



Schweizerische Eidgenossenschaft
Confédération suisse
Confederazione Svizzera
Confederaziun svizra

Département fédéral des affaires étrangères DFAE
Direction politique DP
Secrétariat politique

N° 48

Politorbis

*Zeitschrift zur Aussenpolitik
Revue de politique étrangère
Rivista di politica estera*

www.eda.admin.ch/politorbis

La situation des femmes dans le monde arabe

1 / 2010

Contact:

Département fédéral des affaires étrangères DFAE
Direction politique DP
Secrétariat politique
Politorbis
Bernastrasse 28
3003 Bern

Tél.: + 41 31 325 81 52

Fax: + 41 31 324 38 39

Email: politorbis@eda.admin.ch

www.eda.admin.ch/politorbis

Politorbis

*Zeitschrift zur Aussenpolitik
Revue de politique étrangère
Rivista di politica estera*

N°48 1/2010

Table des matières

PRÉFACE:

« La situation des femmes dans le monde arabe »

Katia Sunier

7

La violence domestique à l'égard des femmes dans la société palestinienne

Sireen Shakhshir

9

Les femmes dans les professions de la santé en Jordanie

Irene Maffi

19

« Dernier voyage à Marrakech » ou Comment moraliser le genre dans une chronique judiciaire

Fabienne Malbois

31

« Féminisme d'État Tunisien »:
50 ans plus tard, la situation des Tunisiennes

Anita Manatschal

43

La longue marche des femmes marocaines.
De *Akhawât as-safâ'* à la Caravane des droits

Rachida Damahi Haidoux

49

Le parcours militant d'une femme kurde de Syrie.
De la cause kurde à la défense des droits des femmes

Katia Sunier

57

Les représentations des femmes dans le discours nationaliste palestinien autour de la commémoration du cinquantenaire de la Nakba

Christine Pirinoli

71

Représentations de la place des femmes musulmanes dans l'Islam en Suisse romande

Karine Darbellay

79

Préface

Ce numéro est né d'un malaise généré depuis plusieurs années par un discours occidental dominant ethnocentré, visant à accentuer artificiellement et à hiérarchiser les différences culturelles qui le distinguent du monde musulman, ceci à des fins politiques. En effet, depuis la « cassure historique » marquée par la date fatidique du 11 septembre 2001, l'Islam – en tant qu'entité politique, religieuse, historique, sociale et culturelle – est mis à mal dans nos sociétés. Le monde musulman, pourtant si vaste et hétérogène, n'est désormais perçu qu'à travers le prisme réducteur d'une violence aveugle qui peut surgir n'importe où et à n'importe quel moment, dans le seul but d'agresser un Occident victime de sa réussite économique. En situation d'insécurité permanente, celui-ci ne doit cesser de rester vigilant. Mais comment maintenir un état d'alerte constant, qui plus est vis-à-vis d'une population qui vit à nos côtés, au sein-même de notre communauté ?

Le port du voile, du niqab ou de la burqa symbolise de façon récurrente la différence entre eux (les musulmans) et nous (les non-musulmans). Quoi de plus pratique que de se servir des rapports hommes/femmes – soit un type de relation auquel tout un chacun croit pouvoir « naturellement » s'identifier – pour dresser un portrait de l'Autre si différent qu'il devient alors impensable d'être en mesure de partager une vision du monde commune. Mais de la même manière que ces vêtements traditionnels cachent les cheveux ou le visage des musulmanes qui le portent, ils masquent également les réelles tensions sous-jacentes aux rapports de pouvoir entretenus par des acteurs politiques soucieux de défendre des intérêts bien éloignés de ceux d'un quelconque féminisme.

Après m'être rendue mainte fois en terre d'Islam et y avoir rencontré nombre de femmes, j'ai eu envie de relater de qu'elles m'ont appris de leur condition. D'autres auteures se sont jointes à moi pour réaliser ce numéro, circonscrit aux pays arabo-musulmans pour des raisons de faisabilité et de cohérence. Nos recherches résultent uniquement de nos expériences de terrain, sans discours interposés, afin de donner un maximum de place à la réalité des femmes de ces pays, malgré le flot d'informations biaisés qui traitent du sujet. Et en examinant les inégalités auxquelles font face les femmes des pays traités, nous nous apercevons que les mécanismes qui sous-tendent ces discriminations ne sont pas si différents de ceux qui existent ou ont existé dans nos sociétés...

Katia Sunier*

* Sociologue et spécialiste des mondes arabes et musulmans contemporains, **Katia Sunier** a réalisé un travail de recherche à l'Institut du Proche-Orient (IFPO) d'Amman sur « L'engagement militant des femmes dans les camps de réfugiés palestiniens de Jordanie », avant d'être chargée d'un mandat pour Transparency International Suisse visant à développer le soutien de l'ONG aux whistleblowers. Elle a ensuite effectué un stage à l'Ambassade suisse de Damas, durant lequel elle a travaillé sur la question kurde en Syrie.

« La situation des femmes dans le monde arabe »

KATIA SUNIER

Depuis la seconde moitié du 19^{ème} siècle, la question féminine apparaît comme un enjeu politique central des sociétés arabo-musulmanes. L'origine du questionnement sur la condition féminine émerge lorsque, dans l'Empire ottoman et plus précisément en Égypte, la modernisation de l'État commence à prendre des allures de réforme. L'objectif de cet *aggiornamento* à l'échelle nationale est le renforcement des États musulmans face à une Europe de plus en plus menaçante. Il s'agit alors d'éduquer les filles en vue d'en faire de bonnes mères et des épouses à la hauteur des nouvelles aspirations du pouvoir, sans ambition aucune de remettre en cause l'ordre patriarcal. À cette époque déjà, les premières revendications féministes sont qualifiées d'occidentales par leurs détracteurs, puisqu'elles portent sur le retrait du voile, le refus de l'enfermement et l'accès à l'éducation.

Ainsi, depuis un siècle et demi, l'évolution du statut des femmes constitue à la fois l'un des plus puissants facteurs de transformation de ces sociétés et l'une des conséquences les plus significatives de ces changements. Ce numéro propose de revisiter la question féminine, considérée comme un analyseur de l'état global des pays arabo-musulmans, en articulant l'analyse des rapports sociaux de sexes aux problématiques politiques, économiques et sociales qui se posent dans certains d'entre eux.

Sireen Shakhshir dressera un état des lieux de la violence domestique en Palestine, où les femmes subissent une violence physique et psychologique diffuse et « intime », c'est-à-dire non publique, significativement aggravée par l'occupation israélienne.

L'assignation prioritaire des femmes à la sphère familiale engendre leur marginalisation dans le secteur économique. Irène Maffi s'intéressera aux clivages qui caractérisent le secteur de la santé en Jordanie et qui font obstacle à l'établissement de liens de solidarité entre les employées du milieu hospitalier.

La division des sphères privée et publique en fonction des sexes, illustrée par les deux articles

précédents, est ancrée dans les représentations sociales et régulièrement réaffirmée par les canaux d'information publics. Fabienne Malbois analyse les procédés mis en œuvre par un média marocain pour moraliser la question du genre.

Anita Manatschal interrogera ensuite la condition actuelle des femmes en Tunisie, pays pionnier en matière de réforme des rapports sociaux de sexes et où la promotion des droits des femmes a été d'emblée indissociable de la construction d'un État moderne. Pourtant, l'auteure souligne une certaine désillusion depuis le début des années 1990 et la mise à l'écart du président Bourguiba.

Nous retournerons ensuite au Maroc avec Rachida Damahi Haidoux, où les femmes doivent continuer à se battre pour faire entendre leurs revendications sur la scène politique, ceci malgré leur participation à la lutte nationale aux côtés des hommes. Les maigres résultats obtenus sur la base de l'action partisane incitent des organisations de femmes à s'émanciper des partis pour revenir dans l'arène politique en tant que groupes de pression spécifiquement féministes.

Les Marocaines ne sont pas les seules à avoir espéré l'égalitarisation de leur statut, pourtant proclamée par le discours nationaliste, sans que jamais leurs revendications n'aient été prises en considération. Katia Sunier retracera la trajectoire d'une militante kurde de Syrie, dont le destin a été pris en étau entre la coercition étatique et le PKK, montrant par là combien les protagonistes ennemis peuvent avoir en partage le souci de préserver la domination masculine.

Christine Pirinoli clôt notre « triptyque » sur la place des femmes au sein de la contestation politique en examinant la façon dont la participation des Palestiniennes à la lutte contre l'occupation passe par la sanctuarisation de l'identité palestinienne. L'auteure étudiera la manière dont l'image des femmes a été instrumentalisée par le discours nationaliste pour se cristalliser autour de leur rôle de garante de la tradition.

Enfin, dans un contexte helvétique qui tend à associer *burqa*-islam-terrorisme, tel que nous l'ont présenté les affiches de la récente initiative interdisant la construction de minarets en Suisse, Karine Darbelley ouvre la discussion sur les représentations de la place des femmes dans l'islam en Suisse romande.

La violence domestique à l'égard des femmes dans la société palestinienne

SIREEN SHAKHSHIR¹

La violence sur le plan notionnel est un phénomène difficile à cerner par rapport au lieu, vu qu'elle est étroitement liée à des problèmes sociaux, culturels, économiques et politiques. La violence est définie par tout comportement ou acte se caractérisant par l'agressivité manifestée par une partie, un groupe, une classe sociale ou un Etat, dans le but d'exploiter et de soumettre une autre partie, dans le cadre d'un rapport de force inégal sur le plan économique, social ou politique, en infligeant à la victime des dommages matériels, psychiques ou moraux. Quant à la violence à l'égard des femmes, celle-ci se définit comme tout acte intentionnel ou non-intentionnel commis par un moyen quelconque à l'encontre de la femme en tant que telle, directement ou indirectement, et provoque chez elle une souffrance psychique, physique ou sexuelle, par différents moyens.

Des pratiques culturelles qui entretiennent la violence à l'encontre des femmes

Les études montrent qu'il existe de nombreuses pratiques culturelles qui contribuent à la création de représentations des formes de violence à l'égard de la femme dans toutes les sociétés humaines, notamment dans les sociétés orientales et arabes en voie de développement en tant que sociétés traditionnelles et conservatrices. Une étude de l'Université de Harvard a révélé que les troubles psychiques qui touchent les femmes dans les pays en voie de développement à cause de la violence

sont 6.6 % fois plus élevés que ceux touchant les hommes. L'étude a révélé [également] que la violence perpétrée par le partenaire ou l'époux est la plus répandue dans le monde. Plusieurs chercheurs pensent que le regard d'infériorité structurelle porté sur le rôle de la femme constitue une référence fondamentale, conférant une légitimité à l'emploi de la violence à son encontre. Cela ressort des représentations culturelles sous formes sociales, comme le langage utilisé dans différentes matières, telles que les proverbes populaires, les romans, la poésie, la presse, les différents moyens de communication, les programmes scolaires ainsi que le langage utilisé dans les législations et les lois ... etc., considérés tous comme des affluents qui nourrissent la conscience conceptuelle chez les individus. Dès lors, l'homme et la femme ne voient pas cette violence existante et profondément ancrée dans la culture sociale sous son véritable jour, mais comme un fait naturel.

Dans la société palestinienne, la violence engendrée par la culture de la société est l'un des facteurs les plus importants de la violence envers la femme. En effet, les causes de la violence sont étroitement liées à la culture de la société par rapport à la distribution des rôles au sein de la société, qui ne se base pas sur la différence biologique humaine entre les deux sexes, mais sur l'infériorité et la supériorité. Toute violation des normes de cette distribution des rôles, que ce soit celui de l'homme ou celui de la femme, crée un tourbillon de violence sociale qui se déverse dans sa majeure partie sur la femme et ensuite sur l'enfant. En consultant plusieurs ouvrages littéraires et études concernant la violence à l'égard de la femme dans la société palestinienne, nous constatons que les pourcentages les plus élevés des différents cas de violence (physique, psychique et sexuelle) sont enregistrés au sein de la famille. En effet, la famille constitue la société réduite qui abrite différents cas de violence. Quant au rôle de la société avec ses différents secteurs, celui-ci se caractérise par sa faiblesse et son impuissance à produire des changements radicaux et réels dans la structure sociale qui, fondée à l'origine sur la discrimination envers la femme, appuie différentes pratiques de violence à son égard, alors que le rôle

1 Sireen Shakhshir est une spécialiste des questions de genre qui possède une vaste expérience pratique acquise en 15 ans d'activité. Ses compétences académiques et professionnelles sont parfaitement adaptées au traitement de diverses questions relatives à l'approche intégrée de la promotion des femmes et de l'égalité entre les sexes. En tant que coordinatrice au Comité national de lutte contre les violences faites aux femmes (Ministère de la condition féminine, Autorité nationale palestinienne), elle a accumulé une expérience étendue dans le domaine de la recherche et de la définition de politiques et exercé des activités diverses au service d'institutions gouvernementales, non gouvernementales et internationales. Ses publications et son implication aux niveaux local et international lui valent une large notoriété. Dans ses fonctions actuelles de coordinatrice au Centre régional sur la réforme agraire et le développement rural d'Amman (Jordanie), elle dirige un programme de promotion des questions de genre en vue du développement rural dans la région Proche-Orient et Afrique du Nord (POAN).

d'assurer la protection des femmes incombe à ces institutions sociales et notamment aux institutions publiques.

La violence domestique dans la société palestinienne

Plusieurs ouvrages littéraires se sont penchés sur la propagation du phénomène de la violence envers la femme dans la société palestinienne sans toutefois parvenir à une définition unifiée de la violence. La définition adoptée par la plupart de ces ouvrages littéraires s'appuie sur les définitions de la violence par les Nations Unies, à savoir, toute forme de maltraitance. Les résultats des enquêtes officielles sur le phénomène de la violence menées par le Bureau central des statistiques palestinien ont révélé que la violence domestique est la plus répandue dans la société palestinienne. Sur la base de ces enquêtes, une étude globale sur le phénomène de la violence domestique a été préparée en 2005. Selon cette étude, la violence domestique a été définie comme « tout comportement de la part d'un membre de la famille à l'encontre d'un autre membre dans le but d'infliger de la douleur ou du tort psychique ou physique, ou toute autre forme de douleur » (Bureau central des statistiques, 2006). Les résultats de cette étude ont mis en évidence les formes de violence, qui se manifestent par la violence physique, sexuelle et psychique. Les cinq indicateurs les plus importants qui ont été utilisés pour mesurer la violence psychique étaient : l'injure, l'humiliation, la déprédation des biens, le cri et le hurlement ainsi que la provocation de la colère. S'agissant de la violence sexuelle, celle-ci a été mesurée à travers quatre indicateurs qui reflètent le viol, en se concentrant sur l'emploi de la force physique pour entretenir une relation sexuelle avec l'épouse telle que les coups, la menace, l'utilisation d'un outil tranchant, la contrainte aux différentes pratiques sexuelles ainsi que le refus d'utiliser des moyens de contraception. Quant à la violence physique, celle-ci a été mesurée à travers douze indicateurs qui reflètent l'agression contre les femmes et varient selon l'intensité du tort : lancer des objets nuisibles, bousculer vigoureusement, attaquer avec un couteau ou un objet tranchant, tordre le bras, frapper, étrangler, brûler, essayer de retenir par la force, gifler, casser les os, tirer les cheveux, frapper à la tête.

Malgré tout ce qui précède, il existe une particularité de la société palestinienne qui lui fait subir une autre forme de violence. Il s'agit de la violence politique due aux politiques de l'occupation, telles que le blocage et l'interdiction de la circulation, [la construction] du mur, les descentes militaires et les

arrestations, qui se répercutent et se reflètent sur la société en promouvant de nouvelles formes de violence économique et sociale. Une étude préparée par l'Institut des études sur la femme à l'Université de Birzeit, en collaboration avec la Banque Mondiale, met en lumière l'effet des politiques de l'occupation israélienne, représentées par des blocages, des barrages et des restrictions à la liberté de mouvement, sur la situation économique des Palestiniens, notamment la pauvreté et le chômage, et sur la question de la parité des sexes, notamment l'augmentation du niveau de violence à l'égard de la femme et de l'enfant, dans la mesure où ils sont privés d'éducation et de travail, sans compter les différentes formes d'agissements que subissent les femmes aux barrages militaires, telles que les accouchements, les provocations, les tracasseries ainsi que les rafles et les arrestations, qui laissent des traces négatives sur la société et dont le prix est payé par les femmes au sein de la famille.

Les différentes formes de violence domestique auxquelles sont confrontées les Palestiniennes

Les résultats des enquêtes officielles sur le phénomène de la violence domestique en Palestine, réalisées dans les années 2005/2006, ont montré que 62 % des femmes mariées sur tout le territoire palestinien ont subi de la violence psychique, alors que 23 % ont subi de la violence physique et 11 % de la violence sexuelle, au moins une fois (Bureau central des statistiques, 2007).

Les résultats des enquêtes ont révélé également que les femmes ont été victimes de ces différentes formes de violence au sein de la famille soit de la part de l'époux ou l'un de ses proches, pour les femmes mariées, ou de la part du père, du frère ou d'un proche, pour les filles non-mariées. La répartition de ces taux varie entre les villages, les villes et les camps. Ainsi, nous constatons que les taux de la violence psychique les plus élevés se concentrent dans les villes et ceux de la violence physique dans les camps et les villages pour plusieurs raisons liées aux conditions de vie, au niveau d'éducation et à la prise de conscience chez les femmes. Une analyse de ces résultats révèle qu'il existe un lien étroit entre l'exposition à la violence et le niveau d'éducation, notamment lorsqu'il s'agit de la violence physique. La plupart des femmes qui n'ont pas terminé les cycles de l'enseignement de base et celles qui se sont mariées tôt sont exposées plus que les autres à la violence physique, psychique et sexuelle. En revanche, les femmes instruites ou qui travaillent en dehors du foyer sont plus exposées à la violence psychique.

De même, la situation dans le foyer et les conditions de vie sont étroitement liées aux types de violence. Ainsi, les femmes qui habitent avec la famille de l'époux sont exposées plus que les autres à la violence directe. Par ailleurs, les femmes qui ne travaillent pas sont exposées à la violence plus que celles qui travaillent, selon l'analyse de la situation et des circonstances dans lesquelles la violence est pratiquée à l'égard des femmes. Dans une analyse de l'atelier de travail organisé par le ministère des Affaires de la Femme dans les gouvernorats en vue d'évaluer les besoins des femmes en matière de protection contre la violence, les discussions de groupe révèlent que la prise de conscience chez les femmes par rapport à la violence est très faible. La plupart [de ces femmes] ont attribué une partie [de la responsabilité] de la violence à la victime et aux conditions économiques, sans manifester une prise de conscience dans le domaine des droits humains. L'une des conclusions les plus importantes de l'atelier est qu'il existe un important manque de systèmes de protection et de prise de conscience par rapport aux droits humains².

Il existe un autre type de violence domestique qui touche les filles et les femmes et qui n'est pas précisément pris en compte dans l'enquête. Elle représente un phénomène de la société palestinienne qui mérite l'attention. Il s'agit du meurtre sur fond de ce qu'on appelle l'honneur de la famille. Les rapports de police font état de nombreux cas de meurtre de jeunes femmes et filles par des membres de la famille tels que le père, le frère, l'oncle paternel, l'époux ou l'oncle maternel, pour des raisons liées aux coutumes ancestrales, autorisant le meurtre des femmes pour avoir entretenu des rapports sexuels. Dans un atelier de travail de la médecine légale organisé à cet effet par le ministère des Affaires de la Femme, en collaboration et coordination avec le Fonds de Développement des Nations Unies pour la Femme, [il a été noté] qu'en 2008, la police avait enregistré en Cisjordanie et à Gaza 19 cas de meurtres de femmes, dont la plus jeune avait 3 mois et la plus âgée 75 ans, pour lesquels l'explication des motifs était des circonstances obscures. Selon les registres de la police et conformément au rapport du Dr. Ziad Al-Ashhab, responsable de la médecine légale au ministère de la Justice, depuis 2008/2009, 1112 cas de lésions graves et simples à l'encontre des femmes ont été enregistrés par la police et soumis

aux tribunaux, ce taux étant en augmentation par rapport aux 774 cas [enregistrés] en 2008.

Par ailleurs, 26 tentatives de meurtre ont été enregistrées auprès des tribunaux en 2009³.

Il existe également un autre type de violence domestique qui touche les femmes et notamment les petites filles et qui ne figure pas dans l'enquête à cause de son caractère délicat. Il s'agit de la « copulation » selon le droit islamique ou de « l'inceste » selon la loi, à savoir, les agressions sexuelles contre les filles de la part des personnes qui leur sont textuellement interdites d'épouser (*mahram*) à savoir le frère, le père, le grand-père ou un proche au premier degré. La plupart de ces cas ne sont pas inclus dans l'enquête en raison de la difficulté de récolter des informations, mais enregistrés auprès des organes de police, des foyers d'asile et des institutions qui travaillent avec les femmes. Ces cas sont nombreux et en augmentation. En prenant connaissance des rapports sur ces cas, nous constatons que ceux-ci se produisent dans des milieux conservateurs et pauvres où le niveau d'éducation est inférieur. Une grande partie de ces cas parvient à la police par voie de renvois de la part du ministère de la Santé, en cas de grossesse illégitime chez une fillette, ou à travers les Affaires sociales. Plusieurs de ces cas finissent par un meurtre [commis] par un membre de la famille, par peur du scandale. Cette année, la police a enregistré 7 cas en Cisjordanie. Aucune information n'a été obtenue sur Gaza en raison de la situation politique, cependant les rapports des foyers d'accueil et des institutions féminines indiquent des chiffres beaucoup plus élevés que ceux enregistrés auprès de la police.

En plus de ces nombreuses pratiques de violence à l'égard des femmes dans la famille, la société palestinienne a assisté dernièrement à une propagation du phénomène du trafic des jeunes femmes et de la prostitution. Bien que l'enquête n'ait pas traité cet aspect difficile à mesurer et à définir avec précision, il constitue un problème non visible évident et nouveau pour la société. Les rapports de police et de centres qui travaillent avec les femmes font remarquer que beaucoup de

2 Atelier de travail constitués de groupes de discussion pour définir les besoins des femmes en matière de protection contre la violence en date du 11.02.2010, gouvernorat de Naplouse.

3 Intervention de Dr. Ziad Al-Ashhan, ministère de la Justice, atelier de travail du projet pour la mise en place d'un système de renvoi des victimes de violence que prépare le Centre de la femme pour conseils juridiques et sociaux. L'atelier s'est tenu le 28.12.2009 sous le patronage du ministère de la Femme, au siège de l'Association du Croissant Rouge à Ramallah.

familles pauvres dans les villages, notamment dans le Nord et le Sud, vendent leur jeunes filles aux fins de travail. Un rapport publié dernièrement par le bureau du Fonds de Développement des Nations Unies pour la Femme (UNIFEM), en collaboration avec l'association «SAWA», présente des exemples qui existent dans la société palestinienne liés au trafic des mineures et des jeunes femmes, contraintes de se prostituer dans différentes régions de la Cisjordanie. Ces vérités ne peuvent pas être ignorées lorsque l'on traite le problème de la violence domestique à l'égard de la femme⁴.

Les catégories les plus touchées par la violence domestique

Les catégories considérées comme étant les plus touchées par la violence domestique sont les petites filles dans la tranche d'âge de 0-15 ans, les adolescentes, les femmes âgées et les femmes handicapées. Cependant, dans leurs analyses, les enquêtes n'ont pas abordé de manière approfondie les raisons et le traitement [du problème]. Par ailleurs, la violence sexuelle qui touche la catégorie des mineures de moins de 18 ans a été ignorée dans les questionnaires et cela, pour des raisons culturelles et sociales qui empêchent la récolte d'information et à cause de la culture de silence répandue dans cette catégorie, en la réduisant à la violence physique et psychique. Le taux de mineures ayant subi une forme quelconque de violence physique au sein de la famille était de 25 % alors que le taux de celles ayant subi une violence psychique était de 2,7 % sur l'ensemble des sondées de cette catégorie⁵.

Les enquêtes et les études ont établi que les femmes mariées dans la tranche d'âge de moins de 18 ans sont les plus exposées à la violence. Ainsi, le taux des femmes mariées ayant subi de la violence psychique était de 64,5 % alors que 42,1% de celles-ci avaient subi de la violence physique⁶. Cela démontre que le mariage précoce est un des facteurs les plus importants qui rend les femmes plus exposées aux différentes pratiques de la violence.

Les études et les enquêtes ont relevé que les enfants,

où qu'ils se trouvent, sont exposés à différentes formes de violence. Cependant, en mesurant la violence domestique, les enquêtes n'ont pas abordé certains types de violence à l'égard des enfants, tels que la violence sexuelle, la violence morale et la négligence.

Les femmes âgées sont également considérées comme faisant partie des catégories les plus exposées à la violence. L'intensité de la violence varie en fonction des critères se rapportant à ces femmes elles-mêmes, tels que l'éducation, la situation économique et l'état mental. L'enquête a montré que le taux de femmes âgées qui subissent de la violence est de 26,1% et que ce pourcentage augmente en cas [d'existence] de handicaps pour atteindre 27,6 % selon les enquêtes des années 2006/2007. Cependant ces taux ne sont pas détaillés en fonction du sexe. L'enquête a relevé que les hommes et les femmes âgés qui souffrent de maladies sont plus exposés à la violence que les autres, de la part des membres de la famille. Cela est probablement dû au fait que les hommes et les femmes âgés et malades ont un besoin considérable en matière de soins et de services sanitaires et psychiques, ce qui représente des charges économiques supplémentaires pour leurs familles. En raison de l'absence de la protection et des services sociaux et sanitaires pour ces personnes, celles-ci sont exposées aux humeurs et aux passions de leurs proches.

Il ne nous est pas possible d'ignorer les femmes et les jeunes filles handicapées, la catégorie la plus marginalisée de la société palestinienne. La situation est en train de s'aggraver, surtout que le taux de handicaps a augmenté de 370 % au cours des dix [dernières] années. Beaucoup de jeunes filles handicapées sont privées de soins et d'intervention en vue de leur réhabilitation. Par ailleurs, elles subissent beaucoup de provocations et d'agressions physiques et psychiques au sein de la famille, mais en raison de leur incapacité à porter plainte, les informations concernant cette catégorie restent cachées. A ce jour, il n'existe aucune étude analytique sur la situation de cette catégorie au sein de la famille. Cependant, nous pouvons imaginer que les femmes handicapées souffrent plus de négligence, d'absence de soins, d'enfermement ou de traitement brutal. Le travail de terrain, notamment dans les villages, a permis d'observer plusieurs cas de femmes handicapées subissant des coups émanant des membres de sexe masculin de leur famille. Certaines de ces femmes subissent dans une grande mesure l'enfermement,

4 Trafficking and forced prostitution of Palestinian women and girls: forms of modern day slavery, a briefing paper, was realized with the supports of UNIFEM . Jerusalem: Sawa- all the women Together Today and Tomorrow, June 2008.

5 Domestic violence in Palestinian Territory, Analytical Study, Prepared by: Institute of Women's studies- Berzeit University, December, 2006. page 55

6 La même référence précédente, page 65

l'intimidation et la menace, parfois jusqu'au point d'être attachées et ligotées notamment dans la période d'adolescence. Les familles agissent de la sorte avec leurs jeunes filles par peur et par désir de dissuasion et de domination de ces dernières. La faible prise de conscience et l'ignorance dans certaines familles en matière des droits de la personne handicapée et des méthodes de communication avec celle-ci, ainsi que l'absence de services gouvernementaux offerts aux personnes handicapées et l'inexistence de centres de soins pour des personnes ayant des besoins spéciaux, notamment dans les villages, sont les raisons pour lesquelles la vie de la femme handicapée est exposée à différents types de violence. Par ailleurs, nous ne pouvons pas ignorer le rôle joué par la culture dominante. Ainsi, beaucoup de familles refusent de reconnaître l'existence d'une enfant handicapée chez elles par peur de stigmatisation sociale et en raison de la trace que cela pourrait laisser sur la réputation de la famille et de ses membres dans la société. En effet, la présence d'un(e) enfant handicapé(e) au sein de la famille a une incidence négative sur ses membres : personne ne pourrait épouser les membres de la famille, notamment les filles, s'ils ont une sœur ou un frère handicapé(e). Les rapports des hôpitaux psychiatriques témoignent que beaucoup de familles avaient rejeté leurs filles souffrant de maladies psychiques, même après leur guérison, mais cela n'a pas été révélé par les études ou les rapports officiels. Cependant, les rapports et les données sont gardés dans les registres spéciaux des foyers d'asile, les dossiers des Affaires sociales et les cliniques psychiatriques.

Une marginalisation économique

Ces pratiques violentes que subit la femme au sein de sa famille nécessitent une analyse approfondie de la famille et de la culture de la société afin de pouvoir lutter contre toute forme de violence exercée à son encontre. Nous ne pouvons pas comprendre cela sans aborder la « culture des rôles ». La culture dominante en ce qui concerne les rôles de la femme et de l'homme dans la société et les notions qui se cristallisent [autour de cette question], appuient et renforcent les pratiques de différentes formes de violence à l'égard de la femme. Ces pratiques sont en rapport avec les droits et les obligations qui, à leur tour, sont étroitement liés aux coutumes et habitudes ancestrales religieuses et culturelles accumulées chez les Palestiniens. Ces coutumes et habitudes ne reconnaissent ni les droits de la femme, ni l'égalité [entre les sexes], mais soutiennent l'infériorité de

la femme et sa dépendance vis-à-vis de l'homme et reflètent un net dysfonctionnement dans les relations entre les membres de la société. Cela entraîne la femme dans un cercle vicieux de luttes et renforce la culture du silence. Cet état se répercute sur les normes humaines dans le traitement des affaires des femmes étant donné qu'elles sont liées aux notions de paternalisme et de virilité qui, en fin de compte, placent les affaires des femmes, [qui représentent] la moitié de la société, à la marge des affaires sociales, les classant dans les catégories les plus pauvres. Ces notions se reflètent de manière négative sur les relations au sein de la famille, ainsi que sur la participation de la femme et sa capacité à se protéger. Malgré leur caractère aléatoire, les enquêtes ont révélé de manière explicite des taux non-négligeables de femmes victimes de la violence psychique.

La culture dominante interdit à la femme certains actes tels que la conduite de véhicules publics ou le travail dans la construction. Malgré le fait que certaines femmes travaillent dans la construction et conduisent des tracteurs dans beaucoup de villages, elles ne sont pas intégrées dans les enquêtes officielles au même titre que les hommes. Cela les prive de leur droit au salaire et de la reconnaissance de leur contribution. C'est pourquoi nous trouvons une grande participation de la femme dans le marché du travail non-officiel, où celle-ci subit différentes pratiques de violence et de discrimination, notamment dans le domaine du travail agricole ou domestique. En effet, les femmes contribuent aux travaux domestiques, sans toutefois toucher un avantage matériel. Nous pouvons inclure ici le travail du ménage car le taux moyen de contribution des femmes aux travaux ménagers ainsi qu'aux soins des enfants et des personnes âgées atteint 96 %. Les femmes ne touchent pas de salaire pour ces travaux car ces derniers sont considérés culturellement comme faisant partie des tâches typiques de son rôle dans la société.

De même, le mariage précoce représente l'un des facteurs les plus importants liés à l'augmentation de la violence à l'égard des femmes sous différents aspects. À titre d'exemple, ces femmes sont privées d'éducation, du [droit] de prendre des décisions et de travailler. Elles exposent leur santé à beaucoup de risques en raison de la reproduction précoce. Elles subissent également la privation affective et économique qui se répercute sur leur santé psychique, physique et sexuelle ainsi que sur leur avenir et leurs relations avec leurs enfants et leur

partenaire. Les statistiques officielles reflètent une hausse du nombre de divorces en raison de la violence notamment dans la tranche d'âge des 15-26 ans. L'enquête concernant le mariage et le divorce a révélé une hausse du taux de divorce dans cette catégorie. Selon les statistiques de 2006, l'âge de 18 ans est considéré dans la société palestinienne comme l'âge moyen pour le mariage. Les résultats ont montré que le nombre de mariages dans la tranche d'âge des 15-19 ans représente 14 % et que 27 % des femmes mariées se sont mariées à un âge inférieur à 15 ans selon les statistiques de l'année 2004⁷.

Il existe d'autres facteurs liés à la situation politique et économique, notamment la pauvreté et le chômage, qui sont parmi les causes les plus importantes de la prolifération du phénomène de la violence domestique à l'égard de la femme, en particulier dans les cas de mariage précoce et de vente de petites filles. L'étude citée ci-dessus sur « l'effet des restrictions et des politiques de l'occupation sur le mouvement et la violence » s'est penchée sur le chômage et son incidence sur l'augmentation de la violence domestique. Cette étude a révélé que les femmes sont plus nombreuses à faire face aux conditions économiques difficiles. A titre d'exemple, les femmes instruites acceptent n'importe quel emploi pour subvenir aux besoins de la famille. Par ailleurs, les femmes croient à la primauté du travail des hommes avec l'effet psychique et social sur la famille que cela représente. Cet effet se reflète de manière négative en cas de chômage et de non-obtention d'un emploi. Il a été constaté que le taux de chômage est le plus élevé chez les jeunes depuis 2000 – 2007.

S'agissant du secteur non-officiel qui est considéré comme l'une des plus importantes stratégies d'adaptation dans les conditions difficiles, malgré l'absence d'une étude statistique montrant le volume d'expansion de celui-ci, il est possible de faire état d'une expansion perceptible en s'appuyant sur des recherches qualitatives et l'observation. A titre d'exemple, le secteur agricole qui absorbe trois fois plus de femmes que d'hommes à savoir, 33 % de femmes pour [seulement] 12 % d'hommes, ainsi que le secteur des petites entreprises privées, ont été des sources d'adaptation et de pérennité chez les femmes. Ces secteurs sont dominés par des femmes mariées ou des veuves, pour la plupart âgées de

plus de 45 ans et ayant un niveau d'éducation bas. Malgré cela, les tentatives de la part des femmes en matière de travail pour subvenir aux besoins de la famille sont restées restreintes et limitées en raison du manque de confiance de l'entourage envers elles.

Les conséquences de l'occupation israélienne sur la violence domestique

L'étude a révélé également l'impact de la situation politique sur l'augmentation de la violence domestique dès lors que la violence et l'instabilité constituent les composants dominants et ordinaires de la vie quotidienne palestinienne alors que la sécurité est l'exception. Les jeunes hommes sont les principaux visés par la violence israélienne, représentant 99 % des détenus et 94 % des martyrs depuis 2000. Cet [état] d'insécurité se répercute sur l'intégrité des femmes sur les plans général et privé. Par conséquent, le mouvement et l'efficacité des femmes deviennent difficiles dans ce contexte. Dès lors, il serait important de percevoir la violence subie par les femmes (morale et physique) à travers son effet sur les hommes à savoir, les pères, les époux, les frères et les fils, car il est difficile de connaître les effets à long terme de la violence sur les femmes, sans apprécier la violence indirecte et ses effets tels que le martyre, l'arrestation, la perte du travail du membre qui entretenait la famille et la menace de perdre son logement, sans parler de l'insécurité de manière générale. Cette situation se détériore par l'absence d'ordre, de lois internes et d'actes de procédure qui contribuent à la sécurité interne et familiale. Il nous reste à signaler qu'avec la hausse [du niveau de] l'éducation, la violence dans le foyer ou interne baisse et les possibilités de mouvement se multiplient. En effet, l'éducation constitue une source principale d'investissement du capital humain en Palestine. Au cours des dernières années depuis 2000, le taux de fréquentation de l'enseignement secondaire et universitaire a augmenté pour les deux sexes et l'éducation est considérée comme un moyen important pour assurer l'avenir. L'éducation devient ainsi un facteur d'efficacité pour les jeunes femmes, lorsqu'elle se traduit en une force de travail, contribuant à l'entretien de la famille. Elle confère aux femmes de la force et de l'influence au sein de la famille et de meilleures possibilités de mouvement en général même si elles ne travaillent pas, mais également de meilleures opportunités de mariage et d'indépendance. Il en résulte [pour ces femmes] une baisse de la probabilité de subir de la violence et un élargissement de leur capacité à se protéger elles-mêmes ou à demander de la

⁷ Statistiques sur la femme et l'homme, Bureau central des statistiques palestinien, Ramallah, 2008, p. 37.

protection.

La faiblesse législative concernant la protection des femmes

Il ressort de ce qui précède qu'il existe une série de raisons liées à des facteurs économiques et sociaux qui sont derrière la recrudescence du phénomène de la violence à l'égard de la femme au sein de la famille. Cependant, il existe d'autres facteurs liés au regard d'infériorité que la société porte sur le rôle de la femme, et à la non-reconnaissance de ses droits humains au même titre que [les droits de] l'homme. Par ailleurs, les coutumes et traditions sociales soutiennent la culture du silence chez les femmes victimes de violence et autorisent l'exercice de la violence à leur encontre. De surcroît, les lois et les préjugés que celles-ci portent aux droits des femmes, les clauses discriminatoires dans le Code du statut personnel, l'absence de lois reconnaissant la violence domestique, l'insuffisance et la faiblesse des compétences sécuritaires en matière de protection contre la violence, contribuent à l'augmentation de la violence à l'égard de la femme.

L'absence d'une loi visant à assurer la protection de la femme victime de violence, ainsi que l'insuffisance de l'appareil exécutif des lois sont considérées comme faisant partie des facteurs les plus importants qui encouragent l'augmentation de la violence dans la société palestinienne. En effet, le Code pénal de l'année 1960 en vigueur en Cisjordanie est le premier obstacle à la protection des femmes et à la prévention de la violence à leur encontre, d'autant plus qu'il contient plusieurs dispositions discriminatoires envers la femme, notamment dans les sanctions pénales suivantes :

1. Discrimination en faveur de l'homme en matière de sanction de l'adultère par consentement en vertu de l'article 282 : pour l'homme, emprisonnement allant de 3 mois à une année, et pour la femme, emprisonnement allant de 6 mois à deux ans.
2. Discrimination en matière de sanction de l'adultère dans le domicile conjugal : conformément à l'article 283 du Code pénal, qui punit l'époux adultère par l'emprisonnement allant d'un mois à une année, et l'épouse de 6 mois à 2 ans.
3. Attribution aux hommes la compétence de déposer une plainte : A l'exception du droit de l'épouse de déposer une plainte

pénale en cas d'adultère, l'article 284 du Code pénal restreint le droit d'intenter une action contre l'auteur du crime dans le cas où l'agression sexuelle à l'encontre de la femme est commise par le tuteur, si celle-ci n'a pas d'époux (à savoir, qu'elle ne détient pas le droit d'intenter une action). Par ailleurs, le fait de donner la femme violée en mariage à l'auteur du crime est considéré comme une raison pour éteindre la plainte pénale à l'encontre de l'agresseur.

4. La loi autorise l'époux, le frère ou le proche au premier degré à tuer son épouse ou sa proche au premier degré (une des ascendantes, descendantes, sœurs) si l'adultère est confirmée. Conformément à l'article 340 alinéa 2 du Code pénal, connu sous [le terme de] « excuse absolutoire », le coupable auteur du crime de meurtre est puni par l'emprisonnement pour une durée inférieure à une année et 6 mois jusqu'à deux ans, et par une amende de 25 dinars en cas de blessure ou de lésion. Quant à la femme ou à l'épouse surprise dans un lit illégitime par son époux ou par l'un de ses proches qui lui sont textuellement interdites d'épouser (*mahram*), elle est punie par la peine de mort, [son crime étant considéré] comme un crime accompli sans circonstances atténuantes (La position de la femme palestinienne, 269, 268, 2003).

Malgré l'égalité entre les deux sexes dans le Code pénal et la protection accordée à l'enfant et la femme en cas d'agression sexuelle, ledit code continue à soutenir la violence dirigée à l'encontre de la femme à travers ses dispositions. Cela se manifeste dans les délits qui portent atteinte à la moralité publique et aux bonnes mœurs, prévus par les articles 292-320. Ces articles portent sur l'adultère, l'inceste, les crimes relatifs à l'enfant et sa filiation, l'atteinte à la garde du mineur, la négligence des devoirs de la famille. Ces sujets très importants ont besoin d'être mis à jour dans leur teneur, ce qui implique leur modification ou leur annulation, car ils ne sont plus compatibles avec les nouveaux rôles de la famille, ni avec les droits de la femme et de l'enfant.

Par ailleurs, la Loi du statut personnel est considérée comme faisant partie des défis les plus importants auxquels sont confrontées les affaires de la femme palestinienne. Cette loi, qui a subi des modifications en 1976, s'est

inspirée initialement de la doctrine hanafite. Elle n'a pas subi de modifications importantes, étant précisé que la Syrie et l'Égypte [y] ont introduit des modifications et que cela a créé un vide législatif pour la femme palestinienne musulmane.

Les indicateurs discriminatoires les plus importants dans cette loi sont :

1. Les clauses relatives à l'âge du mariage, car en vertu de cette loi, il est autorisé de donner les petites filles en mariage à partir de l'âge de 15 ans hégiens.
2. Les dispositions relatives au divorce abusif ainsi que les conditions spéciales pour contracter mariage comme celle de laisser à l'épouse le droit de demander le divorce, etc.
3. L'absence d'une disposition légale autorisant la femme à demander au juge de prononcer son divorce lorsqu'il n'est pas possible d'obtenir la pension alimentaire.
4. La privation des petits-enfants en cas de décès de leur père avant celui de leur grand-père.
5. L'indemnisation du divorce abusif et d'autres clauses qui appuient la discrimination contre la femme. Malgré quelques modifications, il existe encore des lacunes importantes (La position de la femme palestinienne, 273, 2003). Quant aux communautés chrétiennes, chaque communauté applique sa propre loi. Ainsi, la communauté des Grecs orthodoxes applique la loi byzantine alors que la communauté latine applique une loi promulguée à Jérusalem en 1954. En vertu de l'article 2 de la Loi de l'Etat, c'est cette loi qui est appliquée pour la fixation des parts successorales des biens immeubles.

La Loi N° 2 de l'année 1969 relative au droit de voyager renforce la discrimination à l'égard de la femme sous deux angles : premièrement, le consentement pour l'obtention par la femme mariée d'un passeport n'est donné qu'après réception de l'accord écrit de l'époux et deuxièmement, pour la femme non-mariée, avec l'accord écrit de son tuteur.

La Loi sur le service civil comprend des dispositions discriminatoires à l'égard de la femme qui se présentent pour la plupart par des lois relatives au travail, aux indemnités, aux congés maternité et au système des retraites et des assurances. Le meilleur exemple est l'exception prévue par l'article 2 du droit de travail qui prive les travailleuses dans l'agriculture et les entreprises familiales de tous

leurs droits relatifs au travail, tels que la protection salariale, les vacances annuelles, les congés maladie ou les repos hebdomadaires, ainsi que par les articles numéros 45, 54, 52 et 41. Ces derniers privent les femmes travaillant dans des établissements employant moins de cinq travailleurs de leurs droits prévus par le droit du travail. Par ailleurs, le système juridique en Cisjordanie est dépourvu d'une loi sur la sécurité sociale⁸.

Les mécanismes de protection utilisés par les Palestiniennes

A la lumière de ce qui précède, la question qui nous reste à poser est : « Quels sont les mécanismes auxquels font recours les femmes pour se protéger lorsqu'elles subissent de la violence ? » Les rapports et les analyses du travail produits grâce aux groupes de discussion durant les ateliers organisés par le ministère de la Femme dans les gouvernorats ont montré qu'il existe plusieurs voies que suivent les femmes pour se protéger lorsqu'elles subissent une forme quelconque de violence. La majorité des femmes s'adressent aux amies, aux membres de la famille ou aux commissions de conciliation qui dépendent des tribunaux religieux. Dans une étude quantitative sur les mécanismes auxquels font recours les femmes pour se protéger, il est révélé que 1,7 % des femmes victimes de violence ont fait appel aux centres pour femmes ou se sont adressées à la police et ont déposé une plainte, alors que 42,9 % ont utilisé la méthode de la discussion avec l'époux, 30,4 % ont quitté le domicile conjugal et sont retournées auprès de leur famille ou des voisins pour demander protection, et 26 % ont préféré rester chez elles et supporter [la violence]⁹. Quant aux pratiques violentes à l'encontre des mineures, il n'existe pas de chiffres quantitatifs sur les mécanismes de protection qui leur sont destinés. Cependant, les rapports fournis par les associations et centres d'asile indiquent que la plupart des cas qui arrivent à l'infirmerie ou à la police sont transférés aux Affaires sociales étant donné qu'il est difficile pour ces catégories de se protéger, notamment en l'absence d'un système permanent d'accueil pour les victimes de violence travaillant en harmonie avec l'école, les cliniques et les institutions sociales.

⁸ L'initiative palestinienne pour la promotion d'un dialogue global et de la démocratie – MIFTAH, La position de la femme palestinienne – études et rapports, volume II, Ramallah : Publications MIFTAH avec le soutien de l'Institut républicain international, 2003, 271, 272

⁹ L'initiative palestinienne pour la promotion d'un dialogue global et de la démocratie – MIFTAH, La violence domestique dans la société palestinienne, publications, 2008

Les obstacles internes et externes à une protection efficace des femmes

Il existe une série d'obstacles et de défis pour faire face à la recrudescence du phénomène de violence à l'égard de la femme palestinienne. Ces facteurs sont étroitement liés à l'occupation, qui représente le plus grand obstacle pour l'Autorité et la société palestiniennes dans la réalisation d'une certaine stabilité politique et économique. Cette stabilité permettrait à la société de travailler pour développer plusieurs mécanismes en vue d'assurer la protection des femmes victimes de violences, ainsi que d'entreprendre des mesures suffisamment tôt pour prévenir la violence.

Sur le plan officiel, le 26 juin 2008 a été fondée la Commission nationale pour combattre la violence à l'égard de la femme, conformément à la décision N° 59¹⁰ du Conseil des ministres du 09.06.2008, arrêtant la nécessité de former une commission nationale pour combattre la violence à l'égard de la femme. Les membres de cette Commission sont la Ministre des Affaires de la Femme, en qualité de présidente, la Ministre des Affaires sociales, en qualité de vice-présidente, des membres représentant les catégories supérieures dans les ministères concernés ([ministères] du Travail, de la Justice, du cabinet du juge magistrat, des Fondations et Affaires religieuses, de l'Education, de la Santé, de l'Intérieur et de l'Information), et [des représentants] du bureau du Président, du cercle des organisations locales et de l'Alliance générale pour la femme, ayant comme but de travailler pour élaborer un plan stratégique global de lutte contre la violence à l'égard de la femme. Cette commission sera chargée d'établir une stratégie nationale pour combattre la violence à l'égard de la femme, qui servira de base pour un plan national global, en vue de mettre un terme à la violence dirigée contre la femme sous toutes ses formes et notamment la violence domestique.

Les défis les plus importants auxquels fait face le problème de la violence domestique sont les défis culturels liés aux habitudes, traditions et coutumes sociales qui confèrent aux hommes le droit d'user de violence à l'encontre femmes. C'est pourquoi il revient au gouvernement d'entreprendre, dans [le cadre de] ses plans et programmes d'avenir, toutes les mesures de prévention et de protection contre la violence envers les femmes; de modifier les lois, notamment les articles du Code pénal que

10 Décision du Conseil des ministres (06/59/12/mo/sf) prise en bonne et due forme lors de la session du Conseil des ministres du 09.06.2008,. Tiré de la Loi sur le Conseil des ministres.

nous avons cités ci-dessus, en particulier l'« excuse absolutoire » ; de supprimer toutes les dispositions discriminatoires dans la Loi du statut personnel ; de préparer davantage d'études et de recherches qualitatives pour mesurer le phénomène de la violence domestique ; d'utiliser des « indicateurs sensibles » par rapport à la question de parité des sexes pour connaître les raisons structurelles qui sont derrière celle-ci ; de renforcer le secteur des services dans le domaine de la protection ; de construire un système permanent de transfert des victimes de violence ; d'améliorer la prise de conscience par rapport aux questions de parité des sexes, notamment la violence à l'égard de la femme, en particulier auprès des cadres de la police ; de créer des organes de sécurité qualifiés et capables de mener des enquêtes et de traiter des affaires de famille ; d'instaurer des tribunaux spéciaux [chargés] des affaires de famille ; d'initier davantage de campagnes qualitatives d'influence et d'exercer des pressions sur les preneurs de décisions, ainsi que sur les institutions de la société civile concernant la nécessité d'assurer la prévention et la protection contre la violence ; d'adopter des programmes pour la réhabilitation des auteurs de violence et d'autres programmes pour la réhabilitation des victimes de la violence domestique ; de combler les lacunes dans les services offerts aux femmes victimes de violence.

Il appartient à la communauté internationale de jouer un rôle plus actif pour trouver une solution à la destruction en cours du marché du travail palestinien. Les aides financières ne suffisent pas à elles seules à produire des résultats. La contribution à l'amélioration des conditions économiques a une incidence positive pour atténuer l'intensité de la violence et améliorer le niveau de vie.

Liste des sources et des références :

1. Bureau central des statistiques palestinien, étude analytique : « La violence domestique dans les territoires palestiniens », 2006, préparée par l'Institut des Etudes sur la Femme, Ramallah : Publications du Bureau central des statistiques palestinien, décembre 2006
2. L'initiative palestinienne pour la promotion d'un dialogue global et de la démocratie – MIFTAH, publication sous le titre de « La violence domestique en Palestine », publications de l'année 2008, Ramallah : publications MIFTAH, septembre 2008
3. Fonds de Développement des Nations Unies pour la Femme – UNIFEM, association SAWA, Le trafic des femmes et des filles palestiniennes et la prostitution des mineures – Exemples de l'esclavage du siècle, bref exposé, Ramallah : Association SAWA, juin 2008
4. L'initiative palestinienne pour la promotion d'un dialogue global et de la démocratie – MIFTAH, La position de la femme palestinienne – Etudes et rapports, volume II, Ramallah : publications de MIFTAH avec le soutien de l'Institut républicain international, 2003
5. Ministère des Affaires de la Femme, Conférence sur la violence en Palestine, première conférence : « Vers une stratégie nationale pour combattre la violence à l'égard de la femme », papiers sur le travail et les recommandations de la première conférence sur la violence, Ramallah, ministère des Affaires de la femme, mars 2009

Les femmes dans les professions de la santé en Jordanie

IRENE MAFFI¹

Introduction

Bien qu'en Jordanie les taux de scolarisation pour les filles et les garçons soient très élevés et que dans l'éducation supérieure les premières soient même plus nombreuses que les seconds², les femmes ne représentent qu'une petite minorité dans le monde du travail rémunéré. En 2004, leur participation au marché du travail était estimée entre 15 et 28 % du total des effectifs, les documents officiels jordaniens reportant le taux le plus bas³. En outre, les statistiques montrent que les femmes jordaniennes ont d'autant plus de chances de trouver un travail rémunéré qu'elles ont un niveau de formation élevé⁴. Elles sont donc relativement bien représentées dans certaines professions, comme celles de la santé, qu'elles ont commencé à pratiquer déjà à l'époque coloniale durant la première moitié du XXe siècle. Elles ont d'abord eu accès à des professions paramédicales connotées comme féminines, telles que sage-femme et infirmière, et plus tard à la profession de médecin : en 1965 la Jordanie comptait 27 femmes sur un total de 402 médecins⁵. Selon les statistiques du Conseil supérieur de la santé, en 2008 les femmes représentaient entre 15 et 20 % des

médecins, entre 55 et 77 % des pharmaciens⁶, 100 % des sages-femmes, environ 60 % des infirmières diplômées et un peu moins de la moitié des effectifs dans les autres professions paramédicales⁷. Bref, les femmes sont bien représentées dans les professions de la santé, bien qu'elles soient encore largement minoritaires parmi les médecins⁸. Comme dans beaucoup de pays occidentaux, elles sont plus présentes dans certaines spécialités que dans d'autres : en Jordanie elles sont nombreuses dans la médecine de famille, la pédiatrie, l'oncologie, l'histologie, l'hématologie et l'obstétrique et gynécologie. Elles sont plus nombreuses dans le secteur privé que dans les institutions publiques et exercent surtout dans les aires urbaines du nord de la Jordanie qui sont aussi les plus peuplées et celles où se trouvent la plupart des structures hospitalières du pays.

Or, face à l'infériorité numérique et à la subordination hiérarchique des femmes dans les métiers de la santé, quels sont les rapports entre celles-ci et les hommes qui travaillent dans ce milieu ? Quels sont les rapports entre les femmes qui appartiennent aux différentes catégories professionnelles ? Y a-t-il des rapports de solidarité entre femmes médecins et personnel soignant de sexe féminin, capables de dépasser les hiérarchies du milieu hospitalier ? Enfin, y a-t-il des relations

1 Irene Maffi est professeure assistante d'anthropologie culturelle et sociale à l'Université de Lausanne. Elle est spécialiste du monde arabe et ses travaux s'inscrivent principalement dans deux domaines : le patrimoine culturel et la construction des Etats postcoloniaux d'une part, l'anthropologie de la naissance et les politiques de la fertilité d'autre part. Elle est auteure de l'ouvrage *Pratiques du patrimoine et politiques de la mémoire en Jordanie. Entre récit dynastique et narrations communautaires*.

2 Jordanian Woman Indicators 2008, Département des statistiques : http://www.dos.gov.jo/sdb_pop/sdb_pop_e/ehsaat/alsokan/wom_in/home_w1.htm, consulté le 15 Janvier 2010.

3 *The Economic Advancement of Women in Jordan: A Country Gender Assessment*, 2005, Social and Economic Development Group Middle East and North Africa Region (MENA), World Bank Document.

4 *Unemployment in Jordan*, 2005, The European Training Foundation, Luxembourg: Office for Official Publications of the European Communities.

5 Rapport Annuel du ministère de la Santé 1958-1965, Amman : ministère de la Santé.

6 Les variations sont à mettre en relation avec le secteur considéré, c'est-à-dire le secteur public, au sein duquel il faut distinguer les Services médicaux royaux et le ministère de la Santé, et le secteur privé qui comprend aussi les ONG locales et internationales.

7 Voir les documents du Conseil supérieur de la santé : *Distribution of Obstetricians and Gynecologists in the Private Sector by Gender 2008*, *Distribution of M.O.H Health Professionals by Gender 2008*, *Distribution of Health Professionals in J.R.M.S By Gender 2008* (www.hhc.gov.jo).

8 En Jordanie, les femmes médecins sont relativement nombreuses, si nous considérons qu'elles n'ont eu accès à la profession que durant la seconde moitié du XXe siècle et que dans beaucoup de pays occidentaux elles ne sont pas non plus très bien représentées. Par exemple aux Etats-Unis, elles constituent environ un tiers des médecins et en France, en 2009, elles constituaient 37,8 % des médecins spécialistes. Voir par exemple : Zolesio, E., 2009a, « Des femmes dans un métier d'homme », *Travail genre et société*, n. 22: 118-133; Paik, J. E., 2000, « The feminization of medicine », *JAMA*, vol. 283 n.5 : 666.

spécifiques entre patientes et personnel médical féminin et masculin? Dans cet article, je vais explorer ces relations en m'appuyant sur mon expérience de terrain dans les maternités des hôpitaux publics et privés et dans les soins ambulatoires maternels et infantiles. En effet, ma dernière recherche de terrain⁹, centrée sur les pratiques et les discours de la naissance, m'a permis d'observer des obstétriciens et des obstétriciennes ainsi que des sages-femmes et des infirmières¹⁰ dans leur pratique quotidienne et d'étudier les relations qui existent entre eux. Bien qu'au début de mon travail de terrain mon attention ait été centrée surtout sur les relations entre femmes enceintes d'une part et médecins et sages-femmes d'autre part, je me suis vite rendue compte de la complexité de l'univers qui entourait ces deux groupes et de la nécessité de prendre également en compte les relations qui existent entre les professionnels de santé.

Dans cet article, j'ai l'intention de mettre en avant deux aspects en particulier: la nature asymétrique des relations entre femmes et hommes au sein des institutions de santé et la hiérarchie qui caractérise les relations entre membres du personnel, selon le sexe, l'âge et la catégorie professionnelle à laquelle ils appartiennent. J'entends ainsi démontrer que les clivages existant sont dus tant au contexte de subordination plus large dans lequel les femmes jordaniennes vivent au sein de leur société qu'aux différences de classe et d'éducation. Bref, plusieurs divisions caractérisent les professions de la santé et contribuent à créer ou renforcer des relations inégalitaires, basées sur des logiques de genre, sociales, culturelles et institutionnelles. Pour décrire les interactions entre médecins, sages-femmes, infirmières et patientes, je vais reprendre quelques fragments ethnographiques qui vont me permettre d'illustrer mes propos.

Les multiples facettes de la hiérarchie: obstétriciennes, sages-femmes et infirmières

Un matin de novembre, je me trouvais dans la maternité d'un hôpital privé spécialisé en obstétrique et gynécologie d'Amman, où les machines les plus modernes permettaient à une seule obstétricienne

de contrôler les conditions de quatre parturientes¹¹ et de leurs bébés en même temps, sans qu'elle doive bouger de sa chaise¹². Les parturientes étaient allongées sur des lits technologiques qui peuvent se transformer en lits opératoires, chacune dans une chambre différente. Dans chaque pièce se trouvaient des machines auxquelles les parturientes étaient attachées, la station pour ressusciter le bébé et un grand écran de télévision sur lequel elles pouvaient regarder leur série préférée ou un film, pendant que la naissance de leur enfant se préparait. Elles étaient silencieuses et ne bougeaient pas, car leur corps était sous l'effet de l'anesthésie péridurale. Sur l'écran de son ordinateur, l'obstétricienne observait les paramètres vitaux des mères, le rythme des contractions utérines et la fréquence cardiaque foetale. Des infirmières et des sages-femmes circulaient d'une chambre à l'autre pour demander aux parturientes si tout allait bien, si elles avaient besoin de quelque chose, si elles désiraient voir le médecin. Puisque les infirmières et les sages-femmes portaient les mêmes uniformes bleu clair avec au-dessus une courte blouse aux couleurs brillantes, les parturientes ne pouvaient pas distinguer les deux groupes. Les patientes s'adressaient à elles en utilisant le terme anglais *sister* et, lorsqu'elles demandaient à leur mère ou à leur soeur, qui étaient assises à côté d'elles, de les appeler, elles les désignaient avec le mot *mumarrida*, c'est-à-dire infirmière. Dans ce type de contexte, les sages-femmes ne remplissent aucune fonction spécifique, dans la mesure où elles font le travail d'assistance qui n'est d'habitude réservé qu'aux infirmières. C'était l'obstétricienne qui était responsable des femmes en travail et de leurs enfants, c'était elle qui décidait des traitements à administrer et c'était encore elle qui aurait pu les assister durant l'accouchement, si les parturientes n'avaient pas eu leur médecin privé. L'obstétricienne se distinguait clairement du reste du personnel par son habillement – elle portait une blouse blanche –, par son attitude et par la position qu'elle occupait dans l'espace. Si les sages-femmes et les infirmières se déplaçaient souvent d'une pièce à l'autre, discutaient entre elles à voix basse et venaient de temps en temps consulter l'obstétricienne, cette dernière était immobile sur sa chaise, située derrière un espace séparé, au centre duquel se trouvait l'écran de l'ordinateur. La machine occupait la zone centrale de la pièce sur laquelle donnaient les quatre chambres où se trouvaient les parturientes, alors que

9 Cet article se base sur une recherche de terrain menée en Jordanie entre 2006 et 2007.

10 Dans les hôpitaux, la séparation des sexes est très rigide : sauf les médecins, le personnel soignant est féminin dans les services réservés aux femmes, masculin dans ceux réservés aux hommes. S'il y a un grand nombre d'infirmiers et d'aides-soignants de sexe masculin, la profession de sage-femme n'est accessible qu'aux femmes.

11 Une parturiente est une femme qui est sur le point d'accoucher.

12 Cette machine est appelée « station centrale de monitoring pour la surveillance à distance des salles de travail ».

l'obstétricienne était assise au centre de cette pièce, comme une reine sur son trône. Son habillement, son immobilité et sa maîtrise de l'ordinateur, qui permet le contrôle à distance des parturientes, la démarquait clairement du reste du personnel, contribuant à lui conférer son autorité. Si cette dernière ne dérivait pas des aspects matériels décrits, ceux-ci contribuaient néanmoins à la confirmer dans la pratique quotidienne, renforçant les frontières entre son rôle et celui des sages-femmes et des infirmières. La distance qui les séparait dérive du fait qu'elles occupaient des positions différentes dans la hiérarchie de l'institution: d'un côté il y a l'obstétricienne qui détient le savoir faisant autorité¹³ et donc le pouvoir de décision, de l'autre ses assistantes qui font le travail le moins qualifié, consistant à s'occuper directement de la patiente et à toucher son corps (*bedside care*). Le fait que le médecin était une femme ne modifiait pas les relations entre les actrices en présence, dans la mesure où une distance institutionnelle et sociale importante les séparait. La différenciation des rôles est sanctionnée par les protocoles de l'hôpital qui assignent des tâches différentes à chaque membre du personnel, selon son statut, sa qualification et son expérience, ainsi que par des règles non écrites qui attribuent le « travail sale » aux individus qui occupent les positions inférieures dans la hiérarchie de l'institution. A cela il faut ajouter que les sages-femmes et les infirmières jordaniennes sont d'habitude issues de couches sociales pauvres et ont un niveau d'éducation non universitaire¹⁴, tandis que les obstétricien(ne)s, issu(e)s des couches moyennes ou hautes, ont une longue formation universitaire disposent par conséquent d'un capital social et culturel beaucoup plus important que celui du personnel soignant. Aux clivages sociaux se superpose la hiérarchie hospitalière qui ne renverse pas, mais au contraire renforce les différences socioculturelles mentionnées. Dans le contexte de

cet hôpital, les obstétriciennes ne montraient aucune forme de solidarité vis-à-vis des sages-femmes et des infirmières. Ici, comme dans les autres institutions de santé, c'est l'appartenance au groupe hiérarchiquement supérieur des médecins et leur origine sociale qui priment sur le reste. Les femmes médecins sont à leur tour sujettes à une hiérarchie interne au sein du corps médical, comme le montre le fait que je n'ai jamais rencontré une cheffe de service femme dans les maternités des hôpitaux que j'ai visités. Une fois, une des femmes médecins qui fait partie du cabinet du Ministre de la santé m'a dit que, malgré ses qualifications et son expérience, en tant que femme, elle était sûre de n'avoir aucune chance de monter plus haut dans la hiérarchie. C'est surtout dans certains secteurs, considérés comme féminins, que les femmes peuvent avoir des chances de faire carrière: par exemple, pour la première fois depuis sa création en 1991, en 2004 une femme a été nommée en tant que responsable de la Direction des services de santé maternelle et infantile du Ministère de la santé. Cependant, les femmes restent largement minoritaires dans les postes à responsabilités, tant dans le secteur public que dans les hôpitaux privés, et celles qui arrivent à occuper des positions élevées dans la hiérarchie médicale sont des personnes exceptionnelles qui dévouent leur vie à la carrière professionnelle. En d'autres termes, pour atteindre certains postes, les femmes doivent faire preuve de beaucoup plus de dévouement et de capacités que les hommes, comme d'ailleurs dans d'autres pays¹⁵.

Des sages-femmes dotées d'autorité: subordination, conflits et frontières

Il existe d'autres formes de division du travail dans les maternités jordaniennes qui permettent aux sages-femmes de jouer un rôle beaucoup plus important que celui auquel elles sont reléguées dans nombre d'hôpitaux privés, tel celui que j'ai décrit dans le paragraphe ci-dessus. C'est le cas des maternités des hôpitaux publics ainsi que des maternités de plusieurs hôpitaux privés¹⁶.

Dans les maternités publiques, les sages-femmes sont responsables de la plupart des accouchements, dès le début du travail jusqu'à la sortie de l'hôpital de la mère. Elles assistent les femmes durant le travail, l'accouchement et le post-partum, si le

13 J'utilise cette expression pour traduire le concept d'*authoritative knowledge* introduit par Brigitte Jordan, suivant la suggestion de Marilène Vuille. Jordan, B., 1997, « Authoritative knowledge and its construction », in Davis-Floyd, R., Sargent, C., *Childbirth and Authoritative Knowledge: Crosscultural Perspective*, Berkeley and Los Angeles: University of California Press; Vuille, M., sous presse, « Démédicaliser la naissance ? Considérations sociohistoriques à propos d'une expression polysémique », *Annuario di Antropologia*, Roma, Meltemi.

14 Le premier cours de bachelor pour sages-femmes a été inauguré à la Jordan University for Science and Technology (JUST) en 2002. La très grande majorité des sages-femmes jordaniennes est formée dans une des deux écoles pour sages-femmes du ministère de la Santé. Voir: Abushaikh, L., 2006, « Midwifery students' enrolment reasons and evaluations of the first Bachelor of Midwifery programme in Jordan », *Midwifery*, Vol. 22: 323-329.

15 Voir: Zolesio 2009a, op. cit.; Riska, E., 2001, « Towards gender balance; but will women physicians have an impact on medicine? », *Social Science and Medicine*, Vol. 52: 179-187.

16 Le Ministère de la santé et les Services médicaux royaux (rattachés aux forces armées) constituent le secteur public qui comprend également deux hôpitaux universitaires, l'hôpital de l'Université de Jordanie et l'hôpital du roi Abdallah.

processus ne sort pas de la physiologie (eutocie)¹⁷. En effet, dans les salles de travail et d'accouchement, les sages-femmes sont plus nombreuses que les médecins: dans un grand hôpital, il n'y a qu'un(e) ou deux obstétricien(ne)s - d'habitude en formation ou encore jeunes - face à trois ou quatre sages-femmes qui accomplissent une grande partie du travail. Selon les protocoles des hôpitaux publics, les médecins assistent les accouchements gémellaires, réparent les épisiotomies et prescrivent les médicaments, si nécessaire. Si le statut des sages-femmes leur interdit officiellement d'assister les accouchements des femmes primipares¹⁸ et de celles qui ont eu plus de cinq enfants, ainsi que de recoudre les épisiotomies¹⁹ – mais non de les faire – de fait, dans les grands hôpitaux publics, elles ignorent ces règles. Ceci s'explique par l'importante charge de travail et par le fait qu'elles sont formées pour accomplir ces actes. Généralement, les médecins ne s'opposent pas à ces petites violations des protocoles, parce qu'elles ou ils ne sont pas très intéressé(e)s à suivre des accouchements physiologiques ou à accomplir des gestes banals comme recoudre une épisiotomie. Comme plusieurs obstétriciens hospitaliers des deux sexes me l'ont dit, ils trouvent qu'assister un accouchement physiologique est très ennuyeux. De ce point de vue, la vision des obstétricien(ne)s jordanien(ne)s ne diffère pas beaucoup de celle de leurs collègues nord-américains étudiés à la fin des années 1970 par la sociologue Diana Scully. Elle notait que, puisque la formation des obstétricien(ne)s met l'accent sur l'intervention active et la chirurgie plutôt que sur la pratique ordinaire non invasive, les jeunes médecins ne sont pas intéressés à assister un accouchement physiologique, sauf peut-être durant les premiers mois de leur spécialisation²⁰. En outre, les restrictions imposées aux sages-femmes jordaniennes sont récentes et s'inspirent du modèle nord-américain, dans la mesure où les dernières réformes du système de santé ont été réalisées sous l'influence directe de l'Agence de coopération internationale américaine (USAID). Si aux Etats-Unis les infirmières-sages-femmes ont

des tâches très limitées au sein des maternités²¹, en Jordanie elles ont toujours joué un rôle fondamental dans les soins maternels et infantiles à cause, entre autres, du nombre peu élevé de médecins pratiquant dans le pays jusqu'aux années 1970. Ceci explique l'impossibilité d'appliquer les nouveaux protocoles, voire la résistance à les appliquer, étant donné qu'ils ne sont pas adaptés à la réalité locale, mais dérivent d'un modèle d'organisation exogène et très spécifique²².

Dans les maternités publiques, les sages-femmes sont également responsables des nouveau-nés durant leurs premières heures de vie, tandis que généralement dans les hôpitaux privés un pédiatre ou une infirmière spécialisée prennent soin des bébés. En d'autres termes, dans le secteur public, les sages-femmes ont la possibilité d'accomplir toutes les tâches pour lesquelles elles ont été formées, de mettre en avant leur spécificité professionnelle et d'assumer la responsabilité des femmes et de leurs enfants durant les différentes phases de l'accouchement. Elles jouent ainsi un rôle très important qui leur confère une certaine autorité au sein de leur service. Comme chez les médecins, au sein du corps des sages-femmes existe une hiérarchie qui se base sur l'âge, la formation, l'expérience, le poste occupé et la personnalité. La hiérarchie au sein de chaque corps professionnel devient souvent visible lors de situations conflictuelles, comme j'ai pu le constater lorsqu'il m'est arrivé d'assister à des disputes entre sages-femmes dans des hôpitaux publics. Une fois, la sage-femme responsable de la salle d'accouchement, âgée d'environ trente ans, a reproché à la sage-femme formatrice, qui amenait régulièrement dans cet hôpital les étudiantes de son école, de ne pas faire travailler suffisamment ses élèves. La sage-femme formatrice, plus âgée que sa collègue, s'est fâchée et un conflit a éclaté entre les

17 Le terme eutocie désigne le déroulement physiologique d'un accouchement qui ne nécessite aucune intervention médicale.

18 Le terme d'origine latine primipare indique une femme qui accouche pour la première fois.

19 L'épisiotomie est un acte chirurgical comportant l'incision du périnée afin de faciliter la sortie de l'enfant au moment de l'accouchement.

20 Scully, D., 1980, *Men Who Control Women's Health. The Miseducation of Obstetrician-Gynaecologists*, Boston: Houghton Mifflin Company

21 En Amérique du nord, les sages-femmes ont une histoire très différente de celle de leurs collègues européennes qui, au-delà des différences qui existent d'un pays à l'autre, jouissent d'un statut plus élevé et d'une indépendance beaucoup plus grande.

22 Ceci montre que, bien qu'elle soit très critiquée depuis plusieurs décennies, l'organisation obstétricale nord-américaine est néanmoins utilisée comme modèle dans les projets de développement dans les pays non occidentaux. Non seulement les experts ne tiennent aucun compte des critiques qui sont adressées à ce modèle, mais ils ne prennent pas en considération les spécificités du contexte dans lequel ce dernier est importé. Pour une analyse détaillée des critiques adressées au modèle nord-américain, voir par exemple: Davis-Floyd, R., 1992, *Birth as an American Rite of Passage*, Berkeley and Los Angeles: University of California Press; Wagner, M., 2007, *Born in the Usa. How a Broken Maternity System Must Be Fixed to Put Women and Children First*, Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

deux. Sous pression à cause des rythmes de travail élevés et mal payée comme toutes ses collègues²³, la sage-femme responsable du service n'a pas hésité à s'en prendre à la sage-femme formatrice, malgré son âge, son rôle d'enseignante et ses capacités professionnelles, lorsqu'elle a constaté que les élèves de celle-ci ne contribuaient pas assez à alléger le travail des sages-femmes hospitalières. De l'autre côté, la sage-femme formatrice n'était pas intéressée à soutenir le travail de ses collègues hospitalières. Son but était de permettre à ses élèves d'acquérir l'expérience nécessaire pour passer les examens et obtenir leur diplôme. Ainsi, il y avait des jours durant lesquels, alors qu'elle était censée apprendre aux étudiantes comment assister les parturientes et les nouveau-nés, elle préférait préparer les questions pour les examens ou les cours. Elle s'asseyait alors dans un coin de l'unité d'accouchement avec une de ses collègues formatrices, afin de compléter le matériel didactique, laissant ses élèves travailler sous la supervision des sages-femmes hospitalières qui toutefois n'étaient pas dans la position de donner des ordres aux jeunes sages-femmes.

Les conflits peuvent parfois avoir lieu entre membres de différents corps professionnels. D'habitude, c'est la personne qui occupe la position hiérarchiquement supérieure qui adresse des plaintes ou des reproches à celle qui occupe la position inférieure, comme par exemple un(e) obstétricien(ne) à une sage-femme ou à une infirmière. D'après mon expérience, le conflit n'est pas évité ni ne devient moins important lorsque le médecin est une femme: la hiérarchie hospitalière et la distance socioculturelle qui sépare les sages-femmes des obstétriciennes prévalent sur l'identité de genre et ce, malgré la subordination des femmes aux hommes au sein de l'institution. Ceci ne signifie pas que les conflits soient fréquents et que les femmes soient plus souvent protagonistes de ceux-ci que les hommes, mais plutôt que ces situations ne révèlent aucune forme de solidarité spécifique, fondée sur l'appartenance à l'un ou à l'autre sexe. Au contraire, comme dans certains contextes européens, les femmes médecins sont amenées à accentuer les différences entre elles et les infirmières ou les sages-femmes, afin de marquer l'existence d'une frontière, malgré et à

cause de la commune identité de genre²⁴. Une des stratégies pour marquer cette frontière consiste à créer un espace de parole séparé: par exemple, les obstétriciennes en formation qui travaillent avec les sages-femmes en salle d'accouchement discutent entre elles de leurs études, des examens qu'elles doivent passer, des articles qu'elles ont lus, etc. Même dans des situations de majeure fluidité des limites entre corps professionnels, comme lorsque, en salle d'accouchement, des sages-femmes avec beaucoup d'expérience et des obstétriciennes au début de leur spécialisation travaillent côte à côte, elles tendent néanmoins à former des groupes séparés. J'ai eu l'occasion de remarquer cela dans une maternité privée d'Amman, où sages-femmes et obstétriciennes discutaient des femmes présentes dans le service de manière plus ou moins égalitaire, alors que, quand elles sont allées manger à la cantine de l'hôpital, elles ne se sont pas assises à la même table, marquant ainsi l'appartenance à deux communautés différentes.

Bien que, dans beaucoup de maternités privées, les sages-femmes soient subordonnées aux médecins, l'organisation de certains de ces lieux leur permet d'assumer un rôle de grande responsabilité. À côté du modèle d'organisation décrit au début, où les sages-femmes font le travail d'une infirmière, il existe des maternités privées dans lesquelles elles sont responsables des parturientes dès leur hospitalisation jusqu'à la sortie de l'hôpital. C'est un modèle d'organisation assez répandu, qui transforme les maternités en des plateformes à disposition des obstétricien(ne)s privé(e)s. Les hôpitaux qui adoptent cette organisation n'emploient pas de médecins spécialistes, mais se limitent à offrir les salles, les machines, l'équipement et le personnel nécessaire aux obstétricien(ne)s indépendant(e)s qui viennent assister leurs patientes. Puisque, si l'accouchement est physiologique, le médecin privé de la parturiente n'arrive qu'au moment où commence la phase d'expulsion, les sages-femmes du service sont responsables de la femme et de son enfant durant une grande partie du processus. Bien qu'elles gardent une assez large autonomie, elles sont néanmoins soumises à plusieurs contraintes: elles doivent appeler régulièrement l'obstétricien(ne) de la parturiente pour le ou la mettre au courant de

23 Le salaire des sages-femmes peut varier selon l'ancienneté, le secteur, etc. mais reste généralement assez bas: il peut varier entre 260 JD et 400 JD. Un dinar jordanien vaut environ Fr. 1.50.

24 Voir par exemple les études de Kjelberg, E., Kjolsrod, L., 2001, « The doctor-nurse relationship: how easy is it to be a female doctor co-operating with a female nurse? », n. 52 : 189-202 ; Picot, G., 2005, « Entre médecins et personnel infirmier à l'hôpital public : un rapport social instable. Le cas de deux services hospitaliers », *Révue française des affaires sociales*, n. 1: 83-100.

l'évolution du travail et doivent également respecter toutes ses décisions concernant la femme. Les sages-femmes deviennent ainsi les représentantes du médecin qui, à cause de son absence physique, leur délègue une partie de son pouvoir. Cependant, le moment le plus important, celui de la sortie de l'enfant, est l'apanage du médecin qui arrive à la maternité pour sanctionner la mise au monde du nouveau-né. A ce moment, la sage-femme est à nouveau reléguée aux marges de la scène de la naissance dont elle a pourtant assuré le bon déroulement jusqu'alors. Des raisons de prestige social et des logiques économiques attribuent à la sage-femme une position subordonnée par rapport à celle de l'obstétricien(ne). La parturiente est la patiente et la cliente de l'obstétricien(ne) privé(e) et la sage-femme ne représente au fond qu'une partie de la plateforme offerte par l'hôpital aux médecins qui décident de s'en servir. Les demandes de la parturiente et de sa famille contribuent également à dévaloriser le travail de la sage-femme: leur point de repère est le médecin et souvent ils se sont déjà accordés avec le premier sur les thérapies à suivre, telle par exemple celle pour diminuer la douleur. La sage-femme ne peut qu'exécuter les ordres du médecin, en administrant à la parturiente les traitements qu'il a décidé de lui donner. Si l'accouchement se passe bien, la reconnaissance sociale et la rémunération sont destinées au médecin. La sage-femme qui a fait un travail très important d'assistance clinique et d'accueil psychologique à la parturiente disparaît de la scène et ceci même lorsque c'est elle qui assiste la femme durant l'accouchement. En effet, il n'est pas rare que l'obstétricien(ne) n'ait pas le temps d'arriver avant la sortie de l'enfant: une autre patiente, la circulation ou un accident de la route l'ayant empêché d'atteindre la salle d'accouchement au moment de l'expulsion. Dans ces cas, alors que la sage-femme assiste l'accouchement, c'est à l'obstétricien(ne) que va le mérite. Ni la femme ni sa famille ne sont informées de ce qui s'est passé et par un accord tacite, l'obstétricien(ne) va recevoir le mérite et la récompense. Ceci est possible, parce que dans le secteur privé la grande majorité des femmes est endormie au moment de la sortie de l'enfant et parce que très souvent les membres de la famille ne sont pas admis en salle d'accouchement. Il n'y a donc pas de témoins pouvant contester la version officielle, selon laquelle le médecin était présent au moment de l'accouchement, à part les sages-femmes et les infirmières qui, d'après mon expérience, ne rompent jamais le pacte silencieux qui les lie au système. Elles acceptent ainsi les rapports de domination sous-tendus par l'organisation obstétricale au sein de laquelle elles travaillent.

Pour nuancer un peu les choses, je dois souligner que, dans les maternités privées ainsi organisées, les sages-femmes responsables sont normalement des femmes mûres qui ont pris leur retraite après avoir travaillé dans le secteur public et qui ont décidé de continuer à pratiquer dans les hôpitaux privés. Elles ont beaucoup d'années d'expérience et sont souvent passionnées par leur travail. Les médecins privés qui utilisent les plateformes hospitalières les connaissent bien et d'habitude ont une grande confiance en leurs capacités: il y a donc, sinon un rapport égalitaire, au moins une relation de confiance réciproque. J'ai vu plusieurs fois les médecins et les sages-femmes discuter des conditions d'une parturiente, échanger des gestes amicaux et même rigoler ensemble. Encore une fois, l'identité de genre ne semble pas jouer un rôle important dans la possibilité d'établir ce rapport de confiance: tant les obstétriciens que les obstétriciennes peuvent entretenir des relations de confiance, voire amicales, avec les sages-femmes de la maternité à laquelle ils ou elles s'adressent.

Humour, genre et sexualité

Un élément apparemment sans importance caractérisant les relations entre obstétriciens et femmes enceintes d'une part, entre obstétriciens et sages-femmes d'autre part, est révélateur des rapports entre hommes et femmes dans le milieu de la santé: l'humour²⁵. Après quelques mois de terrain, je me suis rendue compte que certains obstétriciens parlaient à leurs patientes sur le ton de l'humour. Je n'avais pas l'impression que leurs intentions étaient malveillantes, mais plutôt qu'ils essayaient de travailler dans une atmosphère plus détendue, transformant le rapport thérapeutique en une relation plus humaine, voire même agréable. En analysant mes notes de terrain, j'ai compris que cet humour se manifestait dans des circonstances définies et était lié à des relations de genre spécifiques. En d'autres termes, l'humour ne constituait pas une expression spontanée et incontrôlée, mais émergeait dans la relation

25 A propos de l'humour dans le milieu médical, Emmanuelle Zolesio a écrit un travail très intéressant, dans lequel elle décrit comment l'humour grivois peut se transformer en une stratégie d'inclusion ou au contraire d'exclusion des jeunes chirurgien(ne)s. Elle montre également l'importance des relations de genre dans ce type d'humour et dans les interactions auxquelles il donne lieu. Zolesio, E., 2009b, « 'Chirurgiennes de garde' et humour 'chirurgical'. Posture féminine de surenchère dans l'humour sexuel scatologique », *Interrogations ? Revue pluridisciplinaire en sciences de l'homme et de la société*, Numéro 8. Formes, figures et représentations des faits de déviance féminins : 159-177, (<http://www.revue-interrogations.org>).

thérapeutique entre des acteurs dotés d'identités spécifiques. Seuls les médecins déjà spécialisés de sexe masculin utilisaient l'humour durant les consultations, alors que je n'ai jamais observé cette attitude chez les jeunes obstétricien(ne)s en formation ni chez les obstétriciennes déjà spécialisées. Les obstétriciennes et les jeunes obstétriciens étaient toujours très sérieux, ne voulant pas manifester des comportements pouvant être considérés comme non professionnels face à leur patientes. Ces différences sont significatives sous plusieurs points de vue : d'un côté, elles mettent en évidence que la hiérarchie existante chez les obstétriciens se base, entre autres, sur le sexe et l'âge; de l'autre, elles révèlent la nature genrée des rapports entre les obstétriciens de sexe masculin et leurs patientes, des femmes en âge fertile. Le premier aspect, qui révèle la domination des hommes et des aînés au sein de la profession médicale, reflète un trait général de la société locale. Au sein du corps médical, cette domination a une double nature : elle est numérique, étant donné que les femmes sont minoritaires dans la profession, et hiérarchique, puisque les obstétriciennes occupent très rarement des postes à responsabilités dans les institutions de santé, qu'elles soient privées ou publiques²⁶. En conséquence, parmi les médecins les hommes jouissent d'une autorité beaucoup plus grande que les femmes. Cela peut être illustré à travers un fait très banal : la plupart des femmes (et leurs familles) préfèrent être suivies par un gynécologue obstétricien de sexe masculin lors d'opérations importantes, ainsi que durant la grossesse et l'accouchement²⁷. Le déficit d'autorité des femmes médecins relève de deux facteurs principaux, l'un est lié de manière spécifique à la profession et l'autre à un contexte social et juridique plus large. Le premier est à mettre en relation avec leur entrée tardive dans la profession médicale, comme je l'ai déjà indiqué au début de cet article, tandis que le second est lié au fait que, dans la société jordanienne, les femmes ont un statut juridiquement inférieur à celui des hommes. Ainsi, il n'est pas étonnant que les femmes médecins doivent faire beaucoup plus d'efforts que leurs collègues de sexe masculin afin d'acquiescer la légitimité et

l'autorité dont elles ont besoin²⁸. A la lumière de ces considérations, il est plus facile de comprendre pourquoi les obstétriciennes ne peuvent pas utiliser l'humour face à leurs patientes. La fragilité de leur statut les contraint également à établir des limites claires entre elles et leurs patientes, parce qu'elles risqueraient de perdre leur statut professionnel pour tomber dans les catégorisations dominantes qui attribuent aux femmes le destin d'épouses et de mères. En effet, en établissant une relation plus informelle avec leurs patientes, elles risqueraient d'être assimilées à celles-ci et leurs discours à ceux de « bonnes femmes », c'est-à-dire à des bavardages sans valeur²⁹. En revanche les obstétriciens, en tant qu'hommes, ne risquent pas de perdre leur autorité, dans la mesure où non seulement elle n'est pas contestée au sein de la profession médicale, mais elle est sanctionnée par les règles sociales et la loi de l'Etat³⁰. Quant aux jeunes obstétriciens qui doivent compléter leur spécialisation, puisqu'ils doivent encore prouver leurs capacités professionnelles, ils ne peuvent pas se permettre de manifester une attitude informelle vis-à-vis de leurs patientes. En outre, à cause de leur jeune âge et de leur statut de célibataires³¹, en adoptant un comportement informel, ils risqueraient d'être accusés de manquer de respect à leurs patientes, voire même de leur faire des allusions sexuelles³².

26 Dans les hôpitaux privés que j'ai visités, les obstétriciennes qui occupent des positions à responsabilité sont soit les épouses soit les filles des fondateurs ou des responsables de ces institutions.

27 Le directeur administratif d'un hôpital de gynécologie et obstétrique de Zarqa, une grande ville près d'Amman, m'a dit qu'en 2006, son institution a mené une enquête dont les résultats montrent que la majorité des femmes interviewées préfère être suivie par un obstétricien de sexe masculin.

28 Plusieurs études menées en France durant ces dernières années sur les femmes médecins montrent qu'il s'agit d'une situation qui n'est pas présente qu'en Jordanie. Voir par exemple : Hardy-Dubernet, A.-H., 2005, « Femmes en médecine : vers un nouveau partage des professions ? », *Revue française des affaires sociales*, n.1 : 35-58 ; Bessière, S., 2005, « La féminisation des professions de santé en France ; données de cadrage », *Revue française des affaires sociales*, n.1 : 19-33.

29 Rey, S., 2008, *Des saints nés des rêves. Fabrication de la sainteté et commémoration des néomartyrs à Lesbos (Grèce)*, Lausanne, Éditions Antipodes.

30 A propos de la condition juridique des femmes en Jordanie, voir : Massad, J., 2001, *Colonial Effects*, New York : Columbia University Press ; El-Azhari Sonbol, A., 2003, *Women of Jordan. Islam, Labor and the Law*, Syracuse (NY) : Syracuse University Press ; Droeber, J., 2005, *Dreaming of Change. Young Middle-Class Women and Social Transformation in Jordan*, Leiden and Boston : Brill.

31 Selon mon expérience, les obstétriciens en train de se spécialiser sont en général célibataires.

32 Les gynécologues obstétriciens jordaniens, hommes et femmes, sont constamment préoccupés par les accusations que les familles de leurs patientes pourraient leur adresser et par conséquent modifient les pratiques standards du modèle biomédical occidental afin de les adapter aux coutumes locales. Par exemple, ils ne font recours au toucher vaginal que si absolument nécessaire, ils ne visitent jamais une femme sans la présence d'un membre de sa famille ou d'une infirmière, etc.

Les attitudes des obstétriciens (déjà spécialisés) envers leurs patientes sont également affectées par la nature asymétrique des relations entre hommes et femmes dans la société jordanienne dans un autre sens. En effet, puisque les normes sociales et juridiques attribuent aux hommes médecins un statut de supériorité « naturelle », le rapport qu'ils entretiennent avec leurs patientes n'est pas simplement celui entre deux personnes possédant un capital de connaissances ou un statut social différent, mais également celui entre deux individus ayant des rôles de genre bien définis. A ceci s'ajoute le fait que, puisque les femmes qui s'adressent aux obstétriciens sont jeunes ou en tout cas en âge fertile, elles sont considérées par les normes locales comme des objets sexuellement attrayants. Donc, à l'asymétrie fondamentale inhérente au rapport entre médecin et patient³³, s'ajoute celle dérivant de l'âge et du rôle social des femmes, étant donné que, en Jordanie comme dans beaucoup d'autres sociétés, les femmes en âge fertile sont appréhendées comme des individus dont une des caractéristiques principales est d'avoir la capacité de procréer. En d'autres termes, même si les allusions sexuelles ne sont pas toujours explicites, elles sont néanmoins latentes dans l'humour que les obstétriciens manifestent face à leurs patientes.

L'élément sexuel est aussi présent dans les relations entre obstétriciens et jeunes sages-femmes. Comme ceux entre obstétriciens et patientes, leurs rapports sont asymétriques parce que d'habitude les obstétriciens et les sages-femmes ne sont pas issus des mêmes couches sociales, parce qu'ils ont des niveaux d'éducation différents et également parce que les premiers sont des hommes et les secondes des femmes. Leur manière de se regarder, leurs sujets de conversation, les échanges informels dans lesquels ils sont impliqués contribuent à renforcer les rôles normatifs que la société locale assigne respectivement aux hommes et aux femmes à l'extérieur du milieu de la santé. Or je pense qu'il n'est pas possible de comprendre les relations entre hommes médecins et sages-femmes au sein des hôpitaux ou des ambulatoires, sans prendre en considération la nature genrée des rôles que les femmes et les hommes jouent dans un contexte social plus large. Cela est d'autant plus important dans une société dans laquelle la séparation entre la sphère masculine et la sphère féminine est forte et où les relations mixtes ont lieu dans des espaces restreints,

selon des normes rigides, à l'exception d'une petite minorité qui jouit d'une plus grande liberté³⁴.

Il faut également souligner que leur pratique met les obstétricien(ne)s et les sages-femmes en contact avec les parties les plus intimes du corps féminin et hautement chargée de significations sexuelles, dans une société où la sexualité est strictement réglementée et, comme je l'ai déjà mentionné, la ségrégation entre hommes et femmes est respectée par la majorité de la population³⁵. Bien que les obstétriciens jordaniens finissent par s'habituer au contact visuel et tactile avec le corps féminin, comme les chirurgiens français décrit par Emmanuelle Zolesio³⁶, le contexte social jordanien est très différent de celui de la France. La sexualité n'est pas un sujet de conversation accepté et, selon bon nombre de professionnels de santé, généralement ni les femmes ni les hommes ne reçoivent d'éducation sexuelle³⁷ au sein de leur famille³⁸. Par conséquent, les maternités et les ambulatoires pour les soins maternels et infantiles s'inscrivent dans le registre d'une double transgression: ce sont des lieux dans lesquels hommes et femmes travaillent ensemble ainsi que des espaces chargés de significations sexuelles. Bien que dans beaucoup de sociétés les lieux de la santé soient connotés par « l'érotisation

34 Al-Azhari Sonbol 2003, op. cit.

35 Aujourd'hui, des groupes qui appartiennent à l'élite ne respectent pas les règles de manière aussi rigide que le reste de la population. En effet, les normes qui régissent les relations entre hommes et femmes semblent être beaucoup plus souples dans les classes moyennes et hautes. Par exemple, la plupart des écoles privées auxquelles n'ont accès que les familles fortunées ont des classes mixtes, tandis que les écoles publiques appliquent une séparation rigides entre filles et garçons.

36 Zolesio 2009a, op. cit.

37 Lorsque j'étais sur le terrain, les autorités jordaniennes étaient en train de prendre des mesures pour remédier à l'absence d'éducation sexuelle des jeunes, parce que, pour la première fois, elle était considérée comme un problème social important. Durant l'une de nos rencontres, Mai al-Hadidi, responsable de la direction des services pour la santé maternelle et infantile, me dit qu'elle avait travaillé durant plusieurs mois avec une commission du ministère de l'Éducation afin d'introduire les notions de santé reproductive et de family planning dans les livres scolaires utilisés dans le Royaume. Elle me dit également qu'elle avait été très surprise lorsqu'elle avait constaté que ni les enseignants ni les représentants religieux présents dans la commission n'avaient manifesté d'hostilité face à l'inclusion de ces notions dans le curriculum national (Entretien avec Mai al-Hadidi, Amman 27 Novembre 2006).

38 Voir par exemple: Inhorn, M., *Quest for Conception. Gender, Infertility and Egyptian Medical Traditions*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press; Jansen, W., 1987, *Women without Men. Gender and Marginality in an Algerian Town*, Leiden: Brill.

33 Grimen, H, 2009, « Power, trust and risk. Some reflections on an absent issue », *Medical Anthropology Quarterly*, vol 23, n.1; 16-33.

de la relation soignante »³⁹, la nature des relations entre patients et médecins et au sein du personnel varie avec le contexte socioculturel spécifique auquel elles participent. Dans la plupart des sociétés occidentales contemporaines, où les hommes et les femmes peuvent se mélanger librement, où les normes sexuelles sont souples et les corps (féminins) nus sont affichés partout, les relations entre les obstétriciens et leurs patientes d'une part, et entre ces derniers et les sages-femmes d'autre part, ne sont pas une source de tension constante ni de scandale, bien que la dimension sexuelle ne soit jamais complètement évacuée⁴⁰. Au contraire, dans une société patriarcale et conservatrice, caractérisée par la ségrégation entre hommes et femmes, par des normes sexuelles rigides et par un code sévère de la pudeur, le milieu obstétrical peut générer des comportements transgressifs ou être perçu en tant que tel⁴¹. Cela vaut tant pour les hommes que pour les femmes. J'ai remarqué que certaines jeunes sages-femmes acceptaient de jouer le jeu lorsque les obstétriciens plaisantaient avec elles, discutant de sujets privés voire intimes, tels leur mariage, leur grossesse, etc. Ces sages-femmes ne refusaient pas d'engager la conversation avec eux autour de ces thèmes et les regards qu'elles leur adressaient exprimaient la volonté d'aller au-delà des règles ordinaires de la pudeur. Elles apparaissaient même désireuses d'aborder ces sujets avec les obstétriciens, bien qu'elles n'auraient très probablement pas osé le faire à l'extérieur du contexte hospitalier. Si les relations asymétriques qui lient les obstétriciens aux jeunes sages-femmes empêchent probablement ces dernières de se soustraire au jeu verbal, elles peuvent néanmoins jouer un rôle actif de séduction, pour aller au-delà de leur position d'infériorité structurelle et créer un terrain commun dans lequel elles ont la possibilité d'exercer une sorte de pouvoir sexuel sur leurs supérieurs de sexe masculin. Ainsi, parfois la hiérarchie est mise de côté et des comportements de

séduction, qui seraient perçus comme inacceptables dans les interactions ordinaires, sont employés par les sages-femmes pour renverser les relations asymétriques entre elles et les obstétriciens.

Paternalisme et relations de pouvoir

À côté de la dimension sexuelle, certain(e)s obstétricien(e)s montrent une attitude paternaliste vis-à-vis de leurs patientes qui émerge principalement dans la manière dont ils ou elles s'adressent à ces dernières. Ces médecins utilisent des phrases très simples pour expliquer leurs décisions, parlant aux femmes comme si elles étaient des enfants, telles « c'est bien pour l'enfant » ou « ce n'est pas bien pour l'enfant »⁴². Bien que cette attitude soit commune aux obstétriciens des deux sexes, selon mon expérience elle est plus fréquente chez les hommes. Ils utilisent souvent un ton autoritaire qui ne laisse pas de place à la discussion, comme s'il était évident que les patientes ne soient pas en mesure de mettre en question les propos ou décisions du médecin. S'il est vrai que beaucoup de femmes des couches sociales pauvres n'ont qu'une éducation de base et sont donc moins à même de saisir des termes difficiles⁴³ ou des explications techniques, elles ne sont pas des agents irresponsables, dépourvus de la capacité de comprendre. Un entretien auquel j'ai eu l'occasion d'assister montre bien la capacité d'agir de ces femmes. Un après-midi, j'étais dans l'ambulatorio d'obstétrique et gynécologie de l'hôpital d'une petite ville non loin de la capitale, lorsqu'une femme qui avait accouché récemment d'un enfant qui était mort tout de suite après la naissance, s'est présentée dans la salle des consultations. Après avoir répondu à quelques questions rituelles du médecin autour de son état de santé, elle lui a demandé pourquoi son enfant était décédé. Apparemment, après l'accouchement personne ne lui avait expliqué pourquoi son enfant n'avait pas survécu. La première réaction de l'obstétricien a été de lui dire qu'il ne connaissait pas les causes du décès. Ensuite, il a regardé la fiche personnelle de la femme et lui a dit que l'enfant était mort parce que « sa tête était sèche » (*ra'su nashif*). Non seulement l'explication n'avait aucune base scientifique, mais

39 Moulin, P., 2007, « La construction de la sexualité chez les professionnels de santé et du travail social ou la normalisation des conduites profanes », *Nouvelle Revue de psychologie*, vol. 2, n. 4 : 62.

40 Voir par exemple: Moulin 2007, op. cit., Zolesio 2009b op. cit. ; Colombo, G., Pizzini, F., Regalia, A., 1985, *Mettere al mondo. La produzione sociale del parto*, Milano : Franco Angeli.

41 A cause de la mixité des institutions de santé et du contact avec les corps, la profession d'infirmière est encore mal vue par une partie de la société jordanienne ainsi que rappelé par un article du Jordan Times dans lequel l'auteur se plaint du fait que : « There are strong traditional influences that discourage women's participation in this profession and there are, therefore, few women who dare go to institutions of higher learning to pursue nursing studies in a professional manner ». (Jordan Times, 2 Juin 2009, <http://www.jordantimes.com/print.html>, consulté le 13 Janvier 2010)

42 L'infantilisation des femmes est attestée également dans d'autres travaux, tels celui de Colombo, Pizzini, Regalia 1985 op. cit. et Davis-Floyd 1994, op. cit.

43 Un obstacle supplémentaire empêche les femmes peu éduquées de comprendre les explications médicales: en Jordanie, le langage médical officiel est l'anglais. Même les sages-femmes et les infirmières, qui souvent ne sont pas en mesure de tenir une conversation ordinaire en anglais, utilisent le jargon médical anglais, lorsqu'elles travaillent ou discutent des conditions cliniques de leurs patientes.

elle était incompréhensible pour la femme. Après avoir écouté les mots du médecin, qui étaient censés être une traduction dans le langage des personnes peu éduquées de l'explication scientifique, la mère ne semblait pas satisfaite. Ainsi, elle a continué, durant dix minutes, à poser des questions autour de la mort de son enfant, pour elle incompréhensible et tragique. Finalement le médecin, fâché par l'insistance de la patiente, lui a dit qu'il n'avait pas été présent lors de l'accouchement et qu'il n'était donc pas en mesure de lui dire quelles étaient les causes précises du décès. Cet épisode montre que des femmes pauvres et peu éduquées n'ont pas pour autant une attitude passive qui les amène à accepter l'autorité du médecin au nom de son savoir, de son statut ou parce qu'il est un homme. Au contraire, elles peuvent mettre en question ses connaissances et revendiquer leurs droits à recevoir des informations correctes et des traitements adéquats. Cependant et comme dans certaines maternités occidentales, les discours de beaucoup d'obstétriciens infantilisent les femmes, en les considérant comme des individus passifs. De même, les tentatives des femmes d'être traitées comme des individus responsables et conscients sont systématiquement entravées par les règles informelles du milieu⁴⁴. Les obstétricien(ne)s qui travaillent dans le secteur public manifestent plus fréquemment une attitude paternaliste envers leurs patientes, parce que ces dernières appartiennent aux couches les plus pauvres et les moins éduquées de la population, tandis que les femmes qui se tournent vers le secteur privé sont issues de la classe moyenne ou haute, ou appartiennent à de familles disposant d'un capital culturel important. Pour illustrer l'attitude de quelques médecins pratiquant dans le secteur public, je vais faire référence à un épisode dont j'ai été moi-même protagoniste. Un jour, j'étais dans le plus grand hôpital public d'Amman, lorsque j'ai été impliquée, malgré moi, dans un dialogue entre un obstétricien et deux femmes enceintes qui attendaient d'être hospitalisées pour accoucher. L'obstétricien s'était adressé à ces femmes, parce qu'il voulait me faire comprendre quel type de public fréquente cet hôpital. Il s'était approché des deux femmes et avait commencé à les interroger avec un ton autoritaire et désagréable. Il leur avait demandé combien d'enfants elles avaient, dans quel quartier elles résidaient, combien de personnes vivaient leur appartement, combien de personnes partageaient la même chambre, si elles avaient un travail, si leurs maris avaient un travail, etc. Les deux femmes avaient répondu qu'elles avaient déjà

cinq ou six enfants, qu'elles étaient femmes au foyer, que leurs maris n'avaient pas de travail stable et qu'elles vivaient dans une petite maison avec leur famille élargie. Si, au début de la conversation, elles étaient contentes de parler avec un médecin, puisqu'elles considéraient sa démarche comme un signe d'intérêt pour elles, après quelques minutes, elles se sont senties humiliées par les questions et le ton de l'obstétricien. J'étais aussi fâchée parce que j'avais compris que le but du médecin était moins de connaître la situation des deux parturientes que de me convaincre de l'infériorité sociale des femmes qui s'adressent à cet hôpital. En outre, il était en train d'essayer d'établir une sorte d'alliance avec moi, montrant aux deux femmes que j'étais de son côté, alors que ce n'était pas du tout le cas. Je me suis sentie d'autant plus mal à l'aise du fait que j'étais déjà assise à côté des deux parturientes avant qu'il ne vienne leur adresser la parole. J'avais établi une conversation amicale avec elles durant laquelle nous étions en train de discuter de leurs expériences précédentes d'accouchement. Malheureusement, après son arrivée, une fracture s'est produite entre les deux femmes et moi, tant à cause de ses questions que des regards complices qu'il m'adressait au nom du fait que nous avions déjà eu plusieurs occasions de discuter avant ce jour-là. Bien que l'attitude paternaliste des médecins n'émerge pas toujours aussi clairement que dans cet épisode, elle est souvent présente dans les discours des obstétricien(ne)s, comme lorsqu'ils ou elles décrivent les femmes locales comme des usines à bébés (*masani'* sing. *masna'*) à cause des taux de fertilité élevés. Cette métaphore représente le corps féminin comme un lieu de production et les femmes comme des machines inconscientes qui accomplissent leur travail de reproduction sous la supervision de leurs familles et la surveillance des médecins⁴⁵. Il s'agit encore une fois d'un discours qui tend à représenter les femmes comme des individus passifs, soumis à la volonté de la société.

Préférence des femmes dans le choix de l'obstétricien

Il y a un dernier élément qu'il me semble important de mentionner afin de comprendre les rapports entre hommes et femmes dans le contexte obstétrical: la préférence des femmes jordaniennes pour les obstétriciens selon leur sexe. S'il est vrai que d'habitude les femmes jordaniennes préfèrent être suivies par un obstétricien durant la grossesse

44 Davis-Floyd 1992, op. cit. ; Pizzini, Colombo, Regalia 1985, op. cit.

45 Martin, E., 1987, *The Woman in the Body. Cultural Analysis of Reproduction*, Boston : Beacon Press.

et l'accouchement, lorsqu'il s'agit de contraception ou de problèmes gynécologiques, elles préfèrent en revanche s'adresser à une obstétricienne ou à une sage-femme. Le code de la pudeur les empêche de parler de leur sexualité, de leurs difficultés, de leurs problèmes de couple avec un homme, alors qu'elles se sentent à l'aise avec une obstétricienne ou une sage-femme. Cela explique par exemple le succès rencontré par les ambulatoires de l'Association jordanienne pour le planning familial et la protection de la famille (JAFPP), une ONG locale, dont le personnel est exclusivement féminin. Dans ses ambulatoires, les femmes se sentent libres d'aborder des sujets liés à leur vie intime et à leur sexualité, alors que dans les ambulatoires de soins maternels et infantiles du gouvernement dans lesquels environ 80 % des obstétriciens sont des hommes, elles n'osent souvent pas en parler. Ainsi, la préférence pour un médecin de sexe masculin ou de sexe féminin est liée à la raison pour laquelle les femmes vont le ou la voir. J'ai pu constater personnellement que, lors des consultations, les femmes parlent plus librement de leurs problèmes et posent des questions autour des rapports sexuels, de la contraception, etc., si le médecin est une femme, tandis qu'elles gardent un comportement beaucoup plus réservé si l'obstétricien est un homme. Cette attitude sociale permet de comprendre pourquoi, au milieu des années 2000, USAID et le ministère de la Santé jordanien, dans l'espoir d'encourager le recours aux moyens contraceptifs dits modernes, ont lancé un programme pour former les sages-femmes à poser le stérilet, changeant les protocoles précédents selon lesquels seul(e)s les obstétricien(ne)s avaient le droit de le faire. En effet, étant donné qu'en Jordanie les femmes ne constituent que 20 % des obstétriciens, il n'y a pas de gynécologues obstétriciennes dans la plupart des ambulatoires pour les soins maternels et infantiles. Puisque le nombre insuffisant d'obstétriciennes a été identifié comme une des causes principales qui empêchent le recours des femmes jordanien(ne)s à cette méthode de contraception, la solution des experts a été celle d'autoriser les sages-femmes à poser le stérilet, s'il n'y a pas d'obstétricienne disponible et si la femme refuse de se le faire poser

par un homme⁴⁶. Il n'est donc pas étonnant que jusqu'à très récemment, JAFPP, qui n'embauche que des obstétriciennes, ait été le principal pourvoyeur de méthodes contraceptives modernes dans le Royaume. Cependant le choix de n'engager que des femmes médecins a aussi ses aspects négatifs, car en 2006 un des ambulatoires de l'association a dû fermer à cause du manque de personnel. Enfin, la préférence des femmes jordanien(ne)s pour un obstétricien homme ou femme semble également être liée à l'appartenance à une couche sociale spécifique. Bien que le nombre de mères, d'obstétricien(ne)s et de sages-femmes que j'ai interviewées ne soit pas assez élevé pour être considéré comme un échantillon représentatif, les études du Ministère de la santé et mes entretiens montrent qu'il y a des différences au sein des divers groupes de la population. Si les femmes des couches moyenne et haute semblent préférer un homme ou être indifférentes quant au sexe de leur gynécologue obstétricien, les femmes des classes pauvres expriment une préférence claire pour les femmes.

Quel futur pour les femmes dans les professions de la santé en Jordanie?

Le tableau rapide que j'ai brossé dans cet article montre que, au sein des professions de la santé et à partir des années 1970, les femmes jordanien(ne)s ont parcouru un long chemin qui les a amenées à jouer un rôle de plus en plus important, tant au sein du secteur privé que dans les institutions publiques. Si elles restent encore minoritaires parmi les médecins et dans les postes à responsabilités, leur nombre est en train d'augmenter, surtout au sein de certaines spécialités⁴⁷. Quant aux sages-femmes et aux infirmières, les autorités sanitaires jordanien(ne)s, mécontentes du nombre insuffisant de femmes qui entreprennent ces carrières, ont essayé de prendre des mesures afin de les encourager, telles

46 Selon Mai al-Hadidi, responsable de la direction des services pour la santé maternelle et infantile, depuis que le Ministère de la santé a lancé ce programme, il y a eu des changements remarquables dans l'usage du stérilet. En 2004, dans les ambulatoires de JAFPP on posait beaucoup plus de stérilet que dans les centres pour les soins maternels et infantiles du Ministère de la santé, bien que les premiers ne soient que vingt dans le pays face à plus de 400 ambulatoires publics. Cependant, en 2005 le même nombre de stérilets a été posé dans les centres du gouvernement et dans les ambulatoires de JAFPP et en 2006, les centres publics ont dépassé les ambulatoires de JAFPP (Entretien avec Mai al-Hadidi, Amman 27 Novembre 2006).

47 Khader, Y. et alii, 2008, « Factors affecting medical students in formulating their specialty preferences in Jordan », BMD Medical Education, vol. n. 32 (<http://www.biomedcentral.com/1472-6920/8/32>).

l'augmentation du salaire minimum ou l'amélioration de la formation. Cependant, des raisons d'ordre économique, social et culturel contribuent à freiner l'accès des femmes à ces professions: les basses rémunérations - en particulier dans le secteur public -, la condamnation morale du travail féminin qui existe dans certains milieux sociaux, surtout s'il implique de pratiquer dans des contextes de mixité et pendant la nuit⁴⁸, l'idéologie locale qui impose aux femmes d'être d'abord épouses et mères et les contraintes de la vie familiale ne favorisent pas leur insertion dans la vie professionnelle.

En deuxième lieu, dans les professions de santé comme dans d'autres métiers, les femmes sont discriminées à cause du caractère fortement patriarcal de la société jordanienne et des lois qui leur attribuent un statut juridiquement inférieur. Leur faiblesse professionnelle dérive donc de la difficulté d'acquérir l'autorité et le prestige nécessaires dans le milieu du travail et plus largement l'égalité juridique et sociale. Bien que cela n'ait pas empêché beaucoup de femmes de faire carrière dans le milieu de la santé et d'obtenir une reconnaissance sociale, dans la grande majorité des cas, il s'agit de femmes qui appartiennent aux couches privilégiées de la population. Toutefois, j'ai rencontré des femmes extraordinaires parmi les médecins, les sages-femmes et les infirmières, dotées d'humanité, de remarquables capacités professionnelles et de force de caractère, qui laissent espérer que la situation est en train de changer.

Enfin, je voudrais souligner que la subordination des femmes dans les professions de santé ne semble pas engendrer des formes de solidarité importantes entre elles, ni au sein de chaque corps professionnel ni entre membres de différents corps. Ainsi, les rapports de pouvoir entre femmes ne sont pas modifiés par la reconnaissance d'une identité et d'une condition communes, puisque les clivages sociaux, culturels et institutionnels dominant.

48 Voir note 36.

« Dernier voyage à Marrakech » ou Comment moraliser le genre dans une chronique judiciaire

FABIENNE MALBOIS¹

I / Introduction

Si le droit est par définition la sphère où s'expriment et s'exercent des jugements moraux, institutionnalisés et régulés dans un appareil juridique, un certain nombre de sociologues praxéologiques (Garfinkel, 1967 ; Sacks, 2005 ; Jayyusi, 1984 ; Dupret, 2006) ont montré avec beaucoup d'à propos que le raisonnement ordinaire de la vie de tous les jours, constitués par les opérations de catégorisation et de typification, est de part en part traversé par de la normativité. Appréhender une personne sous la catégorie « prostituée », par exemple, c'est en effet aussi bien anticiper ses comportements et ses agissements, en fonction des inférences que permet d'effectuer cette catégorisation, que juger ou encore évaluer les comportements et les agissements de cette personne en fonction de leur conformité, ou plutôt de leur adéquation, à la catégorie « prostituée ». Aussi, la description, étant entendu que décrire n'est pas tellement nommer des éléments du monde mais traiter les personnes, les actions, les événements ou encore les situations qui le peuplent en tant qu'ils sont des X, des Y, Z, etc., comporte inévitablement une dimension à la fois pragmatique – dire c'est agir – que morale – agir c'est aussi juger, évaluer, s'orienter vers et, *in fine*, se trouver en situation de devoir rendre des comptes, en particulier quand l'action réalisée ne correspond pas, ou pas entièrement à l'action attendue.

En ce sens, les catégories du langage naturel, telles que « prostituée », mais aussi « femme », « adulte » etc., en usage pour décrire le monde social, cristallisent un ensemble d'idées et de valeurs, de croyances conventionnelles et de sens commun. Mais pas seulement. Elles sont aussi des guides pour l'action, des ressources ou des méthodes

culturelles pour des activités pratiques de classification, de prédication, d'individuation, dans le sens où elles configurent, c'est-à-dire donnent une forme, à l'action en cours, ou encore indiquent l'orientation que l'action en train d'être accomplie doit prendre, dans la situation, pour pouvoir être reconnue comme un X, un Y, un Z (Quéré, 1994). Ainsi, être une « prostituée » et maintenir cette identité suppose de produire des gestes, des comportements, des activités et des énoncés adéquats avec des gestes, des comportements, des activités. Les énoncés sont conventionnellement associés à la catégorie « prostituée » par tout membre compétent d'une société donnée, c'est-à-dire par toute personne ayant une maîtrise du langage naturel de cette société, ainsi qu'une connaissance du sens commun de ses us et coutumes et de sa structure sociale.

Si les textes et documents sont des médiations essentielles de régulation et d'organisation des relations sociales (Smith, 1985), les textes médiatiques constituent des sources importantes de descriptions sociales, décisives de par leur capacité sans commune mesure à structurer, cadrer et définir les relations sociales (Kaufmann, 2008). Plus précisément, ces derniers procèdent à tout un travail d'institution et de mise en forme du lien social, dans le sens où ils donnent à voir la manière dont une société se pense et pense les règles que tout individu appartenant à une collectivité devrait suivre, d'une part en tant que membre de cette collectivité et, d'autre part en tant qu'occupant de positions, de places ou encore de statuts catégoriels spécifiques au sein de cette collectivité (celui de « femme » par exemple) (Quéré, 1982). Aussi, les descriptions médiatiques sont des lieux privilégiés d'observation de la formation, de la transformation et de la transmission des valeurs, des normes et des jugements moraux. Et ceci est probablement d'autant plus vrai quand le texte médiatique traite d'un sujet ayant trait aux mœurs ou relevant du domaine de la sexualité (crime sexuel, viol, pornographie, proxénétisme, pédophilie, violences sexuelles, avortement, etc.). De telles questions sont en effet propices à une moralisation de l'enquête publique, à savoir à la thématisation et

1 Docteure en sciences sociales, Fabienne Malbois est maître assistante à l'Université de Lausanne (Institut des Sciences Sociales, Laboratoire de Sociologie), où elle développe plusieurs enseignements et axes de recherche dans le domaine du genre, de la culture, des médias et de la communication, en s'inspirant aussi bien des courants pragmatistes et ethnométhodologiques en sociologie, que des cultural studies. Son ouvrage, *Déplier le genre. Enquête épistémologique sur le féminisme antinaturaliste*, est à paraître en 2010 aux Éditions Seismo, Zürich.

à l'explicitation de ce qui est bien ou mal, juste ou injuste, normal ou anormal. C'est ce mouvement que réalise le texte médiatique que je vais analyser ci-après.

Cet article de presse écrite est paru le 9 octobre 2009 dans la rubrique des chroniques judiciaires d'*Aujourd'hui le Maroc*. Ce journal francophone, d'obédience pro-monarchiste, se présente comme un quotidien d'informations générales, qui enquête sur toutes les mutations que connaît la société marocaine². Intitulée « Dernier voyage à Marrakech » (cf. annexe), cette chronique relate l'histoire du viol de Samia, une jeune femme qui s'est rendue à la « ville ocre » pour y passer quelques jours de vacances³. L'analyse cherchera à montrer que l'article, au moyen des catégories de description des protagonistes de la « rencontre sexuelle » (Wowk, 1984) en question, propose un récit qui échappe au genre de la chronique judiciaire pour prendre la forme d'une fable. Et ceci notamment parce que la narration déploie un jeu de miroir complexe entre ce qui est écrit (le texte, au sens strictement scriptural du terme) et ce qui est montré (la photographie qui accompagne et illustre le texte). Plus précisément, nous verrons que l'article, à partir du dénouement juridique qu'a reçu l'événement, procède à la moralisation de la question du genre, ici compris comme l'arrangement social entre les sexes, en s'appuyant sur un cadre d'interprétation dont l'ordre culturel de la société marocaine constitue l'instance supérieure. Pour ce faire, l'article délivre deux descriptions possibles, et imbriquées, du viol de Samia. Alors que la première description consiste en un récit factuel de ce qui s'est passé, la deuxième propose une interprétation allégorique de l'événement, dont la leçon finale anticipe les conséquences qu'il aura sur la vie de la victime : plus jamais, nous dit l'article, celle-ci ne voyagera seule, ni ne se rendra à Marrakech, qui était pourtant

sa ville préférée, ni n'acceptera de monter dans une voiture avec des étrangers. Bien que la description allégorique englobe et surplombe la description factuelle, celle-ci demeure, au terme de l'article, une description correcte de l'événement. Néanmoins, par le biais de la photographie, qui laisse à entendre que les comportements et agissements de Samia relatés par le texte pour documenter et objectiver le viol sont semblables à ceux que commettrait une « prostituée », la description allégorique procède à une dernière opération de lecture tout à fait particulière. Hissant ce viol au rang de cas emblématique, elle fournit le sens ultime à lui attribuer en le moralisant et en donnant à voir dans Samia et ce qu'elle a vécu une représentation symbolique des mutations en cours de la société marocaine. Sous cet aspect, l'on peut dire que cette chronique judiciaire accomplit un véritable coup de force : tout en préservant la légitimité et le bien-fondé du traitement juridique d'un tel délit, il subordonne l'ordre juridique marocain et son corpus de normes légales à l'ordre culturel marocain et son corpus de règles de bonne conduite, d'us et de coutumes.

Avant d'entrer dans l'analyse, précisons que la démarche mobilisée pour aborder la manière dont ce texte médiatique procède pour reconstituer une « rencontre sexuelle » (Wowk, 1984) de type « viol » emprunte à l'ethnométhodologie (Garfinkel, 1967 ; Francis & Hart, 1997), à l'approche socio-discursive (Widmer, 1999), ainsi qu'à l'approche naturaliste de la conversation et des catégorisations (Sacks, 2005). Essentiellement descriptive, cette démarche consiste à saisir et à rendre compte des méthodes, des procédures et des ressources de sens commun incrustées dans le texte. En bref, à décrire les *opérations de lecture* qu'il demande à son lecteur d'activer pour comprendre ce qu'il dit, les énoncés étant toujours appréhendés ici comme des énonciations, à savoir comme des accomplissements situés. Aussi, l'approche mobilisée est clairement sociologique : bien qu'un texte médiatique soit au centre de mon examen, la visée de celui-ci, dans la mesure où je m'intéresse aux actions qu'il performe, dépasse les limites du texte. Autrement dit, mettre au jour la logique interne de cette chronique, décrire les méthodes d'assemblage de sens qui l'organise, n'a de validité analytique que dans la mesure où une telle démarche est pertinente pour saisir « l'intentionnalité communicationnelle » (Scannell, 1994) du texte. À savoir le monde possible qu'il produit, et la façon dont il configure les relations sociales, la relation centrale mais non pas unique étant, dans ce cas, celle qui lie l'émetteur à un destinataire. Soulignons-le, reconnaître que les sociologues sont eux aussi

2 J'adresse mes remerciements les plus vifs à Younes Ahouga, qui m'a fait découvrir cette chronique à l'occasion de sa participation à mon séminaire (Université de Lausanne, Faculté des SSP, hiver 2009).

3 Mon analyse se limite à la version électronique d'*Aujourd'hui le Maroc*, la seule à laquelle j'ai eu accès : <http://www.aujourd'hui.ma/chronique-judiciaire-details71470.html>. Hormis quelques différences au niveau des rubriques sans doute (il n'est pas sûr que la rubrique « chronique judiciaire » de la version électronique existe dans la version papier, qui semble posséder quant à elle une rubrique « faits divers »), la version papier, un tabloïd enrichi de moult visuels aux couleurs vives, semble être globalement semblable à la version électronique. C'est en tous cas ce que laisse supposer un exemplaire miniature que l'on peut feuilleter sur le site web du journal. De source sûre, la version électronique reprend intégralement les articles publiés sous format papier.

des « membres compétents » (Garfinkel, 1967), à savoir des individus pétris par la société dans laquelle ils vivent, est un prérequis de l'analyse. C'est en effet sur leurs savoirs ordinaires que les sociologues s'appuient pour produire non pas une description profane de plus, une glose d'une glose, mais pour expliciter le savoir de sens commun que la glose de base demande à son public de mobiliser pour produire une lecture adéquate. Une lecture qui est organisée dans et par le texte, ce dernier pourvoyant à sa propre intelligibilité, à sa propre « *accountability* » (Garfinkel, 1967). Le « texte fournit [en effet] un compte rendu (*account*) de sa propre lecture ; [il indique] la façon dont sa lecture doit être accomplie » (Livingston In Relieu, 1999 : 55-56). Dans ce sens, décrire comme nous allons le faire les opérations de lecture constitutives du texte, est une forme de description sociologique.

II / Une chronique judiciaire allégorique

II.1 Deux récits enchâssés

La rubrique définit de manière incontestable – jusqu'à un certain point tout du moins, l'excès d'« étrangeté » pouvant toujours amener le lecteur à mettre en doute la pertinence du travail des éditeurs du journal – l'identité des articles qui y ont été rangés. Tout en étant manifestement une chronique judiciaire, « Dernier voyage à Marrakech » déborde allègrement le genre. En effet, l'article propose bien une description factuelle du viol de Samia, qui reconstitue *a posteriori* les différentes étapes qui ont amené à cette « rencontre sexuelle forcée » (Wowk, 1984). Mais il ne se contente pas de relater la manière dont le viol s'est déroulé, ni d'informer du traitement juridique qu'a reçu cette affaire de mœurs. Il fournit également une description allégorique du viol de Samia, qui a pour particularité de donner un sens à cet événement par rapport à l'ordre culturel dans lequel il s'inscrit. Bien que l'on ait affaire à des descriptions qui visent à établir la vérité sur ce qui s'est passé, ces deux versions ne sont pas pour autant maintenues dans un rapport concurrentiel l'une vis-à-vis de l'autre. Au contraire, elles apparaissent comme des descriptions différentes mais néanmoins correctes de l'événement, un effet que parvient à produire l'article dans la mesure où il rend reconnaissable leur imbrication. Cet enchâssement, la description factuelle étant englobée dans la description allégorique, fournit un principe de hiérarchisation des deux registres de vérité qui rend possible leur coexistence sans pour autant aboutir à la contradiction et à l'annihilation de l'une au profit de l'autre. Voyons donc de plus près comment le traitement juridique du crime est traité par l'article comme étant une vérité qui n'épuise pas

l'interprétation à donner au crime, celui-ci trouvant sa pleine compréhension dans la description allégorique.

Comme plusieurs auteurs l'ont souligné (Anderson & Sharrock, 1979 ; Hester & Eglin, 1997, Lee, 1984), le titre d'un article de presse indique la perspective à partir de laquelle le lecteur prend connaissance du développement qui va suivre, un développement qui, d'une part, est annoncé par le titre – et par là-même attendu par tout lecteur compétent – et d'autre part, va donner rétrospectivement son plein sens au titre. Pour peu qu'il soit « bon », un titre se doit de rester quelque peu énigmatique. À cet égard, Dernier voyage à Marrakech, le très bref et elliptique titre qui introduit notre chronique judiciaire, fournit un travail de cadrage des plus efficaces et des plus appropriés. Notons, pour commencer, que ce titre, dans sa relation avec la rubrique dans laquelle il a été publié, est l'occasion d'une première opération de lecture. Son caractère allégorique n'a en effet pas la forme typique des titres des faits divers publiés par *Aujourd'hui le Maroc* dans la rubrique des chroniques judiciaires. Dans leur grande majorité, ceux-ci contiennent, en fonction de l'effet de surprise désiré, une partie sinon la totalité des éléments indicatifs d'une situation d'infraction, à savoir un acte tel que « voler », « tuer », « violer », « abuser », etc., ainsi que des protagonistes qui y sont liés, à savoir, entre autres descripteurs, un « dealer », un « malfrat », ou encore un « jeune homme », un « père de famille », un « enfant ». En guise d'illustration, voici un échantillon constitué sur le vif de quelques titres que l'on pouvait lire durant le mois de janvier : « Du vol de chaussures au vol de voitures », « Une fausse promesse de mariage », « Un SDF viole et tue un mineur », « Trois hommes, une mère et un bébé », « Violée par deux malfrats », « Une mineure violée par deux adultes », « Casablanca : deux Français victimes de leur homosexualité », « Il tue ses deux belles-sœurs », « Deux trafiquants d'héroïne sous les verrous », « Démantèlement d'un réseau de trafic de bébés à Casablanca », « Un quadragénaire abuse d'un enfant de 8 ans », « Il tue son ami pour avoir traité sa sœur de prostituée », « France : il égorge une secrétaire et blesse trois personnes », « Un jeune homme tue sauvagement quatre membres de sa famille ». La forme atypique du titre, outre qu'elle confère à l'événement qui va être relaté son caractère extraordinaire, sa valeur d'événement digne d'être rapporté, contribue à produire la spécificité de l'article eu égard aux autres faits divers dont la rubrique se fait la caisse de résonance. Autrement dit, dans la mesure où le lecteur n'a, à ce stade, aucune bonne raison d'inférer qu'il ne s'agit pas

d'une chronique judiciaire, le fait que le titre de cette chronique soit non conforme aux titres des faits divers qui la côtoient, contribue à la distinguer. Aussi, à la simple lecture de ces quatre mots, Dernier voyage à Marrakech, le lecteur comprend que l'article qui va suivre est extraordinaire. Mais en quoi donc consiste son caractère d'exception ? Pour y répondre, il est nécessaire de s'arrêter quelque peu sur les termes énoncés dans le titre.

Hormis « voyage », les descripteurs utilisés, à savoir « dernier » et « Marrakech », installent le lecteur dans un cadre spatio-temporel qui se situe en discordance par rapport au temps de l'événement ; ou plutôt, ici, le temps du récit ne correspond pas au temps de l'événement, comme ce serait le cas dans un énoncé tel que : Un voyage à Marrakech qui a mal tourné. Tout d'abord, notons que le descripteur géographique « Marrakech » du titre renvoie à une catégorie administrative, à savoir à Marrakech entendu comme une ville du Maroc avec un certain nombre d'habitants. La catégorie géographique de type administratif a quelque chose de transhistorique : indépendamment du temps de la lecture, que ce soit le 9 octobre 2009, la date de publication de l'article, ou janvier 2010, la période pendant laquelle je l'ai analysé, il apparaît que le « Marrakech » dont parle le texte médiatique est le « Marrakech » ici et maintenant du lecteur, et non pas un Marrakech d'il y a vingt ou trente ans ou un Marrakech du futur, qui serait considéré par exemple en termes architectural ou de mode de vie. Par ailleurs, l'usage du terme « Marrakech » pour désigner le lieu de destination du voyage montre que le « lectorat implicite » (Widmer, 1999) de l'article appartient à la catégorie collective « Marocain ». En effet, et en nous basant sur notre savoir géographique de sens commun (Schegloff, 1972), on peut raisonnablement supposer que s'il entendait s'adresser à des non-Marocains, l'article aurait certainement titré Dernier voyage au Maroc, alors que si son lectorat implicite était la catégorie « Marrackchis », l'énoncé aurait été plutôt quelque chose comme Dernier voyage à la ville.

De son côté, le descripteur « dernier » prend position *sur* le voyage à Marrakech. Ce faisant, il situe le récit à venir à distance historique de ce qui, à Marrakech, a fait événement. Mais comment le titre fait-il pour nous faire comprendre que le voyage à Marrakech dont il parle date d'un temps qui, relativement au présent du récit, est révolu ? « Dernier » laisse supposer, d'une part, qu'il y a eu plusieurs voyages à Marrakech, des voyages que l'on peut décompter en fonction de la date du calendrier à laquelle ils

ont été effectués (un « premier », un « deuxième », un « troisième », etc.), et, d'autre part, que celui-là même dont la chronique va parler, est l'ultime périple d'une succession de voyages. En ce sens, le descripteur « dernier » fait rupture. Il annonce qu'il y a eu interruption : il n'y aura plus jamais de voyage à Marrakech. Sachant cela, le fait que le titre laisse planer le mystère sur l'événement qui s'est déroulé à Marrakech fournit au lecteur plusieurs informations, toutes reliées entre elles : (a) la raison de la cessation des voyages à Marrakech est à chercher dans ce qui s'est passé lors de ce « dernier » voyage ; (b) il s'est passé quelque chose de grave, voire de très grave, puisque l'issue de ce voyage est la cessation d'une routine ; (c) enfin, corrélat logique des deux propositions précédentes, la tâche de l'article sera d'explicitier ce qui s'est passé à Marrakech lors de ce « dernier » voyage. Ici, il faut encore noter qu'un voyage, comme tout autre activité d'ailleurs, ne peut être qualifié de « dernier » que rétrospectivement, par une personne qui analyse réflexivement ce qu'elle a pu expérimenter dans un temps désormais révolu. Dans le cours de son effectuation, un voyage qui n'est pas le premier est en effet toujours et seulement un voyage de plus. Aussi, en mobilisant le descripteur « dernier » pour instituer une fracture entre un avant et un après l'événement, le titre donne également un certain nombre de spécifications sur le type de narration qui va suivre. Si le récit va certes procéder à la reconstitution *de* l'événement, le lecteur s'attend à ce qu'il soit d'abord un récit *sur* l'événement. Il s'attend également à ce que la narration de l'événement soit effectuée à partir d'un angle particulier, à savoir le point de vue de la personne qui a effectué le voyage à Marrakech. Une personne sur laquelle, à ce stade, aucun élément d'identification n'a encore été fourni, si ce n'est le fait qu'elle est certainement une personne adulte ou en tout cas une personne en mesure de voyager.

Ces deux prévisions seront très vite confirmées par le chapeau de la chronique :

« Marrakech a toujours été la ville préférée de Samia. Mais ce qu'elle a vécu, lors de son dernier voyage à la ville ocre, l'empêchera d'y retourner. »

Hormis la reprise d'informations déjà apparues dans le titre, cet énoncé donne, sur le même mode allégorique, quelques informations supplémentaires au sujet de la protagoniste principale de l'événement. En effet, il informe le lecteur que cette personne est une femme (« femme » renvoie dans ce cas aussi bien à une catégorie de sexe qu'à la catégorie « adulte » de la collection « étapes de la vie »), sans doute jeune

(« Samia » est un prénom usité plutôt au sein de la jeune génération) et qu'elle a voyagé à Marrakech non pas dans un but professionnel, mais plutôt dans celui de se distraire (vacances ou tourisme par exemple), ainsi que l'évoque le descripteur « ville ocre », accolé à « ville préférée ». Dans la mesure où l'unité géographique déjà évoquée est le Maroc, et que les villes préférées de quelqu'un sont les villes proches de son lieu de domicile, il est également possible d'inférer que Samia est marocaine, et que le rapport de Samia à Marrakech est celle d'une provinciale.

À la lumière du chapeau, le titre prend un nouveau sens : il a quelque chose du constat. Ou plutôt, il apparaît que l'expression Dernier voyage à Marrakech anticipe la leçon à tirer d'une histoire qui va être racontée, une leçon dont on imagine que la conclusion de la chronique va reprendre en la développant. La structure en récits enchâssés, qui organise le récit, s'amorce donc déjà dans le titre de l'article. De fait, la description allégorique, qui termine le récit comme elle l'a débuté, offre un cadre à la reconstitution *post hoc* de la « rencontre sexuelle forcée » (Wowk, 1984), à la manière d'une mise en perspective de la description factuelle, ainsi que va le montrer l'analyse du corps de l'article lui-même.

Commençons, pour respecter l'organisation séquentielle de la lecture, par le paragraphe introductif (§1) :

« Samia qui a voyagé à la ville ocre pour passer quelques jours de vacances n'aurait jamais imaginé être à la salle d'audience, devant ses deux bourreaux, Abdellatif et Aziz. »

Le début du récit accomplit une transition efficace entre la description allégorique et la description factuelle, en constituant « Samia » en point de gravité du récit. À travers l'énonciation initiale du prénom de la protagoniste principale, l'article rassemble les informations délivrées précédemment dans le chapeau pour former un prédicat qui vient respecifier l'identité de Samia (il s'agit d'une personne, de sexe féminin, « qui a voyagé à la ville ocre pour passer quelques jours de vacances »), tout en situant cette dernière dans un cadre spatio-temporel particulier, celui d'une salle d'audience, où elle se trouve face à ses « deux bourreaux ». Cet énoncé indique donc un flash back à venir : la reconstitution, du point de vue de Samia, de ce qui s'est passé à Marrakech. Mais pas seulement. La catégorie « bourreaux » effectue également un certain nombre d'opérations de sens. Dans la

mesure où « bourreaux » appartient à la collection « personnes prenant part à un crime », une collection qui a pour caractéristique de cosélectionner deux catégories de personne relationnellement organisées (Sacks, 2005), au caractère moral contrasté (Lee, 1984), son usage pour qualifier Abdellatif et Aziz permet d'identifier *de facto* Samia comme une victime innocente. La catégorie « bourreaux » fournit également une première catégorisation du crime qui a été commis : elle suppose en effet que les criminels ont commis un acte particulièrement cruel et intolérable, qui implique une atteinte à l'intégrité physique. Ainsi, le délit évoqué n'appartient pas tellement au registre des vols (vol à la tire, vol à mains armées, escroquerie, hold-up, etc.), mais plutôt à celui des agressions. Étant donné l'identité de genre respective des protagonistes (la catégorie de sexe « femme » pour la victime et « homme » pour les criminels, comme l'indique leur prénom), il est même déjà possible, ceci d'autant plus qu'aucun élément ne contredit cette hypothèse, de supputer qu'il s'agit d'une agression sexuelle.

Bien que le viol soit appréhendable comme un acte moralement injustifiable, l'innocence qui caractérise la victime d'un viol peut toujours être soumise à évaluation, en termes de degré et de responsabilité en particulier (Lee, 1984). Dans notre cas, le motif anodin et irréprochable dans sa banalité qui a amené Samia la provinciale à voyager à Marrakech (passer quelques jours de vacances dans sa ville préférée), ainsi que le caractère routinier de cette activité, la fait apparaître comme une personne candide. Sa candeur étant couplée à une forme d'incrédulité (elle « n'aurait jamais imaginé être à la salle d'audience... »), son ingénuité, qui semble quasi ontologique, fait d'elle une victime particulièrement innocente.

L'innocence de Samia est un thème qui traverse l'entièreté de la reconstitution des différentes étapes qui ont mené au viol (§2 au §5), une innocence que l'article rend visible au travers de quatre procédés : (1) l'établissement du caractère banal et typique des activités menées par Samia le soir où elle a été agressée ; (2) la production de la constance de sa candeur, voire de sa naïveté (Samia ne connaît pas la marque de la voiture de l'homme qui l'a accostée ; elle ne comprend pas ce qui lui arrive lorsque, à mi-chemin de l'hôtel Tazi où elle loge, l'homme change de direction) ; (3) la mention du savoir ordinaire et du bon sens de Samia, qui l'amènent raisonnablement à donner telle ou telle interprétation aux événements (c'est en fonction de ce qu'elle a déjà expérimenté à Marrakech et de sa connaissance de la ville qu'elle

ne doute pas un instant de la bienveillance des motifs de cet homme) ; (4) la malignité de l'homme qui l'a abordée ce soir-là (il l'accoste gentiment, il est mielleux ; pour mieux la tromper sur les raisons de sa proposition de l'accompagner en voiture jusqu'à son hôtel, il ment sur son identité en prétendant être ingénieur et prétexte la dangerosité de Marrakech quand on y marche seule la nuit ; il change de direction sans autre explication, la conduit dans un lieu obscur et fait monter un autre homme dans la voiture) ; et, enfin, (5) la force physique, la cruauté et la dangerosité de ses deux agresseurs (le jeune homme l'empêche de descendre de la voiture et la gifle violemment ; les suppliques et les pleurs de Samia ne parviennent pas à amadouer ses agresseurs, qui abusent d'elle l'un après l'autre, sous la menace d'une arme blanche).

« De coutume, la chaleur dans la « perle du Sud » ne l'empêche pas d'y retourner chaque année. Comme pour tous les touristes de cette ville, Samia était toujours fascinée par la couleur ocre des maisons et attirée par son architecture, son agitation continue, de jour comme de nuit, sa grande place Jamaâ El Fna et ses souks bruyants.

Samia qui préférait voyager seule ne ratait aucune occasion pour se divertir et profiter de la beauté de la ville. Elle terminait souvent sa soirée en mangeant dans un restaurant situé à la rue Dar El Bacha. Quand elle finissait de dîner dans cette atmosphère empreinte de rythme gnawi, elle sortait pour prendre un taxi. Seulement, ce soir était assez exceptionnel. Elle avait décidé de marcher quelques pas. Pourquoi ? Elle ne savait pas. Mais, c'était son choix. En marchant, elle a aperçu un homme d'une cinquantaine d'années, les cheveux noirs, une cigarette entre les doigts s'approchant au volant d'une voiture grise dont elle ignorait la marque. Il en est descendu et s'est dirigé vers elle. Il l'a abordée gentiment : « Je suis ingénieur et je veux juste vous déposer là où vous voulez. Vous savez, à Marrakech marcher la nuit seule est dangereux », lui dit-il. Dangereux ? En fait, elle ne s'est jamais sentie en danger dans cette ville. Cela fait plusieurs années qu'elle sortait seule sans que personne ne l'ait touchée. Elle savait qu'il n'avait l'intention que de la racoler. Au début, elle ne lui a pas répondu. Elle ne l'a même pas regardé. Ses mots mielleux ont fini par la pousser à parler. Elle discutait avec lui comme s'ils se connaissaient depuis belle lurette. Samia est montée dans la voiture. L'homme lui a demandé sa direction. « Je séjourne à l'hôtel Tazi », a-t-elle répondu.

À mi-chemin, il a changé de direction. Samia n'a rien compris. Elle l'a interrogé. Aucune réponse. Le quinquagénaire s'est arrêté dans un lieu obscur. Un jeune de vingt-cinq ans a ouvert la portière et est monté.

Samia a tenté de se jeter au dehors. Le jeune homme l'a saisie par l'épaule. Elle a fondu en larmes et les a suppliés de la laisser descendre. Le jeune l'a giflée violemment. Le quinquagénaire a démarré à toute vitesse. Samia pleurait. La peur lui nouait le ventre. Tout d'un coup, le quinquagénaire a garé la voiture à six kilomètres du centre-ville. Samia ne cessait de pleurer. Menacée par un grand couteau, elle s'est dénudée. »

Dans le deuxième paragraphe, la banalité, le caractère typique, ordinaire et anodin des raisons qui ont poussé Samia à se rendre à Marrakech, à visiter tels quartiers ou telles places, sont produits aux moyens de différents descripteurs (« la perle du Sud », « la ville ocre », comme « tous les touristes de cette ville », etc.) qui tous configure la relation de Samia à Marrakech sur le modèle de la visite touristique lambda.

Dans le troisième paragraphe, la mention du fait que Samia voyageait en étant non accompagnée est relatée de sorte à anticiper l'éventuel reproche du lecteur qui pourrait s'étonner (« Mais, quand on est une femme, on ne voyage pas seule, surtout dans une ville comme Marrakech ! »). En écho au paragraphe précédent, sa solitude dans le voyage est donnée à voir comme une préférence individuelle, qui n'a d'autre fondement qu'une manière d'être et de faire typiques, qui se suffit à elle-même pour rendre compte d'une conduite: de la même manière que Samia n'a jamais été gênée par la chaleur de Marrakech, elle avait coutume d'y aller seule, une façon de voyager qui lui avait permis jusqu'ici de profiter au mieux et sans accroc d'une ville dans laquelle elle avait pris ses habitudes, comme tant d'autres amateurs de Marrakech (elle fréquentait régulièrement le même restaurant sis à la rue Dar El Bacha). L'anticipation, par l'article, d'une lecture potentiellement réprobatrice de la part de son destinataire, est un geste répété un peu plus loin. Pour rendre compte d'un comportement inhabituel de Samia (marcher quelques pas au lieu de prendre un taxi pour rentrer à son hôtel) et le justifier, l'article procède en deux temps. Il qualifie, d'une part, ce comportement d'extraordinaire (« ce soir était assez exceptionnel ») et répond, d'autre part, à une question qu'il formule explicitement (« Pourquoi ? ») en arguant de la liberté d'action de Samia (« c'était

son choix », droit fondamental, s'il en est, dans les sociétés à régime politique démocratique.

Aussi, et sans entrer plus avant dans l'analyse détaillée de ces paragraphes, nous pouvons d'ores et déjà conclure que la reconstitution du crime et de ses protagonistes donne au lecteur tous les éléments nécessaires pour qualifier cette rencontre sexuelle comme un viol ayant impliqué une victime innocente (Samia) et deux malfaiteurs, l'un âgé de cinquante ans (Aziz,) et l'autre d'environ vingt-cinq ans (Abdellatif), particulièrement cruels. Dans la mesure où cette reconstitution distribue sans ambiguïté la responsabilité du crime aux deux protagonistes masculins, dont la culpabilité est entière et indiscutable, il apparaît que la description factuelle du viol a une « intentionnalité communicationnelle » (Scannell, 1994) spécifique : elle vise clairement à sa condamnation, en tant que délit constituant une infraction manifeste à l'ordre public, envisagé ici du point de vue des règles constitutives de l'ordre juridique de la société marocaine. Par conséquent, au sein de la description factuelle, l'article place son lectorat dans la position de jury populaire à distance, suffisamment informé des circonstances du viol pour être à même de se forger un jugement de droit solide et valide. Aussi, compte tenu des éléments de l'enquête policière et judiciaire mis à sa disposition, le lectorat ne devrait pas s'étonner d'apprendre, dans le paragraphe 6, la condamnation à quatre ans de prison ferme d'Aziz et d'Abdellatif. Il est même invité à l'approuver. Les quelques lignes qui mettent fin, dans la conclusion de la chronique, à la description factuelle, ne laissent en effet aucune mise en doute possible du bien-fondé de l'orientation qu'a reçue le traitement juridique de l'affaire, dont on apprend qu'elle a été traitée par deux fois de façon identique (« La chambre criminelle après la Cour d'appel de la ville ocre a condamné les deux hommes... »). Le redoublement catégoriel qui caractérise ces énoncés, l'agression sexuelle étant définitivement qualifiée de « viol » et les agresseurs de « violeurs », ainsi que le rappel des antécédents judiciaires de l'un des criminels, rend d'ailleurs impossible tout autre interprétation.

La vérité du crime est cependant à chercher dans la description allégorique à partir de laquelle la chronique judiciaire est appréhendée en dernière instance. À cet égard, notons que le paragraphe conclusif effectue l'opération répertoriée plus haut, à savoir l'inclusion de la description factuelle dans la description allégorique, en produisant littéralement une imbrication des récits, dont la salle d'audience du tribunal, évoquée par le compte rendu de la

condamnation prononcé par la chambre criminelle, constitue le contexte de basculement

« Le quinquagénaire l'a violée en premier et a quitté la voiture. Le jeune est monté et a abusé d'elle. Satisfaits, ils l'ont traînée dans un terrain vague et l'ont laissée. Désespérée, Samia ne savait quoi faire. Heureusement, des gendarmes l'ont remarquée et sont intervenus. Au commissariat, les enquêteurs n'ont pas perdu une seconde pour entamer les investigations. Ils sont arrivés à mettre la main sur le plus jeune des deux violeurs, Abdellatif, puis sur le quinquagénaire, Aziz. Il semble que ce dernier ne soit pas ingénieur, mais repris de justice et que la voiture ne soit que le fruit d'un vol. Samia n'a jamais pu oublier ce qui lui est arrivé. La chambre criminelle, après [sic] la Cour d'appel de la ville ocre, a condamné les deux hommes à quatre ans de prison ferme. Retournera-t-elle un jour dans sa ville préférée ? Voyagera-t-elle seule une fois encore ? Montera-t-elle une fois encore avec des étrangers ? Certainement pas. La leçon qu'elle a apprise dépasse son imagination. »

Alors que la « Samia » de « Désespérée, Samia ne savait quoi faire » est un descripteur appartenant à la reconstitution factuelle *a posteriori* d'un événement passé dont cette personne est la protagoniste principale, la « Samia » de « Samia n'a jamais pu oublier ce qui lui est arrivé » appartient à la description allégorique au sein de laquelle le récit met en scène le présent de cette même personne, qui cherche à comprendre l'événement mémorable, « inimaginable » qui lui est arrivé. Ce basculement, rendu possible par l'usage du prénom, marqueur par excellence de l'identité personnelle (Goffman, 1975), réalise une dernière opération de lecture. Celle-ci amène à penser que le traitement juridique du viol, quand bien même une condamnation a été prononcée, ne met pas un terme à l'enquête enclenchée par Samia pour normaliser ce qu'elle a vécu et doter de sens une expérience à ce point extraordinaire qu'elle en était inconcevable.

À l'aune de la vie des individus, comme de celle des nations d'ailleurs, une façon rationnelle de se réapproprier un événement douloureux, difficile, « hors normes » dont on a fait l'expérience est d'en tirer les enseignements, de sorte à être en mesure de se réorienter, de mettre en œuvre, dans la façon de se conduire, les changements qui s'imposent pour éviter de se trouver, à nouveau, dans une situation inconfortable. Autrement dit, pour agir à l'avenir de façon adéquate. Compte tenu des changements, tels qu'ils sont relatés par la chronique, que va opérer

Samia (ne plus jamais se rendre à Marrakech, ne plus jamais voyager seule, ne plus jamais parler et faire confiance à des étrangers, soit à des personnes que l'on ne connaît pas), il apparaît que sa nouvelle ligne de conduite est l'exact et total inverse de celle qu'elle suivait avant son agression. Aussi, le destinataire de la chronique peut logiquement conclure, avec Samia elle-même, que la leçon à tirer de cet événement est la suivante : même si la justice a condamné, à raison, ses agresseurs, il semble évident que ce sont ses propres comportements et agissements qui ont amené Samia à vivre cette douloureuse et mémorable situation, et ceci même si c'était à son insu et même si ses comportements et agissements étaient, du point de vue du droit, parfaitement licites.

II.2 La photo : une méthode documentaire d'interprétation efficace

Comme on l'a dit plus haut, la description allégorique n'est pas constituée du seul texte, au sens scriptural du terme, de la chronique. Celle-ci prend en effet tout son sens en regard de la photographie qui l'illustre et qui invite le lectorat à effectuer une lecture alternative à celle qui vient d'être explicitée. Aussi, l'analyse ne serait de loin pas complète si elle n'en tenait pas compte. D'évidence, la catégorie que mobilise l'image est celle de « prostituée » : la voiture, de marque sans doute occidentale, la jeune femme en jupe courte et bustier et au visage flouté qui en sort, disent sans équivoque ce qu'elle représente.



Wowk (1984) rappelle que certains dispositifs de catégorisation sont organisés de sorte à ce que les catégories qui les composent soient hiérarchiquement ordonnées entre elles, au sens où les statuts auxquels elles renvoient sont plus ou moins valorisés. La catégorie « prostituée » appartient à un tel dispositif de catégorisation, plus particulièrement à la collection « types moraux de femme ». Dans la description factuelle, Samia a été catégorisée comme une femme candide, innocente, ingénue, à savoir, si l'on traduit cette première catégorisation dans le dispositif « types moraux de femme » que mobilise à présent l'image, comme une « femme pure », « de bonne vie », aux valeurs morales élevées. Du point de vue moral, les catégories « prostituée » et

« femme pure » s'opposent très directement quant à la valeur attribuée à la personne qui les occupe. Plus précisément, ces deux catégories sont mutuellement exclusives, dans le sens où il n'est pas possible qu'une même personne les occupe simultanément. Elles sont également contradictoires, dans la mesure où les présuppositions conventionnelles liées au choix de l'une ou l'autre catégorie de la paire dans la détermination de la responsabilité ou de l'innocence d'une personne victime de viol en l'occurrence, engagent des croyances fondamentalement divergentes. Autrement dit, les catégories prostituée/femme pure constituent, à l'instar des catégories résistant/terroriste, une paire catégorielle disjonctive (Coulter, 1979) : si « l'activiste du Hamas [est] un résistant du point de vue de la rue palestinienne, [il est] un terroriste dans la bouche du porte-parole du gouvernement israélien (Dupret, 2006 : 420).

Comme le souligne Dupret (2006 : 420), « [L]'usage des paires catégorielles disjonctives se fait souvent en recourant à celle des deux catégorisations dans laquelle la personne catégorisée ne se retrouverait pas (...) ». Au terme du texte, le lecteur de la chronique était amené à mettre en cause la conduite de Samia, qu'il pouvait juger inadéquate non pas selon les normes du droit marocain, mais selon les standards de ce qu'il est socialement normal et moral de faire au Maroc. À la lumière de la photographie, il lui est désormais possible de relire l'ensemble de la description factuelle de l'agression sexuelle subie par Samia, reconstituée notamment au moyen du témoignage de la victime, relativement à la catégorie « prostituée ». Il peut entre autres déduire que si Samia avait pour habitude de voyager seule à Marrakech, de fréquenter ses souks bruyants et sa place Jammaâ El Fna, de loger à l'hôtel Tazi, de terminer sa soirée dans un restaurant situé rue Dar El Bacha, que si, ce soir-là, elle avait décidé de marcher quelques pas, accepté de parler à un homme étranger et de monter dans sa voiture, ce n'est non pas tellement parce qu'elle effectuait une visite touristique, mais parce qu'elle avait coutume de se rendre à Marrakech, chaque année, pour y tapiner et gagner quelque argent en se prostituant. Étant donné l'organisation du récit, sa structuration en descriptions enchâssées, la description factuelle étant imbriquée dans la description allégorique, la photographie qui illustre le texte de la chronique fonctionne comme une « méthode documentaire d'interprétation » (Garfinkel, 1967) visuelle totale. Elle conduit dès lors le destinataire de la chronique à réinterpréter l'ensemble des informations qui lui sont délivrées sous une nouvelle configuration, dont la catégorie « prostituée » constitue le principe

d'intelligibilité. Ainsi, le lecteur est également amené à saisir sous un nouveau jour le sens de l'histoire qui lui est racontée. Selon cette description alternative, le récit se fait fable. Une fable dont le sujet n'est pas tellement une personne, « Samia », mais la société marocaine en pleine transformation dont elle devient la métonymie, à l'instar du lieu où son viol s'est déroulé, Marrakech, dont le lecteur cultivé sait que le nom « Maroc » provient de sa prononciation déformée en espagnole.

Aussi, ce qui est soumis préférentiellement au jugement du lectorat de la chronique, ce n'est pas tellement un comportement individuel socialement inadéquat qui serait à changer, mais le comportement de Samia en tant qu'il est représentatif de ce que pourraient devenir, voire sont déjà, les nouveaux usages féminins des espaces publics dans une société en pleine mutation. Des agirs potentiellement dangereux qu'il s'agirait, pour protéger les femmes d'elles-mêmes, de moraliser en les réinscrivant dans les us et coutumes constitutifs de la culture marocaine. Aussi, le message définitif que délivre cette chronique est le suivant : il n'est pas adéquat, pour une femme marocaine, de se promener seule la nuit, de voyager seule, de fréquenter des bars et des restaurants en n'étant pas accompagnée par un homme. Bien sûr, le lecteur réel de cette chronique n'est pas contraint d'adopter la lecture préférentielle que nous venons de dégager. Cependant, dans la mesure où le lectorat implicite de cet article appartient à la catégorie collective « Marocain », il est à souligner que la description allégorique du viol de Samia, dont la photographie vient donner son sens ultime, propose à son destinataire une « identification de type communautaire » (Widmer, 1999), au sein de laquelle se joue sa conformité, ou non, à l'identité marocaine telle que le journal l'institue. Autrement dit, dans la socio-logique instaurée par la chronique, ne pas adhérer à cette lecture préférentielle revient à accepter de se considérer comme n'étant pas un « bon » Marocain.

III / Conclusion

L'élévation du viol de Samia au rang de cas emblématique et sa moralisation n'annulent pas, et cela vaut la peine d'être souligné, le récit factuel qui a procédé à la reconstitution de son déroulement. Elles ne rendent pas non plus caduc le bien-fondé de la condamnation prononcée par la Chambre criminelle. S'appuyant au contraire sur cette première description, la description allégorique, que parachève la photographie, indique en revanche au lectorat d'*Aujourd'hui le Maroc* que l'interprétation complète de cet événement dépasse le cadre étroit

du domaine judiciaire. Ce faisant, l'article effectue deux opérations. D'une part, il énonce implicitement que l'enquête sociale sur cette affaire ne saurait être close par un seul traitement juridique. D'autre part, il fait de ce viol un cas d'école pour réaffirmer l'ordre culturel qui serait propre à la société marocaine. Ce faisant, l'article rend impossible toute lecture politique de cette affaire, en termes de rapports de pouvoir hommes/femmes par exemple, ou encore en termes d'inégalités sociales ou de pauvreté. Si l'article relate bien un fait divers judiciaire, la narration de celui-ci est au service d'une activité spécifique qui outrepassse les limites du genre de la chronique judiciaire (informations sur le travail de police, sur les instances juridiques mobilisées, sur un éventuel procès en cours). En effet, au moyen du compte rendu factuel qu'il en fait, le journal traite ce viol comme une occasion exemplaire d'édifier son lectorat. « L'intentionnalité communicationnelle » (Scannell, 1994) du texte consiste donc, *in fine*, à instruire le destinataire du journal, qui appartient à l'élite marocaine, au sujet des usages féminins souhaitables et convenables dans l'espace public urbain. En bref, à lui donner une leçon de bonne conduite.

Si, au terme de l'analyse, l'on a décrit ce que tout lecteur compétent comprend à la lecture de « Dernier voyage à Marrakech », comment comprendre l'acte communicationnel que réalise *Aujourd'hui le Maroc* ? Tout d'abord, et pour se défaire de tout culturalisme, il est nécessaire d'inscrire ce geste dans le processus de modernisation que connaît la société marocaine, la décennie 1993-2003 étant marquée, aux yeux de plusieurs spécialistes, par un changement en profondeur de la condition des femmes – on se souvient ici que le code de la famille (la Moudawwana) a été profondément réformé en 2003 (Alami M'chichi, 2002 ; Benjelloun, 2002 ; Roussillon & Zryouil, 2006 ; Mouaqit, 2008). En outre, il importe de tenir compte du fait que la structuration de l'espace public marocain, à l'instar de celui des sociétés arabo-musulmanes, présente la particularité suivante : la morale y procède d'une « privatisation du privé », autrement dit d'une relégation, dans le privé, de ce qui pourrait faire honte « en public ». (Ferrié, 1995, 2004). En ce sens, il ne devrait pas nous étonner qu'une presse qualifiée généralement de progressiste use dans le cas présent d'une forme narrative sans conteste conservatrice (Vandendorpe, 1991), et dont la « morphologie » (Propp, 1970) a des allures anté-démocratiques. Le type de relation asymétrique, sur le modèle enseignant/élève, qu'instaure la fable à l'égard de son destinataire semble en effet particulièrement adéquat à l'éviction

de la discussion publique, des modes d'être et de faire culturels dont on pourrait avoir honte, et ceci sans pour autant invalider toute forme de régulation juridique des activités humaines, en particulier celles qui paraissent être illicites, tant du point de vue du droit que de la morale. *Aujourd'hui le Maroc* se prévaut de faire la jonction entre une tradition marocaine multiséculaire et une modernité inspirée du modèle occidental. Eu égard à la position que le journal défend et revendique au sein du champ médiatique marocain, « Dernier voyage à Marrakech », avec tous les paradoxes qu'elle recèle, est une chronique qui semble réfracter au plus près son identité.

Bibliographie

- ALAMI M'CHICHI, Houria (2002). *Genre et politique au Maroc*. Paris: L'Harmattan.
- ANDERSON, Digby, & Wes SHARROCK (1979), « Biasing the News : Technical issues in 'Media Studies' », *Sociology*, 13, 367-385.
- BENJELLOUN, Mohamed Othman (2002). *Projet national et identité au Maroc. Essai d'anthropologie politique*. Paris: Ediff/ L'Harmattan.
- COULTER, Jeff (1979). Beliefs and Practical Understanding, In George Psathas (Ed.), *Everyday Language. Studies in Ethnomethodology*. New York: Irvington Publishers.
- DUPRET, Baudouin (2006). *Le jugement en action. Ethnométhodologie du droit, de la morale et de la justice en Egypte*. Genève/Paris: Librairie Droz.
- DURKHEIM, Emile (2007 [1894]). *Les règles de la méthode sociologique*. Paris: PUF.
- FERRIÉ, Jean-Noël (1995), « Lieux intérieurs et culture publique au Maroc ». *Politix*, 31, 187-202.
- (2004). *La religion de la vie quotidienne chez des Marocains musulmans. Rites, règles et routine*. Paris: Karthala.
- GARFINKEL, Harold (1967). *Studies in Ethnomethodology*. Englewood Cliffs N.J.: Prentice-Hall.
- GOFFMAN, Erving (1975). *Stigmate. Les usages sociaux des handicaps*. Paris: Minuit.
- HESTER, Stephen & Peter EGLIN (1997), « The Reflexive Constitution of Category, Predicate and Context in Two Settings » In S. Hester et P. Eglin (Eds), *Culture in action. Studies in ethnomethodology and conversational analysis*, (pp. 25-48). Washington: International Institute for ethnomethodology and Conversation Analysis/University Press of America.
- JAYYUSI, Lena (1984). *Categorization and the Moral Order*. Boston: Routledge and Paul Kegan.
- KAUFMANN, Laurence (2008), « La société de déférence. médias, médiations, et communication », *Réseaux*, 148-149, 79-116.
- LEE, John (1984), « Innocent Victims and Evil-Doers ». *Women's Studies International Forum*, 7(1), 69-73.
- MOUAQIT, Mohammed (2008). *L'idéal égalitaire féminin à l'oeuvre au Maroc. Féminisme, islam(isme), sécularisme*. Paris: L'Harmattan.
- PROPP, Vladimir (1970). *Morphologie du conte*. Paris: Gallimard.
- QUÉRÉ, Louis (1982). *Des miroirs équivoques. Aux origines de la communication moderne*. Paris: Aubier Montaigne.
- QUÉRÉ, Louis (1994), « Présentation ». *Raisons pratiques*, 5, 7-40.
- RELIEU, Marc (1999), « Du tableau statistique à l'image audiovisuelle », *Réseaux*, 17, 49-86.
- ROUSSILLON, Alain, et ZRYOUIL Fatima-Zahra (2006). *Etre femme en Egypte, au Maroc et en Jordanie*. La Courneuve: Aux lieux d'être.
- SACKS, Harvey (2005 [1992]). *Lectures on Conversation*. Malden/Oxford/Carlton: Blackwell Publishing.
- SCANNELL, Paddy (1994), « L'intentionnalité communicationnelle dans les émissions de radio et de télévision », In P. Beaud & al. (Eds), *Sociologie de la communication. Réseaux Reader*, (pp. 881-895). Paris: CNET.
- SCHEGLOFF, Emanuel (1972), « Notes on a Conversational Practice: Formulating Place », In D. Sudnow (Ed), *Studies in Social Interaction*, (pp. 75-115). New York: The Free Press.
- SMITH, Dorothy (1984), « Les textes comme instruments de l'organisation sociale », *Revue internationale des sciences sociales*, 36, 59-75.
- VANDENDORPE, Christian (1991), « De la fable au fait divers ». *Les cahiers de recherche du CIADEST*, 10.
- WIDMER, Jean (1999), « Notes à propos de l'analyse de discours comme sociologie. La mémoire collective d'un lectorat ». *Recherches en communication*, 12, 195-207.
- WOWK, T. Maria (1984), « Blame Allocation, Sex and Gender in a Murder Interrogation », *Women's Studies International Forum*, 7(1), 75-82.

« Féminisme d'État tunisien » : 50 ans plus tard, la situation des Tunisiennes

ANITA MANATSCHAL¹

Grâce à un cadre légal instaurant de manière précoce l'égalité entre les sexes et à l'État qui a activement encouragé l'émancipation féminine, la Tunisie est réputée extrêmement progressiste pour ce qui concerne la situation des femmes, notamment par comparaison avec les autres États arabes. Un demi-siècle après l'indépendance du pays, le cadre de vie des Tunisiennes se caractérise par son hétérogénéité. Les femmes tunisiennes occupent une place toujours plus importante dans la vie publique, tous domaines et secteurs confondus. Leur vie privée toutefois reste sous l'influence des traditions. Aujourd'hui, les Tunisiennes se voient donc confrontées à un défi principal : la modernisation, en surface, du monde arabe.

1. L'exception tunisienne

Quand on évoque la situation des femmes dans le monde arabe, la Tunisie fait souvent figure d'exception. Il suffit d'ailleurs de jeter un œil sur les indicateurs sociodémographiques et économiques pour s'en rendre compte : avec 2,1 enfants par femme, le taux de fécondité du pays est le plus bas du monde musulman. Plus d'un tiers des femmes tunisiennes entre 30 et 34 ans et même une sur deux entre 25 et 29 ans est célibataire². L'âge moyen des femmes lors de leur mariage est relativement élevé, à 27 ans. Par ailleurs, plus de la moitié des étudiants du secondaire sont des femmes. Ce chiffre frôle même les 60 % à l'université³. Et si les femmes occupant des postes de direction ou des postes à responsabilité sont toujours minoritaires, leur part ne cesse d'augmenter, ce qui permet au Comité pour l'élimination de la discrimination à l'égard des femmes de parler d'une percée progressive des Tunisiennes au niveau des postes de cadre⁴. Les femmes tunisiennes sont présentes dans toutes

les catégories professionnelles, particulièrement dans le domaine éducatif, mais également dans les bureaux, les hôpitaux, les usines et les banques. Quant au taux de femmes actives en Tunisie, il se situe actuellement à 26 % et correspond plus ou moins à la moyenne des États arabes⁵.

Ces conditions socioéconomiques sont principalement dues à la politique féministe de deux hommes ayant dirigé le pays depuis son indépendance en 1956. Habib Bourguiba, d'abord, premier président de la République libre de Tunisie et souvent qualifié de « libérateur de la femme tunisienne », qui s'est très fortement engagé en faveur des femmes dès son arrivée au pouvoir. Zine El Abidine Ben Ali, ensuite, arrivé à la présidence en 1987, et qui a poursuivi la politique féministe de Habib Bourguiba. Le droit tunisien de la femme et de la famille reflète cette approche progressiste⁶. Cet encouragement actif de l'émancipation de la femme par l'État, baptisé en Tunisie *Féminisme d'État*, ne fait pas l'unanimité au sein du monde arabo-musulman. Les États du Golfe reprochent ainsi à la Tunisie d'être trop ouverte, trop occidentalisée, voire anti-islamique⁷. Après tant d'années de féminisme d'État, on peut se demander quel en a été l'impact sur la vie quotidienne des Tunisiennes et ce qu'il reste de la répartition traditionnelle des rôles. La Tunisie étant de facto un État laïc, on peut également se demander quelle est l'influence du renouveau de l'islam, phénomène observé dans l'ensemble du monde musulman, sur la situation des femmes tunisiennes.

2. Le « féminisme d'État » et ses précurseurs

Bourguiba et Ben Ali ont indiscutablement joué un grand rôle dans la promotion de l'émancipation des femmes. Il ne faut toutefois pas oublier que

1 Anita Manatschal est doctorante et assistante auprès de la chaire de politique suisse de l'Institut de sciences politiques à l'Université de Berne. Elle a également suivi des études d'arabe à l'Université de Zurich. Le présent rapport se base en premier lieu sur des recherches et des entretiens personnels, qu'elle a effectués durant un stage de trois mois à l'ambassade de Suisse à Tunis en 2008.

2 Comment la Tunisie a repris le voile. *Marianne*, 22.12.2007, p.13

3 Rapport CEDAW UN (2009). *Cinquième et sixième rapports périodiques combinés des États parties : Tunisie*, p.6

4 Ibid, p.7

5 Statistiques ONU. Cf : <http://unstats.un.org/unsd/demographic/products/indwm/tab5a.htm> [état : 27.01.2010]

6 Vue d'ensemble des acquis juridiques en faveur des femmes tunisiennes : au CREDIF, Centre de Recherches, d'Études, de Documentation et d'Information sur la Femme (2004) *Tunisian Women's legal gains in the new era. Tunis.*

7 La Tunisie et ses femmes non voilées. *Le magne*, 31.05.2004. URL : <http://www.lemagne.net/dyn/spip.php?article668> [état : 27.01.2010]

le thème de l'égalité hommes-femmes a fait l'objet de discussions intenses bien avant la présidence de Bourguiba et le lancement de son célèbre *Code du statut personnel*⁸ (ci-après CSP), fondement des droits de la femme tunisienne⁹. Tahar Haddad fait figure de pionnier de l'émancipation des Tunisiennes. En s'appuyant sur la tradition libérale de l'islam, Haddad a exigé dès 1930 un changement radical du statut de la femme musulmane afin de l'adapter aux conditions du XX^e siècle. Cette exigence, pour le moins hardie pour l'époque, fit d'autant plus de bruit que Haddad était diplômé de la célèbre université théologique *Zitouna*¹⁰. Haddad était un opposant du voile, qu'il comparait à la « muselière que l'on met aux chiens pour les empêcher de mordre ». Sa nièce, la féministe Radhia Haddad, fut par ailleurs la cofondatrice, en 1956, de la plus ancienne organisation féminine de Tunisie toujours en activité, l'*Union nationale de la femme tunisienne* (UNFT)¹¹.

2.1 La présidence Bourguiba (1957-1987)

C'est sous la présidence de Bourguiba que les droits de la femme furent inscrits pour la première fois dans plusieurs textes de loi. Dans la Constitution par exemple, où le principe de l'égalité en droits des hommes et des femmes dans tous les domaines fut inscrit dès 1959, mais aussi dans la loi sur le travail, qui reconnaît aux femmes le droit de travailler, de recevoir un salaire et d'être propriétaire. Mais c'est le CSP, instauré par Bourguiba le 13 août 1956, soit trois mois après l'indépendance de la Tunisie, qui a joué un rôle majeur dans l'émancipation de la femme tunisienne. Le 13 août a d'ailleurs été déclaré officiellement Journée de la femme en Tunisie¹². Le contenu de ce texte légal, qui avait pour premier objet de régler les relations familiales et qui définit le statut légal de la femme, était révolutionnaire pour l'époque dans le monde arabe : la polygamie y était ainsi officiellement interdite, la femme avait désormais le droit de demander le divorce, et pour se marier, il fallait le consentement des deux futurs époux, lesquels devaient par ailleurs avoir au minimum 20 ans pour l'homme et 17 ans pour la

femme¹³. Le CSP n'a cessé d'être complété et modifié depuis 1959. En 1993 par exemple, le paragraphe sur les obligations réciproques des conjoints, qui mentionnait « l'obéissance de la femme à son époux » a été adapté. Y figure désormais « la bienveillance » avec laquelle les époux doivent se traiter¹⁴. La modification la plus récente date de 2008 et garantit à la mère le droit de garde de ses enfants en cas de séparation ou de divorce¹⁵.

À partir des années 60, Bourguiba poursuivit une politique énergique en matière de planning familial, dans laquelle il encourageait les femmes à avoir moins d'enfants et leur donnait accès à la contraception, ouvrant ainsi la voie à la légalisation de l'avortement¹⁶. Les femmes tunisiennes ont par ailleurs obtenu le droit de vote dès 1959, ce qui a fait de la Tunisie une pionnière, et pas seulement parmi les États arabes¹⁷. Le rapport de Bourguiba à la religion fut moins cohérent que son engagement pour la cause féminine ; sa politique fut généralement plutôt laïque. En 1981, Bourguiba édicta ainsi un décret interdisant le port du voile dans les administrations, les écoles et les universités et d'une manière générale dans les lieux publics. Mais il reste encore aujourd'hui un point critique dans cette politique féministe, celui du droit de succession, lequel repose toujours sur la charia, la loi islamique : les fils continuent d'hériter deux fois plus que leurs sœurs, un point sur lequel Bourguiba ne put jamais s'imposer face aux conservateurs de l'époque. Même dans le cadre des accords internationaux, comme la Convention internationale des Nations Unies sur l'élimination de toutes les formes de discrimination à l'égard des femmes (*Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination against Women* CEDAW), ratifiée par la Tunisie en 1985, le pays continue de maintenir une réserve en matière de droit de succession. Malgré sa volonté réformatrice, Bourguiba se montra prudent avec la religion, et dans ce domaine, son comportement n'est pas comparable à la détermination d'Atatürk en matière de laïcité. Bourguiba appelait plutôt à l'*ichtihad*, c'est-à-dire à une interprétation personnelle et moderne des

8 Vous pouvez consulter le *Code du statut personnel* dans son intégralité à l'adresse : <http://www.jurisitetunisie.com/tunisie/codes/csp/Menu.html> [état: 27.01.2010]

9 *Le mague*, 31.05.2004

10 Bessis, Sophie (2007). *Les Arabes, les femmes, la liberté*. Paris : Albin Michel, p.27

11 Sraieb, Nouredine. *Islam, réformisme et condition féminine en Tunisie : Tahar Haddad (1898-1935)*. *Clio* n°9, 1999. URL : <http://clio.revues.org/document285.html> [état: 27.01.2010]

12 Bessis, Sophie. *Le féminisme institutionnel en Tunisie*. *Clio* n°9, 1999. URL : <http://clio.revues.org/document286.html> [au 27.01.2010] ; *Marianne*, 22.12.2007, p.13

13 Bessis, Sophie (2007), p.53 ; *Marianne*, 22.12.2007, p.13 ; rapport CEDAW UN (2002). 27^e session : Tunisie, p.31

14 Bessis, Sophie dans *Clio* n°9, 1999

15 Cf. rapport CEDAW UN (2009), p.11

16 Bessis, Sophie dans *Clio* n°9, 1999

17 Cf. Freedomhouse (2005). *Women's rights in the Middle East and North Africa: Tunisia*. URL : <http://www.freedomhouse.org/template.cfm?page=384&key=24&parent=2&report=56> [au 27.01.2010]

sources religieuses sans toutefois remettre vraiment en question les limites du religieux¹⁸.

2.2 La présidence Ben Ali (depuis 1987)

Dans les années 90, sous la présidence Ben Ali, toute une série d'organisations féminines ont vu le jour avec le soutien de l'État. Afin de garantir une meilleure application du droit des femmes, c'est une véritable machinerie nationale qui a été mise en branle. Ce féminisme institutionnalisé a été conduit par le *Ministère des affaires de la femme, de la famille, de l'enfance et des personnes âgées* (MAFFEPA), créé en 1992. Malgré cette forte augmentation du nombre d'organisations féminines publiques et privées, Ben Ali n'a pas tenu sa promesse de renforcer la liberté d'expression. Les ONG féminines en particulier, qui demandent le renforcement des libertés civiles et démocratiques, n'ont pas la vie facile en Tunisie¹⁹. Selon une estimation de l'ONG américaine *Freedomhouse*, qui répartit le monde en régions libres, partiellement libres et non libres, la Tunisie reste en 2009 une région «non libre»²⁰.

Dans ce contexte, les féministes accusent le président d'instrumentaliser la thématique des femmes, notamment vis-à-vis des pays occidentaux. Selon elles, en se présentant comme «libérateur de la femme» et «garant de leur dignité et de leurs droits», Ben Ali ne cherche qu'à détourner l'attention des violations des droits humains dans son pays, et notamment des graves entraves à la liberté d'expression²¹. Toujours selon elles, il justifie les violations de la liberté d'expression sous prétexte de menace islamiste et de lutte contre le terrorisme, et utilise les acquis dans le domaine des droits de la femme pour asseoir la position du régime actuel, y compris vis-à-vis de l'extérieur²². Cette attention que Ben Ali porte aux questions féminines ne semblent pas tout à fait désintéressée. Il demande en effet aux Tunisiennes qu'elles soutiennent sa politique dans tous les domaines, qu'elles ne dépassent pas les limites légales de l'émancipation et qu'elles assimilent les valeurs religieuses²³.

3. Le renouveau de l'islam et le contexte international

La Tunisie est de facto un pays laïc, mais l'islam y est religion d'État, comme en dispose l'art. 1 de sa Constitution²⁴. Ben Ali aime à se référer régulièrement à l'identité arabo-musulmane de son pays. Tandis que Bourguiba, de par son approche, voyait un conflit entre religion et émancipation de la femme, pour Ben Ali le rapport entre les deux thèmes est clair : l'émancipation de la femme doit se faire dans les limites de l'islam et ne pas les dépasser. Ben Ali a également pris différentes mesures pour s'assurer les voix toujours plus nombreuses des croyants. On peut notamment citer la réouverture de l'université théologique traditionnelle *Zitouna* à Cairouan ainsi que l'interruption du programme télévisé public, cinq fois par jour, pour la prière²⁵. L'État tunisien se réclame officiellement d'un islam «éclairé» et «véritable» : une conception centrée sur la tolérance, la modération et la recherche du juste milieu, toute forme d'excès étant rejetée.

C'est surtout au début de son mandat que Ben Ali a lutté activement contre l'islam politique, une lutte qui a culminé en 1991 avec l'interdiction du parti islamiste *Ennahda*²⁶. Toutefois, même en décrétant illégal ce parti, il n'a pas pu empêcher la montée de l'islamisme, au contraire : celui-ci se renforce actuellement sous l'influence de courants venus de l'étranger, notamment le wahhabisme saoudien. Les raisons de cette réorientation du monde arabe vers les États du Golfe sont multiples, à commencer par les investissements de la puissance pétrolière qu'est l'Arabie saoudite dans des pays comme la Tunisie ou le fait que l'Europe ferme toujours plus ses portes aux immigrés d'Afrique du Nord²⁷. Cette réorientation est d'ailleurs visible dans le choix des lieux d'études des étudiants tunisiens : confrontés aux difficultés croissantes d'obtenir un visa européen, ils se tournent de plus en plus vers l'Arabie saoudite.

On admet généralement que ce retour au religieux est lié à la question identitaire, une question plus

18 Bessis, Sophie dans *Clio* n° 9, 1999

19 Freedomhouse (2005)

20 Cf. <http://freedomhouse.org/template.cfm?page=363&year=2009> [état: 27.01.2010]

21 À propos de l'état consternant de la liberté d'expression et de la liberté de la presse en Tunisie, voir aussi Stauffer, Beat. Informationskontrolle mit allen Mitteln. Tunesien als fragwürdiger Gastgeber eines Uno-Gipfels. NZZ online, 26.08.2005, URL : <http://www.nzz.ch/2005/08/26/em/articleD25HG.html> [état: 27.01.2010]

22 Bessis, Sophie in *Clio* n° 9, 1999

23 Ibid

24 Freedomhouse (2005)

25 Bessis, Sophie dans *Clio* n° 9, 1999 ; Marianne, 22.12.2007, p.13

26 Concernant l'interdiction du parti *En Nahda* ainsi que la condamnation et l'exil de son fondateur Rashid Ghannouchi, voir Tamimi, Azzam S. (2001). Rashid Ghannouchi. *A Democrat within Islamism*. Oxford : Oxford University Press, p.70 ss.

27 Stauffer, Beat. Zurück zur Scharia – oder vorwärts zu einem zeitgemässen Islam ? Ein Gespräch mit der tunesischen Religionswissenschaftlerin Amel Grami. NZZ, 21.01.2008, p.23 ; Zouari, Fawzia. Tunisie. Pourquoi les laïcs ont peur. *Jeune Afrique* n° 2456, 3-9.2.2008, p.42-45

actuelle que jamais à laquelle sont de nouveau confrontés les musulmans d'aujourd'hui. Des événements internationaux comme les attentats du 11 septembre et les guerres des États-Unis qui en ont résulté en Irak et en Afghanistan et qui ont été perçues comme une agression du monde arabe, l'éternelle question palestinienne, de même que les revers politiques et économiques de leurs propres pays nourrissent le sentiment de frustration et de découragement et contribuent à ce repli religieux²⁸. Ce retour marqué à l'islam est donc davantage perçu comme un mouvement réactionnaire que conservateur²⁹. Certains représentants de cette nouvelle religiosité exploitent adroitement les moyens de communication modernes afin d'étendre leur influence à l'ensemble de la communauté musulmane internationale. Ces dernières années, la Tunisie a vu elle aussi exploser le nombre de chaînes de télévision par satellite du Machrek³⁰. Il existe aujourd'hui 35 programmes religieux dans le pays, autant de plateformes qu'utilisent des prédicateurs populaires comme l'Égyptien Amr Khaled ou l'imam Youssef al-Qardaoui pour prêcher les valeurs d'un islam moderne. Ces émissions attirent des millions de spectateurs dans le monde, dont de nombreux Tunisiens³¹.

Pourtant, même en y regardant bien, il n'est pas toujours facile de distinguer clairement les différentes facettes du renouveau actuel de l'islam : islam politique, radical, modéré ou moderne. Si l'islamisme n'a pu être éradiqué en Tunisie, la majorité des Tunisiens est opposée à l'islam politique³². Ce qui n'empêche pas les débats de société d'être influencés par la perception moniste qu'ont les islamistes de la femme, une perception qui ignore la diversité de l'image de la femme dans l'islam³³. Selon la théologienne tunisienne Amel Grami, les idées néoconservatrices et islamistes plaisent toujours plus aux jeunes Tunisiennes³⁴. Au cœur de cette image de la femme, on trouve inévitablement des signes identitaires féminins comme le voile, la virginité, les bonnes mœurs et notamment l'obéissance à

l'homme³⁵. Une image de la femme qui accepte donc l'hégémonie masculine et qui va clairement à l'encontre de la perception occidentale d'une femme émancipée, moderne et égale en droits.

4. La situation actuelle des femmes tunisiennes

4.1 Des styles de vie très différents

Différents facteurs influent sur la vie quotidienne des femmes en Tunisie : tout d'abord, les Tunisiennes sont soumises à une législation très progressiste, grâce à laquelle elles bénéficient traditionnellement de nombreux droits. Ensuite, elles sont soumises à la pression de la société et des normes sociales. Enfin, dans leur quête identitaire, elles sont confrontées à l'islamisation croissante de leur pays. Face à ces trois facteurs, la réaction des femmes diverge fortement. Logiquement, leurs styles de vie divergent aussi, à tel point qu'il est quasiment impossible de parler de « la situation de la femme tunisienne ». En Tunisie, on rencontre tous les types de femmes, de la femme d'affaires indépendante et sûre d'elle à la femme d'intérieur dévote.

Le choix du mode de vie des Tunisiennes et leur capacité même à faire un choix dépendent de deux facteurs, l'un socioéconomique, l'autre géographique. Pour une femme vivant à la campagne, il est nettement plus difficile de se départir de son rôle traditionnel et de suivre une bonne formation que pour une femme de la capitale. Cette disparité s'observe également entre le nord et le sud du pays. Bien que la pauvreté ait fortement chuté au cours des quarante dernières années, il est encore impossible de parler d'égalité des chances en termes d'alphabétisation, d'éducation, de santé ou de travail à l'échelle nationale.

La relation des Tunisiennes à l'islam peut elle aussi être qualifiée d'hétérogène. Prenons l'exemple du voile : le port du voile obéit à des motivations différentes, les femmes qui le portent de leur plein gré sont d'ailleurs toujours plus nombreuses. Ses partisans y voient un signe de liberté³⁶ et de foi, ses détractrices un symbole d'oppression. Certaines femmes portent le voile par véritable conviction religieuse, pour d'autres, les motivations semblent plutôt d'ordre pragmatique. Souvent, les femmes non voilées taxent les femmes voilées d'hypocrisie, elles considèrent le voile comme un phénomène de mode ou comme un moyen pour arriver à ses fins. Elles reprochent par exemple aux femmes célibataires plus âgées de porter le voile pour trouver

28 *Jeune Afrique* n° 2456, 3-9.2.2008, p. 42-45 ; *Marianne*, 22.12.2007, p.13 ; *NZZ* du 21.01.2008, p.23.

29 Bessis, Sophie (2007), p.75

30 Désignation des pays arabes situés à l'est du Maghreb

31 *Jeune Afrique* n° 2456, 3-9.2.2008, p.42-45 ; *NZZ* du 21.01.2008, p.23

32 *Marianne*, 22.12.2007, p.13

33 Concernant la diversité de l'image de la femme dans l'islam, voir El Gharbi, Iqbal. La longue histoire de l'abolition de la polygamie. *L'Expression* n° 12, 4-10.01.2008, p. 49-50

34 *NZZ* du 21.01.2008, p.23

35 Bessis, Sophie (2007), p.94

36 Ici, par liberté de culte on n'entend pas la liberté de croyance mais la possibilité de vivre sa religion en toute liberté.

plus facilement un mari. Le port du voile constitue parfois aussi un signe de révolte d'une adolescente vis-à-vis de sa mère laïque. La pression sociale, qui reste élevée dans un pays arabe comme la Tunisie et qui a fortement augmenté dans le domaine religieux, est indiscutable. Les personnes de milieux modestes, ayant un faible niveau de formation, sont confrontées au quotidien à la société, que ce soit dans la rue ou dans le bus, et sont donc particulièrement exposées à cette pression.

La perception que les femmes ont de l'islam varie autant que leur style de vie. D'une part, les libérales sont toutes d'accord pour revendiquer qu'on retire aux islamistes leurs prérogatives en matière d'interprétation des textes religieux. Amel Grami, par exemple, souhaite une interprétation féminine des textes religieux³⁷. Les voix modérées, elles, rappellent que l'islam appelle à la tolérance. D'autre part, il existe une conviction fondamentaliste selon laquelle le Coran «a été, est et sera», et que l'on n'a pas le droit de le modifier en ne gardant que ce qui plaît et en laissant le reste. Aux critiques des féministes concernant la soumission de la femme dans l'islam, les croyants opposent la protection que lui confèrent le Coran et la charia.

Seul point commun des femmes tunisiennes, toutes couches socioprofessionnelles confondues: leur liberté d'expression est largement entravée sous la présidence Ben Ali. Sont particulièrement touchées les femmes issues des milieux intellectuel, journalistique ou universitaire, mais aussi les femmes médecins et artistes. Ces dernières sont confrontées à des difficultés diverses : la danseuse, par exemple, doit lutter contre la «tabouisation» du corps dans l'islam, la réalisatrice de films contre la censure et les atteintes à la liberté d'expression, et la peintre anticonformiste contre la stigmatisation des femmes célibataires.

4.2 Une répartition des rôles tenace

Aussi différentes que soient les vies des Tunisiennes en dehors de la maison, la plupart d'entre elles sont confrontées dans la sphère privée aux mêmes difficultés, à savoir la persistance de la répartition traditionnelle des rôles. L'historienne tunisienne Sophie Bessis fait ainsi la distinction entre, d'un côté, la modernisation et l'égalité économiques, juridiques et politiques de la femme, et de l'autre, sa véritable et profonde émancipation du cadre social normatif. Si la modernisation de la femme ne semble pas vraiment poser de problèmes et bénéficie du soutien de la

plupart des hommes, l'émancipation par rapport au rôle traditionnel de la femme à la maison semble, elle, beaucoup plus difficile³⁸. Nombreux sont les hommes à souhaiter une épouse moderne, ouverte et active, bien installée dans la vie professionnelle, mais qui parallèlement joue à la maison le rôle de leur mère, c'est-à-dire qui s'occupe de toutes les tâches domestiques. Dans ce domaine, il appartient aussi aux mères de s'engager pour faire évoluer les mentalités, ce qu'elles ont l'opportunité de faire dans le cadre de l'éducation de leurs enfants, de par le rôle central qu'elles jouent dans la famille. Ce cadre social normatif est davantage imposé par les mentalités et les traditions du pays que par la religion.

Les islamistes sont eux aussi responsables de la persistance de la situation actuelle. Aux revendications féministes pour plus d'égalité, ils opposent la complémentarité des sexes, qu'ils justifient par des différences biologiques immuables. Leur argumentation vise à cimenter la répartition traditionnelle des rôles. La remise en question par certaines femmes du modèle islamique de leur rôle est perçue par les islamistes comme une menace de leur société masculine et comme une trahison identitaire majeure.

Pour les femmes, cette situation constitue une double charge. Pour des raisons économiques, les Tunisiennes sont en effet souvent tenues d'aller travailler. Du fait de la répartition des tâches à la maison et de la pression sociale, elles ne peuvent profiter comme les hommes des possibilités qui s'offrent à elles. Et cette mentalité constitue un frein non seulement à l'égalité des chances mais aussi à la liberté des femmes. Dès qu'il fait nuit, les femmes doivent se faire accompagner par un homme et les femmes qui vivent seules sont mal vues. Dans son rapport sur la situation des femmes en 2000, le Centre tunisien de recherches, d'études, de documentation et d'information sur la femme (CREDIF) aboutit ainsi à la conclusion que les propositions politiques n'ont que peu d'effet si elles ne reconnaissent et ne tiennent compte de cette réalité sociale³⁹. C'est ce domaine que ciblent les récents efforts de la Tunisie pour lutter contre les stéréotypes féminins, avec pour objectif de faire évoluer les mentalités et les comportements. Ici, la sensibilisation se fait au niveau de l'enseignement et par le biais de programmes

38 Bessis, Sophie (2007)

39 CREDIF (2002). Concernant les recherches effectuées sur la condition de la femme à partir des années 70 en Tunisie, voir aussi Largueche, Dalenda. Actualité de la recherche sur la femme en Tunisie. *Clio* n°9, 1999. URL : <http://clio.revues.org/document294.html> [état: 27.01.2010]

37 NZZ du 21.01.2008, p.23

d'information à la télé et à la radio. Ces programmes portent en premier lieu sur les questions pratiques du quotidien, comme la répartition équitable des tâches domestiques, la communication pour régler les conflits au sein du couple et la gestion commune du budget du ménage⁴⁰.

Comment les Tunisiennes perçoivent-elles leur propre situation ? La plupart semblent conscientes des acquis dont elles bénéficient grâce à leurs deux derniers présidents et les apprécient vraiment. Selon les féministes, il reste des choses à améliorer pour renforcer l'égalité des sexes au niveau législatif (notamment en matière de droit successoral). Elles demandent également une consultation démocratique plus importante et davantage de liberté d'expression. Quant au poids considérable qui pèse sur leurs épaules du fait de leur double casquette publique et privée, toutes les Tunisiennes s'en plaignent. Un demi-siècle après le lancement du *Féminisme d'État* par Bourguiba, on ne peut que constater que celui-ci a influencé durablement le rôle public des Tunisiennes. La promotion de l'émancipation des femmes par l'État n'a réussi que très récemment à atteindre la sphère privée, où le processus d'émancipation se trouve en concurrence directe avec le modèle traditionnel de la famille et un islam revigoré.

40 Rapport CEDAW UN (2009), p.15 s.

La longue marche des femmes marocaines

De *Akhawât as-safâ* à la Caravane des droits

RACHIDA DAMAHI HAIDOUX¹

Dans le grand amphithéâtre de la faculté de médecine de Casablanca, en ce vendredi 15 novembre 2009, l'émotion est à son comble. La presse est venue en nombre et les flashs crépitent. La cérémonie d'hommage à Aïcha Ech-Chenna, fraîchement couronnée du prestigieux Prix Opus², va débiter.

L'engagement de cette militante de la cause des femmes, aujourd'hui âgée de 65 ans, remonte aux débuts de sa carrière d'infirmière quand elle fut bouleversée par le sort cruel réservée aux filles mères. Ces misérables qu'elles voyaient venir accoucher dans son service en rasant les murs. Accablées par la honte, culpabilisées, effondrées, ne sachant que faire de leur personne ni de l'enfant qu'elles s'approprient à mettre au monde. Reniées par leur famille, insultées, battues, jetées à la rue, poussées au suicide parfois, à la prostitution souvent.

Aïcha Ech-Chenna n'a pas choisi la cause la plus facile. Son parcours fut rude, elle a été régulièrement attaquée, insultée, parfois menacée de mort, accusée par certains d'encourager une sexualité débridée et la naissance d'enfants en dehors des liens du mariage.

Sa détermination, son humanisme sans borne et un caractère d'acier lui ont permis de tenir, puis de créer enfin une structure associative en 1985, l'ASF (Association de Solidarité Féminine). Et c'est l'ASF qui récolte aujourd'hui le million de dollars de l'Opus Prize qu'elle a décidé d'affecter à des bourses délivrées aux jeunes filles issues de milieux modestes désirant poursuivre des études supérieures.

Mais en ce vendredi 15 novembre 2009, l'heure est à l'émotion, à l'hommage, et à la reconnaissance envers le combat d'une femme. Les témoignages se succèdent à la tribune, et chacun d'essuyer une larme lorsqu'une jeune mère prend la parole et raconte son calvaire.

Et lorsque Mme Ech-Chenna s'exprime, c'est pour souligner qu'au-delà de sa personne cet hommage et ce prix s'adressent en vérité à l'ensemble des composantes du mouvement pour le droit des femmes au Maroc.

Un mouvement qui puise ses racines dès avant l'indépendance du pays et qui accompagne l'émergence du Maroc moderne, entre revers et espoirs, en lien étroit avec son évolution socio-économique et politique.

Depuis la création de l'association *Akhawât as-safâ* en 1944 jusqu'au *Printemps de l'égalité*, collectif d'associations constitué en 2001 pour réclamer une réforme de la *Moudawana* (Code du Statut Personnel) finalement adoptée en 2004, ce sont soixante années qui se sont écoulées.

Au commencement étaient les « sœurs de la pureté »

Les grandes causes nationales ont ceci de commun que l'intérêt supérieur l'emporte, abolit les différences de sexe et réunit toutes les forces en vue de faire triompher la cause commune.

C'est ainsi que dès les années 1940, le mouvement de la résistance marocaine pour l'indépendance ouvrit larges ses portes à la participation des femmes en son sein. En ces temps d'effervescence où les débats allaient bon train sur l'élaboration d'un nouveau projet de société et du modèle de développement à mettre en œuvre dès l'indépendance acquise, la question de l'émancipation de la femme était unanimement affirmée.

1 Rachida Damahi Haidoux, franco-marocaine, est agrégée d'arabe, traductrice et chercheuse associée au GREMMO (Groupe de Recherches et d'Études sur la Méditerranée et le Moyen-Orient, Lyon 2). Elle travaille actuellement sur la question de l'affirmation féminine au Maroc: depuis la première caravane pour les droits jusqu'à la blogosphère et autres réseaux sociaux.

2 Le Prix Opus est décerné chaque année par la Fondation «Opus Prize», basée à Minneapolis (Etats-Unis), il récompense les œuvres humanitaires les plus marquantes de par le monde. C'est la plus haute récompense dans le domaine humanitaire. Et c'est la première fois de l'histoire que ce prix est décerné à une femme arabe.

Gagnés aux idées émancipatrices de la femme, développées par les auteurs réformistes du Levant³, les nationalistes marocains développèrent l'idée selon laquelle l'intégration socio-économique des femmes était partie intégrante du développement de la société, et l'accès des femmes à l'instruction figurait en bonne place au nombre de leurs revendications.

En toute logique, c'est donc au sein de ce mouvement que les premières organisations de femmes virent le jour, initiées presque exclusivement par des femmes issues de la bourgeoisie citadine éclairée, pour la plupart sœurs, nièces, épouses ou cousines des leaders de la résistance. Ces pionnières des droits des femmes avaient, peu ou prou, bénéficié d'une certaine instruction, et très vite, à leur initiative, la résistance encouragea la création de quelques écoles privées pour les filles.

Deux partis se sont illustrés durant cette période :

-Le plus ancien, le Parti pour la Démocratie et l'indépendance (PDI), *hizb ash-shûrâ wa l istiqlâl*, fut fondé en 1944 par Mohammed Hassan El Ouazzani, figure historique du mouvement de libération.

-Le deuxième parti, l'Istiqlâl, créé en 1946 par Allal Al-Fassi, l'un des artisans de l'indépendance du Maroc et érigé en héros national, supplanta très vite le PDI en popularité, pour devenir la principale force d'opposition au protectorat français. L'efficacité de son organisation et le charisme de son leader furent tels que la monarchie en fut inquiétée pour son devenir dans un Maroc indépendant. Le sultan savait qu'il pouvait compter sur l'Istiqlâl pour arracher l'indépendance, mais il craignait, à juste titre, de devoir aussi compter avec lui par la suite.

C'est dans les rangs de ces deux partis que les deux premières associations de femmes virent le jour.

-La première, le secteur féminin du parti de l'Istiqlâl, se constitua en 1946, d'abord et surtout pour répondre à la nécessité de se réunir entre

femmes, alors que la mixité n'avait pas encore cours au sein de ce parti. L'une des initiatrices de ce secteur n'était autre que Malika Al-Fassi (1919-2007), sœur du leader de l'Istiqlâl et unique femme ayant apposé son paraphe sur le manifeste pour l'indépendance le 11 janvier 1944, point de départ d'un long combat qui aboutira douze années plus tard, soit lors de la proclamation de l'indépendance du pays. -La deuxième composante de ce mouvement était issue des rangs du PDI, et s'était donné pour nom *Akhawât as-safâ'* (les Sœurs de la pureté)⁴. Elle vit également le jour au courant de l'année 1946.

Ces deux organisations étaient directement liées aux deux principaux partis engagés dans la lutte pour l'indépendance et leur combat s'est naturellement trouvé lié à celui pour l'indépendance. Pour ce qui est des revendications spécifiquement féminines, toutes deux s'accordaient sur le droit des filles à l'instruction, mais l'organisation *Akhawât as-safâ'*, et ce pour la première fois dans l'histoire du pays, exprima clairement des revendications en termes d'égalité des droits civiques. C'est ainsi qu'elles appelèrent à l'adoption de juridictions équitables dans le cadre de l'institution matrimoniale, appelant notamment à l'abrogation de la polygamie, de la répudiation, à la mise en place d'un divorce judiciaire, ou encore à la lutte contre les agressions dont étaient victimes les premières femmes dévoilées.

Il n'était pas étonnant que de telles revendications aient trouvé à s'exprimer au sein du PDI, parti qui accordait une place importante à la question de la démocratie et à la réforme sociale, et qui n'entendait pas ajourner ces questions à l'avènement de l'indépendance. L'Istiqlâl, quant à lui, considérait que la priorité des priorités était l'indépendance, et que la question de la démocratie trouverait naturellement sa résolution une fois concrétisé le projet d'un Maroc libre et indépendant.

L'histoire tourna à l'avantage de l'Istiqlâl et la question féminine fut ajournée, puis occultée pour bien des années.

3 A la charnière du XIXe et du XXe siècle, la question des femmes fait l'objet d'une attention particulière dans les écrits des auteurs réformistes arabes, de Rifâa at-Tahtâwi (1801-1871) à Qâsim Amîn (1863-1908) en passant par Muhammad Abdou (1849-1905) et Rashîd Ridhâ (1865-1935). Mais c'est Qâsim Amîn qui lui consacra deux ouvrages décisifs : *Tahrîr al-mar'a* (l'émancipation de la femme) en 1899 et *al-mar'a al-jadîda* (la Nouvelle femme) en 1900. Q. Amîn va plus loin que les autres et au-delà de la nécessaire instruction des femmes, il dénonce le port du voile en tant qu'élément avilissant de la femme tout comme le principe de la répudiation ou celui de la polygamie.

2 Ce nom reste une énigmatique allusion aux auteurs anonymes des fameuses épîtres des Frères de la pureté (*Rasâ'il 'ikhwân as-safâ'*). Rédigées au Xème siècle sous couvert de l'anonymat afin d'échapper aux persécutions du pouvoir abbasside, les auteurs des épîtres, probablement originaires de Basra (Irak), ont laissé la première encyclopédie en islam récapitulant la somme des savoirs dans différentes disciplines, allant de la cosmologie aux sciences physiques en passant par l'art, l'esthétique, l'éthique, la politique et la religion.

Lalla Aïcha, la princesse dévoilée

Néanmoins, les premières écoles pour filles ouvrirent leurs portes dès ces années-là, et les ateliers pour l'alphabétisation des filles fleurirent dans les centres urbains, notamment à Fès. Les femmes, peu à peu, grâce et au travers de leur engagement pour l'indépendance, commencèrent à investir le champ public.

Un soutien de taille, inattendu, leur vint du Sultan en personne. À Tanger, le 11 avril 1947, lors de son discours historique réclamant la fin du protectorat français, le Sultan Mohammed Ben Youssef, futur Roi Mohammed V, apparaît aux côtés d'une jeune fille de 17 ans, vêtue à l'occidentale, cheveux dévoilés. C'est sa fille, la princesse Lalla Aïcha. « Notre Sultan, que Dieu le glorifie, attend de toutes les femmes marocaines qu'elles persévèrent dans la voie de l'enseignement. Elles sont le baromètre de notre renaissance. », affirme la princesse du haut de l'estrade.

Ce fut une révolution, et l'événement restera dans la mémoire collective. Ce que l'on nommerait aujourd'hui un « coup de communication » serait, dit-on, l'œuvre du résistant Mehdi Ben Barka, qui en aurait convaincu le Sultan. Désormais l'indépendance du pays et l'émancipation de la femme, grâce à son instruction et son dévoilement public, furent perçus comme un seul et même processus.

L'euphorie nourrie par l'imminence de l'indépendance du pays ne laissait aucun doute sur l'évolution future de la société marocaine, dans laquelle le statut des femmes changerait et leurs droits seraient tout naturellement affirmés. Si cet événement choqua au plus haut point les esprits conservateurs, il donna des ailes aux plus éclairés et Lalla Aïcha devint dès lors l'icône du nationalisme.

L'impulsion était donnée et dès le début des années cinquante, les citadines, de plus en plus nombreuses, investirent le champ public, innovèrent en matière vestimentaire, abandonnant les longs voiles dans lesquels elles s'empêtraient pour adopter la *djellaba*, costume masculin à l'origine, qu'elles taillèrent à leurs formes et qui offrait l'avantage d'une plus grande aisance de mouvement. Ces premiers modèles de *djellabas* étaient pourvus d'une capuche couvrant la chevelure et d'un *litham*, léger voile de mousseline masquant le bas du visage. Une décennie plus tard, la capuche était rejetée en arrière et le *litham* définitivement jeté aux orties.

Mais comme le note l'Égyptienne Hoda al-Sadda, présidente du forum *Femmes et mémoire* : « il y a toute une ambiguïté latente des discours nationalistes, dès lors qu'ils touchent à la question féminine. En échange de son institution en symbole de la patrie, on demande à la femme de se contenter du symbole et de remettre à plus tard l'obtention de ses droits, en raison d'une logique des priorités. » et d'ajouter : « Chaque fois que la question féminine est posée avec quelque sérieux, il s'élève des voix pour demander aux femmes de ne pas disperser les efforts et de rejoindre les rangs des hommes qui combattent pour défendre les droits de tous les citoyens, comme si les droits des femmes n'en faisaient pas partie. L'expérience a montré, particulièrement dans les pays du Tiers-Monde, que l'adoption d'une logique des priorités avait toujours servi à faire avorter les mouvements de libération de la femme⁵. »

Amères désillusions

Quand le 2 mars 1956 l'indépendance du Maroc est enfin proclamée, le pays bascule dans une nouvelle ère. Une ère de troubles dont l'historien Jean Lacouture, témoin privilégié, relate les développements⁶. Les dissensions politiques éclatent au grand jour, entre le palais et l'Istiqlâl d'un côté, puis entre l'aile conservatrice de ce dernier et son aile gauche. La scission est inévitable. Un nouveau parti se constitue en 1959 formé par l'aile gauche de l'Istiqlâl : l'Union Nationale des Forces Populaires (UNFP). Les luttes de pouvoir s'exacerbent, la tentation autoritariste finit par s'imposer, prônée tout particulièrement par le prince héritier d'alors, Moulay Al-Hassan, futur Hassan II.

En 1958, dans la foulée des premières structures institutionnelles mises en place par le pouvoir, le premier Code du Statut Personnel est promulgué. À la grande déception des militantes pour les droits des femmes, le texte se réfère expressément à la *shari'a*, la loi islamique, et consacre la hiérarchisation des rôles en soumettant la femme à l'autorité de son époux. « La femme doit obéissance à son époux en contrepartie de son entretien », stipule le texte. L'inégalité est ainsi consacrée par la loi, aucune des promesses faites à *Akhawât as-safâ'* n'est tenue.

La disparition prématurée de Mohammed V en 1961 laisse le trône à son fils, Hassan II. Une nouvelle constitution est promulguée en 1962 qui concentre

5 Hoda AL-SADDA, « Le discours arabe sur l'émancipation féminine au XXème siècle », in *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, 82, avril-juin 2004, p. 81-89.

6 Jean et Simone LACOUTURE, *Le Maroc à l'épreuve*, Le Seuil, 1958.

tous les pouvoirs entre les mains du nouveau monarque. L'Istiqlâl est écarté du pouvoir et passe dans l'opposition, les militants du l'UNFP sont arrêtés et emprisonnés et son dirigeant, Mehdi Ben Barka, contraint à l'exil.

En ces temps troubles, la question des droits des femmes est reléguée au second plan, pour ne pas dire purement et simplement enterrée. L'heure était au combat politique en vue d'un changement de régime. Dans les rangs des organisations de gauche, on soutenait encore que l'avènement d'une société libre et démocratique dans le cadre d'un état de droit allait régler cette affaire.

Cette posture marxisante perdura ainsi durant les vingt années qui suivirent.

Les années de plomb

Les deux décennies suivantes, Hassan II règne sans partage. Un règne qui signe la fin du rêve démocratique⁷.

C'était sans compter l'accès à l'instruction d'une nouvelle génération de jeunes gens et de jeunes filles qui alla de pair avec leur aspiration à plus de justice et de liberté, et partant, à leur révolte contre le pouvoir.

Durant les années 1960, sur les bancs de l'université, les filles, quoique rares encore, ne ressemblent en rien à leurs mères : elles n'ont plus de complexes, discutent âprement avec leurs camarades garçons, et s'engagent à leurs côtés dans le combat politique. L'Union Nationale des Etudiants du Maroc (UNEM), issue de l'UNFP, est le fer de lance de la contestation. Mais en mars 1965, une manifestation étudiante tourne à l'émeute populaire et le Roi proclame l'état d'exception.

Désormais toute opposition est interdite et condamnée à la clandestinité. C'est le début des années de plomb. L'opposition se radicalise dans la clandestinité, l'extrême gauche attire dans ses rangs des filles pour beaucoup issues de milieux populaires ayant bénéficié d'un indéniable acquis de l'indépendance : l'accès à l'instruction publique. Mai 68 en France a eu un large écho au sein de la jeunesse marocaine. On rêve de révolution. On rêve de lendemains égalitaires, de justice et de liberté pour le peuple. Les cassettes du groupe de musique Nâs Al-Ghiwân se passent sous le manteau.

⁷ Claude PALAZZOLI, *Le Maroc politique*, La bibliothèque arabe, Sindbad, 1974, pp. 19-54.

Cette période est aussi marquée par deux coups d'états militaires dont le monarque réchappe par miracle (la *baraka* dira-t-il) et au prix d'un bain de sang. L'oppression atteindra son paroxysme le 11 décembre 1977 par la mort annoncée de la militante Saïda Menebhi, en grève de la faim dans sa prison depuis quarante jours. Elle avait juste 25 ans. Le pouvoir était resté sourd à la campagne internationale menée pour lui sauver la vie. Saïda Menebhi était membre de l'organisation marxiste clandestine Ilâ l-Amâm. Ce n'est qu'en 1990, avec la publication par Gallimard du livre de Gille Perrault, « *Notre ami le roi*⁸ », que l'opinion internationale mesurera pleinement l'effarante réalité d'un régime jouissant du soutien indéfectible de l'Occident.

Les premiers signes d'ouverture

Néanmoins, le pouvoir engage une ouverture timide et bien limitée envers l'opposition modérée : l'Union Socialiste de forces Populaires (USFP) née des cendres de l'ancienne UNFP et le Parti du Progrès et du Socialisme (PPS, ancien parti communiste). Mais ce n'est qu'au début des années 1980 que le *processus démocratique* s'affirme un peu plus. Désormais l'USFP, le PPS, et même l'ex-organisation marxiste du 23 Mars rebaptisée OADP (Organisation de l'Action Démocratique Populaire) ont pignon sur rue. Leurs publications, quoique sous haute surveillance, sont autorisées. Le pouvoir a besoin de légitimation, de redorer son image grandement ternie les années précédentes et il a besoin d'un semblant d'unité nationale pour faire face à la longue guerre des sables qui l'oppose au Front POLISARIO⁹, armé par l'Algérie voisine. L'enjeu étant de récupérer le Sahara occidental.

Entre avancées et reculades, le pouvoir maniant tantôt la carotte tantôt le bâton, l'espace des libertés s'ouvre peu à peu. Une ère nouvelle débute-t-elle ? Les organisations politiques feignent d'y croire et jouent le jeu. Mais leurs « sections féminines », cantonnées au rôle d'alibi ou d'organes de propagande, ont fini par lasser leurs militantes, partageant en cela cette conviction de Gisèle Halimi : « *Seules les femmes, dans une première phase, peuvent faire avancer la cause des femmes*¹⁰. »

⁸ Gilles PERRAULT, *Notre ami le Roi*, Gallimard, 1990.

⁹ Abréviation espagnole de « Frente Popular de Liberación de Saguía el Hamra y Río de Oro », organisation militaire opposée depuis 1976 au Maroc pour le contrôle du Sahara occidental jusqu'alors espagnol.

¹⁰ Tania ANGELOFF et Margaret MARUANI, « Gisèle HALIMI, la cause du féminisme », in *Travail, genre et société*, 2005/2, n°14.

Sur le terrain, en effet, l'expérience concrète de la participation aux décisions politiques aux côtés des hommes s'avère décourageante. Ainsi lorsque Badia Skalli gagne aux municipales de 1983, et que la direction de son parti, l'USFP, envisage de lui confier la présidence du conseil municipal. Cette proposition suscite immédiatement une levée de boucliers de la part de certains «camarades socialistes» et la direction fait machine arrière. Le poste sera confié à un homme, moins qualifié et plus jeune. *«Tout se passe en dehors des structures, dans le cadre d'une complicité masculine dont les femmes sont exclues, et les questions relatives à la condition féminine ne rencontrent qu'un faible écho auprès des hommes¹¹.»*

C'est à cette même période que l'on assiste à un essor sans précédent d'associations féminines, structures initiées par des militantes issues de la gauche. Après avoir longtemps animé les sections féminines de leurs partis respectifs, elles avaient pris conscience de l'importance de l'action associative dans la défense de leurs intérêts, déçues de l'efficacité de leur action au sein de structures qui ne leur laissaient que peu de marge de manœuvre.

Cette nouvelle dynamique a cependant très vite dépassé ce cadre, comme en témoigne la multitude d'associations apparues à la même période et qui ont investi tous les champs d'action ; social, culturel, professionnel, etc.

Côté publications, les écrits de la sociologue et féministe Fatima Mernissi frappent les esprits et rencontrent l'adhésion de ces femmes marocaines, citadines, ayant fait leurs preuves dans le combat politique, désormais instruites de leurs droits et n'entendant plus les ajourner indéfiniment. Participant du même mouvement de prise de parole, le lancement du journal « 8 Mars » en 1983 connaît un franc succès, notamment à travers la rubrique « Et si on nous donnait la parole ».

La revendication d'une modification des lois régissant le statut de la femme apparaît tout naturellement, portée cette fois-ci hors l'arène politique.

Le magazine « Femmes du Maroc » du 1^{er} Mars 2007, dans un vibrant hommage, revient sur le titanesque travail de terrain accompli par ces pionnières : Rabea Naciri, Aïcha Ech-Chenna, Fouzia Assouli, Latifa Jbabdi, Nouzha Chekrouni, Latifa L'iraki, et bien

d'autres. *« Elles iront toutes au paradis, ces femmes qui ont marché sous la pluie pour crier leur indignation dans les rues. Elles ont dormi devant le Parlement. Elles ont parfois laissé tomber leurs carrières professionnelles, et jusqu'à leur petit bonheur familial et le cocon de soi, pour améliorer la vie de la moitié de la population marocaine, leurs semblables, spoliées de tout temps de leurs droits les plus élémentaires ! Elles ont sacrifié leur temps, leur argent, leur santé, ont travaillé depuis vingt-cinq ans dans des conditions difficiles et pas toujours gratifiantes, sans reconnaissance réelle, ombres supérieures dans une société endormie, téléguidées par la seule noblesse de l'âme et une conviction indéfectible dans les valeurs humaines ¹².»*

Un pan du ciel s'éclaircit

À l'occasion de la célébration de la journée mondiale du 8 mars 1992 une campagne d'envergure est lancée pour la réforme de la *Moudawana*. L'initiative en revient à l'Union de l'Action Féminine (UAF), organisation créée en 1987 et présidée par Latifa Jbabdi, et dont l'une des composantes n'est autre que le comité de rédaction du journal « 8 mars ». La pétition lancée à cet effet collecte près d'un million de signatures réclamant l'interdiction de la polygamie, la suppression du tutorat matrimonial, l'égalité des droits et des obligations pour les deux époux, l'instauration du divorce judiciaire, la tutelle de la femme sur les enfants au même titre que l'homme, etc.

L'ambitieuse réforme revendiquée n'aura pas lieu, mais une timide modification de la *Moudawana* en 1993 vient atténuer le caractère quasi sacré d'une inégalité inscrite dans la loi.

Ainsi le législateur introduisit-il l'obligation pour l'époux d'informer ses épouses en cas de décision de polygamie. Y fut également inscrite la levée de la tutelle pour les filles orphelines de père dès l'âge de 17 ans. Paradoxalement, pour toutes celles dont le père est en vie, et quel que soit leur âge, demeureraient soumises à la tutelle de leur père ou du parent mâle le plus proche pour la contraction de leur mariage !

Bien que légère sur le fond, cette première réforme donna une impulsion et une nouvelle énergie aux associations féminines dans leur revendication pour une réforme plus audacieuse d'un code désormais susceptible d'être retouché.

11 Entretien avec Hinde Taarji, *In* Le courrier de l'UNESCO, juin 2000.

12 Géraldine Dulat, Myriam Jebbor et Karim Serraj, « Ces Femmes qui consacrent leur vie au féminisme », *in* Femmes du Maroc, 1er mars 2007.

En 1998, lorsque le Maroc a pour la première fois de son histoire un gouvernement dirigé par un parti de gauche, l'Union Socialiste des Forces Populaires, la question sociale et le statut de la femme sont déclarés chantiers prioritaires. Un Plan d'Action National d'Intégration des Femmes au Développement (PANFID) est annoncé, comprenant quatre champs d'action : l'éducation, la santé, le pouvoir économique et le statut juridique. Ce dernier axe prévoit quelques mesures prioritaires : élévation de l'âge du mariage, abolition de la tutelle, divorce judiciaire, réglementation de la polygamie, partage des biens acquis pendant le mariage.

Mais ce plan d'action, élaboré à la suite d'une longue négociation entre l'appareil étatique et différentes ONG fut abandonné par le gouvernement sous la pression des conservateurs. Les ONG féminines durent alors défendre le projet élaboré avec le gouvernement, au prix d'une mobilisation exemplaire et totalement inédite dans le pays. Face à elles, le camp hostile se mobilise et accuse les tenants de la réforme de s'en prendre aux fondements même de l'islam.

Cette confrontation atteint son point culminant en mars 2001, lors de l'organisation de deux marches collectives, l'une à Rabat, l'autre à Casablanca, la première pour la réforme et l'autre contre elle.

Le printemps de l'égalité, sinon rien...

En mars 2001, un collectif d'une trentaine d'associations se constitue sous le nom *Printemps de l'égalité* et milite pour un Code du statut personnel qui instaure juridiquement l'égalité et rien que l'égalité entre l'homme et la femme: sit-in devant le parlement, défilés, interpellations, rencontres avec les partis politiques, conférences de presse.

Le Printemps de l'égalité choisit de travailler sur trois axes :

- Gagner l'opinion publique sur la base du principe d'identification, en multipliant les témoignages du vécu de femmes victimes d'un code du statut personnel qui induit la violence physique, la répudiation, la polygamie, etc.
- Gagner l'adhésion de la classe politique en insistant sur l'importance pour les partis politiques de communiquer sur leur vision de la société et de la famille.
- Développer un argumentaire visant à convaincre sur la parfaite compatibilité de la religion et de l'égalité des droits.

Les événements dramatiques qui frappaient au même moment l'Algérie voisine, et en particulier la constituante féminine de sa population, n'étaient sans doute pas étrangers à cette énergie décuplée que déployèrent les féministes marocaines, battant les campagnes, tenant réunion sur réunion, dans les villes et les faubourgs, pour contraindre le gouvernement à tenir ses engagements. Celui-ci s'est alors trouvé pris en tenaille entre, d'un côté, des ONG plus organisées et actives que jamais et de l'autre, les tenants d'un autre projet de société plus conservateur, maniant souvent les références religieuses pour justifier la soumission de la femme et la hiérarchisation sociale des rôles.

La crise fut provisoirement désamorcée par une décision du pouvoir royal qui créa une commission consultative. Mais loin de retomber, la mobilisation redoubla dans les rangs des associations féminines, quantitativement et qualitativement. Jamais les associations n'avaient été aussi nombreuses et aussi actives, ce qui ne peut se comprendre qu'à la lumière des changements politiques survenus dans le pays : l'avènement d'un nouveau roi, accompagné par un vent nouveau de liberté d'expression et d'organisation.

Les ONG féminines et les forces politiques qui les soutenaient finirent par obtenir gain de cause. Dans un discours décisif, le 10 octobre 2003, le roi prend fait et cause pour la réforme. Le projet sera soumis au parlement qui l'adoptera définitivement en février 2004. Depuis, la date du 10 octobre est consacrée journée nationale de la femme marocaine.

Pour comprendre le soutien du Palais à cette démarche, il faut sans doute rappeler que les attentats terroristes du 13 mai 2003, en faisant planer la menace islamiste sur le pays, ont probablement présenté à ses yeux une opportunité historique visant à maîtriser les mouvances islamistes devenues menaçantes.

Après cette victoire, les organisations féminines se déclarèrent particulièrement réjouies de la manière dont la réforme a été adoptée. L'adoption du projet par le Parlement constituait à leurs yeux une avancée incontestable dans la mesure où cette décision retirait le CSP de l'ordre du religieux pour l'inscrire dans celui du politique.

Par ailleurs, l'élargissement du texte de loi au référentiel universel des Droits de l'Homme constituait une autre avancée. En effet, bien que l'ensemble de l'argumentaire introductif présenté par le roi devant le parlement fasse référence à des

versets coraniques (soigneusement sélectionnés !), référence était faite, expressément, à la Convention Universelle des Droits de l'Homme, ratifiée par le Maroc.

Sur le plan des dispositions proprement dites, le nouveau code de la famille instaure l'égalité entre les époux dans la responsabilité partagée de la famille. À cette disposition, qui bouleverse l'ordre établi du patriarcat en réhabilitant la femme et en la considérant comme citoyenne à part entière, viennent s'ajouter d'autres mesures, dont les plus significatives sont :

- l'élévation de l'âge du mariage de 15 à 18 ans ;
- l'abolition de la tutelle matrimoniale pour la contraction du mariage qui devient optionnelle ;
- la modification du statut de la polygamie rendue, de fait, très difficile ;
- différentes mesures relatives au divorce assurant une plus grande protection des droits des femmes ;
- l'abolition de l'ancien texte qui permettait à l'homme de répudier sa femme et de la reprendre sans l'avis de cette dernière ;
- la recherche de paternité comme droit fondamental des enfants ;
- le partage des biens acquis pendant le mariage.

Si le texte adopté est certes en-deçà des ambitions affichées des féministes, néanmoins toutes reconnaissent une indéniable avancée¹³: 80% de leurs revendications ont été retenues.

Et dès son adoption, nombre d'entre elles - telles l'Association Démocratique des Femmes du Maroc (ADFM), la Ligue Démocratique des Droits des Femmes (LDDF), l'Union de l'Action Féminine (l'U.A.F), l'association Jossour, etc.- se lancent dans un travail d'explication et d'information sur le terrain. Militantes, juristes, médecins, tous mobilisés par les ONG, sillonnent le pays pour renforcer les efforts de sensibilisation et de pédagogie déployés à travers les canaux plus traditionnels : les « Caravanes des Femmes », les « Universités de printemps » ou les « Ecoles de la citoyenneté », autant d'initiatives pour aider à une évolution des mentalités et permettre l'appropriation, aussi large que possible, des nouvelles dispositions du Code la famille. Initiatives que relaient aujourd'hui, et de plus en plus, les débats et les échanges sur les forums et les salons de discussions sur Internet.

Le plus dur reste à faire.....

Selon Albert Einstein, « *il est plus difficile de désagréger un préjugé qu'un atome* ». C'est ce que semble penser Fatima Lemrini, présidente de l'ADFM : « *Si la réforme du code de la famille est un aboutissement, c'est son application qui pose aujourd'hui problème et c'est justement ce qui permet d'affirmer que le combat féministe ne fait que commencer. Les femmes sont devenues, au moins dans les textes, les égales des hommes mais l'évolution des mentalités qui devrait en découler semble prendre du temps. Pourtant tout le monde devrait comprendre qu'en gagnant leur liberté, les femmes contribuent forcément à la libération de la collectivité* ». Fouzia Assouli, présidente de LDDF, ne cache pas non plus sa déception, « *L'application du code de la famille est défailante. Les juges ont cette réforme entre les mains, or certains d'entre eux, conservateurs, n'en respectent pas les principes de base* ». Avis que modère la juriste Malika Benradi, « *tout dépendra de la volonté politique. Les adversaires de l'égalité doivent être convaincus que les femmes constituent les vecteurs du changement et que sans l'amélioration de leur condition, aucune démocratisation, aucun développement durable, et aucun respect des droits humains ne sont possibles*¹⁴ »

De fait, aujourd'hui les préoccupations du mouvement des femmes semblent de plus en plus rejoindre celles de leurs consœurs européennes sur bien des points. Ainsi leurs actions se concentrent-elles sur un maillage du territoire par des dizaines de structures d'aide et d'accueil visant à la lutte contre les violences faites aux femmes ; des centres d'écoute psychologique et d'assistance juridique ; des campagnes dénonçant les représentations patriarcales par le biais de documents didactiques (plaquettes, films, etc. rédigés dans les dialectes locaux) et la revendication d'une refonte des programmes scolaires qui véhiculent encore une image stéréotypée de la femme ; la revendication de la parité dans la représentation politique et au sein des organes dirigeants des partis ; enfin l'abrogation de certaines dispositions législatives discriminatoires toujours en vigueur, en totale contradiction avec l'égalité des droits entre les hommes et les femmes, pourtant inscrite dans la réforme de 2004.

L'avenir dira si l'évolution politique du pays permettra la poursuite de ce combat et, à terme, son succès, ou si au contraire il devra souffrir d'un rétrécissement du champ des libertés. L'avancée de la démocratie dans ce pays se mesurera assurément à l'aune de droits des femmes... et réciproquement.

13 Alain ROUSSILLON, « Réformer la Moudawana, statut et condition des Marocaines », in Maghreb Machrek, Femmes dans le monde arabe, n°179 Printemps 2004, pp.79-99.

14 Citées par Leila Halimi, « Réforme du statut de la femme au Maroc : changement de texte et statuquo au contexte », in Oumma.com, 16 mars 2006.

Le parcours militant d'une femme kurde de Syrie.

De la cause kurde à la défense des droits des femmes.

KATIA SUNIER¹

Introduction

Si la situation des Kurdes de Syrie est peu connue, celle des femmes appartenant à la minorité ethnique la plus importante du pays l'est encore moins. Pourtant, cette méconnaissance ne doit pas masquer la double discrimination dont elles souffrent : en tant que femmes dans une société organisée selon les principes du patriarcat, ainsi qu'en tant que kurdes dans un régime se définissant avant tout par son arabité.

Marginalisée économiquement et stigmatisée aux niveaux social et culturel, la population kurde de Syrie se mobilise et les militants se retrouvent principalement au sein d'organisations communistes ou nationalistes. Mais quel que soit le mouvement que les actrices du changement choisissent, leur place sur la scène politique n'est pas considérée comme prioritaire. À l'image des autres pans de la société syrienne, les structures qui portent la contestation kurde demeurent sous l'égide de la « domination masculine »² (Bourdieu, 1998) et mettent la cause nationale en avant sans tenir compte des revendications féminines.

La mobilisation féminine étant généralement passée sous silence, tant dans les médias que dans le monde académique, il paraît logique de penser que les militantes – s'il y en a – connaissent un parcours contestataire similaire à celui de leurs homologues masculins. Toutefois, notre enquête nous a amenée à revisiter ce lieu commun. Nous avons en effet pu constater que si les femmes qui s'engagent sur la scène politique s'exposent, tout comme les hommes, aux réactions violentes d'un État totalitaire, elles doivent en outre lutter contre les discriminations sexuelles qui leur sont assignées par leur propre camp. Ainsi, notre article propose d'introduire les rapports sociaux de sexes dans l'analyse du militantisme, en mettant en évidence que l'action protestataire des femmes, qui remet en question l'ordre établi par la norme patriarcale, semble revêtir une pluralité de significations et relève de logiques plus ou moins imbriquées qu'il convient de dégager.

Nous avons choisi de rendre visible la participation des femmes kurdes à la lutte nationale en donnant la parole à Nairuz³, combattante et codirigeante du Parti des Travailleurs du Kurdistan (PKK)⁴ durant près de dix ans. Nous nous sommes entretenues avec elle à trois reprises, dans plusieurs villes syriennes et durant huit heures au total. Chaque entretien a été traduit par une personne de confiance différente et les données recueillies sont restées strictement confidentielles.

Nous interrogerons dans un premier temps les déterminants qui amènent Nairuz à adopter un comportement contestataire, à la différence de l'écrasante majorité d'individus ayant partagé la

1 Sociologue et spécialiste des mondes arabes et musulmans contemporains, **Katia Sunier** a réalisé un travail de recherche à l'Institut du Proche-Orient (IFPO) d'Amman sur « L'engagement militant des femmes dans les camps de réfugiés palestiniens de Jordanie », avant d'être chargée d'un mandat pour Transparency International Suisse visant à développer le soutien de l'ONG aux whistleblowers. Elle a ensuite effectué un stage à l'Ambassade suisse de Damas, durant lequel elle a travaillé sur la question kurde en Syrie.

2 Pour Bourdieu, le monde social est divisé en catégorie dominante, les hommes, et catégorie dominée, les femmes. Ces catégories structurent la réalité objective et subjective. La domination masculine se présente comme le résultat d'un processus de somatisation des rapports sociaux de domination retraçant des structures sociales en structure corporelles et mentales. S'il insiste sur l'intériorisation inconsciente et partagée par les femmes du rapport de domination masculine dans toutes les strates du social et d'abord dans le corps, Bourdieu affirme cependant que les structures de domination sont « le produit d'un travail incessant (donc historique) de reproduction auquel contribuent des agents singuliers (dont les hommes avec des armes comme la violence physique et la violence symbolique) et des institutions, familles, Église, État, École » (Bourdieu, 1998 : 40-41).

3 Prénom fictif.

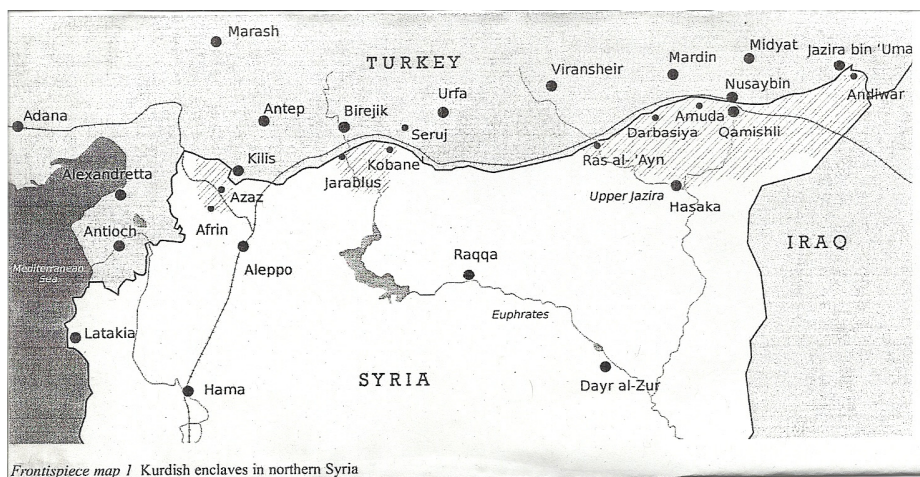
4 Fondé en 1978 en Turquie par Abdullah Öcalan, le PKK est une organisation armée d'inspiration marxiste-léniniste qui visait initialement, ainsi que le souligne Bozarslan, « la constitution d'un Kurdistan unifié et indépendant, qui devait servir de tête de pont à une révolution socialiste dans l'ensemble du Moyen-Orient » (Bozarslan, 2005 : 165). Lourdement impliqué dans la violence qui secoue la Turquie entre 1975 et 1980 et menacé par l'appareil répressif turc mis en place afin d'anéantir ce mouvement de revendications kurde, Öcalan fuit peu avant le coup d'État de septembre 1980 en Syrie et au Liban.

même expérience. Nous nous intéresserons ensuite aux différentes étapes constitutives de sa trajectoire militante, avant de mettre finalement en lumière les contraintes majeures auxquelles doit faire face la militante au cours de sa mobilisation, ainsi que le type de rétributions qu'elle peut en retirer.

L'espace kurde syrien

La tripartition de la zone kurde en Syrie constitue la continuation naturelle des territoires kurdes de Turquie et d'Irak. Le territoire kurde de Syrie se compose donc de trois régions, comprenant au total 1'500'000 de Kurdes sur les 2'000'000 résidant en Syrie. La Jézireh, qui compte à elle seule un million de Kurdes⁵, se trouve au Nord-Est du pays et jouxte la Turquie et l'Irak. Cette enclave jouit d'une certaine importance économique pour le territoire national, du fait de sa richesse relative en ressources pétrolières et en terres fertiles. La plaine d'Afrin sépare Alep de la frontière turque et englobe près de 350'000 Kurdes. Elle est réputée pour ses arbres fruitiers, ainsi que pour ses vestiges historiques. Enfin Kobani, ou Ayn al-Arab, contient près de 200'000 Kurdes. Quant au reste des Kurdes de Syrie, ils appartiennent principalement aux importantes communautés urbaines de Damas et d'Alep.

Les Kurdes de Syrie⁶ représentent le second groupe ethnique du pays, soit 10 % de la population globale. Leur identité s'articule autour du sentiment d'appartenance à une communauté dotée d'une culture et d'une histoire communes. Ils parlent le kurmandji, dialecte également usité par les Kurdes de Turquie, du Nord de l'Irak et du Nord-Ouest du Kurdistan iranien. Les codifications orales et écrites des valeurs et significations culturelles – comme les poésies récitées, les dictons, la musique et les danses – constituent les formes de transmission prédominantes de l'ensemble des modèles sociaux mobilisés par la société kurde. La célébration de Noruz le 21 mars, Nouvel an et fête nationale kurdes, est certainement la scène d'affirmation culturelle la plus importante au niveau de la construction et de l'expression des identités kurdes en Syrie, ainsi que dans les autres communautés kurdes du Moyen-Orient. Nous mentionnerons encore que 96 % des Kurdes de Syrie sont musulmans sunnites⁷, bien que la laïcité d'inspiration marxiste représente une forte tendance parmi les populations kurdes urbaines.



5 Selon Tejel, spécialiste de la question kurde, ce chiffre est aujourd'hui difficile à démontrer : on assiste en effet depuis trente ans à un exode rural qui ne cesse de s'accroître vers Damas et Alep (entretien du 23 novembre à Neuchâtel). Nous mentionnons tout de même cette donnée, à défaut de mieux, afin de donner une idée globale de la répartition de la population kurde sur le territoire syrien.

6 Dans cet article, nous préférons utiliser le terme de « Kurdes de Syrie » plutôt que celui de « Kurdes syriens », puisque les Kurdes résidant en Syrie ne jouissent pas tous de la nationalité syrienne.

7 La communauté kurde yazidie regroupe environ 15'000 adeptes.

1 Les déterminants de l'engagement

1.1 Un contexte politique propice à l'engagement militant

Au début des années 1960, la lutte contre l'occupation israélienne de la Palestine et la diffusion de l'idéologie panarabe dominent les préoccupations des dirigeants syriens. Dès la création de la République Arabe Unie (RAU) en 1958, le pouvoir syrien considère toute entité ethnique ne partageant pas l'idéal nationaliste arabe comme un danger pour l'unité étatique. Ainsi, les minorités non-arabes présentes sur le territoire national, au premier chef desquelles la minorité kurde, se voient nier leur droit à l'existence en tant que groupes ethniques.

Jusqu'aux années 1980, la contestation kurde en Syrie est pour ainsi dire inexistante : les partis politiques kurdes, réduits à la clandestinité, sont faibles, divisés et dépendent des relations clientélistes que leurs leaders (des notables et des propriétaires terriens) entretiennent avec le pouvoir. Le manque d'opportunité politique imposé aux Kurdes de Syrie durant ces deux décennies permet de mieux comprendre le succès massif et rapide du PKK et de sa doctrine marxiste et révolutionnaire. À cet élément partiel d'explication il faut ajouter le soutien politique, logistique et économique du gouvernement syrien au parti d'Abdullah Öcalan, hôte d'Hafez al-Assad⁸ de 1980 à 1998.

Ainsi, parallèlement aux politiques internes visant à étouffer la contestation kurde, Tejel (2006) relève qu'au cours des années 1980-90, le chef d'État syrien parvient à canaliser l'animosité interne des Kurdes en direction de la Turquie et de l'Irak, en créant des alliances stratégiques avec les partis kurdes de ces pays et en soutenant la guérilla.

L'intérêt d'al-Assad pour le mouvement nationaliste kurde au début des années 1980 remonte aux sources du conflit qui oppose la Syrie à la Turquie. Tejel (2009) rappelle que celui-ci plonge ses racines dans le transfert de la souveraineté à la Turquie d'une province nommée Sanjak d'Alexandretta en

1939.⁹ En plus de ce conflit territorial, les barrages turcs construits sur l'Euphrate et menaçant l'approvisionnement en eau de la Syrie ne font qu'exacerber les tensions entre les deux États. Lorsque la Turquie propose à la Syrie de partager les eaux de l'Euphrate en échange de la reconnaissance de ses frontières, al-Assad refuse de négocier et préfère exercer des pressions sur l'État rival en accueillant le PKK sur son territoire, permettant à ses combattants ainsi qu'à d'autres factions dissidentes d'établir leur QG à Damas. Selon McDowell (2000), le soutien de Damas à l'opposition turque va jusqu'à prendre des allures quasi-institutionnelles, puisque le gouvernement reconnaît l'engagement des Kurdes de Syrie dans les rangs du PKK comme ayant la même valeur que le service militaire effectué au sein de l'armée syrienne.

Une fois Öcalan et quelques cadres de son parti installés à Damas, en 1980, al-Assad incite l'organisation à intensifier sa campagne de recrutement : de nouveaux instructeurs, des comptes bancaires et des armes sont fournis au parti kurde. Celui-ci se voit également mettre à sa disposition un camp d'entraînement dans la vallée de la Beka'a, sur le territoire libanais alors sous contrôle syrien. En août 1984, le PKK lance officiellement sa lutte armée contre la Turquie. Avec la coopération du gouvernement d'al-Assad, le Nord syrien devient un terrain fertile pour les militants du PKK jusqu'à la fin des années 1990. Bien qu'aucun chiffre fiable du nombre de membres actifs dans l'organisation ne soit disponible, Montgomery (2005 : 134) estime qu'entre sept et dix mille Kurdes de Syrie sont morts ou ont disparus au cours des conflits avec l'armée turque.

Vanly (1982) analyse les relations entre le PKK et le gouvernement syrien à cette époque comme étant mutuellement bénéfiques, puisqu'elles permettent au premier de disposer d'une base dans un pays voisin de celui contre lequel il lance ses opérations militaires et au second non seulement de jouir d'un bouclier contre son adversaire externe, mais également de

8 Après son accession au pouvoir à la suite d'un coup d'État en 1970, il sera élu président de la République arabe syrienne le 12 mars 1971 jusqu'à sa mort en 2000.

9 Cette province fut annexée par la France à la Syrie après la première guerre mondiale. Elle déclare son indépendance en 1938, puis choisit, par le biais d'un référendum populaire de rejoindre la Turquie. Le gouvernement syrien ne reconnaîtra jamais cette décision et continue aujourd'hui encore à considérer cette province comme appartenant à son territoire. Depuis l'arrivée au pouvoir de Bachar al-Assad en 2000, les tensions se sont calmées : en 2005, le président turc Ahmet Necdet Sezer se rendit en visite en Syrie et ouvre une voie à la discussion entre les deux pays. Il fut dit que le gouvernement syrien ne revendiquait plus la souveraineté de cette province, sans toutefois que ce renoncement ne soit attesté par une annonce officielle.

déplacer les revendications des Kurdes de l'intérieur en direction de ce même ennemi. Pourtant, le printemps 1996 marquera le point culminant de l'escalade des violences, avec un nombre de troupes massées aux deux côtés de la frontière syro-turque qui augmente proportionnellement à l'animosité entre les deux États en conflit. Les villes syriennes sont alors bombardées, notamment Damas, en vue de signifier à al-Assad que son soutien au PKK le mènera à sa perte (Zisser, 2001). Tejel (2009) ajoute que la Syrie, menacée par l'alliance entre Israël et la Turquie¹⁰ et dépendante des eaux de l'Euphrate, finit par succomber aux pressions de la Turquie. Suivant les recommandations des médiations égyptiennes et iraniennes, Al-Assad met un terme à son soutien au PKK en acceptant de remettre le leader du parti kurde aux autorités turques le 9 octobre 1998¹¹. Les répercussions de la crise du PKK se font douloureusement ressentir en Syrie : plusieurs leaders du parti sont remis à la Turquie et les anciens combattants sont incarcérés et condamnés à des peines allant de un à dix ans de prison¹².

La gestion du conflit kurde sur le plan national

Nairuz vient au monde à une époque où l'intégration des Kurdes au discours officiel s'avère délicate. En effet, le parti Baas au pouvoir dès 1963, érige l'arabité en principe fondateur de la définition identitaire syrienne. Soupçonné de vouloir porter atteinte à l'unité de la Nation arabe, le Parti Démocratique Kurde de Syrie (PDKS)¹³ est interdit et ses cadres emprisonnés. L'armée syrienne est purgée de ses officiers kurdes, tandis que sur le plan culturel, l'expression de la kurdicité à travers la langue et la musique est bannie. Un recensement ordonné par les autorités et mené dans le Nord de la Syrie, aboutit au retrait de la nationalité des Kurdes qui ne parviennent pas à prouver leur présence sur le sol syrien dès 1945 ou avant cette date. Pinto (2007) indique que douze mille Kurdes syriens sont ainsi dépossédés de leur citoyenneté, ce qui représente

alors 20 % de la population kurde résidant sur le territoire national¹⁴.

La communauté kurde est alors exclue du système établi, alors que celui-ci lui accorde un semblant de représentativité à travers la participation de certains membres appartenant à son élite civile et religieuse. En incluant partiellement la minorité kurde à la sphère décisionnelle, tout en refusant de la reconnaître en tant que composante de la société syrienne, le régime favorise l'adoption par une majorité de Kurdes d'une stratégie dite de « dissimulation » (James C. Scott, 1990), qui consiste à cultiver leurs différences en leur for intérieur. Autrement dit, les différentes expressions de l'identité kurde sont refoulées dans la sphère privée, où s'alimente silencieusement la remise en cause de l'idéologie officielle. Ainsi, derrière l'unanimité

Biographie sommaire de Nairuz

Nairuz est née au début des années 1960 dans la région d'Afrin. Issue d'une famille kurde nationaliste, elle grandit avec ses douze frères et sœurs auprès d'une mère protectrice et d'un père militant. Elle se marie à l'âge de vingt ans avec un homme qui partage ses idées politiques et avec lequel elle choisit de n'avoir qu'un enfant.

Notre interviewée intègre le PKK durant sa vingt-troisième année et débute ainsi son parcours dans l'action collective. Elle rejoint la lutte armée en 1990 et suit un entraînement militaire d'une durée de six mois pour s'y préparer. À son retour, elle est promue cadre du parti et renonce à sa carrière professionnelle pour se consacrer exclusivement à son activité militante. Blessée au combat dans les montagnes en Irak, elle est arrêtée par les autorités de ce pays et incarcérée durant six mois. À sa sortie de prison, elle doit subir de nombreuses interventions chirurgicales à l'hôpital de Damas, pendant que sa sœur cadette décède au front. Nairuz sera encore emprisonnée à deux reprises en Syrie.

Son expérience au sein du PKK, ainsi que le traumatisme vécu dans les prisons irakiennes et syriennes, auront raison de son engagement dans la contestation politique. En 2002, elle réoriente son parcours militant en se mobilisant en faveur de la défense des droits des femmes.

10 La réconciliation militaire entre Israël et la Turquie est initiée au début des années 1990 sous l'égide des États-Unis et finalisée en 1996. Durant ce laps de temps, elle aura pour conséquence d'isoler la Syrie et de renforcer la position de Damas quant à son soutien au PKK.

11 Le leader kurde fuit d'abord en URSS, avant d'arriver en Italie le 12 novembre 1998, où il est immédiatement placé en maison d'arrêt. Aucun pays européen n'osant prendre la responsabilité de juger l'ennemi n°1 de la Turquie, il entreprend alors un long voyage qui le mènera jusqu'au Kenya, où il est arrêté et transféré à Istanbul.

12 Tejel (2009 : 156) affirme qu'il y aurait encore actuellement 170 membres du PKK en prison en Syrie.

13 Le PDKS fut fondé en 1957.

14 Bien qu'il n'existe aucun chiffre officiel fiable sur cette question à l'heure actuelle, le Haut Commissariat aux Réfugiés des Nations Unies (UNHCR, 2002) estime à près de 300'000 le nombre de Kurdes apatrides en Syrie.

dominant, d'importantes lignes de fractures se dessinent en marge de l'appareil étatique.

1.2 Une socialisation militante

Après avoir présenté l'environnement socio-politique dans lequel évolue Nairuz dès sa naissance, il semble pour le moins logique que notre interviewée ait été affectée par les événements liés à la question kurde dans sa région. Pourtant, le seul fait de grandir dans un lieu et à une époque porteurs de revendications n'implique pas mécaniquement l'émergence d'un engagement militant. Preuve en est l'écrasante majorité d'individus, *a fortiori* de femmes, ayant en partage des conditions d'existence similaires sans pour autant avoir adopté une attitude de rébellion. Comment comprendre alors ce qui a amené Nairuz à transformer son sentiment d'injustice en un engagement effectif au sein d'un collectif contestataire ?

McAdam (1988) fournit une première piste de réflexion en avançant que plus un individu est au contact de personnes engagées dans l'action militante, plus ses propres projets reçoivent l'aval de ceux dont il est affectivement proche et plus la possibilité de le voir militer à son tour s'accroît. Etienne *et al.* (1997 : 254) ajoutent que « la famille, en tant qu'instance principale de socialisation, joue un rôle capital dans la structuration ultérieure de la personnalité ». Grandir auprès de parents qui non seulement portent de l'intérêt aux questions politiques, mais qui sont de plus eux-mêmes mobilisés, encourage en effet significativement Nairuz à s'orienter vers l'action collective :

« Je viens d'une famille de militants nationalistes kurdes : ma sœur était engagée dans la même cause que moi et mon père appartenait à l'organisation de Massoud Barzani¹⁵. On a passé des années à discuter ensemble de politique, alors quand le moment est venu pour moi d'entrer au parti, j'étais prête pour militer. »

Des univers de socialisation autres que la famille peuvent également jouer un rôle important dans l'acquisition de disposition au militantisme. Nairuz

souligne à ce sujet la double fonction des notions qui lui ont été transmises dans le cadre scolaire. Si elles l'ont instruite sur l'action politique, elles ont par la suite pallié à la difficulté supplémentaire que rencontrent les femmes lors de leur entrée en militance :

« Quand j'étais à l'école, je lisais beaucoup sur les mouvements de libération dans le monde, sur le marxisme. Lorsque je suis arrivée au parti, j'avais beaucoup de connaissances. C'est ma culture qui m'a permise d'être acceptée en tant que membre du PKK, car il y avait très peu de femmes qui militaient à cette époque-là. »

2 L'engagement et ses redéfinitions

2.1 L'adhésion de Nairuz au PKK

Les contextes structurel et relationnel dans lesquels Nairuz a évolué la mènent à intégrer la résistance kurde. Au début, elle se souvient avoir dû se familiariser avec l'idéologie du parti¹⁶, afin de pouvoir initier les membres potentiels au « système-PKK » :

« Quand tu entres au PKK, tu commences d'abord à travailler dans ta région. Durant les quatre premières années, j'étais en contact avec les leaders et je m'informais sur les idées du parti. J'assistais à beaucoup de conférences et je tenais des réunions à mon tour, pour éveiller les gens aux principes du parti. »

Aux schèmes de pensée acquis précédemment en famille ou à l'école vient s'ajouter une strate normative supplémentaire : adhérer à une organisation politique implique l'intériorisation d'une conception du monde et de valeurs propres au parti considéré.

2.2 Le passage à la lutte armée

Durant ses quatre premières années au parti, le travail militant de Nairuz est axé sur l'information,

15 Massoud Barzani (1946-) est le fils et successeur de Mustafa Barzani (1903-1979) à la tête du Parti démocratique du Kurdistan (PDK) d'Irak. Son père participe d'abord aux révoltes kurdes d'Achmed Barzani, son frère aîné, avant de devenir l'une des principales figures de la République autonome de Mahabad, proclamée au Kurdistan iranien en 1946. Il se réfugie ensuite en URSS jusqu'en 1958, puis il dirige le PDK et la révolte kurde en Irak qui porte son nom de 1961 à 1975 (Bozarslan, 2009 : 166).

16 Cigerli et Le Saout (2005 : 170) rappellent que la création du PKK s'inscrit dans une période caractérisée par la montée des mouvements radicaux marxistes propre aux années 1960. Öcalan mobilise un discours hybride qui intègre les réformes marxistes universelles au particularisme kurde. Il exhorte ainsi les « ouvriers », les « paysans », la « jeunesse » et les « femmes du Kurdistan » à soutenir le Parti dans son combat contre le « colonialisme ». Prétendant se distancer tant du socialisme de type soviétique (en accordant aux populations le droit de se déplacer librement à l'étranger, celui de manifester et de disposer d'une presse indépendante) que du modèle occidental, le leader kurde aspire à mener une révolution qui redéfinisse la question nationale, la démocratie et qui transforme l'économie.

la sensibilisation et la conscientisation. Dans cette première phase d'engagement, elle est convaincue que seul le dialogue peut aboutir à un résultat positif. Aucune convergence n'existe entre son mode d'action et la lutte armée. Un événement déclenche cependant un changement décisif dans sa perception de la mobilisation :

« En 1990, une opération militaire a été menée par un groupe du PKK dans une ville syrienne proche de la frontière turque. Les forces de l'ordre ont alors arrêté beaucoup de Kurdes, dont moi. Cette année-là, la célébration de Noruz a été interdite pour punir les Kurdes de la région. Des amis et moi n'étions pas d'accord avec cette décision : si nous commençons à accepter ce type de discrimination, il faudrait alors nous attendre à ce que la situation s'empire par la suite. C'est à ce moment-là que j'ai vraiment commencé à militer. Très peu de temps après ces événements, je suis partie au Liban pour y suivre un entraînement militaire de haut niveau durant six mois. Si on doit se faire arrêter, autant que cela soit justifié... »

La vague de répression, qui fait suite à une action du parti kurde à laquelle Nairuz et ses proches n'adhèrent pas, marque un tournant dans sa trajectoire militante. Selon notre interlocutrice, le fait de prendre pour cible un groupe ethnique en guise de représailles à une opération certes militaire, mais néanmoins politique et menée par quelques individus, donne du sens à la conversion de ses moyens d'actions. L'échec de son mode d'action originel, pacifique et privilégiant la négociation, lui donne un sentiment d'impuissance. Ainsi, le comportement politique de Nairuz se radicalise en réponse à la violence physique et symbolique de l'État, jugée arbitraire et disproportionnée.

Nous constatons par ailleurs que l'interviewée considère rétrospectivement que son passage à la résistance armée détermine le commencement de son activité militante, malgré les quatre ans déjà passés dans le parti. Nairuz sait effectivement ce que prendre les armes implique : un engagement sans concession à la cause nationale, un dévouement total au parti et un avenir condamné à la clandestinité.

L'évolution de son parcours militant confirme son pronostic. À son retour du Liban, elle est promue à la direction du PKK. Ses connaissances en histoire, en politique et en économie, couplées à l'expérience de combattante qu'elle acquiert au camp militaire, lui permettent d'accomplir les tâches dévolues aux dirigeants du parti :

« J'enseignais aux cadres du parti les notions théoriques liées à l'idéologie de l'organisation et je les entraînai à la guérilla, je récoltais des fonds et je recrutais des membres. Je me souviens que je travaillais tout le temps, je ne dormais jamais plus de quatre heures par nuit. Je recrutais des centaines de filles, que j'étais ensuite chargée d'entraîner au combat dans les montagnes. »

En revanche, elle doit revoir la hiérarchie de ses priorités :

« Jusque là [sa promotion à la direction du PKK], j'avais une activité professionnelle à plein temps. Mon travail au parti n'était pas rémunéré et tenu complètement secret. J'ai obtenu une promotion à mon travail pratiquement en même temps qu'au parti. Mais j'ai décidé de démissionner pour pouvoir me consacrer entièrement à mon militantisme. »

2.3 Les redéfinitions du parcours militant de Nairuz

L'engagement de Nairuz est certes dévoué, mais il ne doit pas pour autant masquer son esprit critique quant à la hiérarchie de ses propres objectifs de lutte. Son action est d'abord idéologique : il s'agit avant tout de libérer le peuple kurde par la mobilisation politique, la violence armée ne demeurant qu'un moyen d'action défensif. Nous sommes ici bien loin de l'image, si souvent véhiculée par les médias, de la militante manipulée par des meneurs omnipotents :

« Quand j'ai intégré le leadership du mouvement, j'ai tout de suite dû mettre les points sur les «i» : je leur ai dit que j'étais contre le terrorisme et que je soutenais le changement par la culture et l'éducation. Même au moment de partir au camp du Liban, je me situais prioritairement du côté politique et non militaire de la cause. J'étais en conflit avec les autres leaders, car il y avait des bases idéologiques du parti en Europe, dans lesquelles ils refusaient que je travaille. J'ai pourtant essayé de faire mes preuves en allant combattre, alors que j'étais contre cette idée. Ils ne voulaient pas que je m'occupe de politique, car ils me reprochaient de ne pas accepter les règles du jeu qu'ils avaient établies. »

Les termes de cette citation renvoient au concept de « carrière morale » (Fillieule, 2001 : 212) de l'individu. Le système de valeurs intériorisé par Nairuz avant d'entrer en militance l'empêche de cautionner certains comportements d'un groupe auquel elle a adhéré en pensant justement partager

le même cadre d'injustice. Pourtant, parvenue non sans peine à la tête du parti en vue de faire entendre la cause kurde sur la scène politique internationale, c'est d'abord ses camarades de lutte que Nairuz doit continuellement affronter. Durant ses premières années à la direction du PKK, elle estime être en droit d'exercer son militantisme à sa manière, quitte à faire passer ses propres principes avant ceux du parti :

« J'avais des divergences d'opinion avec les autres leaders du parti. Les règles imposées aux membres étaient trop strictes et figées à mon goût. Je voulais mettre en place des programmes pour les alléger. En 1990, j'ai vu l'URSS s'effondrer à cause de la pensée unique : il faut savoir tirer les leçons de l'histoire. [...] Lorsque des étudiants se présentaient au parti pour militer, je parlais du principe qu'il fallait exploiter leurs capacités intellectuelles plutôt que de les envoyer au front ! Nous avons besoin de leur tête et non de leurs bras, d'autant plus que ce n'étaient pas de bons combattants. Ils [les autres dirigeants] ont refusé de m'écouter et les ont envoyés au casse-pipe. Résultat : ils [les étudiants] sont tous morts. Entre six-cent et neuf-cent universitaires ont perdu la vie dans les montagnes. C'était un gâchis pour eux, pour leur famille et pour la cause kurde ! [...] Parallèlement à mes tâches au sein du leadership, je prenais mes propres initiatives. J'ai recruté des centaines de femmes que j'ai ensuite entraînées au combat. Avant de partir dans les montagnes, je prenais le temps de parler avec chacune d'entre elles pour déterminer si elles étaient prêtes à vivre cette expérience. Suite à ces entretiens, j'en sélectionnais au maximum une vingtaine. Le parti me reprochait d'être trop sélective. De plus, parmi les candidats qu'on me proposait, je refusais tous ceux de moins de dix-huit ans. Et ça, le parti me le reprochait vivement !! [...] Il m'arrivait même de dissuader certaines personnes d'aller combattre. Par exemple, durant les entraînements on me demandait de dépeindre de façon paradisiaque les conditions de vie au front. Il était hors de question que je donne de telles illusions aux candidats. La vie des combattants dans les montagnes est extrêmement difficile : il n'y a presque rien à manger. Une fois, je suis restée vingt-deux jours sans me nourrir et quatre jours pratiquement sans eau. Mourir aurait été un soulagement. »

Si l'objectif ultime de Nairuz correspond effectivement à celui du PKK – la libération du peuple kurde – c'est sur les moyens mis en œuvre pour y parvenir que les deux parties semblent

être en désaccord. En tant que codirigeante, notre interlocutrice pense jouir d'une certaine marge de liberté dans l'application de la politique du parti. Celui-ci, quant à lui, compte vaincre l'ennemi en soumettant ses membres à un mode de fonctionnement autoritaire qui ne laisse aucune place à la remise en cause de son mode d'action, tout en percevant l'initiative individuelle comme une trahison visant à fissurer l'unité de la lutte nationale. C'est alors dans la douleur que Nairuz mesure l'ampleur du « malentendu » qui l'oppose à l'ensemble de la direction du parti :

« On [le parti] m'a mise sous surveillance, puis on m'a punie. J'ai subi un interrogatoire très dur qui a duré deux mois. J'étais enfermée dans une pièce et je ne pouvais ni bouger, ni parler. Lorsque je suis tombée malade, ils ont allégé mes conditions de détention. On m'a rappelé qu'au parti, c'était la dureté qui prévalait et non les sentiments. Il ne s'agissait pas d'écouter sa conscience, mais d'obéir au parti. »

Suite à cette expérience, Nairuz se sent en danger et décide de se retirer du parti. Ce type de défection n'est pas anodin : on ne quitte pas la direction du PKK de la même manière qu'on se désaffilie d'une association de consommateurs. Consciente des précautions à prendre, notre interlocutrice sait faire preuve d'abnégation :

« Je devais faire très attention, car je risquais ma vie. J'ai écrit une lettre à la direction, dans laquelle je reconnaissais qu'ils avaient raison et que c'est moi qui avais tous les torts. Puis j'ai progressivement descendu les échelons depuis ma position au leadership, afin de sortir de l'organisation en douceur. »

2.4 Le désengagement politique

Mais le désengagement de Nairuz est institutionnel et non idéologique. Si elle choisit de quitter le système partisan, la lutte nationale figure toujours parmi ses priorités. Son retrait est exposé comme étant le résultat d'une cause exogène à sa volonté. Ses revendications ne sont pas entendues par ses homologues et sa confiance vis-à-vis de son groupe d'appartenance politique est altérée de manière irréversible, ce qui l'amène à se retirer d'une organisation au sein de laquelle elle occupait une fonction importante. Si le travail militant qu'elle y fournissait exigeait d'elle un investissement colossal en temps et en énergie, elle agissait pour une cause qui fait partie intégrante de son identité et ses efforts étaient socialement valorisés. Le vide et le sentiment

d'injustice causés par cette rupture biographique ne permettent pas à Nairuz un désengagement total et définitif de l'action contestataire. Elle continuera donc à militer de façon indépendante jusqu'à ce que son ultime expérience de la prison la dissuade finalement de toute velléité de rébellion :

« Je me suis faite arrêter trois fois : une première fois en Irak et deux fois en Syrie. Durant mon incarcération en Irak, j'ai été battue si fort que le parti a dû me payer trois mois d'hôpital à Damas à ma sortie de prison. Lors de ma première arrestation en Syrie, ils m'ont mise cinquante-sept jours à l'isolement. Je ne savais pas s'il faisait jour ou nuit. Mais le pire, c'était les tortures physiques : coups, positions atroces, électrochocs, sévices sexuels... je pourrais passer une semaine entière à citer les tortures que j'ai subies. Tous les employés de la prison peuvent venir te voir et te faire ce qu'ils veulent. Ils urinaient sur ma couverture et me jetaient de la nourriture de temps à autre. J'ai des séquelles physiques qui me resteront à vie de ce séjour en prison. À ma sortie, je pesais trente-huit kilos. Je suis restée huit mois chez mes parents sans voir personne, pas même mon fils. Lors de mon troisième et dernier emprisonnement, j'ai à nouveau subi des sévices sexuels. J'étais presque morte à ma sortie. C'est à ce moment-là que j'ai décidé de tout arrêter définitivement. »

2.5 L'engagement féminin

Aujourd'hui, Nairuz consacre quotidiennement plusieurs heures à une association regroupant deux cents femmes kurdes de la région d'Afrin. Administratrice au sein de ce groupe depuis cinq ans, son travail consiste à former les adhérentes, afin que ces dernières puissent à leur tour propager les connaissances enseignées par l'interviewée aux femmes des villes et villages alentours : cours de langues et d'alphabétisation, lecture et étude de textes politiques élaborés par et en faveur des femmes, ou encore examen des liens entre les mondes arabe et occidental figurent parmi les principaux enseignements dispensés par Nairuz. Cette association n'a pas de nom, pour la simple et bonne raison qu'elle est illégale. En effet, s'il existe en Syrie quelques associations arabes de femmes, les activités de la société civile demeurent restreintes, en particulier lorsqu'il s'agit d'initiatives émanant de la communauté kurde.

Il s'agit donc ici d'interroger les mécanismes qui ont amené Nairuz à redéfinir sa trajectoire militante en passant d'un engagement initial exclusivement national à un mouvement d'abord féministe et

indépendant du système partisan. Si nous pouvons croire *a priori* que cette transition représente un renversement complet de sa situation initiale, une étude plus attentive nous permet de mettre en lumière le continuum dans lequel s'inscrivent les logiques d'évolution de l'engagement de Nairuz. Gottraux (2002 : 174) suggère à ce propos de « porter le regard analytique sur le moment de l'abandon des activités politiques, dans la mesure où celui-ci – au carrefour d'une tension entre plusieurs logiques – [...] peut être pensé comme un révélateur de «quelque chose» qui n'apparaît pas spontanément à l'observateur ». En effet, les motifs du désengagement – d'abord du système partisan, puis de l'action politique en général – exposés par Nairuz, sont présentés comme étant exogènes à sa volonté :

« Quand j'étais au parti, je n'étais libre ni de mes pensées, ni de mes actes. J'étais contrainte par les règles établies. Alors j'ai pensé que je pouvais militer de manière autonome, grâce à mon réseau : je connais beaucoup d'intellectuels et de journalistes. Lorsque j'ai quitté le parti, j'ai écrit plusieurs articles sous un autre nom. Mais lorsque j'ai été emprisonnée, j'ai tellement souffert que j'ai abandonné toutes mes activités politiques. Je n'avais pas le choix. Cela fait quinze ans maintenant. »

Cette défection de l'action politique, due tant au fonctionnement autoritaire du PKK qu'aux moyens de répression utilisés par le gouvernement syrien, est vécue douloureusement par notre interlocutrice, qui a été forcée de sortir de son rôle de militante. Fillieule (2003) affirme que le désengagement peut entraîner une renégociation identitaire d'autant plus déchirante que les individus ont fait preuve d'un profond dévouement à leur organisation. Après tant d'années et un investissement intense consacré à l'action contestataire, Nairuz ne peut se percevoir comme une ancienne militante. Elle cherche nécessairement à reconvertir son expérience et à reconduire son engagement à un nouveau collectif et à un autre type de mobilisation :

« Avant [ma troisième arrestation], je ne militais que pour la cause kurde. Aujourd'hui, je milite en tant que *femme kurde*. La société dans laquelle je vis connaît beaucoup de difficultés, de contradictions, de pressions et de répression. Le prix à payer pour les femmes est deux fois plus élevé. C'est pour cela que je les pousse à ne pas rester dans l'ignorance : elles ne doivent pas seulement servir à cuisiner et à faire des enfants. Elles doivent étudier pour

être capable d'identifier les problèmes et pour pouvoir ensuite mettre en place des programmes qui améliorent notre réalité sociale. Cette prise de conscience ne se fera pas du jour au lendemain : il faudra de la persévérance et beaucoup de travail pour y arriver. »

En troquant les armes contre divers projets éducatifs en direction des femmes kurdes, elle démontre que son engagement demeure profondément ancré dans la lutte nationale, le but ultime de sa démarche étant d'encourager ces femmes à participer à la vie politique de façon indépendante et égalitaire. Ainsi, elle ne cherche pas à substituer son engagement en faveur de la cause nationale pour le remplacer par la défense des droits des femmes : à ses yeux, ces deux luttes ont toujours été liées. C'est simplement l'inversion de leur position hiérarchique sur l'échelle des objectifs prioritaires de Nairuz qui s'opère lors de la réorientation de sa trajectoire militante. Au moment d'entrer en militance, la libération nationale représente incontestablement son but premier, puisque le mouvement auquel elle adhère promet qu'une égalisation des relations de pouvoirs en présence, comprenant celle des rapports de genre, en découlera logiquement. Toutefois, son expérience contestataire l'amène à reconsidérer cette rhétorique en analysant l'échec d'une action politique qui repose sur la base d'une stratégie militaire et totalitaire élaborée par les dirigeants d'une résistance avant tout masculine. D'une part, son statut de cadre au sein du PKK lui fait prendre conscience de l'infériorisation des femmes au niveau du pouvoir décisionnel. En effet, si la phraséologie féministe est très présente dans la propagande du parti, le parcours de Nairuz montre les limites de son application dans le fonctionnement-même de l'organisation. D'autre part, les sévices à caractère sexué qui lui sont infligés dans les geôles syriennes font état d'une double discrimination : Nairuz ne se contente pas de se rebeller contre un système politique autoritaire, son action dissidente comporte en outre le fâcheux désavantage d'être le fait d'une femme dans une société fortement patriarcale.

Son expérience la conduit à se repositionner vis-à-vis des objectifs qui guident son militantisme. À présent tout à fait consciente que le mouvement nationaliste néglige la condition féminine, Nairuz décide de privilégier la défense des droits des femmes. Si cette cause vient enrichir son combat pour la liberté, elle lui offre en outre la possibilité de poursuivre son engagement national tout en s'épargnant l'asservissement à un parti autoritaire et en évitant une confrontation brutale avec les autorités. De

plus, les moyens d'action qu'elle met en œuvre en vue de mobiliser les femmes lui permettent de se réapproprier son idée initiale du militantisme. Si Nairuz opte à un moment donné de sa trajectoire pour la violence armée, elle a toujours préconisé des méthodes axées sur le dialogue, la négociation et l'accès à la connaissance. Parallèlement à ses activités au sein de l'association, elle n'hésite pas à parcourir monts et vallées afin de faire partager sa vision du changement social à ses compatriotes :

« Dans ma région, il y a 360 villages. Je connais des gens dans chacun d'eux. Je vais à leur rencontre pour essayer de les éveiller à la condition féminine. Je parle aux étudiants, aux religieux, aux paysans. J'essaie de faire comprendre aux femmes qu'elles peuvent limiter leur nombre d'enfants et je promeus le partage des tâches entre les sexes, tant à la maison que dans la vie professionnelle. J'encourage les femmes à sortir de la sphère familiale et je favorise leur intégration économique et sociale. J'aimerais apporter la culture du dialogue dans mon pays : un dialogue entre hommes et femmes. Mon message s'adresse à la société kurde tout entière. Les hommes doivent modifier leur comportement, mais les femmes doivent aussi bouger ! »

Aux yeux de Nairuz, le savoir constitue définitivement l'outil qui permettra aux femmes d'être enfin libres de faire leurs propres choix et d'exprimer leurs revendications. Il s'agit donc ici d'une libération d'abord individuelle, puisqu'il semble périlleux d'envisager la victoire d'une lutte nationale qui marginalise la moitié des membres d'une communauté déjà durement affectée sur les plans sociaux, politiques et économiques.

3 Les conséquences biographiques de l'engagement

Nairuz a débuté sa carrière militante il y a plus de vingt ans et poursuit son engagement à l'heure actuelle. Sa longue trajectoire dans la contestation s'accompagne d'un certain nombre d'obstacles à franchir, de luttes et de négociations à mener avec les divers agents sociaux inscrits dans la pluralité de ses contextes de socialisation, tels que sa famille, sa communauté, le parti et le gouvernement syrien.

À cheval sur deux fronts militants – l'un dénonçant les discriminations exercées à l'encontre de la minorité kurde dans un pays où l'arabité règne en maître, l'autre remettant en cause la différenciation hiérarchisée des sexes, pilier fondamental d'une société encore profondément patriarcale – Nairuz

subit à la fois la répression systématique de l'État et les réactions violentes de son environnement social immédiat.

Tant les effets négatifs (les coûts) que les effets positifs (les rétributions) du militantisme de l'interviewée participent en retour à son parcours militant en favorisant, à chaque étape, une redéfinition, un renforcement ou un retrait de son engagement.

3.1 Militantisme et société patriarcale

Nous commencerons cette troisième partie en analysant l'impact des rapports sociaux de sexe sur la trajectoire militante de Nairuz, avant d'examiner à l'inverse les effets provoqués par cette dernière sur les relations qu'entretient notre interlocutrice avec son milieu social. Nous verrons ainsi que si les coûts générés par la différenciation hiérarchisée des sexes pèsent sur son parcours, elle bénéficiera également – sur le long terme – de rétributions qui lui permettent de donner rétrospectivement un sens à son engagement.

Nous l'avons vu, notre interlocutrice a été socialisée au sein d'une famille militante. Elle doit pourtant procéder à divers types de négociation en vue de s'émanciper de la norme patriarcale et de faire accepter son militantisme et les choix de vie qui l'accompagnent à son entourage proche. En effet, la société dans laquelle évolue Nairuz considère que les femmes – en tant que gardiennes de la famille – sont d'abord et avant tout responsables de l'éducation et du bien-être de leurs enfants, et ceci jusqu'à la majorité de ces derniers. Elles ne peuvent par conséquent pas manquer à cet impératif sous prétexte de participer à la politique, sans parler de la lutte armée, domaines jugés éminemment masculins :

« Le regard de ma famille sur mon engagement était positif, puisque tout le monde était nationaliste. Mais on me conseillait tout de même de d'abord m'occuper de mon enfant, et accessoirement d'aider mon mari à militer. D'ailleurs, il a été difficile de faire accepter mes choix, comme celui de n'avoir qu'un seul enfant, par exemple. Je voulais avoir le temps de militer et je refusais l'idée de devoir passer ma vie à m'occuper des tâches ménagères et de l'éducation de mes enfants. Pendant plusieurs années, ça a été très fatigant pour moi, car je devais mener deux luttes à la fois ! L'idéal pour ma famille aurait été que je me contente d'être une «assistante» du

parti, car le rôle prioritaire qu'on m'assignait était celui de mère. »

Nairuz a fait preuve d'une solide ténacité quant à l'exercice de son militantisme, défiant les barrières dressées par la domination masculine. Mais même une fois parvenue à s'affranchir de la mainmise de sa famille – en choisissant un conjoint qui partage les mêmes idéaux politiques, ce qui lui garantit la possibilité de pouvoir poursuivre ses activités militantes sans entrave conjugale – son travail d'émancipation n'est pas terminé : l'énergie et le temps qu'elle consacre à son engagement viennent s'ajouter à la multitude des rôles attribués aux femmes, de nature domestique, familial et conjugal, sans omettre ses obligations professionnelles. En effet, si nous avons déjà pu constater qu'accéder à la sphère publique n'est pas chose aisée pour les militantes œuvrant sur la scène moyen-orientale, encore faut-il qu'elles puissent y demeurer¹⁷. Il n'est pas surprenant que l'interviewée utilise le terme de « lutte » pour désigner les efforts quotidiens qu'exige l'acceptation par sa communauté de l'intégration de son militantisme dans son emploi du temps. Pourtant, non seulement Nairuz n'a jamais cessé ses activités contestataires malgré les contraintes qu'elles impliquaient, mais elle n'a en outre jamais qualifié sa mobilisation d'obstacle à son « rôle de femme ». C'est au contraire ce dernier qui a entravé son militantisme :

« Je me suis donnée beaucoup de mal pour faire passer mon message à ma communauté, au détriment de ma santé et de ma propre famille. Les choses auraient été beaucoup plus faciles pour moi si j'avais été un homme, car ma liberté de mouvement aurait été bien plus grande. Les femmes sont toujours soupçonnées de faire des choses sexuelles, raison pour laquelle elles sont toujours accompagnées d'un homme pour les surveiller. »

Nairuz a intériorisé depuis le début de sa carrière militante que si elle ne parvenait pas à concilier ses obligations de mère et d'épouse avec ses activités professionnelles et militantes, cela signifie qu'elle ne remplit pas sa part du contrat social. Ses sphères de vie extra-familiales seront alors considérées par son entourage comme étant « de trop », puisqu'elles entravent le bon fonctionnement de la logistique du foyer. Durant ses années de mise à l'épreuve, Nairuz est continuellement sous pression et s'éreinte à faire

17 Voir Sunier, Katia (2007), « L'engagement militant féminin dans les camps de réfugiés palestiniens de Jordanie », Université de Genève.

ce qu'on attend d'elle, à savoir enchaîner les triples journées... avec le sourire.

Malgré les nombreux devoirs qui lui incombent, jamais elle ne se plaint de la charge de travail supplémentaire qu'implique son engagement. Celui-ci semble produire l'effet inverse en la libérant du carcan social qui lui est imposé :

« J'ai dû faire mes preuves pour obtenir la confiance des gens. Maintenant, je ne subis plus aucune pression. Je suis allée seule en Turquie, puis au Liban et je me rends régulièrement à Damas sans être accompagnée d'un homme de ma famille : c'est exceptionnel dans notre société ! »

C'est après de longues années de persévérance dans l'adversité que Nairuz peut enfin apprécier la reconnaissance des membres de sa communauté :

« Dans notre société, l'alcool est rare pour les femmes, alors que les fêtes et les cérémonies sont fréquentes. J'encourage mes proches à laisser les femmes boire, afin qu'elles puissent participer pleinement aux événements. Certains hommes de ma famille aimeraient que leur femme et leurs filles se libèrent comme moi. D'autres ont peur de mon message. Mais ceux qui viennent me parler aiment mes idées. Lorsqu'il y a des problèmes au sein de ma famille, ils m'appellent pour que je sois la médiatrice. »

Si le militantisme de Nairuz peut apparaître, dans un premier temps, comme un facteur déclencheur de tensions familiales en plus de représenter un poids supplémentaire venant alourdir un emploi du temps déjà chargé, il engendre dans un deuxième temps des effets plus positifs sur son environnement social. Au fur et à mesure de son expérience militante, elle parvient d'une part à s'immiscer dans une sphère de pouvoir traditionnellement réservée aux hommes, et d'autre part à dénoncer les discriminations sexuelles qui structurent son environnement sociétal. En exprimant sur la place publique sa double revendication – les causes kurde et féminine – notre actrice du changement acquiert une légitimité qui renforce en retour sa mobilisation féministe en lui autorisant une plus grande marge de liberté vis-à-vis de la norme patriarcale.

3.2 Militantisme et régime autoritaire

La répression, tout comme le patriarcat, représente à la fois les limites auxquelles se heurte la mobilisation de Nairuz et la raison d'être de son militantisme. Si l'action violente de l'État fait en effet écho à sa

contestation, cette dernière plonge d'abord ses racines dans un terreau rendu fertile par l'oppression qu'elle subit avant de prendre les armes. Son engagement s'inscrit ainsi dans un processus de réactions en chaîne, s'instituant comme une réponse à un contexte qui favorise son émergence et alimente son développement tout en le réprimant, et générant à son tour des altercations avec les instances qui détiennent le « monopole de la violence physique légitime »¹⁸ (Weber, 1963).

Nous verrons dans cette seconde partie et ainsi que le relèvent Bennani-Chraïbi et Fillieule (2003), que si le mode répressif auquel la militante doit adapter sa mobilisation tient lieu de variable explicative de son engagement, il peut lui coûter très cher. Nous allons donc à présent mettre en lumière les conséquences biographiques de la répression étatique à court, moyen et long termes sur le parcours militant de Nairuz.

Ainsi, si la répression institutionnelle amène notre interlocutrice à radicaliser son engagement en rejoignant la lutte armée, c'est cette même violence politico-militarisée qui la contraint à abandonner ses activités politiques :

« Aujourd'hui, je refuse toute proposition d'adhésion aux organisations de la société civile. J'ai même refusé une invitation pour assister à une conférence sur les droits humains en Égypte, car j'ai trop peur d'être emprisonnée à mon retour. Depuis ma dernière arrestation, je suis sans cesse surveillée et menacée. Mes amis sont interrogés sur mes activités. Au début, j'avais tellement peur que je n'osais même plus sortir de chez moi. J'aimerais trouver les canaux pour continuer à agir, mais je ne peux rien faire. La prison pour femmes, en Syrie, c'est terrible [silence]... trop sale [silence]... je ne veux jamais y retourner. »

L'expérience du combat, de l'incarcération et de la torture n'a pas affecté notre interlocutrice que psychologiquement. En effet, si Nairuz doit sacrifier sa vie sociale et vivre avec la peur au ventre en permanence, les séquelles physiques qu'elle a subies l'ont marquée de manière indélébile :

« Je suis anéantie psychologiquement : la prison, les blessures au combat... j'ai encore des traces et des douleurs au dos et au ventre. J'ai de l'asthme

¹⁸ Weber (1963) considère que l'État, principalement par le biais de la police et de l'armée, détient le monopole de la violence physique légitime sur son territoire.

et une autre maladie aux poumons. Quelque chose s'est brisé en moi. »

La répression – en tant que réponse la plus courante des pouvoirs autoritaires à la contestation – représente donc à la fois une cause et une conséquence de la mobilisation de Nairuz, tout en constituant un facteur central de la redéfinition de ses objectifs militants. D'abord moteur de l'élévation significative du degré d'implication dont fait preuve l'interviewée en prenant les armes, la répression jouera ensuite un rôle déterminant dans la réorientation de la trajectoire de Nairuz vers la défense des droits des femmes.

4 Conclusion : quel engagement pour demain ?

La coercition massive de l'État sur la communauté kurde engendre deux conséquences simultanées et contradictoires sur l'engagement militant féminin : plus le gouvernement syrien se montre répressif envers la communauté kurde, plus celle-ci se politise. Les femmes peuvent profiter de cette « brèche » dans les structures fragilisées du patriarcat pour s'émanciper et pénétrer l'espace public. Dans le même temps, Amnesty International (2004) constate une aggravation considérable de la violence à l'encontre des femmes en cas de conflit armé ou de coercition étatique. Les expériences de Nairuz tant au PKK que dans les prisons du gouvernement illustrent « combien les protagonistes-ennemis peuvent avoir en partage le souci de préserver la domination masculine » (Bozarslan, 2005 : 67)

Suite à son parcours dans la lutte armée, notre interlocutrice repense la structure des enjeux constitutifs de son militantisme : elle dissocie d'abord engagement partisan et engagement féminin, avant de donner la priorité à l'amélioration de la condition des femmes au sein de la communauté kurde de Syrie. Son but ultime serait d'amener ces femmes à se forger un esprit critique, en vue de pouvoir entreprendre un projet plus démocratique de libération de sa communauté dans son ensemble. Toutefois, Nairuz est consciente que dans un avenir proche, aucune mobilisation, même pacifique, n'est envisageable en Syrie :

« Ici, je ne peux pas m'exprimer ouvertement. Même le fait de créer une association de femmes est interdit ! La seule possibilité pour moi serait de m'exiler, ainsi je pourrais écrire. Bien sûr il est douloureux de quitter les siens, mais je dois me réaliser. Ma vie est une lutte pour la liberté. »

Après avoir affronté son entourage pour faire accepter son militantisme, après avoir subi les foudres de ses camarades de parti pour avoir tenté de préserver une certaine éthique dans l'exercice de la lutte armée, après avoir connu la torture pour avoir revendiqué la libération de son peuple et enfin après s'être investie dans la clandestinité pour transmettre aux autres femmes l'idée d'une société plus égalitaire, Nairuz doit à présent projeter de s'exiler pour pouvoir continuer de donner du sens à son existence.

Plusieurs spécialistes de la question kurde rejoignent le constat de l'interviewée. Tejel¹⁹ avance que l'obsession sécuritaire des autorités syriennes face au danger d'une « contagion kurde » – qui proviendrait de l'autonomie administrative qu'expérimentent actuellement les Kurdes d'Irak – et son incapacité à ouvrir une sphère communautaire pluraliste permettant aux différents groupes d'établir un rapport pacifié de négociation, empêche toute tentative de dialogue. Bozarslan (2009 : 134) abonde dans son sens en précisant que seuls des événements imprévisibles d'une importance considérable permettraient aux acteurs kurdes de sortir de leur situation : « Comme au Darfour, en Palestine et dans d'autres zones de conflits, une question minoritaire peut être centrale au point de déterminer la nature d'un État, et dans le même temps demeurer périphérique dans ses conséquences en ce qu'elle n'affecte aucunement la durabilité d'un système de domination ».

19 Entretien du 23 novembre 2009 à Neuchâtel.

Bibliographie

- AMNESTY INTERNATIONAL (2004), *Mettre fin à la violence contre les femmes. Un combat d'aujourd'hui*, Paris : Amnesty International.
- BENNANI-CHRAÏBI, Mounia, FILLIEULE, Olivier (2003), « Exit, voice, loyalty et bien d'autres choses encore... », in Bennani-Chraïbi et Fillieule (dir.), *Résistance et protestation dans les sociétés musulmanes*, Paris : Presse de Sciences-Po.
- BOURDIEU, Pierre (1998), *La domination masculine*, Paris : Seuil.
- BOZARSLAN, Hamit (2005), *100 mots pour dire la Violence dans le Monde Musulman*, Paris: Maisonneuve et Larose.
- BOZARSLAN, Hamit (2009), *Conflit kurde. Le brasier oublié du Moyen-Orient*, Paris: Autrement.
- CIGERLI, Didier, LE SAOUT, Didier (2005), *Öcalan et le PKK. Les Mutations de la Question Kurde*, Paris: Maisonneuve et Larose.
- ÉTIENNE, Jean, BLOESS, Françoise, NORECK, Jean-Pierre, ROUX, Jean-Pierre (1997), *Dictionnaire de sociologie*, Paris : Hatier.
- FILLIEULE, Olivier (2001), « Propositions pour une analyse processuelle de l'engagement individuel », *Revue française de science politique*, vol. 51, 1-2, 199-217.
- FILLIEULE, Olivier (2003), « Devenirs militants », *Sciences humaines*, 144, 30-33.
- GOTTRAUX, Philippe (2002), « Socialisme ou Barbarie ». *Un engagement politique et intellectuel dans la France de l'après-guerre*, Lausanne : Payot [1997].
- IMMIGRATION AND REFUGEE BOARD OF CANADA, Syrie (2002), *Information sur le traitement des Kurdes par les autorités en 2002*, SYR4009.F, disponible sur : <http://www.unhcr.org/refworld/docid/3f7d4e211c.html>.
- McADAM, Doug (1988), *Freedom Summer*, Oxford : Oxford University Press.
- McDOWELL, David (2000), *A Modern History of the Kurds*, Londres, New York: I.B. Tauris Publishers, 3ème édition.
- MONTGOMERY, Harriet (2005), *The Kurds of Syria. An existence denied*, Berlin: Europäisches Zentrum für Kurdische Studien.
- PINTO, Paulo G. (2007), « Les Kurdes en Syrie », in Baudoin DUPRET, Zouhair GHAZZAL, Youssef COURBAGE, Mohammed AL-DBIYAT (dirs.), *La Syrie au présent. Reflets d'une société*, Paris : Actes Sud, pp. 259-267.
- SCOTT, James C. (1990), *Domination and the Arts of Resistance*, New Haven : Yale University Press.
- TEJEL, Gorgas Jordi (2006), « Les Kurdes de Syrie, de la "dissimulation" à la "visibilité" ? », in Sylvia CHIFFOLEAU (dir.), *La Syrie au quotidien, Cultures et pratiques du changement, Revue des Mondes musulmans et de la Méditerranée*, n° 115-116, pp. 117-133.
- TEJEL, Gorgas Jordi (2009), *Syria's Kurds. History, Politics and Society*, Londres : Routledge.
- VANLY, Ismet Sharif (1992), « The Kurds in Syria and Lebanon », in P.G. Kreyenbroek (ed.) *The Kurds. A Contemporary Overview*, London and New York : Routledge.
- WEBER, Max (1963), *Le savant et le politique*, Paris : 10/18.
- ZISSER, E. (2001), *Asad's Legacy. Syria in Transition*, foreword by I. Rabinovich, New York : New York University Press.

La représentation des femmes dans le discours nationaliste palestinien autor de la commémoration du cinquantenaire de la Nakba

CHRISTINE PIRINOLI¹

Les images liées aux femmes palestiniennes, que ce soit celles des médias ou celles promulguées par le discours nationaliste, recèlent une forte ambivalence puisqu'elles oscillent entre la figure de la paysanne vouée à transmettre culture et valeurs traditionnelles et celle de la militante, pierre ou fusil à la main, qui lutte pour la libération de sa terre et de son peuple.

Par l'analyse de la rhétorique officielle qui fut diffusée à travers les médias et différentes activités lors du cinquantenaire de la commémoration de la Nakba², en 1998, je vais m'intéresser à l'image des femmes sous-jacente au discours nationaliste qui se redessinaient autour de la perspective de la création d'un Etat palestinien. Cette image, plurielle et ambivalente, s'est progressivement cristallisée autour d'une conception instrumentale et réifiée de la tradition et du rôle des femmes comme gardiennes de cette dernière.

Contexte de la recherche

Partant d'une définition de la mémoire collective non comme un contenu mais comme

un cadre toujours disponible, un ensemble de stratégies, un être-là qui vaut moins parce qu'il est que par ce qu'on en fait (Pierre Nora, 1984), je me suis intéressée à la recomposition de la mémoire collective palestinienne dans le nouveau contexte social et politique dessiné par les accords d'Oslo, afin de comprendre les stratégies, les aspirations qui sous-tendaient les discours tant officiels qu'individuels. Pour ce faire j'ai mené, durant toute l'année 1998, une recherche anthropologique à partir d'observation-participante et d'entretiens qualitatifs avec, d'une part, des réfugiés et leurs descendants vivant dans

la Bande de Gaza et, d'autre part, des personnalités officielles assumant différentes fonctions étatiques ou politiques.

L'année 1998 a été particulièrement féconde pour aborder la question de la mémoire palestinienne car celle-ci était à proprement parler omniprésente et en pleine restructuration du fait des transformations engendrées par le processus d'Oslo. Si les conséquences sociales et économiques de ce processus furent importantes³, c'est sur les plans politique et symbolique que la rupture a été décisive. Outre la perspective d'une paix basée sur la reconnaissance du droit des Palestiniens à l'autodétermination sur une partie de leur terre, la Déclaration de principe signée à Washington le 13 septembre 1993 a institué l'Autorité palestinienne qui incarnait, malgré une souveraineté politiquement et spatialement très limitée, le premier pouvoir palestinien de ce siècle à gouverner une partie de la Palestine historique. L'une des attributions de cette Autorité était justement de reconfigurer mémoire et identité dans la perspective d'une structure étatique – si déficiente soit-elle – et non plus dans celle d'un mouvement de libération. Cette transformation, ajoutée aux impasses du processus d'Oslo, a généré une crise importante du projet nationaliste qui a dû se forger une nouvelle légitimité, ancrée non plus dans la terre (dont le renoncement d'une grande partie était entériné par les termes même des accords d'Oslo) mais dans la mémoire de cette terre.

Dans un tel environnement politique, la commémoration du cinquantenaire de la *Nakba* a amplement remis le passé à l'ordre du jour et a donné lieu à une abondance de manifestations, tant le contexte était propice à la réinterprétation de cette mémoire à la lumière d'un présent en pleine restructuration. De fait, cette commémoration a pris des allures de rituel national en ce qu'il s'agissait de produire un nouveau schéma de mémoire collective susceptible d'être transformé en histoire

1 Christine Pirinoli est professeure et responsable de l'Unité de recherche en santé à la Haute école cantonale vaudoise de la santé, à Lausanne. Sa thèse de doctorat en anthropologie porte sur la construction de la mémoire palestinienne à Gaza. Auteure de plusieurs articles scientifiques, elle a publié aux éditions Antipodes en 2009, *Jeux et enjeux de mémoire à Gaza*, ouvrage qui retrace son travail de thèse.

2 Littéralement la « catastrophe », ainsi que les Palestiniens qualifient la guerre de 1948 et l'exil qui s'en est suivi.

3 Quand bien même ce ne fut pas dans le sens espéré : au sujet de la dégradation des conditions sociales et économiques des Territoires autonomes, voir notamment Roy (1999).

nationale, ce dans le but de recodifier la narration officielle et de consolider la légitimité du pouvoir palestinien. On a donc assisté à la fois à la volonté de créer un récit unifié et cohérent sur une nouvelle base idéologique (la création de l'Etat sur une partie seulement de la patrie) et à la multiplication des récits mémoriels.

Dans ce contexte très stimulant, je me suis entre autres intéressée à l'image de la femme qui était promue dans différents types de récits médiatiques et d'activités liés à la mémoire. Je relèverai le processus de traditionalisation des femmes qui, de facto, va fortement à l'encontre aussi bien des discours sur la démocratie palestinienne que des droits et de la participation sociale et politique revendiqués par les mouvements féminins.

Représentation des femmes dans les discours médiatiques et officiels de la commémoration

Durant toute l'année 1998, il y eut une véritable foison d'écrits sur la mémoire de la *Nakba* dans les quotidiens. Dans différentes rubriques, restituant la teneur d'activités ou de conférences, publiant des récits individuels ou les propos de chercheurs, retraçant les moments-clés de l'histoire ou illustrant la continuation de la catastrophe dans le présent, les quotidiens rivalisaient pour éditer des articles centrés sur la mémoire. Dans la majorité de ces écrits, une nette différenciation apparaît entre le rôle et le statut des hommes et ceux des femmes.

Dans une analyse de 200 articles parus dans *al-Ayyam* en 1998, R. Hammami (2004) relève la quasi absence de voix féminines. Ces articles prennent trois formes : l'analyse politique du contexte de la *Nakba* par des historiens ou politologues, des récits locaux de guerre basés sur des témoignages et des narrations de personnes ayant vécu l'expérience de la *Nakba*. Dans cette troisième catégorie, le but explicite était de représenter toute la gamme des citoyens, des élites politiques et culturelles (dans la rubrique *témoignages*) aux classes populaires (dans celle *témoins oculaires de la Nakba*). Les quatre seules voix féminines sont publiées dans cette dernière rubrique, mais plutôt que de raconter la *Nakba* du point de vue féminin, elles font plutôt figure de symboles de deux lieux spécifiques puisqu'elles sont issues de Jaffa, pour trois d'entre elles, et de

Deir Yacine, pour la quatrième⁴. En outre, le récit de cette dernière est introduit par la notification de ses compétences en la matière puisqu'on la présente comme hôte d'honneur de plusieurs colloques sur la question : tout se passe comme s'il était nécessaire de justifier sa légitimité pour rendre son témoignage recevable.

Les articles parus dans d'autres journaux (*al-Quds ; al-Hayat al-Jdida*) confirment ce silence féminin, dont l'une des pistes d'interprétation pourrait justement être la non légitimité des femmes à se poser comme narratrices autorisées dans le cadre très masculin d'un récit axé autour de la guerre. En effet, il est frappant de constater que les récits publiés durant 1998 mettent très fortement l'accent sur la nature dramatique de la *Nakba* (confrontations, massacres, expulsions) ainsi que sur les actes de résistance qui l'ont précédée. Cet accent sur le conflit, au détriment de l'histoire sociale des villages, par exemple, a été voulu explicitement par les organes étatiques qui ont encadré les différents projets médiatiques, ainsi que me l'a confirmé le directeur de *al-Hayat al-Jadida* (quotidien très fortement lié à l'Etat) et membre de la commission d'information mise en place par l'Autorité palestinienne pour la commémoration. Selon ses termes (entretien du 05.07.1998), cette commission avait pour but de « montrer l'image vraie de la Palestine et sa réalité historique, et non pas seulement celle des Israéliens ». Pour ce faire, la presse, la télévision, la radio et Internet ont été mobilisés autour de la question de l'histoire palestinienne et de la mémoire et ce surtout pour le public du monde arabe – bien qu'à mon avis le public effectif ait plutôt été, comme relevé ci-dessus, les Palestiniens des Territoires autonomes, précisément dans cet effort de recomposition de la mémoire collective. Dans cette optique, des récits de vie ont été sollicités pour que « l'on découvre l'histoire derrière les récits, le sionisme brutal, l'aide anglaise, les assassinats pour effrayer les paysans afin qu'ils quittent leur village » (ibid.). L'on retrouve donc en filigrane le conflit entre les deux nationalismes concurrents, celui sioniste et celui palestinien, ainsi que la volonté de produire la

4 Fleuron des villes en ce qui concerne le commerce ou la vie intellectuelle, Jaffa était considérée comme un centre urbain très dynamique qui représentait la modernité palestinienne et dont une partie de l'élite nationaliste d'avant 1948 était issue. Quant à Deir Yacine, le massacre de plus de 250 civils, le 7 avril 1948, ainsi que les rumeurs de viols systématiques et d'exactions particulièrement atroces faites à des femmes en ont fait la référence qui cristallise toutes les horreurs de la guerre. Pour une analyse de l'impact de ces événements sur la guerre de 1948 et sur la mémoire collective, voir McGowan et Ellis (1998).

version palestinienne officielle de l'histoire à travers des récits individuels émanant des segments de population auparavant relativement marginalisés par les producteurs de la rhétorique nationaliste.

Quoi qu'il en soit, ces récits orientés autour des événements conflictuels de 1948 contrastent très fortement avec ceux que j'ai entendus dans le cadre de ma recherche, dans la mesure où la mémoire s'y organisait autour de l'avant et l'après *Nakba*, mais ne se centrait jamais spontanément sur la guerre. Par contre, les nombreux aspects sociaux de la vie quotidienne qui m'ont été racontés durant nos entretiens étaient totalement absents de ces récits médiatiques⁵.

Une fois de plus, il convient de replacer ces derniers dans le cadre du discours nationaliste tel qu'il était en train de se reconfigurer dans le cadre du processus d'Oslo, à savoir en relation avec le récit sioniste autour de ce qui s'est passé en 1948 (fuite ou expulsion sous la violence) et de la responsabilité (aucune ou totale) engendrée, éléments centraux dans le cadre des négociations. Cette mémoire de la guerre est elle aussi sollicitée, si ce n'est codifiée, par le projet nationaliste contemporain et, au vu de ce lien inaltérable entre masculinité et acteur nationaliste⁶, l'absence des femmes semble aller de soi.

Outre les articles analytiques, les reportages ou les récits qu'ils ont publiés, les quotidiens palestiniens ont également mis en scène la mémoire collective à travers différentes séries de photographies. En particulier *al-Ayyam* a fait paraître des clichés que l'on peut regrouper en trois catégories.

Premièrement, dans un encadré intitulé « pour que nous n'oublions pas », et accompagné d'un logo composé du chiffre 50 dessiné en barbelés et des mots : *Nakba 1948-1998* en arabe / *Nakba Palestine*

en anglais, des photographies d'archives mettent l'accent sur la misère de la vie des camps ou la tragédie de l'exode de 1967. Ces images en noir et blanc présentent essentiellement des enfants et des femmes, tous habillés pauvrement et visiblement dans une situation de détresse.

Deuxièmement, en première page, figurent des portraits en couleur d'hommes âgés montrant une « preuve » de leur existence villageoise (beaucoup plus rarement citadine) et des propriétés qu'ils possédaient : clés de maison ou documents officiels sont exposés au premier plan par ces réfugiés qui posent le plus souvent habillés de la façon paysanne traditionnelle. Une brève légende contextualise l'image et mentionne leur nom et leur village d'origine.



Al-Ayyam 13.05.98. Rashid Mohammad Qasem (87 ans) montre à son domicile dans le Camp Al-Rashidiyya un récépissé édité par le gouvernement de Palestine contre paiement des impôts pour la terre qu'il possédait dans son village à Al-Jalil (Galilée), avant son déplacement avec sa famille.

Enfin, des clichés illustrent les activités qui visent à représenter les pratiques villageoises : village en terre, exposition d'objets artisanaux, mise en scène de certaines pratiques traditionnelles (par exemple la cuisson du pain dans un four en terre), spectacles de *dabka*⁷ etc. Ces images, par opposition aux précédentes, sont presque toujours composées autour de la présence de plusieurs jeunes femmes

⁵ La chaîne télévisée palestinienne a diffusé des entretiens avec des réfugiés de 1948 durant tout le printemps 1998. Ceci m'a permis de constater la différence significative entre les propos d'un réfugié du village de Barbara dans ce cadre (propos très encadrés par la présentatrice qui dirigeait autoritairement la discussion sur les événements de 1948 et la résistance palestinienne) et dans celui beaucoup moins directif de notre propre entretien, durant lequel ces aspects conflictuels n'ont pas du tout été abordés spontanément. Pour une analyse complète des récits de mes interlocuteurs et de leur mise en relation avec les récits officiels, voir (Christine Pirinoli, 2009).

⁶ Selon Massad (Joseph Massad, 1995), la lutte contre l'occupant n'est pas seulement l'affirmation d'une action nationaliste, mais également un acte masculinisant qui associe nationalisme et virilité. Pour un développement plus général du lien entre genre et nationalisme, voir (Nira Yuval-Davis, 1997).

⁷ Danse traditionnelle populaire pratiquée dans toute la région.

anonymes, vêtues de *thôb* modernes⁸, maquillées et la tête partiellement couverte d'un voile – souvent un triangle de tissu assorti au *thôb* et brodé de la même manière. De fait, ces femmes ainsi mises en scène ne ressemblent en rien aux villageoises d'avant la *Nakba*, quand bien même elles sont occupées à des activités traditionnelles (faire le pain, moudre le grain) à l'aide d'ustensiles et autres objets d'avant 1948 ou produits à leur image. Les hommes n'apparaissent pratiquement pas dans ces reconstitutions de scènes paysannes dont l'écrasante majorité illustre des activités liées à la sphère domestique, et donc aux femmes.



Al-Ayyam 12.05.1998. Pièce jouée par des étudiantes de l'école élémentaire de Jenin Al-Khansa.

En termes de genre, une opposition significative apparaît dans ces clichés : les portraits d'hommes âgés (donc témoins authentiques), clairement identifiés, exhibant des traces de la vie villageoises côtoient des images où plusieurs jeunes femmes, jamais nommées donc dépersonnalisées, sont occupées à des « activités villageoises » qu'elles ne peuvent qu'interpréter puisqu'elles ne les ont jamais vécues. On assiste à un double mouvement : alors que les hommes émanent du passé, les femmes personnifient le présent reconstruit à l'image de ce passé ; alors que les hommes fondent leur récit à l'aide de « preuves » tangibles, les femmes semblent constituer en soi une « preuve » en ce qu'elles symbolisent et réactualisent cette vie d'avant la

catastrophe. Elles ne sont pas narratrices de la mémoire, mais elles ont inscrit cette mémoire, ou plutôt cette « tradition réinventée »⁹, sur leur corps, par leur posture, leurs activités ou leurs vêtements. Tout se passe comme si les hommes étaient garants de la mémoire par leur légitimité de narrateur et de témoin. Les femmes, par contre, sont chargées de reproduire cette mémoire uniquement par rapport à la sphère domestique dans laquelle elles endossent ce rôle « traditionnel » valorisé dans le présent. Hommes et femmes incarnent donc deux dimensions différentes de la mémoire. Les premiers, présentés comme actifs, se situent au niveau d'une mémoire factuelle, singulière, dont ils sont des témoins à même de produire des preuves. Il s'agit d'un registre du réel. Les secondes, en représentation, déploient une mémoire exemplaire, qui est d'abord l'expression d'un sens : le passé acquiert alors une valeur normative puisqu'il s'agira, dans une certaine mesure, d'en reproduire des aspects valorisés et choisis.

Deux autres exemples sont significatifs à cet égard. D'une part, différentes séries de cartes postales¹⁰ montrent des jeunes femmes en *thôb* et bijoux traditionnels, toujours représentées dans un paysage « biblique » ou devant un monument historique. Très esthétiques, ces images n'en donnent pas moins l'impression de cristalliser une représentation de la femme comme un être atemporel et passif, objet culturel plus qu'actrice de la culture et de l'identité nationale.



Carte postale éditée par Maha Saca.

⁸ Robe d'origine paysanne, dont la forme et les motifs brodés au point de croix avaient une signification symbolique et sociale qui variait d'une région, voire d'un village à l'autre (Shelagh Weir et S. Shahid, 1988). Ce vêtement a été standardisé et a perdu sa signification sociale. Il a par contre acquis une nouvelle connotation symbolique, celle de signifier l'identité palestinienne, puisque les broderies qui l'ornent sont considérées comme une des expressions les plus consensuelles de la culture et de la tradition palestiniennes.

⁹ J'emploie ce terme dans l'acception de Hobsbawm, me référant ainsi à des pratiques visant à établir une continuité immédiate avec un passé « adéquat ». Cependant, « du moment qu'il y a une telle référence à un passé historique, la particularité des traditions « inventées » est que la continuité avec ce dernier est en grande mesure factice » (Eric Hobsbawm et Terence Ranger, 1983).

¹⁰ Notamment la collection de cartes postales et posters édités par Maha Saca, Palestinienne vivant à Bethleem et possédant une collection importante de robes traditionnelles, ou la série éditée par l'UNRWA, très similaire au niveau des poses exécutées, mais avec des *thôb* plus récents.

Enfin, dans la même veine, des fresques murales ont remplacé, sur de nombreux murs de la ville de Gaza et, dans une moindre mesure, d'autres villes plus au Sud, les graffitis qui permettaient la communication de messages politiques mobilisateurs. Allégories champêtres, ces peintures mettent en scène des femmes vêtues du *thôb* et occupées à des activités domestiques identiques à celles mentionnées ci-dessus. Quelques rares hommes sont également présents, dans des scènes illustrant le travail dans les champs.

Ces fresques ont été mandatées par la fondation Avenir, présidée par Soha Arafat. Dans la double idée de générer des emplois et de « créer des belles choses pour ajouter de la valeur au pays » (entretien avec le directeur, 03.02.99), ce projet a été réalisé entre 1996 et 1998. Une quinzaine de peintres de la Bande de Gaza ont été employés pour ces fresques réalisées sur les murs d'écoles, d'associations, d'ONG ou simplement dans les rues. Selon deux d'entre eux (entretiens du 14.02.99), les thèmes requis par la fondation étaient « la culture et les femmes palestiniennes » et le but était « que toutes les catégories de personnes puissent avoir accès à ces peintures ». Si, dans des cours d'écoles, les motifs étaient plus directement adressés aux enfants, les fresques des rues « avaient uniquement des thèmes culturels, afin de montrer le niveau culturel et la mémoire des Palestiniens ». Dans la mémoire ainsi mise en scène, les femmes sont exclusivement présentées dans des habits traditionnels et occupées à des tâches domestiques.



Fresque murale, Gaza

Le maintien d'une mémoire collective normalisée et unificatrice dépend à la fois de rapports de pouvoir et de ressources en termes d'argumentation et de persuasion. Dans cette optique, cette iconographie est un outil culturel visant à propager une vision

officielle et homogénéisante du passé, en ce que certains aspects considérés dans le présent comme centraux sont mis en avant pour configurer visuellement la mémoire collective. Or, si elle n'est pas à l'image de la vie villageoise, ce qui est évident lorsqu'on la compare aux photographies d'époque¹¹, elle ne correspond pas non plus à la réalité vécue au quotidien. Elle offre par contre de fortes similitudes avec les représentations eurocentriques de la Palestine du XIXe siècle qui montraient les Palestiniens de manière totalement décontextualisée et anonyme, illustrations vivantes et ahistorique des récits bibliques (Annelies Moors, 2001). Cette iconographie propose en effet l'image de femmes soit passives soit occupées à des activités dédiées à leur famille (faire le pain, porter de l'eau ...), sortes d'idéal féminin et traditionnel éternel désormais transformé en figure du patrimoine national à préserver, processus qui fait perdre aux Palestiniennes leur potentiel en tant qu'actrices du changement social.

Quand l'avenir des Palestiniennes est le passé

Cette lecture en termes de genre des activités et des écrits autour de la commémoration de la *Nakba* met au jour la reproduction d'un imaginaire valorisant une certaine tradition rurale dont la femme serait la seule garante¹². Un tel imaginaire n'est évidemment pas nouveau, dans la mesure où la figure du paysan et les valeurs rurales sont au cœur de la rhétorique nationaliste et de la culture palestiniennes¹³. Par contre, il est significatif que la reconfiguration de la mémoire collective en fonction des nouveaux enjeux politiques engendrés par la perspective de la construction d'un Etat palestinien propose une telle représentation des femmes. De ce point de vue, elles semblent vouées à entrer dans l'avenir comme gardienne d'une authenticité culturelle à préserver plus que comme actrices économiques (leur participation au travail de la terre en particulier avant 1948 étant gommé) ou politiques – les représentations, certes non dominantes mais néanmoins présentes, des militantes de l'Intifada qui luttait à part égale avec les hommes pour la libération de leur patrie ne semblant plus d'actualité.

Comme le relève Katz (1996), les femmes sont perçues à la fois comme véhicule et objet de

11 Voir notamment Granqvist (1931 et 1935), Khalidi (1991) ou Sanbar (2004).

12 A cet égard, la quasi disparition du keffieh, autre emblème palestinien d'origine paysanne, est significative de ce glissement sur les femmes dans le paysage visuel et dans la rhétorique de l'authenticité.

13 A ce sujet, voir (Ted Swedenburg, 1990).

civilisation, d'où la nécessité absolue pour les mouvements (nationalistes ou autres) qui veulent asseoir leur vision du monde, de contrôler leur corps et leur comportement. C'est précisément ce qui se passe avec cette nouvelle rhétorique mémorielle : cet imaginaire basé sur une figure féminine atemporelle et apolitique, garante des valeurs à préserver voire à restaurer, engendre une cristallisation des rapports sociaux de sexes définis comme traditionnels et selon lesquels la soumission des femmes aux hommes est inhérente. De fait, il va incidemment contrecarrer les velléités d'émancipation des femmes et leurs revendications dans une période cruciale puisqu'il s'agissait, en 1998, de débattre de projets de loi sur la citoyenneté et sur le statut des femmes¹⁴.

Par conséquent, le discours politique prônant l'absence de discrimination fondée sur le sexe¹⁵ masque subtilement celui nationaliste qui, se réclamant de la « tradition » palestinienne à reproduire, légitime la construction, à partir de la mémoire collective, d'un ordre social et politique dans lequel le masculin prime irrémédiablement. La mémoire officielle est réarticulée, dans les médias comme dans les écrits à visée objective, autour de l'absence des femmes hormis dans le cadre domestique « traditionnel » tel qu'il est reconstruit et dans lequel elles figurent comme les garantes immuables de la palestinité.

Tout se passe comme si l'impossibilité de récupérer la terre dans une période où l'accent est par ailleurs mis sur la modernité de la nation et sa capacité à produire une démocratie impliquait un déplacement du cœur de la mémoire officielle de la terre à la tradition rurale qui la symbolise. Ce glissement cristallise le rôle et le statut des femmes en tant qu'ultimes représentantes de cette

tradition. Les tentatives étatiques de production d'une mémoire et d'une identité nationales dans le cadre du cinquantenaire de la *Nakba* conduisent donc, selon les termes de R. Hammami (2004 : 248), à la transformation des femmes en l'essence de la nation.

14 En réponse au projet de Loi fondamentale, sorte de constitution devant permettre l'unification du droit, qui stipulait que les principes de la charia étaient la source première de législation, des mouvements féminins ont créé un parlement modèle défini comme un « forum démocratique et égalitaire » pour discuter de propositions législatives garantissant l'égalité des sexes. Ce faisant, ce parlement a soulevé des questions fondamentales sur la culture politique palestinienne et a été l'objet d'attaques virulentes et de controverses très médiatisées entre les différentes composantes politiques palestiniennes. Pour de plus amples développements sur le lien entre cette traditionalisation de la femme et les revendications féministes exprimées notamment dans le cadre du « parlement modèle », qui visait à proposer une législation garantissant l'égalité des femmes et des hommes, voir (Christine Pirinoli, 2005)..

15 La déclaration d'indépendance palestinienne prononcée par Y. Arafat le 15.11.1998 stipule que l'Etat de Palestine sera « un régime parlementaire démocratique fondé [...] sur la justice sociale, l'égalité et l'absence de toute forme de discrimination fondée sur la race, la religion, la couleur et le sexe ».

Références bibliographiques citées

- Granqvist, Hilma (1931 et 1935) *Marriage Conditions in a Palestinian Village*. Helsingfors: Societas Scientiarum Fennica
- Hammami, Rema (2004) Genre, Nakba e nazione. Presenza e assenza delle donne palestinesi nella narrazione delle memorie del 1948. In Hilal, Jamil et Ilan Pappé (éds) *Parlare con il nemico. Narrazioni palestinesi e israeliane a confronto*. (pp 216-249). Torino: Bollati Boringhieri
- Hobsbawm, Eric et Terence Ranger (1983) *The Invention of Tradition*. Cambridge & Londres: Cambridge University Press
- Katz, Sheila Hannah (1996) Adam and Adama, 'Ird and Ard: En-gendering Political Conflict and Identity in Early Jewish and Palestinian Nationalisms. In Kandiyoti, Deniz (éd) *Gendering the Middle East. Emerging Perspectives*. (pp 85-106). Londres: Syracuse University Press
- Khalidi, Walid (1991) *Before their Diaspora. A Photographic History of the Palestinians 1876-1948*. Washington D.C.: Institute for Palestine Studies
- Massad, Joseph (1995) Conceiving the Masculine: Gender and Palestinian Nationalism. *The Middle East Journal* 49: 467-484
- McGowan, Daniel et Marc H. Ellis (1998) *Remembering Deir Yassin: The Future of Israel and Palestine*. New York: Olive Branch Press
- Moors, Annelies (2001) Presenting Palestine's Population Premonitions of the Nakba. *The MIT Electronic Journal of Middle East Studies. Crossing Boundaries: New Perspectives on the Middle East* 1
- Nora, Pierre (1984) Entre Mémoire et Histoire. In Nora, Pierre (éd) *Les lieux de mémoire I*. (pp XVII-XLII). Paris: Galimard
- Pirinoli, Christine (2005) Genre, militantisme et citoyenneté en Palestine. *Revue française de science politique*
- Pirinoli, Christine (2009) *Jeux et enjeux de mémoire à Gaza*. Lausanne: Antipodes
- Roy, Sarah (1999) De-Development Revisited: Palestinian Economy and Society since Oslo. *Journal of Palestine Studies* 28: 64-82
- Sanbar, Elias (2004) *Les Palestiniens. La photographie d'une terre et de son peuple de 1839 à nos jours*. Paris: Hazan
- Swedenburg, Ted (1990) The Palestinian Peasant as National Signifier. *Anthropological Quarterly* 63: 18-30
- Weir, Shelagh et S. Shahid (1988) *Palestinian Embroidery*. London: British Museum Publications Ltd.
- Yuval-Davis, Nira (1997) *Gender & Nation*. London: Sage

Représentations de la place des femmes musulmanes dans l'Islam en Suisse romande*

KARINE DARBELLAY¹

Aborder la thématique de la situation inégalitaire des femmes dans l'Islam aujourd'hui répond à un besoin de clarification et de prise de distance par rapport au flot d'informations qui inonde l'espace public sur ce sujet. Pensons seulement au message diffusé par l'affiche prônant l'acceptation de l'initiative demandant l'interdiction de construction des minarets en Suisse² où apparaît une femme en *burqa* sur un drapeau suisse percé de minarets menaçants. Ce genre d'association, entre architecture islamique et condition des femmes dans l'Islam, demande urgemment d'être analysé et discuté au sein des sciences sociales pour comprendre les phénomènes sociaux qui sous-tendent ce type d'amalgame. Aujourd'hui le débat sur l'Islam n'est plus le domaine réservé des spécialistes de la religion islamique, comme le constate Göle (2007), mais s'impose désormais dans l'agenda de recherche. Elle remarque l'interdépendance des débats des sciences sociales et ceux de société. Le fait que de nouvelles figures publiques expertes de l'Islam se recrutent autant dans le champ académique que dans les milieux musulmans est un premier indice de cette interdépendance, l'institutionnalisation des études islamiques en est un deuxième. Mais Göle (2007) constate également la difficulté des intellectuels «à penser, à conceptualiser, à encadrer la différence islamique» (2007:419) d'où l'importance de participer à

éclaircir les tenants et les aboutissants des discours circulant sur l'Islam en Suisse aujourd'hui.

Dans notre propos, nous nous faisons l'écho d'une part des controverses dans les milieux académiques, et plus particulièrement féministes, à propos de la place des femmes dans l'Islam et d'autre part de la manière dont cette thématique est médiatisée et portée à la connaissance du public.

Entre antisexisme et antiracisme

Le nœud des tensions entre mouvements féministes est posé par Delphy (2006): Faut-il privilégier la lutte «antisexiste» au détriment de la lutte «antiraciste» ou est-ce un faux dilemme? Susan Moller Okin prend position pour la première option dans son ouvrage de 1999 intitulé *Is Multiculturalism Bad for Women?* Pour elle, les revendications des minorités culturelles concernent un nombre considérable de thématiques liées aux relations sociales entre les sexes. La majorité traite de l'autorisation du mariage avant la majorité, du mariage forcé, du divorce favorisant les hommes, de la polygamie ou encore de l'excision. Pour elle, c'est la plus grande partie des revendications des minorités culturelles qui engendre des tensions entre le droit à la reconnaissance de différences culturelles spécifiques et le droit à l'égalité entre les hommes et les femmes, quelle que soit leur provenance. «Pour cette féministe, on doit parfois choisir entre les droits du groupe, qui bénéficient aux hommes minoritaires, et les intérêts des femmes, qu'ils peuvent desservir» (Fassin, 2006: 244; Okin, 1999: 22-23 in Fassin, 2006).

Pour Delphy (2002) par contre cette controverse est un «faux débat». Elle montre pour sa part comment la guerre en Afghanistan a été justifiée *a posteriori* par la volonté de libérer les musulmanes du joug de leurs oppresseurs talibans et comment cet argument n'est qu'un prétexte pour couvrir des stratégies politico-économiques. Scott (2007) va dans le même sens dans son analyse des discours politiques lors de la mise en place de la loi contre les signes

* Le présent texte exploite une partie des résultats d'une recherche FNS intitulée Représenter les femmes, définir l'Islam? Constructions de l'altérité et dynamiques multiculturelles en Suisse romande menée par Matteo Gianni, Annik Dubied et Lorena Parini (requérant et co-requérantes), Gaetan Clavien et Karine Darbellay. Je remercie l'ensemble de l'équipe pour la relecture et leurs conseils.

- 1 Karine Darbellay est doctorante à l'Université de Neuchâtel en sciences de l'information et de la communication où elle a obtenu un master of Arts en journalisme, psychologie et ethnologie. Elle a travaillé comme attachée de recherche à l'Université de Genève de 2007 à 2010 sur deux projets traitant des représentations médiatiques. Sa thèse porte sur le traitement médiatique des rapports sociaux des sexes dans le cadre de thématiques migratoires et plus spécifiquement dans celui de l'immigration musulmane. Elle s'élabore autour des concepts suivants: genre, média et multiculturalisme.
- 2 L'initiative anti-minarets a été initiée par les partis politiques de droite UDF et UDC et a été acceptée le 29 novembre 2009 avec 57,5 % des voix.

religieux ostensibles en France³ (Loi Ferry du 15 mars 2004). Pour elle, la problématique du port du voile n'est que le symptôme de la relation impensée de la France avec ses ex-colonies et de l'impasse de sa politique migratoire assimilationniste. Pour notre part, nous retrouvons des débats semblables en Suisse centrés sur la problématique des femmes (comme celui du port du voile) qui évitent d'aborder de front les tensions perçues par la présence récente des musulmans en Suisse⁴ (Roux, 2006).

Ce sexisme ciblé sur l'Islam est-il le même que celui qui serait dénoncé à propos de l'inégalité salariale au détriment des femmes par exemple? Pour Dorlin (2005) ce n'est pas le cas. Selon elle, il est nécessaire de penser les rapports de domination multiples dans leur articulation plutôt que dans leur addition. Elle donne l'exemple des femmes esclaves qui subissent un sexisme différent de celui des femmes qui les emploient et un racisme dissemblable de celui des hommes esclaves qu'elles côtoient. Cette imbrication des problématiques de genre et raciale trouve son expression dans de nombreux domaines⁵; l'affaire du port du voile islamique⁶ en est un parmi d'autres pour montrer les «destins parallèles», mais également les tensions entre ces questions (Fassin, 2006). La loi contre les signes religieux ostensibles à l'école en France se comprend plus comme une loi visant la communauté musulmane plutôt que comme un rappel du principe de laïcité s'appliquant à l'ensemble des religions. Ici, les questions sexuées sont construites en opposition aux questions raciales. Scott (2007) l'exprime encore plus explicitement en montrant comment l'affaire du voile en France peut être comprise en termes racistes: «The veil in French republican discourse is understood in racist terms (...) The veil continues to be an issue in France's struggle to come to terms with its colonial past and its ethnically mixed population in the present ought not to be surprising. Drawing the line at the wearing of the veil is a way of drawing the line not only at Islam but at the differences Arab and Muslim populations represent, a way

of insisting on the timeless superiority of French «civilization» in the face of a changing world» (2007: 89). Nous retrouvons cette volonté de présenter les musulman-es dans leurs différences, de les «raciser» au sens de Guillaumin, à travers l'initiative contre la construction des minarets. La campagne de votation s'est concentrée sur deux symboles qui rendent l'Islam visible et différent dans l'espace public: le minaret et la *burqa*, deux signes très peu présents en Suisse mais qui permettent de construire cette altérité musulmane qui cristallise les peurs.

Les représentations médiatiques des rapports sociaux de sexe dans l'Islam

Qu'en est-il de la médiatisation des représentations qui circulent sur l'Islam dans l'espace public suisse romand? Les études présentées ci-dessous montrent que la thématique de l'inégalité des sexes dans l'Islam est d'une part très présente dans les médias, et d'autre part formulée de manière stéréotypée. De manière plus précise, Gianni, Clavien et Darbellay (à paraître) montrent que des thématiques ayant trait à la question des femmes dans l'Islam apparaissent de manière constante, quel que soit le sujet abordé: autant il est prévisible de trouver beaucoup de références aux rapports sociaux de sexe dans des affaires comme celle du voile par exemple, autant il est plus étonnant d'en trouver de manière significative dans celles des caricatures de Mahomet ou de l'initiative anti-minarets en Suisse. D'autres études montrent que la manière de présenter les inégalités des sexes dans l'Islam est souvent qualifiée de réductrice, voire donnant lieu à des amalgames comme celui d'opposer le sexisme musulman à l'émancipation occidentale, comme le montre Deltombe (2005) dans son étude du journal télévisé français sur trente ans (1975-2005). Mishra (2007), quant à elle, relève l'opposition forte entre la manière dont les hommes et les femmes musulmans sont dépeints pour justifier la guerre menée par les USA en Afghanistan dans son étude de cas d'un journal américain (le *New York Times*): d'un côté la violence masculine et l'immigration illégale et de l'autre la victimisation des musulmanes opprimées par leurs hommes attendant l'intervention occidentale pour les sauver. Pour Nader (2006) enfin, les médias en général (quels que soient les contextes) proposent des images/discours tendant à montrer que la société de l'*alter* dévalorise plus ses femmes que sa propre société, en d'autres termes que la société de l'Autre est plus patriarcale que la sienne.

3 Loi Ferry du 15 mars 2004 sur les signes religieux à l'école. L'article 1 déclare que «dans les écoles, les collèges et les lycées publics, le port de signes ou tenues par lesquels les élèves manifestent ostensiblement une appartenance religieuse est interdit».

4 La présence musulmane en Suisse date de la fin des années 60 (Schneuwly Purdie, 2006).

5 Fassin (2006) présente les revendications pour la parité, le pacs, la prostitution, les viols contre les femmes comme domaines où se comprend cette imbrication des problématiques de genre et de race.

6 Nous signalons que nous utilisons les termes «voile» et «foulard» comme des synonymes dans ce texte.

Méthodologie

Partant de ces constats, nous nous sommes demandés si ces controverses se retrouvaient dans le discours de la population résidente en Suisse romande, et en quoi ces débats participaient de la construction des représentations sur l'Islam selon elle. Pour répondre à ces questions, nous avons réalisé une série de focus groups (ou groupes de discussion) et ainsi récolté des significations partagées pour comprendre la manière dont l'altérité musulmane est construite dans les discours quotidiens. Nous avons donc choisi la méthode de l'entretien collectif car elle «permet d'accéder au sens commun, aux modèles culturels et aux normes» (Duchesne & Haegel, 2005:35-36). Notre étude ne permet évidemment pas d'accéder aux représentations de la population dans son ensemble ; elle permet toutefois, par sa nature foncièrement qualitative, de réinterroger la théorie ci-dessus exposée et de tracer des voies de questionnement documentées.

Nous avons mené sept groupes de discussion construits en fonction de l'origine des participant-es (musulmane ou non), de leur engagement (ou non) à restreindre le religieux à l'espace privé (laïques ou pratiquant une religion – musulmane ou chrétienne) et de leur sexe (groupes unisexués d'hommes et de femmes). Pour les contacter, nous avons fait appel aux dirigeants d'associations qui correspondent aux critères susmentionnés. Nous avons dû renoncer aux groupes de musulmans laïques et de femmes non musulmanes laïques, malgré les nombreuses démarches mises en place pour les rencontrer. Concernant les autres catégories, nous avons obtenu au moins un groupe de discussion pour chacune d'entre elles. Il s'agit de musulmans pratiquants, de musulmanes pratiquantes (2 groupes), de non musulmans pratiquants (désignés ci-après par «chrétiens pratiquants»), de non musulmanes pratiquantes (en l'occurrence des «chrétiennes pratiquantes») et de non musulmans laïques (2 groupes). Chaque groupe a été questionné sur les représentations dominantes de l'Islam en Suisse comprenant la thématique de la compatibilité de l'Islam avec l'Occident⁷ et les affaires telles que l'initiative anti-minarets, la figure de Tariq Ramadan, les attentats attribués à Al-Qaïda, les caricatures de

Mahomet, la votation sur la naturalisation facilitée des étrangers de septembre 2004 et le rôle des associations musulmanes en Suisse. Nous y avons adjoint deux questions supplémentaires: pourquoi la thématique de «la place des femmes dans la société musulmane» est-elle une thématique importante dans le discours en Suisse ? et quel événement a joué un rôle majeur dans les représentations des relations entre l'Islam et l'Occident ? Les discussions ont été gérées de la manière la moins directive possible de façon à laisser la place à l'agenda des participant-es. Les données récoltées ont été intégralement retranscrites et codifiées, selon la méthode de l'analyse de contenu thématique (Bardin, 1983) à l'aide d'un logiciel⁸. Ci-dessous nous n'analysons que la partie des discours qui traite explicitement de la place des femmes dans l'Islam, discours qui sont présentés en fonction des différents groupes qui les ont énoncés.

Représentations de «la place des femmes dans l'Islam» au sein de certains groupes de Suisse romande

Les thématiques qui ont émergé de l'analyse des groupes de discussion sont présentées ici de manière à aller du général au particulier sur le sujet de la place des femmes dans l'Islam. Toutes les thématiques ont été répertoriées pour autant qu'elles apparaissent au moins une fois dans la discussion.

Concernant la perception de la nature des rapports sociaux de sexe dans l'Islam, qui représente le cœur des propos évoqués sur la place des femmes musulmanes dans leur religion, les réponses se répartissent en deux groupes distincts. Le premier est composé des opinions des non musulmans pour qui ces rapports restent profondément inégaux: les cas de mutilation sexuelle, les crimes d'honneur, les mariages forcés ou encore la non mixité à la piscine sont cités en exemple. Le deuxième groupe comprend les opinions des musulmans. Ils se positionnent d'une part par rapport aux perceptions des non musulmans (qui leurs sont bien connues) en alléguant que ces faits n'ont rien à voir avec les valeurs islamiques. D'autre part, ils rappellent que l'Islam est une religion qui a permis aux musulmanes de s'émanciper et ils citent des exemples tels que les droits liés au vote et à la séparation des biens lors du mariage: *«J'ai mes droits dans la religion surtout et ils sont basés sur quelque chose, ce ne sont pas des droits que je dois aller chercher quelque part en combattant, de*

7 Le choix des thématiques utilisées dans les focus groups résulte d'une première étape de recherche portant sur une analyse de contenu de 336 documents médiatiques, articles de presse et émissions télévisées suisses romands, choisis pour leur diversité en matière de ligne éditoriale. Ce corpus comprend les journaux quotidiens *Le Temps*, *Le Matin*, hebdomadaires *L'Hebdo*, *L'Illustré*, l'émission télévisée quotidienne *Le Téléjournal* du soir (19h30) et hebdomadaire *Infrarouge*.

8 Nous avons utilisé un logiciel CAQDAS (Computer Assisted Qualitative Data Analysis System) appelé Atlas.ti (www.atlasti.de).

nouveau aller dans la rue et des choses comme ça et crier comme les suffragettes».

A côté de ces opinions dominantes, des idées divergentes apparaissent à l'intérieur de presque tous les groupes considérés. Les femmes musulmanes estiment que certains musulmans sont parfois irrespectueux envers elles: *«Il arrive que des musulmans quand ils voient une musulmane sans foulard avec du maquillage, mini jupe, ils se mettent à l'insulter».* Certains non musulmans, quant à eux, considèrent que la perception de la soumission des femmes au sein de l'Islam est réductrice de la complexité du monde musulman et soulèvent que les musulmanes ont du pouvoir sur les hommes dans le cadre de la sphère domestique, présentée alors comme un «noyau» sécurisé au confort affectif, noyau qui a été perdu avec le temps en Occident.

Que proposent les non musulmans pour éradiquer les inégalités entre les sexes dans l'Islam? Seuls les hommes parlent de la notion d'action. Les hommes laïques se concentrent sur la capacité d'agir des femmes musulmanes qui, sur le modèle des féministes occidentales des années septante, feront selon eux leur révolution pour obtenir l'égalité entre les sexes. Les chrétiens pratiquants préfèrent parler d'action des Occidentaux pour «éduquer» les musulmans aux valeurs de l'égalité des sexes et ceci par le dialogue. Les chrétiennes pratiquantes, quant à elles, n'évoquent pas d'action en faveur des valeurs d'égalité, mais constatent l'effet du contexte inégalitaire en particulier sur l'éducation. Elles parlent d'une distance lors des contacts entre parents d'enfants scolarisés et de l'étrangeté dans les relations entre musulman-es et non musulman-es, ceci tendant à rendre ces relations impossibles: *«quand on dit «musulman» pour moi, c'était vraiment «étranger», dans le sens que, avant qu'on fasse cette année d'approche⁹, voilà, «étranger» dans le sens «étrange», mais pas dans le sens «je ne vous veux pas», étrange ça veut dire que je connaissais pas».*

Les arguments avancés pour expliquer soit l'inégalité des sexes dans l'Islam soit la perception de cette inégalité diffèrent entre non musulmans et musulmans. Pour les premiers les éléments suivants sont évoqués: tout d'abord «l'aliénation» des musulmanes qui est le produit de leur éducation, ensuite le fonctionnement politique islamique qui ne sépare pas le temporel du spirituel et enfin le système de parenté musulman qualifié «d'endogamique» qui

permet la reproduction de la domination masculine dans l'Islam. Pour les seconds, cette perception est erronée, elle provient du fait que les tensions se cristallisent sur ce qui est visible, comme le voile, et tout cela donne une mauvaise image de l'Islam.

La grande majorité des participants, tous groupes confondus, s'accorde pour reconnaître que les traitements discriminatoires en fonction du sexe ne sont pas l'apanage des normes islamiques. Certains donnent pour exemple les valeurs dites conservatrices de l'Eglise catholique (les laïques) ou encore l'existence d'une société patriarcale dans le passé en Occident (les chrétiens pratiquants). Les musulmanes, quant à elles, font remarquer que les violences contre les femmes ne sont pas l'apanage de leur religion. Par ailleurs, les hommes laïques reconnaissent qu'il est plus facile de critiquer le sexisme de la religion musulmane plutôt que celui des autres religions, car les jugements négatifs envers l'Islam sont moins dénoncés que ceux qui porteraient sur le christianisme ou le judaïsme. Pour les hommes musulmans, la perception négative de l'Islam participe d'un phénomène de mode qui est présent à chaque vague migratoire en Suisse. *«C'est un peu l'air du temps, dans tous les pays on parle des musulmans, en France on interdit le voile, c'est un peu à la mode».* Seule une voix diverge de ces discours: celle de certains hommes laïques, qui estiment que les inégalités entre les sexes restent une spécificité du «communautarisme musulman».

Les oppresseurs des femmes musulmanes sont définis soit comme appartenant à un groupe imaginé pour les non musulmans, soit qualifiés par leur différence par rapport à eux pour les musulmans. Les premiers voient dans les musulmans d'Ailleurs, c'est-à-dire ceux qui ne résident pas en Suisse, les oppresseurs des femmes musulmanes. Certains les regroupent autour du terme «intégristes»; l'intégriste se reconnaissant par le fait qu'il ne respecte pas les droits des femmes où qu'elles soient, estiment-ils. En effet ils oppressent également les femmes du pays d'accueil. *«Il y avait des filles, des gamines qui jouaient au basket, je sais plus exactement le détail mais qui étaient en petits shorts etc., et qui se sont fait engueuler par des islamistes, par des barbus, en leur disant que c'était inadmissible d'être en cuissottes etc., en tenue sportive»* (hommes laïques). Pour les musulmanes pratiquantes, les inégalités entre les sexes existent chez les musulmans qui ne pratiquent pas la religion, ces derniers ont pu prendre le pouvoir parce que les femmes ont arrêté d'apprendre les préceptes religieux qui leur donnent des droits équivalents aux hommes, selon elles.

9 Le groupe de chrétiennes interrogées ont suivi des rencontres avec des musulman-es de la région, rencontres organisées tout au long de l'année par la paroisse.

La perception de la place des femmes dans l'Islam est fortement liée **au port du voile islamique**, chaque groupe l'ayant évoqué spontanément. Quatre catégories de discours ont émergé. Le premier type, émis par les hommes laïques, définit le voile comme un symbole religieux (quelque soit la religion considérée), voire qualifie le foulard d'étendard de l'extrémisme musulman. Ce dernier rend visible la confession de celles qui le portent dans l'espace public et ceci pose problème aux défenseurs de la laïcité. L'aspect de visibilité de l'Islam par le foulard est une caractéristique évoquée également par tous et toutes les musulman-es qui soulignent toutefois que ce problème n'est qu'un prétexte pour expliquer les tensions entre l'Islam et l'Occident. *«Je crois que les gens peut-être s'attachent plus à ce qui est dans le visible, parfois les gens dans la rue ils voient une ou deux femmes voilées pis ça les dérange»* (hommes musulmans). La deuxième catégorie ne se retrouve que chez les femmes (musulmanes et chrétiennes). Ces dernières font abstraction du religieux pour lui préférer la signification culturelle du voile. Il est présenté comme un type d'habit traditionnel dont l'aspect esthétique est, par ailleurs, discuté par les chrétiennes. La troisième catégorie de discours est proposée par certains hommes laïques qui se penchent sur la connotation sexuelle du foulard et dénoncent ce qu'ils nomment du «racisme inversé» où la musulmane, par son voile, signifie l'interdiction d'une sexualité extra musulmane. D'autres hommes laïques préfèrent évoquer le fantasme de la sexualité débridée de la musulmane au sein de la sphère privée lorsque son foulard est délaissé. *«Ces femmes complètement voilées en tchador etc. (...) C'est vrai que ça nous choque en tant qu'occidentaux, mais on sait très bien qu'au dernier étage du Hilton, le soir, il y a des soirées qui sont bien dynamiques, c'est le moins qu'on puisse dire! J'entends, elles ont un côté aussi festif, elles sont disponibles»*. La dernière catégorie de discours associe le voile à la soumission des femmes et elle n'est avancée étonnamment que par les chrétiens pratiquants. Cet élément est par contre repris par les musulmans comme représentation souvent évoquée par la société d'accueil. Pour eux, le port du foulard n'est pas un indicateur de conditions sociales discriminantes envers les femmes, d'ailleurs ils rappellent le pouvoir de certaines femmes d'Afrique qui «commandent», selon eux. Les musulmanes pratiquantes (dont la grande majorité porte le voile) rappellent pour leur part qu'elles portent le foulard par choix et non par contrainte. Selon elles, cette association entre sexisme et foulard provient notamment d'Afrique du Nord où les musulmanes ont associé, à tort selon elles, l'idée d'émancipation de la femme avec le rejet du foulard. Enfin, toujours

selon les musulmanes pratiquantes, cette association entre sexisme et port du voile sert à présenter les femmes comme des victimes de l'Islam.

La perception du voile islamique par la société d'accueil est considérée comme ayant des **conséquences** directes sur les femmes elles-mêmes. Les musulmans (femmes et hommes confondus) constatent une discrimination à l'embauche des femmes portant le foulard et estiment que l'inactivité professionnelle freine l'intégration de ces dernières à la société d'accueil. Ces tensions entre revendications musulmanes et exigences de la société d'accueil en matière d'intégration poussent les musulmans et les musulmanes à construire un discours clair sur ce qu'ils veulent et ce qu'ils peuvent exiger dans le cadre de la législation suisse. *«Pas porter le foulard c'est laïc», non, la vraie laïcité nous permet de porter le foulard dans notre lieu d'étude, notre milieu de travail etc. Ça c'est comment nous on l'a compris, si on l'a compris à travers ce qu'on veut nous faire intégrer dans notre tête comme la majorité de la population, c'est aussi à nous de chercher un peu plus loin »* (femmes musulmanes). Les chrétiennes pratiquantes, quant à elles, relèvent le courage des musulmanes voilées qui font face aux railleries et regards désapprobateurs dans l'espace public. Les musulmans parlent même de violences physiques et morales envers leurs épouses. Enfin, les hommes laïques font remarquer que les débats sur le port du foulard ont aussi eu des conséquences sur la société d'accueil : selon eux, les dissensions au sein des mouvements féministes occidentaux provoqués par les affaires sur le voile ont affaibli le pouvoir de ces mouvements dans le débat public.

Le port du foulard est un thème privilégié pour construire des **comparaisons interculturelles** qui montrent tantôt des ressemblances qui rapprochent tantôt des dissemblances qui éloignent la société d'accueil de la perception de la culture musulmane¹⁰. Les non musulmans laïques mettent en avant ce rapprochement en soulevant deux éléments. Le premier consiste à relever la diversité des cultures islamiques, dont certaines sont très proches de celle de la culture d'accueil, notamment au niveau de l'habillement et de l'éducation. *«Or si je prends l'exemple de gens que je connais en Algérie, l'Algérie qui a été une ex-colonie française, il y a des femmes algériennes qui vivent à l'occidentale, l'Iran c'est un peu la même chose, il y a eu une influence occidentale, accès à l'université etc., elles ne s'habillent pas en tchador au*

10 Nous parlons ici de «la culture musulmane» car c'est ainsi que la comparaison est posée par les participant-es. Nous sommes conscients que cette perception est réductrice de la complexité des cultures accueillant l'Islam en son sein.

risque et péril peut-être de se faire taper dessus parce qu'il y a des intégristes qui évidemment sont agressifs, et donc il y a une forme de vie à l'occidentale qui a été acceptée, intégrée et transposée dans le monde musulman». Le deuxième élément consiste à se mettre à la place de l'Autre musulman et de relever la similitude des réactions entre: «une femme en tchador qui choque plus d'un Suisse par rapport à une fille légèrement vêtue qui pourrait tout autant choquer la musulmane sous son voile intégral». Les musulmans (femmes et hommes), quant à eux, relèvent la présence du voile dans la culture chrétienne en désignant celui de la mère de Jésus en particulier et plus généralement celui des religieuses chrétiennes. La comparaison ici penche en faveur des musulmanes, car pour les hommes musulmans, elles ne sont pas discriminées par l'interdiction de fonder une famille comme le sont les religieuses chrétiennes. Les chrétiens pratiquants préfèrent mettre en exergue les dissemblances de comportements entre la société d'accueil et les pays islamiques. Pour eux, les musulmans devraient imiter nos habitudes vestimentaires comme les touristes occidentaux le font par rapport aux restrictions en vigueur dans les pays musulmans. Et pour terminer, les hommes non musulmans laïques utilisent le voile comme indicateur sur l'échelle des civilisations, plaçant l'Islam au début du processus d'évolution des cultures et eux-mêmes au sommet. La culture musulmane est comparée à certains groupes économiquement défavorisés d'Occident ou comme la culture d'accueil pouvait être il y a longtemps. Pour nuancer un peu ces propos qui posent le progrès comme condition du bien-être humain, certains hommes laïques, même s'ils reconnaissent que le modèle d'égalité occidental est bon et progressiste, font remarquer que les dispositions matérielles pour appliquer ce modèle sont absentes et que la famille en pâtit.

Discussion

On le voit, notre analyse n'a pas fait émerger de discours particulièrement homogènes que nous aurions pu attribuer à un groupe plutôt qu'à un autre, mise à part la distinction nette entre les participant-es musulmans et ceux qui ne le sont pas à propos de la place des femmes dans l'Islam. Les premiers présentent globalement l'Islam comme une religion respectant l'égalité entre les femmes et les hommes et énumèrent les représentations de la société d'accueil pour en montrer les failles, tandis que les seconds présentent l'Islam comme profondément inégalitaire; même si nous avons vu que les deux positions étaient nuancées au sein des groupes. Les différences intergroupes se présentent donc de manière fine au détour d'une

problématique, puis s'estompent avec la thématique suivante. Ceci tient notamment au fait que le résultat de la discussion d'un groupe n'est jamais homogène et la multiplicité des voix a été prise en considération dans la présentation des résultats. Ceci nous indique également que les discours ne sont pas aussi stéréotypés que nous aurions pu le penser. Dans la présentation ci-dessous, l'indication de la source du discours nous permet d'une part de mettre en évidence le processus de construction de l'altérité, ainsi que la manière dont les différences sont construites et mises en avant par rapport au locuteur et d'autre part, de voir comment les femmes deviennent le moteur de cette différence, en particulier à travers le port du voile.

Le premier processus que nous avons repéré et qui est partagé par tous les groupes consiste à **placer le sexisme systématiquement hors des valeurs défendues par son groupe**. Par exemple, les inégalités entre les sexes sont l'apanage des religions pour le groupe laïque tandis que les chrétiens pratiquants rejettent dans le passé le temps des discriminations liées au sexe. Pour les musulmans pratiquants, les inégalités entre les sexes existent dans les sociétés qui ont des cultures qui les promeuvent (l'excision en est un exemple) et n'ont rien avoir avec l'Islam, ou alors dans les sociétés qui ont oublié le message délivré par le Coran. Cette construction de l'autre par la projection s'additionne **d'une vision imaginaire de l'altérité musulmane** pour les groupes non musulmans. En effet, les oppresseurs sont inconnus pour certains locuteurs, parce qu'ils ne résident pas en Suisse. Pour d'autres, ils sont rassemblés sous le terme «d'intégristes». **Cette vision est perçue comme immuable pour certains**, car elle s'inscrit dans le champ de la transmission entre générations via les femmes qui sont qualifiées «d'aliénées» par l'éducation. L'endogamie attribuée aux musulmans ne fait que renforcer cet impossible changement au sein de l'Islam rendant «les relations impossibles» entre musulmans et non musulmans en Suisse romande, comme le pense une chrétienne pratiquante, et donc toute vision d'intégration superflue. **Pour d'autres, l'Occident a un rôle à jouer** pour amener la culture musulmane à rejoindre le groupe des «nations civilisées» soit en étant pris comme modèle (les musulmanes imitant les féministes des années 70), soit en agissant directement sur eux par le dialogue et la persuasion. Nous retrouvons ici cet Autre objectivé comme le désigne Scott «where one had not existed before» (2007: 150) ou cet islam imaginaire repéré dans les médias par Deltombe (2005). Un Islam qui est encore évoqué à l'aide de stéréotypes

coloniaux et évolutionnistes qui s'expriment d'autant plus fort lorsque **les controverses sur le port du foulard** sont évoquées. Nous remarquons ici une grande différence dans la manière de parler du voile entre les groupes sexués. Nous retrouvons chez certains hommes les fantasmes orientalistes de la sexualité, soit pour la présenter comme débridée, soit pour exprimer la frustration de ne pouvoir en profiter, tandis que pour d'autres le foulard reste l'emblème par excellence de l'inégalité des sexes. Nous pouvons rapprocher ces deux perceptions (de la sexualité et de l'inégalité) de celles décrites par Scott (2007) au sein de la société française coloniale et post-coloniale: «Whereas they [Arab women] were depicted during the colonial period as both temptresses and victims, in this postcolonial moment they were most often seen as victims of Muslim patriarchy in general and of predatory Muslim boys in particular. (Scott, 2007:71). Nous pouvons ajouter encore une troisième perception, celle du voile emblème de l'extrémisme musulman exprimée par les laïques, qui ancre le foulard dans le contexte politique de l'après 11 septembre 2001 (qui fait écho au voile politique décrit par Scott lors de la guerre d'indépendance de l'Algérie). Par contre, les discours féminins sur le voile, qu'ils proviennent de musulmanes ou non, s'accordent globalement pour placer le foulard hors de toute sémantique idéologique pour le réduire à un objet vestimentaire qui appartient à la culture musulmane. Les musulmans précisent encore que le voile n'est qu'un prétexte, il ne représente que «ce qui est visible dans l'Islam» et il sert à présenter les femmes comme victimes de leur religion et à discréditer, à «détruire» l'Islam. Scott parlait de musulmanes présentées comme victimes des hommes musulmans, nous trouvons également quelques chrétiennes pour énoncer les traitements infligés aux femmes voilées en Suisse, relevant le courage de ces dernières. Les musulmans relèvent également la discrimination à l'embauche qu'ils subissent, qui se traduit finalement par des difficultés à s'intégrer.

Conclusion

Nous nous sommes demandés comment la thématique de la place des femmes dans l'Islam était perçue dans certains groupes composant la population suisse romande à travers le choix d'un nombre de personnes qui ont participé à des focus groups. Notre étude a été menée, il faut le souligner, avant les résultats positifs de la votation contre la construction de minarets; cette précision est importante, parce que l'onde de choc suscitée par cette votation dans la population et les médias helvétiques pourrait influencer de manière

significative les résultats présentés ici. Nous avons effectué des groupes de discussion homogènes rassemblant des individus d'origine musulmane ou non, laïques ou pratiquants musulmans et chrétiens, hommes ou femmes. Nous voulions voir de quelle manière le sexisme et l'Islam étaient liés dans les représentations et si la perception des inégalités entre les sexes était un élément central dans la construction de l'altérité musulmane.

Nous n'avons pas trouvé de différence significative dans la perception des laïques par rapport aux personnes pratiquant une religion, ni entre les hommes et les femmes. En revanche, la différence se situe entre les participant-es musulmans et celles et ceux qui ne le sont pas. Dans nos focus groups, le sexisme est une discrimination autour de laquelle se construisent les relations entre les musulmans et les non musulmans ; pour les seconds, le débat consiste à placer l'inégalité des sexes hors de leur propre groupe et pour les premiers à rejeter les accusations qui s'appliquent à leur groupe. Pour certains participant-es le sexisme est propre à l'Islam tandis que pour d'autres, l'inégalité des sexes n'est pas le propre d'une religion ou d'une culture particulière. Le sexisme tel qu'il est perçu par les non musulmans est exercé par des oppresseurs très éloignés donnant ainsi une vision homogène et imaginée d'un Islam menaçant; dans ce cadre, ce dernier est vu comme une altérité réfractaire au changement, empêchant toute possibilité d'intégration, ou alors comme une entité qui doit entamer une révolution sur le modèle de l'Occident. Les musulmans, de leur côté, ont conscience des critiques formulées contre eux et signalent les amalgames, les visions qu'ils jugent erronées de l'Islam et dénoncent la focalisation qui est faite sur le port du voile comme prétexte pour alimenter les tensions. En effet, le foulard est un thème qui est apparu spontanément dans tous les groupes de discussion. Du symbole de l'extrémisme musulman à celui de l'inégalité des sexes en passant par le signe d'une gestion particulière de la sexualité, le voile focalise sur lui les interrogations, les peurs, les frustrations des non musulmans. Pourquoi le voile (et à travers lui les femmes) occupe-t-il cette place centrale dans les discussions sur l'Islam en Suisse romande? Nous pensons, comme le signalent Scott (2007), Delphy (2006) et bien d'autres avec elles, que ceci est un «faux débat». Il ne s'agit pas de savoir si le sexisme est plus fort dans un groupe plutôt que dans un autre — comme le fait de considérer que les musulmanes subissent un sexisme spécifique qui serait absent du groupe qui le dénonce. En effet, ce type d'idée correspond au mécanisme propre au racisme décrit par Guillaumin (2002) qui consiste à

clure et rendre irréversible la catégorie dans laquelle les victimes du racisme (ici les musulmans) sont enfermées. Or «quel moyen permet de faire de la différence souhaitée un blason identifiable, sinon le signe physique, la 'marque'? Cette marque permet de ne pas se tromper, de 'ne pas se laisser avoir', mais surtout est garante de la vérité de ces différences, de leur irréversibilité et de leur caractère d'essence (...) Corrélativement le majoritaire, lui, n'est pas marqué; il représente au contraire la liberté vis-à-vis de la marque» (Guillaumin, 2002: 107-108). Cette marque qui fait la différence s'incarne idéalement dans le voile musulman. Mais suffira-t-il aux musulmanes de se dévoiler pour faire taire les critiques ? Rien n'est moins sûr.

Bibliographie

Bardin, Laurence (1983). *L'analyse de contenu*. Paris: Presses universitaires de France.

Delphy, Christine (2006). «Antisexisme ou antiracisme ? Un faux dilemme», *Nouvelles Questions Féministes*, vol. 25, 59-83.

Delphy, Christine (2002). «Une guerre pour les femmes afghanes?», *Nouvelles Questions Féministes*, 21(1), 98-109.

Deltombe, Thomas (2005). *L'islam imaginaire: la construction médiatique de l'islamophobie en France, 1975-2005*. Paris: La Découverte.

Dorlin, Elsa (2005). «De l'usage épistémologique et politique des catégories de «sexe» et de «race» dans les études sur le genre», *Cahiers du genre*, n°39, 83-105.

Duchesne, Sophie, Haegel, Florence, De Singly, François (2004). *L'enquête et ses méthodes. L'entretien collectif*. Paris: Nathan.

Fassin, Eric (2006). «Questions sexuelles, questions raciales: parallèles, tensions et articulations» in D. Fassin, E. Fassin, *De la question sociale à la question raciale? Représenter la société française* (pp.230-248). Paris: La Découverte.

Gianni, Matteo, Clavien, Gaetan, Darbellay, Karine (à paraître). *Representing gender, defining Muslims? Identity / Difference Constructions in the public discourse in Switzerland*.

Göle, Nilüfer (2007). *L'islam à la rencontre des sciences sociales. Les sciences sociales en mutation*. M. s. l. d. Wieviorka, A. Debarle and J. Ohana. Auxerre: Editions Sciences Humaines.

Guillaumin, Colette (2002; 1972). *L'idéologie raciste*. Paris: Gallimard.

Mishra Smeeta (2007). ««Saving» Muslim women and fighting Muslim men: Analysis of representations in The New York Times», *Global Media Journal*, 6(11). <http://lass.calumet.purdue.edu/ccca/gmj/fa07/gmj-fa07-mishra.htm>

Nader, Laura (2006). «Orientalisme, occidentalisme et contrôle des femmes», *Nouvelles Questions Féministes*, vol. 25, 12-23.

Okin, Susan Moller (1999), *Is Multiculturalism Bad for Women?*, Princeton – New Jersey (USA), Chichester – West Sussex (UK): Princeton University Press.

Poole, Elizabeth (2002). *Reporting Islam: Media Representations of British Muslims*. London, New York: I.B. Tauris.

Roux, Patricia, Gianettoni, Lavinia, Perrin, Céline, (2006). «Féminisme et racisme. Une recherche exploratoire sur les fondements des divergences relatives au port du foulard». *Nouvelles Questions Féministes*, 25(1), 84-106.

Schneuwly Purdie, Mallory (2006). *Etre musulman en Suisse romande. Une enquête qualitative sur le rôle du référent religieux dans la construction identitaire*. Thèse de doctorat. Université de Fribourg et Ecole Pratique des Hautes Etudes à Paris.

Scott, Joan Wallach (2007). *The Politics of the Veil*. Princeton: Princeton University Press.

