

Women living under muslim laws
النساء في ظل قوانين المسلمين
Femmes sous lois musulmanes



Dossier 20

Dossier 20

Women living under muslim laws
النساء في ظل قوانين المسلمين
Femmes sous lois musulmanes

Le Dossier 20 a été publié sous la direction de Marie-Aimée Hélie-Lucas et Harsh Kapoor.
Traduction en français: Aïda Camara et Ghyslaine de Souza, Dakar (Sénégal)

Photo de la couverture :

Titre : "Speechless". La photo de la couverture est une œuvre réalisée en 1996 par Shirin, célèbre artiste iranienne résidant actuellement aux Etats-Unis. C'est une photo de Larry Barns sur laquelle elle a imprimé des extraits d'un poème en persan du poète iranien Tahereh Saffarzadeh. Nous remercions la Galerie Annina Nosel de New York d'avoir mis cette photo à notre disposition.

Les dossiers

Les dossiers sont une publication ponctuelle du réseau international de solidarité Femmes sous lois musulmanes. Le dossier est vu comme un outil de liaison informel qui vise à fournir l'information sur les vies, les luttes et les stratégies des femmes vivant dans des communautés et des pays musulmans divers à travers le monde.

Nous n'avons pas de droits d'auteur sur le contenu des dossiers. En ce qui nous concerne, les groupes de femmes sont libres de reproduire tout article des dossiers. Nous souhaitons cependant que les sources en soient mentionnées. Néanmoins, si vous désirez reproduire certains articles des dossiers qui ont été publiés dans un autre journal, veuillez demander directement son autorisation à ce journal.

Nous souhaitons préciser que l'information contenue dans les dossiers ne représente pas nécessairement les points de vue, les positions ou une prise de position particulière des éditeurs ou du réseau Femmes sous lois musulmanes, sauf spécification contraire. Les dossiers visent à rendre accessibles les courants d'opinion les plus vastes possibles, issus ou existant au sein de divers mouvements ou initiatives engagés dans la défense et la mise en œuvre d'une plus grande autonomie des femmes vivant dans des contextes musulmans. Le dossier cherche à informer et à contribuer à partager différentes expériences, stratégies et interprétations.

Le dossier est édité à titre non lucratif et sa publication a été rendue possible grâce des donations et des subventions. A ce jour, les dossiers sont envoyés gratuitement aux femmes et aux organisations de femmes dans différents pays. Chaque dossier - impression et distribution - coûte 60FF. Nous faisons appel à la générosité des lecteurs afin que leurs donations puissent nous permettre de faire face aux frais de publication et d'affranchissement. Toute donation, même modeste, est la bienvenue.

A l'intention des nouveaux lecteurs: Aimeriez-vous figurer sur notre liste d'adresses?

Si vous êtes associés à une institution ou à un groupe, seriez-vous désireux de procéder à un échange de publications avec nous?

Pour toute correspondance, écrire à:

Femmes sous lois musulmanes

Boite Postale 20023, 34791 Grabels Cédex, France.

Directrice de publication : Marie-Aimée Hélie-Lucas
Rédaction : Women Living Under Muslim Laws
Boite Postale 20023, 34791 Grabels Cédex, France.
Dépôt légal 1er trimestre 1991, ISSN 1018-1342
Commission paritaire en cours.
Mise en Page : Crayon & cie, Montpellier
Impression : Arceaux 49, Montpellier.

Table des matières

Introduction		5
Les femmes et le nationalisme		
Malaise identitaire : les femmes et la nation	Deniz Kandiyoti	7
Monde arabe		
Les femmes arabes	Magida Salman	26
Afrique du Sud		
Le conservatisme musulman en Afrique du Sud	Ebrahim Moosa	36
Inde		
L'islam indien et les mouvements réformateurs en Inde après l'indépendance	Asghar Ali Engineer	49
Royaume Uni		
Les femmes musulmanes et la politique de l'ethnicité et de la culture dans le nord de l'Angleterre	Yasmin Ali	55
Mariages arrangés : le droit, la coutume et la jeune-fille musulmane au Royaume Uni	Lucy Carroll	73
Liaison mortelle : les Pakistanaïses d'Angleterre qui se marient par amour	Warren Hoge	80
Jordanie		
L'islam est la solution : les islamistes jordaniens et le dilemme de la "femme moderne"	Lisa Taraki	82
Etats-Unis		
La place de la femme dans la Nation: analyse du discours de la "Nation de l'islam"	Nina Ascoly	103
Soudan		
Intolérance et discrimination fondées sur la religion au Soudan	Anonyme	138
Turquie		
Rapport national sur la Turquie	Deniz Kiliç et Gaye Uncu	142
La politique de la "différence"		
Les dangers du pluralisme	Kenan Malik	146
Index des ressources		
Brèves		154
Organisations et projets		159
Bulletins et revues		161
Livres et Articles		163
Documents audiovisuels		174
Presse		177

Introduction

A l'heure où plusieurs Etats-nations (l'Inde, le Pakistan, le Sri Lanka) célèbrent plusieurs décennies d'indépendance, il convient de s'arrêter pour réfléchir sur la vie des femmes au sein de cet espace-nation.

Ce Dossier commence par un exposé de Deniz Kandiyoti sur la position et le rôle des femmes dans les luttes anti-coloniales et dans le projet nationaliste. Les mouvements nationalistes, presque partout, ont bénéficié de la mobilisation des femmes chaque fois que c'était nécessaire, même au front. Cependant, l'indépendance nationale obtenue, les femmes ont été, encore une fois, reléguées au second plan et renvoyées à la sphère privée.

Ecrivant il y a environ 20 ans, Magida Salman exprime d'une voix puissante les craintes des féministes socialistes concernant le discours nationaliste et populiste des régimes arabes et parle de la manière dont l'Islam a été utilisé par les régimes arabes post-nationalistes pour se légitimer, dominer et contrôler les femmes.

Alors que s'estompe le souvenir des années d'indépendance, les questions soulevées par Magida Salman semblent encore être d'actualité dans certaines parties du monde arabe d'aujourd'hui. Des décennies après l'indépendance, l'élite dirigeante "laïque" algérienne, qui se bat aujourd'hui pour survivre aux attaques des fondamentalistes, refuse de réviser un Code de la famille discriminatoire pour les femmes. L'Etat a invoqué l'Islam pour justifier ce Code. Manifestement, les islamistes, qu'ils soient ou non au gouvernement, ont une préoccupation commune : comment tenir les femmes sous contrôle ?

Tout en examinant la façon dont les élites politiques nationalistes se sont appropriées la religion, nous devons également nous intéresser de près aux comportements progressistes ou conservateurs dans l'espace religieux non-étatique lui-même. L'Islam contemporain a été marqué par la tension entre religieux conservateurs et théologiens progressistes.

Ebrahim Moosa fait ressortir que, dans leur programme, les oulémas conservateurs d'Afrique du Sud ne semblaient pas être dérangés par la profonde discrimination de l'apartheid. Asghar Ali Engineer fait un rapide survol des initiatives en faveur des réformes dans l'Islam en Inde ces 50 dernières années.

Les nouveaux "immigrants" de l'Islam de la diaspora, installés maintenant dans les anciens pays colonisateurs européens, se trouvent aujourd'hui confrontés à un processus singulier de construction culturelle. Ici, la tradition, la religion, les lois de la terre d'origine se heurtent aux règles de l'Etat-nation local ; ce phénomène entraîne une classification purement religieuse ou ethnique de ces minorités immigrantes. Au lieu d'Egyptiens, d'Algériens, de Pakistanais ou de Bangladeshis, cette minorité hétérogène d'immigrants est reconnue comme communauté minoritaire d'"ethnie musulmane". Tout comme les élites locales étaient sollicitées à l'époque par l'administration coloniale pour servir d'interlocuteurs, aujourd'hui encore, on fait appel à des hommes "respectables"

pour servir d'intermédiaires entre l'autorité gouvernementale et cette nouvelle communauté soigneusement "uniformisée". Les femmes sont une fois de plus marginalisées et lésées, comme chaque fois que des hommes deviennent les représentants de la communauté. Nous présentons trois articles distincts traitant de la difficile condition des femmes de la minorité musulmane britannique. Le premier article de Yasmin Ali présente la vie des femmes musulmanes dans le nord de l'Angleterre avec, en toile de fond, les processus d'ethnicité et de construction culturelle. L'article se préoccupe principalement des conséquences de la politique multiculturelle sur les droits des femmes. Kenan Malik fait une critique plus générale sur le multiculturalisme qui incite à davantage de réflexion.

Lucy Carroll s'intéresse en particulier aux implications juridiques des mariages arrangés au Royaume-Uni pratiqués par les musulmans immigrés en provenance de l'Asie du Sud.

Complétant l'article précédent, un autre exposé montre l'attitude dangereuse des pères et des familles au Royaume-Uni qui marient leurs filles contre leur gré.

Fidèles à notre engagement pour une meilleure compréhension des mouvements fondamentalistes et de leurs politiques et projets, nous nous sommes principalement intéressés à la Jordanie, au Soudan et aux Etats-Unis. Lisa Taraki décrit comment en Jordanie ceux qu'on appelle les "Islamistes modérés" semblent obsédés par la façon dont les femmes s'habillent. Un article sur le Soudan accuse le régime islamiste d'instituer une discrimination au nom de la religion. Un article détaillé de Nina Ascoly sur la "Nation de l'Islam" aux Etats-Unis montre comment ce mouvement politico-religieux n'a comme objectif principal que la propagation de sa propre version du patriarcat et d'une politique de droite.

Enfin, un bref article sur la Turquie expose les problèmes et les perspectives relatifs à l'organisation de la communauté lesbienne.

Décembre 1997/janvier 1998

Malaise identitaire : les femmes et la nation

Deniz Kandiyoti

Introduction

Cet article se propose d'étudier certaines implications contradictoires des projets nationalistes des sociétés post-coloniales. Il étudie comment des aspects de l'identité nationale et de la différence culturelle sont utilisés pour contrôler les femmes, soulignant particulièrement ceux qui empiètent sur leurs droits de citoyennes libres.

Malgré l'abondante littérature sur le nationalisme, il existe relativement peu d'analyses systématiques de l'intégration des femmes dans les projets nationalistes. Et le peu qui existe donne une impression d'apparente contradiction. A l'instar de Jayawardena, ceux qui associent l'apparition des mouvements féministes aux luttes anti-coloniales et nationalistes, constatent qu'ils coïncident avec une mutation vers la laïcité et un intérêt plus général pour les réformes sociales.¹ Les aspirations nationalistes visant la souveraineté du peuple ont entraîné un élargissement des droits de citoyenneté, profitant manifestement aux femmes. L'émergence des femmes en tant que citoyennes dépendant également de la transformation des institutions et des coutumes qui les maintiennent dans les traditions particulières de leurs communautés ethniques et religieuses, l'Etat moderne est censé intervenir comme agent homogénéisateur, instrument potentiel d'une politique de genre plus progressiste.

En revanche, d'autres dénoncent les interventions de l'Etat comme étant une imposture, soulignant le programme purement opportuniste des politiques nationalistes qui mobilisent les femmes quand on a besoin d'elles comme main d'œuvre ou même au front, pour ensuite les renvoyer à l'espace domestique ou à un rôle subalterne dans la sphère publique, une fois passée l'urgence nationale. L'apparente convergence entre les intérêts des hommes et la définition des priorités nationales font dire à certaines

1. K. Jayawardena, *Feminism and Nationalism in the Third World*, Zed Press : Londres, 1988; et M. Molyneux, "Family reform in socialist states: the hidden agenda", *Feminist Review*, 21, hiver 1985, pp. 47-64.

féministes que l'Etat lui-même est l'expression directe des intérêts masculins.²

En outre, Yuval-Davis et Anthias affirment, catégoriquement, que le contrôle des femmes et de leur sexualité est essentiel aux processus ethnique et national.³ Les femmes portent le poids d'être les "mères de la nation" (devoir idéologiquement défini pour convenir aux priorités officielles), comme celui d'être celles qui reproduisent les frontières entre groupes ethniques ou nationaux, qui transmettent la culture et sont les représentantes privilégiées de la différence nationale. Les exigences de la "nation" apparaissent ainsi tout aussi contraignantes que la tyrannie des anciennes loyautés envers le lignage, la tribu ou la famille, la différence étant qu'ici, c'est l'Etat et son appareil administratif juridique qui exprime ces exigences, au lieu de patriarches distincts.

Divergentes en surface, ces opinions partagent un point commun important : la reconnaissance que l'intégration de la femme dans l'"idée de nation" moderne, symbolisée par la citoyenneté dans un Etat-nation souverain, suit d'une manière ou d'une autre une trajectoire différente de celle de l'homme. D'où vient cette différence ?

Selon certains auteurs, les femmes sont reléguées aux confins de l'Etat, bien que leur importance pour la nation soit constamment réaffirmée. Elle est réaffirmée de manière explicite par une rhétorique nationaliste qui représente la nation elle-même sous les traits d'une femme à protéger ou, de manière moins consciente, par la préoccupation permanente pour un comportement sexuel féminin décent. Ce dernier point constitue souvent la différence fondamentale entre la nation et les " autres ".

Pour Pateman, la société civile moderne "est née de la séparation et de l'opposition 'initiales' entre le monde moderne, civil ou public et la sphère familiale moderne, privée ou conjugale".⁴ Elle apparaît avec une nature patriarcale. En outre, Pateman interprète la transition d'un monde traditionnel vers un monde moderne comme "un changement d'une forme (paternelle) de patriarcat vers une nouvelle forme spécifiquement moderne (ou fraternelle) : la société civile patriarcale".⁵ Il s'ensuit que les notions de

2. C. MacKinnon, "Feminism, Marxism, method and the state: an agenda for theory", *Signs*, 7, 3, 1989, pp. 515-44; V. Burstyn, "Masculine dominance and the state", *Socialist Register*, 1983, pp. 45-89; M. Mies, *Patriarchy and Accumulation on a World Scale*, Zed Press : Londres, 1986. Ce point de vue n'est pas satisfaisant, selon Connell, qui critique son "catégorisme" (voir n. 11), et Yuval-Davis et Anthias (voir n. 3) qui traitent des limites des approches réductrices de l'Etat.

3. N. Yuval-Davis et F. Anthias (eds), *Woman-Nation-State*, Macmillan : Londres, 1989.

4. C. Pateman, "The fraternal social contract", in J. Keane (ed.), *Civil Society and the State*, Verso : Londres, 1988, p. 102.

5. *Ibid.*, p. 104, les parenthèses se trouvent dans le texte original.

“citoyen” et de “société civile” doivent être lues au masculin. Selon Mann, par ailleurs, depuis que les femmes ont au moins obtenu des droits juridiques, le patriarcat, dans l’Etat-nation moderne, s’est transformé en “néo-patriarcat”.⁶ Opinion reprise par Water qui préfère le terme de “virarchie”.⁷ Dans son analyse multifactorielle du patriarcat, Walby distingue deux formes principales : la forme privée et la forme publique. Le patriarcat privé repose sur la relative exclusion des femmes des domaines de la vie sociale autres que le foyer, et l’appropriation de ses services par des patriarches individuels dans les limites du foyer. Le patriarcat public repose sur l’emploi et l’Etat ; la femme n’est plus exclue du domaine public mais y occupe une position subalterne. Des formes plus collectives d’appropriation de ses services remplacent le mode individuel du patriarcat privé. Selon Walby, le vingtième siècle connaît une mutation majeure du patriarcat privé vers le patriarcat public.⁸

Compte tenu d’une perspective qui relie les droits de la femme aux changements historiques qui sont intervenus dans le patriarcat, il semblerait que les projets nationaux de la plupart des Etats “en voie de modernisation” introduisent une lutte féroce entre patriarcats public et privé. En effet, on se bat pour contrôler l’âme des femmes (voir les débats sur l’éducation des femmes) et leurs corps (voir les discussions sur la maîtrise de la fécondité), et le fonctionnaire ou le responsable du quartier s’oppose au chef de famille, au chef de tribu ou au mollah local. Ces luttes sont au centre du nationalisme laïc et signalent l’entrée des femmes dans le royaume “universel” de la citoyenneté. Cependant, tenant compte de la mise en garde de Yuval-Davis, nous devons nous méfier des définitions ethnocentriques du privé et du public et déterminer dans quelle mesure les frontières de ce qu’on appelle le domaine privé sont en fait définies par l’Etat.⁹

La définition comme “ faisant partie de la sphère privée ” des contrôles exercés sur les femmes dans le foyer ou par la famille présuppose l’existence d’un appareil d’Etat central qui subordonne ces entités à ses propres objectifs politiques. De même, c’est une chose pour une femme d’obéir aux coutumes d’une communauté hindoue ou musulmane, par exemple, et tout autre chose de vivre sous un régime qui a adopté l’une ou l’autre religion comme base de politique générale, de législation sociale et

6. M. Mann, “A crisis in stratification theory? Persons, households/families/lineages, gender, classes and nations”, in R. Crompton et M. Mann (eds.), *Gender and Stratification*, Polity Press : Oxford, 1986, pp. 40-56.

7. M. Waters, “Patriarchy and virarchy: an exploration and reconstruction of concepts of masculine domination”, *Sociology*, 23, 2, 1989, pp. 193-211.

8. B. S. Walby, *Theorising Patriarchy*, Blackwell : Oxford, 1990.

9. N. Yuval-Davis, “Woman, the state and ethnic processes – the citizenship debate” à paraître dans *Feminist Review*.

d'identité nationale. Un espace déterminé comme "privé" à un moment de l'édification de la nation peut réapparaître avec tous les attributs du "public" à un autre, la frontière entre les deux étant fluide et sujette à redéfinition.¹⁰

Ainsi, tout en reconnaissant l'intégration différente et souvent hésitante des femmes dans les projets nationaux, j'hésite à traiter la diversité de leurs expériences par rapport à la distinction entre public et privé ou par rapport aux types de patriarcat. Je conviens avec Connell que l'Etat est fondamentalement impliqué dans les relations de genre et que chaque Etat représente un "régime de genre" définissable.¹¹ En outre, je pense que l'expérience nationaliste des Etats et leur politique identitaire nationale peuvent éclairer considérablement la nature et l'évolution des régimes de genre. Par conséquent, je m'intéresserai principalement aux contradictions intrinsèques des programmes relatifs aux questions de genre de certains projets nationalistes et étudierai comment les femmes peuvent, tout en participant activement à ces projets, en devenir les otages.

La bivalence du discours nationaliste est une caractéristique qui a généré un consensus considérable. Ce discours se présente à la fois comme un projet moderne tendant à faire disparaître et à transformer les liens traditionnels en faveur d'une nouvelle identité et comme une réaffirmation des valeurs culturelles authentiques récupérées dans les tréfonds d'un passé supposé commun.¹² Il ouvre donc un champ de valeurs extrêmement fluides et ambivalentes qui peuvent être réactivées, réinterprétées et souvent réinventées à des moments critiques de l'histoire des Etats-nations. Ces valeurs ne sont pas naturelles, elles font l'objet de querelles et de contestations par des acteurs politiques dont les définitions de qui et quoi constitue la nation ont une influence fondamentale sur les idées d'unité nationale et les nouvelles revendications de souveraineté, ainsi que sur le type de relations de genre à inclure dans le projet nationaliste.¹³ Dans ce

10. Ce serait une sérieuse erreur de jugement d'interpréter les actions de l'Etat visant à réglementer le comportement des femmes comme un retour ou une extension du "privé", quand bien même elles seraient d'inspiration religieuse comme en Iran. A ce sujet, voir P. Vielle, "The state of the periphery and its heritage", *Economy and Society*, 17; 1, 1988, p. 66.

11. R. W. Connell, "The state, gender and sexual politics: theory and appraisal", *Theory and Society*, 19, 5, 1990, pp. 507-44.

12. A. D. Smith, *Theories of Nationalism*, Duckworth : Londres, 1971 ; E. Gellner, *Nations and Nationalism*, Blackwell : Oxford, 1983 ; B. Anderson, *Imagined Communities*, Verso : Londres, 1983 ; H. K. Bhabha (ed.), *Nation and Narration*, Routledge : Londres, 1990.

13. Les projets nationaux des Etats modernes peuvent entraîner un refus de l'existence séparée de communautés ethniquement et culturellement distinctes (comme les Kurdes en Turquie). Les communautés dont l'identité est ainsi soumise peuvent élaborer leurs propres projets nationalistes avec des revendications attenantes de souveraineté. Les définitions peuvent également changer avec le temps. La lutte politique actuelle en Inde est en partie axée sur la redéfinition de l'"indianité" comme synonyme d'hindouisme, les Musulmans étant rejetés en tant qu' "étrangers" dans la nation hindoue.

qui suit, j'étudierai d'abord comment les incohérences du discours nationaliste se traduisent par une représentation fluctuante de la femme, qui est tantôt une victime du retard social, tantôt une icône de la modernité ou dépositaire privilégiée de l'authenticité culturelle. J'aborderai ensuite quelques unes des tensions et des contradictions des projets nationalistes qui finissent par limiter les revendications des femmes pour une citoyenneté libre. Je prendrai mes exemples principalement au Moyen Orient et en Asie du Sud, où les droits des femmes continuent d'occuper une partie d'un terrain politique et idéologique violemment conflictuel.

Femmes, nationalisme et politique de modernité

Les débats sur la nature de la société au sein des mouvements modernistes de la fin du XXème siècle au Moyen Orient ont fait la part belle à la position des femmes. Tout comme les colons occidentaux ont utilisé la "détresse" des femmes orientales pour stigmatiser la sauvagerie et la dépravation des colonisés et justifier la mission qui leur incombait en tant que civilisation supérieure, les réformateurs modernistes ont dénoncé la condition des femmes, symbole manifeste d'arriération.¹⁴ Comme le fait remarquer Zubaida, le principal ennemi des premiers réformateurs était l'"étranger" plutôt que l'"arriération". Ces réformateurs, bien qu'opposés à la domination politique des Européens, ne ressentaient aucun antagonisme culturel envers leur civilisation.¹⁵ A cette époque, l'émancipation féminine faisait partie intégrante d'un projet de régénération nationale qui prenait la forme d'une rédemption morale. La particularité intrinsèque d'un tel "féminisme" était de ne pas se présenter comme une rupture radicale avec le passé, ce qu'il était en fait, mais de se référer souvent à des origines plus lointaines et supposées plus authentiques. Les réformistes islamistes prétendaient que l'Islam des premiers temps avait été corrompu par des additions étrangères et un mauvais gouvernement et qu'il était en fait, parfaitement compatible avec les idéaux progressistes. Ceux qui privilégiaient l'origine ethnique plutôt qu'islamique de l'identité nationale faisaient appel à un passé pré-islamique (en Asie centrale pour les Turcs, à l'ère pharaonique pour l'Egypte et dans les dynasties pré-islamiques pour l'Iran), garant des valeurs nationales, qui conférait à la femme un statut supérieur à celui qu'elles avaient dans leurs sociétés contemporaines à l'époque. Ce qu'on retrouve en Inde avec l'évocation d'un âge d'or hindouiste où la femme n'était pas opprimée. Le "moderne" se justifiait alors comme étant plus "authentique" et la rupture était présentée comme une continuité.

14. Pour un travail excellent sur les descriptions orientalistes de la femme voir, S. Graham-Brown, *Images of Women*, Quartet Books : Londres, 1988.

15. S. Zubaida, "Islam, cultural nationalism and the left", *Review of Middle East Studies*, 4, 1988, p. 7.

Avant de conclure, comme Gellner, qu'il s'agit d'un cas de "fausse conscience intrinsèque" de l'idéologie nationaliste, nous devons nous arrêter et réfléchir sur les dangers particuliers d'une position "moderniste" concernant la femme et les relations de genre dans de nombreuses sociétés post-coloniales.¹⁶ Le nationalisme et la laïcité ont surtout attiré un petit nombre de bourgeois et de fonctionnaires qui, malgré l'anti-impérialisme dont ils se prévalaient, étaient néanmoins accusés de succomber à l'hégémonie culturelle occidentale. En outre, les représentants d'idéologies plus traditionnelles comme les Oulémas (le clergé musulman) ne niaient pas le besoin de progrès technologiques, ni celui d'armées modernes ou d'une administration plus efficace. Cependant, pour que le progrès n'entraîne pas une dilution excessive de l'identité nationale (dilemme fondamental du nationalisme culturel), les symboles essentiels de cette identité doivent être préservés et protégés de la contamination étrangère. Les tensions entre les modernistes et les fondamentalistes anti-modernistes au sein du nationalisme ont trouvé un point de convergence naturel en la question du statut privé des citoyens "modernes" et, plus particulièrement, de la place et du comportement de la femme. Etant donné qu'ils évoluaient essentiellement dans le même univers symbolique, les nationalistes laïcs avaient du mal à conférer une légitimité patriotique et bien locale à leurs projets de modernisation. Les femmes qui participaient aux mouvements nationalistes étaient aussi portées à justifier leur éloignement de leurs rôles étroitement définis, au nom du patriotisme et du sacrifice pour la nation.¹⁷ Leurs activités, qu'elles soient civiques, de bienfaisance ou politiques, passaient très facilement pour une extension normale de leur nature féminine et pour un devoir plutôt qu'un droit. La modernité avait un sens pour l'homme, relativement libre d'adopter de nouveaux styles de comportement, et un autre pour la femme qui, pour reprendre Najmabadi, devait être "moderne et cependant modeste".¹⁸

Entre-temps, renversement manifeste des descriptions orientalistes représentant des femmes passives et voilées, la propagande nationaliste s'est mise à montrer des femmes non voilées, participant à des compétitions sportives, faisant des discours en public et manipulant des technologies sophistiquées. Comme le fait remarquer Graham-Brown, ces symboles de modernité étaient moins une indication des relations de genre en mutation

16. Gellner, *op. cit.*, p. 124.

17. Les mémoires des féministes turque et égyptienne, Halide Edib et Huda Sharaawi, confirment cette idée. Une évaluation plus générale des activités nationalistes des femmes figure dans B. Baron, "Women's nationalist rhetoric and activities in early twentieth-century Egypt", in L. Anderson et al. (eds.), *The Origins of Arab Nationalism*, Columbia University Press : New York, 1991.

18. A. Najmabadi, "The hazards of modernity and morality: women, state and ideology in contemporary Iran", in D. Kandiyoti (ed.) *Women, Islam and the State*, Macmillan : Londres, 1991, p. 49.

que l'évocation symbolique du dynamisme d'une nation "nouvelle".¹⁹ Selon Schick, dans ce contexte :

la photo d'une femme non voilée n'était pas plus différente que celle d'un tracteur, d'un complexe industriel, ou d'un nouveau chemin de fer ; elle ne faisait que représenter encore un autre accomplissement de l'homme. Encore une fois réduite à un simple objet, la femme dans ces images, était au service d'un discours politique fait par les hommes pour les hommes.²⁰

Pourtant, ce que le nationalisme représente pour les femmes est beaucoup plus complexe que ne le laisse croire ce qui précède. D'une part, les mouvements nationalistes invitent les femmes à s'impliquer complètement dans la vie collective en faisant appel à elles en tant qu'actrices "nationales" : mères, ouvrières et même combattantes. D'autre part, ils réaffirment les limites du comportement féminin culturellement acceptable et exercent une pression sur les femmes pour qu'elles expriment leurs intérêts de genre dans le cadre des termes de références établis par le discours nationaliste. Le féminisme n'est pas autonome, mais lié au contexte national qui l'a produit.

Dans les pays où la forme la plus apparente du nationalisme culturel est islamique, le discours féministe ne peut légitimement choisir qu'entre deux voies : refuser d'admettre que les pratiques islamiques sont obligatoirement oppressives, ou affirmer que les pratiques oppressives ne sont pas forcément islamiques. Dans le premier cas, la dignité des femmes musulmanes protégées est, en général, opposée à celle de la femme-objet occidentale, sexuellement exploitée. Cette stratégie implique donc la diabolisation de l'"autre". Le deuxième cas se fonde sur l'"âge d'or" mythique d'un Islam original, non corrompu, auquel on peut opposer les pratiques actuelles sexuellement discriminatoires et les rejeter comme n'appartenant pas à l'Islam. Bien que le premier cas ait des effets conservateurs et le second des implications manifestement plus radicales, ils partagent le même espace discursif ; un espace délimité par un discours nationaliste, reproduit indifféremment par les hommes et par les femmes. Changer les termes de ce discours entraîne des conséquences très graves : l'exclusion d'un système de signifiants communs qui constituent un langage identitaire, d'appartenance et de loyauté.

On pourrait avancer qu'il n'y a aucune raison particulière pour que les femmes soient prisonnières d'un discours qu'elles partagent avec les hommes. Cependant, en fonction de leurs intérêts de genre, elles ont parfois leurs propres exigences et peuvent ne plus se sentir solidaires des

19. Graham-Brown, op. cit., p. 220.

20. I. C. Schick, "Representing Middle Eastern women : feminism and colonial discourse", *Feminist Studies*, 16, 2, 1990, p. 369.

hommes de leur classe, de leur religion ou de leur nation. Elles peuvent choisir d'exprimer ouvertement ces divergences d'intérêts ou de les passer sous silence ; ce qui, dans les deux cas, se fera généralement à leurs dépens.

Moult signes font penser que pour les femmes, le "moderne" est toujours dangereusement proche de l'"étranger", notamment lorsque les codes de conduite en question sont identifiés comme une trahison patente des attentes de sa propre communauté. A cet égard, Hatem raconte comment lors de l'expédition égyptienne de Napoléon, certaines femmes de la classe moyenne égyptienne ont trouvé que leur intérêt était de s'allier aux Français.²¹ Impressionnées par l'apparente courtoisie des maris français, un groupe de femmes de Rosette présenta une pétition à Napoléon pour que les mêmes rapports soient institués dans les familles égyptiennes. La réaction patriarcale contre les femmes égyptiennes qui fréquentaient les colons a, semble-t-il, été féroce ; des collaboratrices auraient été massacrées pour, selon Hatem, servir d'exemple afin de discipliner les femmes.

De nombreux documents attestent qu'entre 1919 et 1929, la politique officielle des bolcheviques en Asie centrale soviétique a ouvertement mis en application cette idée selon laquelle il est possible d'utiliser les intérêts de genre des femmes pour faire d'elles des soldats de la "cinquième colonne". L'étude de Massell sur la mobilisation des femmes musulmanes par les Soviétiques présente l'exemple classique d'un Etat en voie de modernisation qui "libère" les femmes pour saper les solidarités et les identités traditionnelles fondées sur la parenté, la coutume et la religion.²² Molyneux fait également part de plusieurs cas où l'émancipation féminine a été utilisée comme instrument de transformation socialiste.²³

Paradoxalement, les structures mêmes présentées comme arriérées, féodales ou patriarcales par les Etats en voie de modernisation sont celles qui sont redéfinies en tant que repères ethniques ou symboles de l'identité "nationale", surtout si elles ont été supprimées de force par un projet étatique autoritaire. En effet, le khudzhum (attaque) en Asie centrale a eu l'effet radical de mobiliser autour de symboles identitaires musulmans. La présence à la prière et aux meetings dans les mosquées est montée en flèche, les enfants musulmans (notamment les filles) ont été retirés en grand nombre des écoles soviétiques et, plus tragique, la vague de violence et de

21. M. Hatem, "The politics of sexuality and gender in segregated patriarchal systems: the case of eighteenth and nineteenth-century Egypt", *Feminist Studies*, 12, 2, 1986, pp. 250-73.

22. G. J. Massell, *The Surrogate Proletariat*, Princeton University Press : Princeton, NJ, 1974.

23. M. Molyneux, "Women in socialist societies: problems of theory and practice", in K. Young et al. (eds.) ; *Of Marriage and the Market*, CSE Books : London, 1981, pp. 167-202 ; et M. Molyneux, "The law, the state and socialist policies with regard to women: the case of the People's Democratic Republic of Yemen, 1967-1990", in Kandiyoti, op. cit., pp. 237-71.

tueries contre les femmes transgressant les règles communautaires a été terrible. Plus important encore, même les hommes qui au début affichaient des tendances pro-soviétiques, ont renforcé leur alliance avec les élites traditionnelles et les femmes elles-mêmes, se sentant vulnérables et exposées, sont retournées à des pratiques traditionnelles.

De peur que nous pensions que ces tensions sont typiques des rencontres entre élites dirigeantes "étrangères" et populations indigènes, Vieille étend son analyse à tous les Etats "en voie de modernisation" de la région. L'Etat, selon lui, cherche à empêcher que la société civile existe en tant qu'entité distincte. Il intervient de plus en plus dans la société et "investit le quotidien, le régleme[n]te strictement et le dévalue symboliquement".²⁴ Cette suppression du privé entraîne une résistance farouche. Vieille va jusqu'à voir dans la révolution iranienne "un brusque retour du 'privé' dans le public et la colonisation de l'Etat par le privé".²⁵ L'honneur des hommes s'investit dans le "privé", au centre duquel se trouvent les femmes, et les interventions de l'Etat dans ce domaine ne visent qu'à "priver le citoyen de son honneur et à le dépouiller de ses droits à la participation politique".²⁶ Ici, le "privé", qualifié d'arriéré ou de "patriarcal" par les réformistes modernistes, est redéfini comme l'espace de la résistance radicale contre un Etat despotique. Omission typique, Vieille ne s'intéresse même pas à l'idée que les femmes elles-mêmes puissent avoir un droit indépendant à la participation politique, et la femme voilée comme symbole de la résistance ne suscite pas de malaise.

Mon intention n'est pas d'accuser le "privé" d'être le domaine de l'oppression patriarcale ni de le glorifier en tant qu'espace de la résistance culturelle contre les intrusions coercitives de l'Etat.²⁷ Je pense plutôt qu'identifier le privé au "saint des saints" de l'identité du groupe a de sérieuses implications sur la manière dont les femmes d'ethnies, de religions ou de classes différentes sont traitées à travers les oscillations du nationalisme laïc, car c'est lui qui détermine si elles seront citoyennes libres ou sous la tutelle de leurs communautés proches.

Le langage même du nationalisme distingue les femmes comme gardiennes symboliques de l'identité du groupe. Comme le fait remarquer Anderson, le nationalisme utilise soit le vocabulaire de la parenté (mère patrie, patria) ou du foyer (heimat), pour indiquer ce à quoi on est

24. Vieille, op. cit., p. 66.

25. Ibid., p. 67.

26. Ibid.

27. C'est le sujet d'un débat féministe actuel. Pour quelques textes contradictoires importants, voir J. Elshtain, *Public Man, Private Women*, Princeton University Press : Princeton, NJ, 1981 ; et M. Barrett et M. McIntosh, *The Anti-social Family*, Verso : Londres, 1982.

“naturellement” lié. L’idée de nation est, de ce fait, associée au sexe, à la parenté, à la couleur de la peau ; états non choisis et qui, en raison de leur caractère inévitable, font naître un attachement et un sacrifice désintéressés.²⁸ Associer les femmes au domaine privé renforce la fusion entre nation/communauté et mère/femme dévouée et désintéressée ; il s’ensuit naturellement une volonté de la défendre et même de mourir pour elle.

J’ai écrit plus haut que les mouvements nationalistes dont les réformes se voulaient l’instrument du “progrès” social mettaient sur le même plan émancipation féminine et modernité. Néanmoins, le “moderne” se définit dans un contexte politique où certaines identités sont privilégiées et deviennent dominantes, tandis que d’autres sont éliminées ou assujetties. Dans ce processus, certaines catégories ethniques, religieuses, linguistiques voire géographiques (urbaines contre rurales ou tribales) peuvent être méprisées ou marginalisées. De même, les idées laïques de la nation moderne soumettent et parfois cherchent à détruire les autres bases de solidarité et d’identité. Que ces identités assujetties puissent devenir des foyers de résistance culturelle et même conduire à des définitions contestées de la nation ne signifie pas forcément qu’elles sont uniformément émancipatrices ni qu’elles ont un programme progressiste en matière de genre. Chaque fois que les femmes servent de ligne de démarcation entre des collectivités nationales, ethniques ou religieuses, leur émergence en tant que citoyennes à part entière est mise en danger, et les droits acquis à un moment de l’édification de la nation sont, à un autre, sacrifiés sur l’autel de la politique identitaire.

Il existe différentes manières de contrôler les femmes pour délimiter et protéger l’identité des communautés nationales ou ethniques. Comme le font remarquer Anthias et Yuval-Davis, les critères concernant l’homme qu’une femme peut épouser et le statut juridique de ses descendants visent à reproduire les frontières de l’identité symbolique d’un groupe.²⁹ A une époque encore récente, les Sud-africaines blanches n’avaient pas le droit d’avoir des relations sexuelles avec des hommes appartenant à un autre groupe, de même que les femmes des castes supérieures en Inde. De la même manière, les sociétés musulmanes, en principe, n’acceptent pas que leurs femmes se marient en dehors de leur religion, restrictions qui ne s’appliquent pas aux hommes, l’Islam se transmettant de manière patrilinéaire.

Les femmes sont également considérées comme gardiennes des particularismes culturels parce que moins intégrées sur les plans culturel et linguistique à l’ensemble de la société. Les femmes immigrées reproduisent leur culture, entre autres par l’usage continu de leur langue d’origine, de

28. Anderson, op. cit., p. 131.

29. F. Anthias et N. Yuval-Davis, op. cit., pp. 1-15.

leurs coutumes culinaires, par la socialisation des jeunes. Même sur leur terre d'origine, les femmes appartenant à une communauté minoritaire conservent davantage leur différence culturelle que les hommes. Par exemple, il est moins évident qu'une femme kurde en Turquie apprenne le turc qu'un homme kurde, plus en contact avec la culture dominante par le biais du service militaire obligatoire, de l'éducation à laquelle il a un plus grand accès, du contact avec l'administration et des expériences professionnelles. Enfin, la différence culturelle se remarque surtout par l'habillement et le comportement des femmes. Selon Mandel, dans son analyse du "débat sur le foulard" en Allemagne, l'habillement islamique a pris une autre dimension symbolique chez les migrants turcs qui se sentent menacés par le milieu chrétien allemand et ses influences potentiellement corruptrices : "ils considèrent le foulard comme une frontière symbolique, délimitant deux groupes sociaux différents et les présentant comme appartenant à une communauté morale."³⁰ En revanche, nombre d'Allemands considèrent que le foulard est la preuve de l'incapacité fondamentale des Turcs à s'intégrer dans la société allemande et l'utilisent comme prétexte pour leur refuser les droits de citoyenneté.

Attirer les femmes dans des courants "nationaux" différents par le biais de l'éducation, de la participation à la main d'œuvre et de l'émancipation officielle est commun aux projets laïcs. Nous ne serons pas surpris d'apprendre que l'échec de ces projets et la politisation des identités religieuses et ethniques ont des conséquences directes sur les droits des femmes.

Femmes, laïcité et politiques du statut personnel

Les projets nationalistes essaient souvent de regrouper sur les plans ethnique, religieux et linguistique diverses communautés en une seule nation en utilisant différents moyens : la citoyenneté dans l'Etat, l'égalité officielle devant la loi et la resocialisation grâce à l'éducation populaire et aux médias pour créer de nouvelles formes de conscience civique. Dans la plupart des pays du Moyen Orient et de l'Asie du Sud, c'est dans le domaine des lois sur la famille et du statut personnel que cette dynamique unificatrice laïque a clairement échoué. L'égalité juridique que la constitution des Etats modernes accorde à la femme est bien trop souvent limitée par les lois sur la famille qui privilégient les hommes en matière de mariage, de divorce, de garde d'enfant, de pension alimentaire et d'héritage.

Bien que la constitution indienne reconnaisse la séparation entre le statut personnel et le droit laïc, elle prévoit, par ailleurs, la possibilité de

30. R. Mandel, "Turkish headscarves and the 'foreigner problem': constructing difference through emblems of identity", *New German Critique*, 46, hiver 1989, p. 42.

créer un code civil uniforme. Compte tenu du climat de lutte endémique entre communautés, ce but semble plus inaccessible que jamais. En 1985, une femme musulmane divorcée, Shah Bano, revendique ses droits à la pension alimentaire conformément au Code indien de procédure pénale et gagne le procès après plusieurs années de litige. Le verdict provoque la fureur des Musulmans indiens, fureur qui a failli avoir des conséquences électorales et a entraîné l'adoption en 1986 d'une législation séparée pour les femmes musulmanes. Shah Bano est finalement obligée de confirmer sa loyauté musulmane en rejetant le verdict de la Cour suprême en sa faveur. Selon Pathak et Rajan, cet incident a été exploité par les Hindous, communauté majoritaire, dont l'intérêt pour les femmes musulmanes ne semblait être qu'un stratagème pour réprimer la liberté religieuse de cette minorité et garantir ainsi sa propre suprématie.³¹

Cette réaction, comme on pouvait s'y attendre, a conduit certaines organisations de femmes musulmanes à rejeter le verdict, croyant que leur communauté était menacée. Pathak et Rajan, par ailleurs, voient en cet incident un conflit entre l'Etat et la famille patriarcale au sujet de la "protection" des femmes. Selon eux, "tous les droits accordés par l'Etat à la femme en tant qu'individuelle citoyenne ne peuvent être qu'imparfaitement respectés dans cet Etat dans l'Etat".³² Remarquez, cependant, que c'est l'Etat indien lui-même qui, par de nouvelles lois, a fini par bloquer le recours des femmes musulmanes au droit laïc.

Oommen, dans une analyse comparative des Etats-nations à religions multiples en Asie du Sud, remet en question les revendications faites au nom de la laïcité. Il conclut que la politique de l'Etat est considérablement influencée par les normes, les valeurs et les styles de vie de la communauté religieuse dominante, indépendamment de la nature de l'Etat ou des caractéristiques des religions concernées.³³ Chhachhi va plus loin et affirme que le nationalisme indien, malgré ses objectifs laïcs, a exploité la conscience communautaire et joué sur une identification du nationalisme avec l'hindouisme.³⁴ D'après elle, les idées féministes sont intimement liées à l'édification d'une identité communautaire de telle sorte que des incidents comme le procès de Shah Bano ou l'affaire Sati (immolation d'une veuve) à Deorala, en 1987, sont des occasions de faire montre de militantisme communautaire. La communautarisation de la vie politique et civile en Inde encourage clairement la croissance des mouvements de

31. Z. Pathak et R. S. Rajan, "Shahbano", *Signs*, 14, 3, 1989, pp. 558-82.

32. *Ibid.*, p. 569.

33. T. K. Oommen, "State and religion in multi-religious nation states", *South Asia Journal*, 4, 1, 1990, pp. 17-33.

34. A. Chhachhi, "Forced identities: the state, communalism, fundamentalism and women in India" in Kandiyoti, *op. cit.*, pp. 144-75.

renaissance qui ne font avancer les droits d'aucune femme, qu'elle appartienne à un groupe majoritaire ou minoritaire.

La dualité entre le statut personnel et le droit laïc se retrouve dans la totalité du monde arabe, quelle que soit la nature du régime politique du pays en question. Le statut personnel et les lois sur la famille s'inspirent généralement de la Shar'iah (droit canonique musulman) même lorsque d'autres codes juridiques sont complètement laïcs. Hijab associe ce phénomène aux tendances conflictuelles dans le nationalisme arabe qui ont dominé le débat sur les droits des femmes dès le début.³⁵ Les défenseurs et les détracteurs de l'égalité pour les femmes étaient divisés en camps nationalistes libéraux et conservateurs. Les premiers, d'après Qasim Amin, soutenaient que le monde arabe devait imiter l'Europe dans ce qui faisait sa force : la démocratie, la liberté et l'égalité des droits devant la loi. Ils affirmaient également que ces objectifs pouvaient être atteints dans un cadre islamique. Les nationalistes conservateurs, par ailleurs, pensaient que la seule façon de résister à l'intrusion étrangère était de préserver les traditions et que le concept même d' " émancipation féminine " était une idée étrangère qui avait pour but d'affaiblir la société arabe en s'attaquant à son fondement même, la famille. D'après Hijab, plus le monde arabe se sentait menacé, plus la tendance nationaliste conservatrice gagnait en force. En conséquence, l'égalité des droits pour les femmes est davantage associée à une trahison des valeurs culturelles issues de la tradition islamique, bloquant par là même d'autres changements dans la condition des femmes. Par ailleurs, plusieurs théoriciennes féministes du monde arabe situent la résistance culturelle à l'émancipation féminine au niveau des relations avec un Occident impérialiste.³⁶

Le fait que l'Islam agisse comme référence identitaire communautaire contre les étrangers ne signifie pas, cependant, que les accusations d'"étranger" (en anglais: "foreignness", le terme le plus juste en français serait, si il existait, "étrangérité". NdT) et d'altérité sont réservées aux personnes hors des frontières nationales. Les sentiments communautaires, comme le fait remarquer Zubaida, s'expriment contre des minorités religieuses locales qui, dans l'imagination populaire, sont associées aux puissances chrétiennes étrangères.³⁷ De même, les élites locales occidentalisées sont non seulement accusées d'être corrompues, mais aussi d'être souillées moralement que l'élite gharbzahdegi (intoxiquée par l'Occident) de l'Iran des Pahlavi. Philipp, dans son analyse des relations

35. N. Hijab, *Womanpower*, Cambridge University Press : Cambridge, 1988.

36. L. Ahmed, "Early feminist movements in Turkey and Egypt", in F. Hussain (ed.), *Muslim Women*, Croom Helm : Londres, 1984 ; F. Mernissi, *Beyond the Veil*, Al Saqui Books : Londres, 1985 ; N. El Saadawi, "The political challenges facing Arab women at the end of the 20th century" in N. Toubia (ed.), *Women of the Arab World*, Zed Press : Londres, 1988.

37. S. Zubaida, *Islam, the People and the State*, Routledge : Londres, 1988.

entre le nationalisme et l'émancipation féminine en Egypte, étudie la nette prédominance des membres des communautés religieuses minoritaires (copte, libano-syrienne, chrétienne, juive) parmi les journalistes de sexe féminin dans les revues féministes de la fin du siècle.³⁸ Cette prédominance confirme les pires soupçons des nationalistes conservateurs comme Mustafa Kamil, qui conclut que l'émancipation féminine ne pouvait être qu'antipatriotique. Ainsi, la question de savoir quoi ou qui constitue l'"Occident" est souvent moins liée au monde extérieur qu'aux différences de classe, de religion ou d'ethnie au sein de la nation elle-même. Nader attire notre attention sur le fait que l'"Occidentalité", et la démonologie qui l'accompagne (matérialisme, anomie, immoralité, etc.), sert de mécanisme de contrôle social sur les femmes du Moyen Orient.³⁹ Les conservateurs, selon elle :

au lieu d'accuser l'Occident d'exporter ses maux, recherchent ceux qui les importent. Cela s'ajoute à une "mentalité de siège" pour laquelle dépouiller la femme arabe de ses droits est devenue parfaitement justifié et accepté comme un acte protecteur.⁴⁰

Al-Khalil pose une question encore plus fondamentale en récusant l'idée selon laquelle le nationalisme arabe, du moins dans sa version baas, a toujours représenté un projet laïc. Il soutient que le panarabisme est idéologiquement lié à l'Islam en ce sens que ce sont les débats sur la primauté des Arabes dans l'Islam qui ont permis de définir l'identité nationale. Selon Aflaq, père du nationalisme arabe, "c'était 'la force de l'Islam' qui prenait la 'forme nouvelle' du panarabisme". Al-Khalil fait également remarquer que le groupe religieux demeure la matière brute de la politique au Moyen Orient, et que l'identification à l'Etat-nation et à la classe sociale reste en position de faiblesse. La conscience communautaire, encouragée par le système ottoman -combinaison de communautés nationales et religieuses (millet system)- s'est intensifiée au XIX^{ème} siècle au moment où les puissances européennes assuraient la protection de différentes communautés pour asseoir leur influence dans la région. Selon Al-Khalil, la disparition de nombreux rôles traditionnels communautaires en raison de l'édification et de la modernisation de la nation a eu pour effet d'accroître l'influence morale de la communauté sur la vie d'Arabes, par ailleurs modernes.⁴¹

38. T. Philipp, "Feminism and nationalist politics in Egypt" in L. Beck et N. Keddie (eds.), *Women in the Muslim World*, Harvard University Press : Cambridge, MA, 1978, pp. 277-94.

39. L. Nader, "Orientalism, occidentalism and the control of women, *Cultural Dynamics*, 2, 3, 1989, pp. 324-55.

40. *Ibid.*, p. 327.

41. S. Al-Khalil, *The Republic of Fear*, Hutchinson : Londres, 1989, p. 211.

La plupart des Etats modernes dans le monde arabe ont néanmoins essayé de réviser les lois sur la famille et le statut personnel. Tout en respectant le droit islamique, ils ont cherché à étendre les droits des femmes. Telle la Loi de 1978 sur le statut personnel en Irak. Joseph soutient que le but principal de cette émancipation féminine partielle était de mettre à profit la main d'œuvre potentielle que les femmes représentaient et de récupérer leur allégeance envers des centres plus traditionnels de loyauté, tels que la famille élargie, la tribu ou le groupe ethnique.⁴² Al-Khalil voit en cette législation un simple exercice de renforcement du pouvoir du parti et du Leader :

C'était gênant de voir pères, frères, oncles et cousins, tous prêts à exercer, à divers degrés, le pouvoir et le contrôle effectifs sur la moitié de la population irakienne. Ainsi, pour une nouvelle loyauté au Leader, au parti et à l'Etat, les femmes devaient être "libérées" des loyautés les liant traditionnellement à leur mari et à leurs parents de sexe masculin.⁴³

Dans ce contexte, cette législation apparaît comme faisant partie d'un projet totalitaire de contrôle social sur le "privé" et sur son potentiel centrifuge subversif. La même logique s'applique à l'organisation politique des enfants dans les organisations de jeunesse. La nouvelle valeur qui leur est conférée en tant qu'acteurs sociaux et le statut qu'ils peuvent relativement acquérir dans leur famille reposent sur leur allégeance totale au parti et à l'Etat.

L'Irak, malgré sa spécificité, n'est pas un cas isolé. Les lois réformistes défavorables aux femmes étaient fréquemment adoptées par les régimes autoritaires et "dirigistes" dont le but final n'était pas d'accroître l'autonomie des femmes en tant qu'individus, mais de les atteler plus efficacement à la réalisation des objectifs de développement nationaux. En général, l'organisation politique indépendante des femmes étaient activement découragée et considérée comme une cause de discorde. Comme en Turquie, où la Fédération des femmes turques a été démantelée en 1935, un an après que les femmes ont obtenu le droit de vote, ou dans l'Egypte de Nasser qui, en 1956, immédiatement après avoir accordé le vote aux femmes, a banni toutes les organisations féministes. Des régimes aussi différents que ceux de l'Atatürk, de Reza Shah et de Nasser accordaient tous de l'importance au renforcement et à l'unité de la nation et au développement d'une administration moderne centralisée. Cet intérêt allait de pair avec la mobilisation des femmes qui devaient contribuer à la mise en place de nouvelles structures et à la socialisation d'une citoyenneté uniforme. Il y a eu des avancées considérables en matière d'éducation des

42. S. Joseph, "Elite strategies for state-building: women, family, religion and the state in Iraq and Lebanon", in Kandiyoti, op. cit., pp. 176-200.

43. Al-Khalil, op. cit., p. 92.

femmes et de leur recrutement comme main d'œuvre qualifiée à tous les niveaux ; leur visibilité publique a non seulement augmenté mais a acquis également une nouvelle légitimité.

La plupart des Etats après l'indépendance ont connu des évolutions contradictoires qui ont joué un rôle important dans les relations familiales et de genre. Les processus de pénétration capitaliste ont conduit à la déstructuration des communautés locales, à un exode rural massif, au renforcement des inégalités sociales et à l'affaiblissement des solidarités familiales. Les bases physiques des relations d'autorité traditionnelle au sein de la famille entre jeunes et anciens et entre sexes, ont été considérablement affectées par ces processus.⁴⁴ L'intégration dans les marchés capitalistes a probablement fait plus pour saper le patriarcat "privé" que n'importe quel autre élément de la législation réformiste. Par exemple, le Code civil turc laïc, adopté en 1926, n'a eu aucune incidence dans l'arrière pays rural jusqu'à ce que les villages subissent une transformation considérable du fait d'une économie capitaliste en expansion. Les femmes, auparavant employées aux tâches domestiques non rémunérées, doivent désormais se joindre de plus en plus à la main d'œuvre rémunérée. D'après Mernissi, qui se base sur des données marocaines, l'écart grandissant entre les idées culturelles (chef de famille de sexe masculin et femme protégée) et la réalité a créé une situation d'"anomie sexuelle", faisant des relations homme/femme une zone de forte tension et de conflits.⁴⁵ Selon elle, l'attraction populaire qu'exercent ces idéologies fondamentalistes est renforcée par le malaise profond qu'éprouvent des hommes qui se sentent à la fois menacés et humiliés par ces évolutions contemporaines.⁴⁶

En effet, les régimes qui ont suivi, en adoptant des programmes d'"islamisation", auraient renversé la tendance de ce qui apparaissait comme un acquis constamment renforcé des droits féministes au début du nationalisme. On le constate de manière encore plus évidente en Iran et au Pakistan, où l'Islam fait partie de la politique d'Etat officielle. C'est pareil du Bangladesh à l'Algérie. Les échecs des projets nationalistes en matière de répartition et de politique apparaissent souvent non seulement comme des échecs techniques, mais aussi comme des échecs "moraux" qui forcent à une révision complète des conceptions du monde sur lesquelles ces projets reposent.

Il existe une documentation importante sur les problèmes du nationalisme laïc et sur le rôle croissant de l'Islam politique. Les opinions

44. D. Kandiyoti, "Bargaining with patriarchy", *Gender & Society*, 2, 3, 1988, pp. 274-90.

45. Mernissi, op. cit.

46. Idem, "Muslim women and fundamentalism", *MERIP Reports*, 153, juillet-août 1988, pp. 8-11.

varient. Badie affirme que l'idée de nation est acceptée avec difficulté et a un pouvoir de mobilisation limité dans les sociétés musulmanes où l'Etat territorial (quand il est différent de la umma, la communauté religieuse) demeure un concept étranger.⁴⁷ Zubaida répond de manière convaincante que les mouvements islamistes sont des avatars modernes qui figurent clairement dans le domaine politique de l'Etat-nation.⁴⁸ D'après Zubaida, l'échec de l'édification de la nation n'est pas dû à un élément intrinsèque à la culture politique ou à la composition ethnique, mais à l'absence de réalisations économiques et politiques qui auraient permis aux citoyens de s'intéresser à l'entité nationale et favorisé la stabilité nationale.⁴⁹ L'incapacité des Etats à créer des ressources et à les répartir de manière adéquate aggrave les conflits et les clivages exprimés en termes religieux, ethniques ou régionaux. L'importance et le rôle des allégeances à un groupe augmentent à mesure que celles-ci deviennent le moyen essentiel par lequel négocier l'accès des citoyens à des ressources rares et fournir une base plus viable de solidarité. Etant donné que l'Etat lui-même utilise les réseaux de clientélisme locaux et les rivalités factionnaires dans son système de répartition, les citoyens se tournent vers leurs solidarités initiales pour se protéger à la fois des administrations publiques arbitraires et potentiellement répressives et pour compenser l'inefficacité de ces mêmes administrations ou en profiter. Compte tenu de l'insatisfaction populaire croissante et des crises de légitimité endémiques, les Etats font le choix tactique de renoncer au contrôle des femmes en faveur de leurs proches, privant ainsi leurs citoyennes de protection juridique.⁵⁰ C'est dans ce contexte que l'incident de Shah Bano cité plus haut doit être compris. Par ailleurs, là où il existe un fondamentalisme religieux d'Etat, l'exercice de l'autorité patriarcale peut être octroyé à des hommes hors du cercle familial, comme le clergé, la police ou des citoyens "compétents", qui ont carte blanche pour contrôler l'habillement et le comportement des femmes dans les endroits publics.⁵¹ Ces évolutions montrent que les droits de citoyenneté des femmes sont fragiles et qu'elles sont le maillon le plus faible des projets nationaux.

47. B. Badie, *Les Deux Etats : Pouvoir et société en occident et en terre d'Islam*, Fayard : Paris, 1986.

48. Zubaida, *Islam, the People and the State*.

49. Idem, "Nations: old and new", *Ethnic and Racial Studies*, 12, 3, 1989, pp. 329-39.

50. R. Jahan, "Hidden wounds, visible scars: violence against women in Bangladesh", in B. Agarwal (ed.), *Structures of Patriarchy*, Zed Press : Londres, 1988, pp. 199-227 ; D. Kandiyoti, "Islam and patriarchy: a comparative perspective", in N. Keddie et B. Baron (eds.), *Shifting Boundaries: Women and gender in Middle Eastern History*, Yale University Press : New Haven, CT, à paraître.

51. A. Chhachhi, "The state, religious fundamentalism and women: trends in South Asia", *Economic and Political Weekly*, 18 mars 1989, pp. 567-78.

Conclusion

L'intégration des femmes aux projets nationalistes a été riche en paradoxes et en ambiguïtés dans la plupart des sociétés post-coloniales. Comme le fait remarquer Rowbotham, les mouvements nationalistes et anticolonialistes ont ouvert un espace théorique important pour la remise en question de la condition des femmes et des doctrines religieuses en vigueur légitimant leur assujettissement.⁵² L'émancipation féminine est devenue un principe fondamental de l'idéologie nationaliste libérale. Les réformateurs se sont souvent déterminés en faveur d'un nationalisme passéiste en quête de modèles "autochtones" pour légitimer l'émancipation féminine. Bien que beaucoup aient été influencés par les idées des Lumières et de conviction laïque, ils ont, sans le vouloir, cautionné l'idée que tout changement de la condition féminine ne pouvait se faire que si la nation en profitait. En outre, il était plus facile aux défenseurs d'un nationalisme culturel anti-moderniste et conservateur de présenter l'intégrité culturelle comme allant de pair avec le contrôle patriarcal exercé sur la femme. Cette interprétation a été facilitée par l'équation entre les changements au sein des relations de genre et la soumission à l'impérialisme culturel occidental. Tout au long de ces batailles idéologiques, les femmes ont été représentées de différentes manières : victimes de l'arriération de leur société, symbole de la nouvelle modernité et de la nouvelle vigueur de la nation et dépositaires privilégiés des valeurs nationales authentiques. Les femmes, qui ont également participé activement aux mouvements nationalistes, se sont senties obligées d'exprimer les intérêts de leur sexe dans le cadre du nationalisme culturel, parfois en censurant ou en passant sous silence l'aspect radical de leurs revendications.

Les échecs en matière de politique et de répartition qui ont jalonné le chemin des indépendances de nombreux Etats ont remis en question les prétentions laïques des premiers projets nationalistes. La politisation croissante des identités ethniques et religieuses a alimenté de nouveaux conflits, rejetant les définitions de l'unité nationale et favorisant la montée de nouveaux mouvements de renaissance culturels et fondamentalistes religieux.

J'ai soutenu, tout au long de cette étude, qu'il était essentiel de régler la question de genre pour exprimer l'identité et la différence culturelles. Désigner la femme comme le dépositaire privilégié de l'identité d'un groupe et comme la ligne de démarcation de sa communauté a eu un effet défavorable sur son émergence en tant que citoyenne à part entière des Etats-nations modernes. Cela se remarque d'autant plus que les droits civils féminins, difficilement acquis, sont les premiers sacrifiés en cas d'échec des projets laïcs. Les discours valorisant le "privé" comme lieu de

52. S. Rowbotham, *Women in Movement: Feminism and Social Action*, Routledge : Londres, à paraître.

résistance contre les Etats répressifs ou comme dernier sanctuaire de l'identité culturelle, ne devraient pas nous faire ignorer le fait que, dans la plupart des cas, l'intégrité de ce qu'on définit comme "privé" est basée sur le libre exercice du patriarcat. Nous devrions plutôt rechercher un langage identitaire qui tient compte de la différence et de la diversité, sans faire de la femme un otage.

Remerciements : cet article est d'abord paru dans *Millenium : Journal of International Studies*, (Londres : London School of Economics) 1991, Vol. 20, No.3, pp. 429-43 et est reproduit avec l'autorisation de l'auteur et des éditeurs.

Millenium: Journal of International Studies

London School of Economics
Houghton Street
London WC2A 2AE, Royaume Uni.

Les femmes arabes

Magida Salman

“Est-ce tomber dans la subjectivité que d’attribuer une grande importance au poids de l’Islam” dans l’étude des causes de l’oppression de la femme arabe ? Malgré toutes les transformations survenues dans le monde arabe depuis l’ère des califes, on est encore loin de la laïcité. Dans tous les Etats arabes islamiques, les lois sur le mariage, le divorce et le statut des femmes (inférieures quoi qu’il en soit) reposent encore sur le droit coranique, ou s’en inspirent directement. Quel est le rôle de l’Islam, son influence et son utilisation ? Voilà quelques questions auxquelles cette étude tentera de répondre.

Islam, religion d’Etat

La société dans le cadre de l’Islam est régie par les textes sacrés du Coran. Le système moral enseigné par le prophète Mohammed est lui-même une loi. La religion musulmane s’exprime dans un code ou des lois pratiques, à respecter non seulement par rapport à Allah mais aussi par rapport à l’Etat musulman. En effet, le Coran, la shari’a et les hadith, sujets de polémique parmi les législateurs, même de nos jours, s’inspirent de l’expérience du prophète en tant que chef d’Etat.

Le droit coranique stipule clairement la supériorité des hommes sur les femmes. Pour commencer, le Coran lui-même s’adresse exclusivement aux hommes, non aux femmes : “Les hommes ont autorité sur les femmes, en raison des faveurs qu’Allah accorde à ceux-là sur celles-ci... Et quant à celles dont vous craignez la désobéissance, exhortez-les, éloignez-vous d’elles dans leurs lits et frappez-les” (Le Coran, sourate 4, “Les femmes”). On pourrait citer d’autres exemples à l’infini. Les défenseurs de la condition féminine dans l’Islam prétendent que l’Islam est un progrès par rapport aux autres religions monothéistes, en ce sens qu’il introduit l’égalité entre les sexes, en ôtant au plaisir sexuel toute notion de péché ou de culpabilité. Cette absence de péché, cependant, n’est pas synonyme de liberté, car elle ne profite qu’aux hommes et, en fait, consacre les femmes dans leur rôle d’objet sexuel. Par exemple : “Vos épouses sont pour vous un champ de

labour ; allez à vos champs comme [et quand] vous le voulez" (Le Coran, sourate 2, "La vache").

Comme on l'a fait remarquer : "ainsi, l'amour n'existe pas en tant que relation humaine mais en tant que relation sexuelle, en tant que servitude. En réalité, il n'y a pas de femmes, seulement des femelles. Pour l'homme arabe, la femme existe sous diverses formes : la jeune vierge, l'épouse, la mère. Il n'y a pas de place pour l'amie ou la maîtresse... La femme dans le Coran n'est pas une maîtresse mais une épouse. Il n'y a pas d'amour, seulement de la sexualité... Le mariage est d'une part un moyen de plaisir sexuel et d'autre part de procréation ; l'image de l'épouse est ainsi associée à celle de la mère."¹

Notre propos, cependant, n'est pas d'entamer ici un long débat sur les textes sacrés. Ce qu'il faut retenir c'est que l'Islam étant religion d'Etat dans presque tous les pays arabes, le Coran et la shari'a forment la base du droit juridique voire l'inspire directement. Néanmoins, dans nombre de domaines, l'attachement aux enseignements du prophète a fait place à l'adaptation aux réalités du monde moderne. L'usure, par exemple, est un péché capital dans l'Islam. Mais même les classes dirigeantes les "plus musulmanes" ne crachent pas sur les intérêts produits par leurs comptes bancaires. Le profit, on comprend, ne peut plus être soumis aux règles en vigueur au VII^{ème} siècle. Non, ce n'est que lorsqu'il s'agit des règles régissant la vie des femmes –le mariage, le divorce, la polygamie, les enfants, l'obligation pour les femmes d'avoir des tuteurs de sexe masculin– que l'adhésion aux enseignements du prophète est complète. Autrement dit, bien que l'Islam, comme toutes les autres idéologies, se soit adapté aux mutations sociales imposées par l'histoire, il a fait montre d'une rigidité remarquable sur tous les sujets concernant le rôle des femmes dans la société.

D'ailleurs, ce conservatisme est si puissant qu'il a même incorporé maintes lois et traditions qui passent en général pour islamiques et qui ont été conservées comme telles au cours des siècles, alors qu'elles étaient en fait issues des réactions des sociétés pré-islamiques à l'Islam et à ses conséquences, ou des besoins purement conjoncturels qui sont apparus à certains moments dans telle ou telle société. Un exemple frappant est le port du voile.

Cette pratique semble s'être imposée comme une réaction face à la réforme coranique qui donnait aux femmes le droit d'hériter. Elle s'est généralisée à mesure que les tribus nomades se sédentarisèrent au début de l'expansion de l'Islam. "En faisant de l'héritage un droit obligatoire pour les femmes, le livre sacré... portait un coup terrible aux tribus ; ces sociétés

1. A. Khalili, *el-Tourath el-Falastini wa'l-Tabaqat* (La tradition palestinienne et les classes sociales), Dar el-Kitab, Beyrouth.

tribales, tout en se convertissant plus ou moins volontairement à l'islam, se sont efforcées de se soustraire à cette obligation. Aujourd'hui, nous constatons que la généralisation du port du voile et la réclusion des femmes correspondent étroitement à l'observation des recommandations du Coran en matière du droit de la femme à l'héritage".²

"Il semble y avoir un enchaînement particulier d'événements, dont un auquel j'ai personnellement assisté :

1. La ferveur religieuse impose le droit à l'héritage de la femme
2. Le droit à l'héritage de la femme détruit la tribu
3. La tribu démantelée accepte la présence d'étrangers
4. Les pères commencent à voiler leurs filles afin de les réserver malgré tout aux garçons de la famille."³

Dans *La Structure sociale de l'islam*, Reuben Levy décrit l'apparence de la femme musulmane : "étroitement lié au sujet du mariage dans l'islam est celui du port du voile et de la réclusion des femmes. Dans l'ancienne Arabie, la coutume semble varier : les femmes du désert ne portaient pas le voile et s'accompagnaient librement avec les hommes, tandis que les femmes des villes étaient voilées."⁴ Levy fait remarquer que les femmes n'étaient pas obligées de porter le voile pendant le règne du Calife Omar (634-644).

Le plus souvent, la date exacte de la généralisation du port du voile et ses causes réelles ne sont pas toujours déterminées. Ce qui est sûr, cependant, c'est que cette pratique précède l'islam dans une certaine mesure et n'était pas spécifiquement recommandée par le prophète Mohammed. Néanmoins, une fois reconnue comme "islamique", elle a été élevée au rang de coutume voire, souvent, de loi.

La confusion entre les structures religieuses et les structures d'Etat, entre le droit et les textes sacrés, est un trait des sociétés qui ont vu la naissance et l'expansion de l'islam. Ce trait a survécu, sous différentes formes, depuis l'époque des conquêtes islamiques et des premiers califes jusqu'à l'Empire ottoman, voire jusqu'à l'ère capitaliste.

Néanmoins, ce phénomène est particulièrement frappant pour tout ce qui concerne la condition féminine dans la société. L'impact de l'islam en la matière peut mieux se comprendre lorsqu'on se penche sur les débats des grands réformateurs de la fin du XIX^{ème} siècle et du début du XX^{ème} siècle (l'époque du Nahda Arabia ou renaissance arabe). La plupart de ces réformateurs ont fréquenté des universités françaises et, de retour chez eux,

2. Germaine Tillon, *Le harem et les cousins*, Editions du Seuil, Paris, 1966, p. 178.

3. Ibid, p. 29.

4. Reuben Levy, *The Social Structure of Islam*, Cambridge University Press, 1969, p. 124.

ont appelé à la modernisation de l'Etat (des hommes comme Salameh Musa et Quassim Amin).⁵ Amin, l'un des plus grands réformateurs, est considéré comme un pionnier en matière d'émancipation féminine. D'origine turque, il a appris le Droit à l'Université de Montpellier en France et a, par la suite, occupé la fonction de législateur en Egypte à la fin du XIXème siècle. Il est l'auteur de plusieurs ouvrages sur la condition féminine. Dans son livre, *The Liberation of Women*, Amin préconise l'égalité de la femme dans la vie sociale et met l'accent sur la nécessité de l'éducation pour les femmes. En même temps, il s'efforce continuellement de trouver des appuis dans le Coran. Pour lui, la conformité au Coran était la preuve même qu'il était sur le droit chemin, qu'il restait dans le cadre de la "légitimité" de "notre société". Ce qui l'a entraîné dans de longues digressions religieuses, entremêlées de façon étrange à sa pensée autrement rationnelle. Par exemple, après avoir cité le passage du Coran recommandant aux croyants de "dire aux croyantes... de ne montrer de leurs atours que ce qui en paraît et qu'elles rabattent leur voile sur leurs poitrines ; et qu'elles ne montrent leurs atours qu'à leur mari, ou à leur père, ou au père de leur mari, ou à leurs fils (...)" (Le Coran, sourate 24, "La lumière"), Amin écrit des pages tentant de démontrer qu'"atours" (autrement dit "les parties génitales") ne désignent pas le visage et les mains.

Nous parlons du début du XXème siècle. Qu'en est-il aujourd'hui ? Il y a trois ans à peine, un Cheikh "émancipé et éclairé" a participé à une table ronde organisée par des féministes de Dar el-Fann, à Beyrouth, et a tenté de convaincre l'assistance que l'Islam a libéré les femmes et que le Coran doit être suivi à la lettre dans tous les domaines du privé. Il ne faisait que reprendre les positions officielles répétées pendant des années par les "partisans de l'égalité des femmes musulmanes". Et bien sûr, il a défendu la légitimité de l'Etat théocratique.

L'idéologie bourgeoise dans le monde arabe : une idéologie arabo-islamique ?

Nos bourgeoisies semblent trouver l'élaboration d'un code privé laïc plus dangereux que les nationalisations.

Dans certains pays musulmans non arabes, la laïcité a été instituée par une bourgeoisie luttant pour moderniser et renforcer un capitalisme local. Cela prouve que l'explication de la situation humiliante des femmes arabes (et les causes de l'obsession malsaine que les Arabes ont pour leur virilité) n'est pas à rechercher uniquement dans le Coran. Elle se trouve plutôt dans la nécessité ressentie par les classes dirigeantes -et la bourgeoisie locale maintenant au pouvoir- de "respecter" la tradition islamique et de diriger

5. Salameh Musa, *el-Mar'a laysat li'bat el-rajul* (La femme n'est pas le jouet de l'homme), Le Caire ; Quassim Amin, *Tahrir el-Mar'a* (La libération des femmes) et *el-Mar'a el-Jadida* (La nouvelle femme), Le Caire.

des Etats islamiques (sauf dans le cas spécial du Liban où la laïcité n'existe nulle part, et de la Tunisie qui doit être étudiée séparément).

Après la révolution conduite par Kemal Atatürk en Turquie, l'Etat est devenu laïc et beaucoup de changements ont été introduits dans le statut des femmes, notamment dans les villes. Pourquoi les efforts de Nasser en vue d'une Egypte moderne et indépendante n'ont-ils pas été renforcés par la proclamation d'un Etat laïc ? Pourquoi le Front de libération algérien, même au plus fort de la lutte anti-impérialiste, n'a-t-il pas utilisé cette arme contre les réactionnaires et les impérialistes démagogues "clairvoyants" ? Pourquoi le parti Baas, en Irak et en Syrie, s'est-il senti obligé d'associer la lutte pour l'unité arabe à l'identité islamique et, une fois au pouvoir, s'est-il empressé de proclamer l'Islam comme religion d'Etat ? (Le fondateur intellectuel du Baas, Michel Azflaq, d'origine chrétienne, converti à l'Islam il y a un an environ, affirmait qu'arabité et Islam ne pouvaient être séparés). Et on pourrait ajouter les caricatures de ces phénomènes : la "Jamahiria" de Kadhafi ou l'Arabie Saoudite, où le ridicule n'allège en aucune façon l'oppression abominable qui refuse tout choix aux femmes, même celles des classes dirigeantes.

L'une des raisons de cette apparente anomalie est que la réaction à l'oppression coloniale et impérialiste dans le monde arabe a pris la forme d'un attachement aux croyances et aux traditions locales, en réponse à la pression culturelle des colons. "Lorsque les Français sont arrivés en Algérie en 1830, la société à laquelle ils se sont attaqués faisait partie, en dépit de leurs préjugés et de leur ignorance, d'une civilisation ancienne qui, depuis longtemps, était en conflit avec sa propre civilisation arabo-islamique... L'interdiction coranique pour les femmes musulmanes d'épouser des non musulmans... les a empêchées d'offrir leur corps à l'opresseur... Mais, par ailleurs, ce refus a placé davantage les femmes nord-africaines sous la domination des hommes de leur propre société car, comme tout ce qui était associé à la vie privée, elles sont devenues un symbole pour l'homme, un refuge physique contre l'humiliation coloniale qu'ils subissaient. C'est la raison pour laquelle les femmes étaient étroitement gardées, jalousement surprotégées ; leur réclusion et leur absence physique utilisées désormais comme ultime garant de la dignité masculine, comme prétexte pour ceux qui étaient compromis par leur collaboration avec l'occupant."⁶

Les auteurs de l'étude d'où est tirée cette citation expliquent les diverses influences du colonialisme sur le statut des femmes en Afrique du nord et au Mexique en tenant compte d'une situation précoloniale différente. (Le colonialisme espagnol au Mexique pendant le XVIème siècle s'est heurté à

6. C. Souriau, extrait de l'étude de C. Souriau et R. Thierleci intitulée "Tradition, Modernisme et Révolution : étude comparative sur le Mexique et Madagascar", Université d'Aix-en-Provence, p. 8.

une société tribale ; ce qui a conduit à un mélange culturel et "racial", qui n'a pas eu lieu en Afrique du nord).

Cette sorte de réaction devait prendre une dimension plus vaste, bien que plus contradictoire, pendant l'impérialisme. La division du monde arabe par les pouvoirs impérialistes européens ont conduit à l'émergence d'une conscience nationaliste, dont l'élément central était le désir de réaffirmer l'unité arabe détruite par les "Occidentaux". Cette conscience s'est manifestée par un attachement aux éléments unificateurs précédents la division : la langue, les coutumes et la religion vécue comme tradition culturelle. L'Islam devenait ainsi une composante de la conscience nationaliste bourgeoise. La femme arabe a souffert de cette réaction qui a eu pour effet de limiter les transformations qui auraient pu se produire dans sa condition par le contact avec la société européenne et par la lutte des peuples pour la libération du joug impérialiste européen.

La réaction à l'impérialisme, cependant, a été contradictoire, précisément en raison de l'influence de l'impérialisme sur les structures socio-économiques précapitalistes du monde arabe. Les besoins de l'impérialisme et du nouveau mode imposé de production impliquaient d'envoyer des jeunes filles à l'école (surtout dans les villes) et d'employer une partie des femmes dans le tertiaire. Dans certains cas, on avait également besoin de main d'œuvre féminine bon marché à exploiter. D'ailleurs, les changements provoqués par l'introduction du capitalisme et les déséquilibres qui ont permis son expansion ont donné naissance aux premières luttes des femmes arabes.

Le paradoxe qui s'ensuit peut être résumé ainsi : d'une part, l'oppression et les changements sociaux imposés par l'impérialisme ont créé une base objective pour la naissance des luttes féministes et pour l'intégration de la femme dans la lutte de libération nationale générale contre le colonialisme ; d'autre part, la forme revêtue par la conscience nationaliste bourgeoise pour toucher les masses a entraîné un renforcement de l'Islam dans cette conscience même. Ce dernier facteur a opéré contre la montée des luttes féministes voire contre l'active participation des femmes à la lutte de libération nationale. Par la suite, la conscience nationaliste bourgeoise dans le monde arabe, complètement associée à l'idéologie islamique, devait devenir une arme aux mains des classes dirigeantes autochtones qui prirent le pouvoir à la place des colons européens. En d'autres termes, la position de l'Islam en ce qui concerne les femmes ainsi que la position de l'Islam sur d'autres questions, est devenue un outil de perpétuation de la domination générale des classes dirigeantes arabes.

"Le socialisme arabe" : un socialisme "islamique"

Nous ne préférons ni le communisme ni le capitalisme, mais un socialisme arabe, un socialisme musulman.

Pour des raisons que nous n'approfondirons pas ici, la lutte de libération nationale dans les pays arabes, qui a connu son apogée dans les années 50, a été menée par des mouvements nationalistes. Ces mouvements sont venus au pouvoir soit par des putschs organisés par de jeunes officiers militaires soit par l'action de partis politiques essentiellement formés par la petite bourgeoisie. Les régimes bourgeois établis par les luttes et les mouvements anti-impérialistes dans le monde arabe, étaient souvent obligés de prendre des mesures radicales contre l'intransigeance impérialiste. Ils étaient obligés ainsi de s'appuyer non seulement sur la petite bourgeoisie urbaine mais également sur la paysannerie et la classe ouvrière voire, dans une certaine mesure, de mobiliser les ouvriers et les paysans. Mais il était également nécessaire de s'assurer que la radicalisation et la mobilisation populaires n'accentueraient pas la lutte des classes, que le soulèvement populaire pourrait être circonscrit dans des limites compatibles avec le maintien du mode de production capitaliste. La formule permettant de parvenir à cet équilibre délicat était bien choisie : le socialisme islamique. En d'autres mots, le socialisme pour les masses, l'Islam pour la survie du capitalisme.

Tout ce que les femmes en ont retiré, c'est un certain nombre de droits politiques (comme le droit de vote) et le droit de travailler chaque fois que le nouvel Etat indépendant était à court de main d'œuvre. Les autorités religieuses, en fonction des besoins du moment, étaient toujours prêtes à déclarer soit que l'Islam permettait aux femmes de participer aux activités sociales soit qu'il exigeait leur réclusion. (Ce deuxième type de déclaration était particulièrement bienvenu lors de périodes de troubles sociaux, d'intensification de la lutte des classes ou de montée du chômage). Les déclarations des Cheikhs de la mosquée d'Al-Azhar en Egypte, gardiens du Coran et de la shari'a, sont à cet égard frappantes de contradictions.

Dans les villages, le seul changement perceptible dans la condition des femmes a été l'accroissement de la pauvreté, d'autant plus que les diverses réformes agraires ont toutes échoué.

Dans tous ces Etats indépendants, la laïcité était considérée comme un élément extrêmement perturbateur d'une stabilité déjà précaire. Dans tous ces Etats, le statut personnel repose sur le droit coranique et la vie des femmes est régie par "les traditions de notre culture musulmane".

Prenons un exemple. Quel sens le "socialisme islamique" a-t-il eu pour les femmes dans l'Algérie indépendante, pays dont le mouvement de libération, le Front de libération nationale, est réputé avoir radicalement changé la vie des femmes ?

Depuis 1967, voici le genre de conseils que le journal gouvernemental officiel, el-Moujahid, n'a pas cessé de diffuser pour indiquer le chemin à suivre: "notre socialisme repose sur les piliers de l'Islam et non sur l'émancipation féminine avec son maquillage, ses coiffures et ses produits

de beauté, qui ouvre la voie à des passions débridées nuisibles à l'humanité".

Dans le chapitre "Hypocrisie" de son livre *Les Algériennes*, F. M'Rabet cite un article paru dans la revue *el-Jaish* en 1965 : "qu'advierait-il de la virilité et de la gloire algérienne, de la nature nationale arabo-islamique de notre dynamique jeunesse, comment nos jeunes gens se sentiraient-ils, s'ils voyaient leurs sœurs aux bras d'étrangers qui sont leurs ennemis et les ennemis de la nation arabe toute entière ?"⁷

Dans les pays où l'Islam est religion d'Etat, il n'existe en général qu'un seul parti politique, le parti au pouvoir, qui contrôle étroitement l'organisation des différents secteurs de la population. Ainsi, l'Union nationale des femmes algériennes déclare, lors de son premier congrès en 1966, que : "le congrès... doit entièrement se consacrer à la protection de l'unité familiale par la création de structures conformes à la personnalité algérienne et à la culture arabo-islamique."⁸

En 1972, la déclaration suivante sur le mariage figurait dans le premier projet de code de la famille : "l'erreur sur la personne ou la violence entraîne l'annulation du mariage."⁹ En effet, le voile joue des tours. Le futur mari (qui a payé un prix pour l'élue de son cœur) peut être trompé et se retrouver marié à quelqu'un d'autre, car l'"erreur" sur la personne ne peut être découverte qu'après le mariage, quand le voile tombe.

Même si le code de la famille en question s'inspirait du droit islamique, il devait, manifestement, être adapté à certaines nécessités modernes et débarrassé ainsi de quelques dispositions extrêmement embarrassantes. Les "textes sacrés" ont, par conséquent, été malmenés. Selon l'article 49 du projet :

La monogamie trouve son fondement dans le Coran et la shari'a... Averoès a enseigné que la monogamie était obligatoire... Telle était également l'opinion du Calife Omar Ibn Abi el-Khattab, Omer Abdel Aziz, le Mu'awiya. En outre, cette coutume est instaurée de longue date dans notre pays. Une fetwa (décret religieux) rendue par Abu Zakariya el Moghali au IXème siècle en est un exemple clair et précis. La commission pense, par conséquent, qu'il est un devoir de consacrer cette coutume dans le présent article.¹⁰

Etait-ce vraiment nécessaire de trouver une justification auprès de toutes ces illustres personnalités musulmanes afin de proposer simplement la

7. Fadela M'Rabet, *La Femme algérienne*, suivi de *Les Algériennes*, Maspero, Paris, p. 108.

8. *ibid*, p. 113.

9. Ministère de la justice, premier projet du code de la famille, Alger, p. 2. Non publié officiellement.

10. *ibid*, p. 52.

monogamie, d'autant plus que, n'en déplaise aux législateurs concernés, la monogamie n'a en aucune façon son fondement dans le Coran ?

Les Frères musulmans : version arabe du fascisme

La bourgeoisie arabe étant arabo-islamique, il est tout à fait logique que le fascisme local ait pris la forme d'une extrapolation de l'identité religieuse. Créé en 1919, le mouvement des Frères musulmans devait rester numériquement faible jusqu'à la fin des années 40, période de grande agitation sociale et populaire au Moyen Orient. Les principes du mouvement gagnèrent en popularité, d'abord dans la petite bourgeoisie (notamment en Egypte et en Syrie). En effet, le mouvement s'est battu contre le "grand capital", pour la défense de la propriété privée, contre l'"Occident" et ses valeurs importées (bien qu'ils refusaient d'utiliser le mot impérialiste), contre les communistes (le principal ennemi) et, surtout, contre toute réforme religieuse et contre la laïcité. Le mouvement des Frères musulmans a livré un combat constant et acharné contre la libération des femmes. Ils ont mobilisé autour du mot d'ordre "communisme = athéisme = libération des femmes". La récente réapparition des Frères musulmans en Egypte est le résultat non seulement de la dé-Nasserisation (le mouvement a subi une répression énorme sous Nasser) mais également de l'aggravation de la crise sociale dans le pays et du désir de contrer un mouvement ouvrier désorganisé mais assez dynamique.

Pendant que le fascisme en Europe s'efforce de limiter la femme aux enfants, à l'église et à la cuisine, les Frères musulmans demandent le rétablissement du port du voile, le rejet de toute réforme du code de la famille, la lapidation des femmes adultères, etc. L'activité du mouvement au Caire après la révolte ouvrière de janvier 1977 en est une illustration.

Au Liban, en 1970, lors d'une période d'intensification de la lutte des classes, le Hizb el-Tahrir (Parti de libération), au service des Frères musulmans, fit circuler un long prospectus dans les quartiers musulmans sunnites de la petite bourgeoisie de Beyrouth, expliquant que l'Islam interdit qu'hommes et femmes se mêlent dans les endroits publics, les écoles étant des endroits publics, les filles devraient donc être retirées des écoles mixtes. Cependant, le danger est que les Frères musulmans ne se contentent pas simplement de distribuer des prospectus ; ils ont recours à la violence, parfois avec l'accord tacite des autorités officielles et une aide logistique généreuse de l'Arabie saoudite et de la Libye. En Algérie, ces deux dernières années, les Frères musulmans, parfois aidés par la police, ont attaqué des femmes marchant seules la nuit, les punissant physiquement.

Etant donné ce contexte, il est difficile de ne pas insister sur le poids de l'Islam dans une étude concernant la lutte de libération des femmes arabes. Il est difficile de ne pas prendre en compte l'oppression physique directe

que subissent les femmes arabes en raison de l'attachement à des traditions arabo-islamiques. Ce n'est pas par hasard que les revendications des femmes de l'Union des femmes égyptiennes, fondée en 1923 à la suite de la révolution de 1919, au sujet de la réforme du statut personnel sont encore d'actualité. L'oppression particulièrement intense subie par les femmes arabes et le tutorat direct exercé par les hommes de la famille, dont l'honneur et la virilité sont fonction du comportement de leurs épouses, ne favorisent pas un niveau plus élevé de prise de conscience chez les femmes arabes ; c'est exactement le contraire qui se produit. Ce poids persistant est toujours présent, prêt à être utilisé au service du statu quo et contre la révolution. Bien que cette oppression puisse être éliminée par une simple révolution sociale, qui mettrait fin à toute forme d'exploitation et à l'humiliation que les femmes subissent depuis des siècles, son influence actuelle et future ne peut, en aucun, cas être minimisée.

Remerciements : cet article est d'abord paru dans *Khamsin: Journal of Revolutionary Socialists of the Middle East*, (Londres : Pluto Press Limited), No. 6, 1978, pp. 24-32, et a été réimprimé avec l'autorisation de cette revue.

Khamsin

c/o Pluto Press Limited
Unit 10 Spencer Court
7 Chalcot Road
London NW1 8LH, Royaume Uni.

Le conservatisme musulman en Afrique du Sud

Ebrahim Moosa

L'année 1994 a été une année record en matière de politique populaire et radicale en Afrique du Sud. Cette même année, les forces conservatrices du pays ont également connu un regain de jeunesse.¹ La création du parlement tricaméral par le Parti national a intensifié les luttes populaires. Au cours de la résistance à l'apartheid, plusieurs confessions religieuses (y compris les Musulmans) ont rejoint le parti démocratique. Dans tout le pays, notamment dans la région du Cap occidental, les Musulmans se sont montrés mieux organisés sur le plan politique qu'à n'importe quel autre moment de l'insurrection politique dans l'histoire de l'Afrique du Sud moderne. Une multitude de symboles islamiques se font de plus en plus visibles, signe de la présence dynamique des Musulmans dans la lutte populaire.² Néanmoins, un conservatisme rigide reste de rigueur dans la communauté musulmane.

Les principaux acteurs musulmans avec un discours politique conservateur sont le 'ulama-groups, surtout représentés par le MJC (Conseil juridique musulman), le Jamiatul 'Ulama (Conseil de théologiens) du Transvaal, le Jamiatul 'Ulama du Natal et le Majlisul 'Ulama (Conseil de théologiens) d'Afrique du Sud. En outre, on trouve des organisations telles que l'ICSA (Conseil islamique d'Afrique du Sud) et le Majlis-as-Shura qui ne sont pas des conseils théologiques à proprement parler. On trouve également des oulémas qui appartiennent au Sunni Jamiat al-Ulama. Ce groupe a une administration distincte en raison de son allégeance à l'école théologique Barewli. Bien que cette étude s'intéresse

1. Un signe de ce conservatisme est la montée des groupes ethniques d'extrême droite comme Afrikaner Weerstandsbeweging (AWB) et "Oranjewerkers". Une milice d'extrême droite, connue sous le nom de "Wit Wolwe", a également fait son apparition.

2. Voir "The Struggle in South Africa – The Muslim Factor", Afkar/ Inquiry, mai, 1987, pp. 54-56. Selon les déclarations d'un correspondant : "Même de nos jours, le régime se demande quelle est la meilleure façon de traiter avec les Musulmans, dont la soumission a fait place à un inquiétant nouveau militantisme". (Arshad Gamiot, "Islam – What threat?" in Africa Events, décembre, 1986, p. 41). Voir également Shamil Joppie, "Amandla and Allahu Akbar: Muslims and Resistance in South Africa c. 1970 – 1978", étude inédite présentée en 1988 à l'École d'été de l'Université du Cap.

principalement aux grandes organisations, de nombreuses théories et conclusions s'appliquent également au Sunni Jamiat et aux autres organismes conservateurs.

Les oulémas : ceux qui interprètent la Tradition

Ce sont généralement les oulémas qui interprètent les diverses traditions théologiques de l'Islam. Ils sont, en quelque sorte, l'intellectuel type dans les communautés musulmanes. Dans la pratique, l'interprétation de la loi, de l'éthique, de la moralité et des valeurs religieuses de l'Islam est, avant tout, la responsabilité des oulémas. En conséquence, ils ont autorité et pouvoir sur les symboles religieux.

Le plus grand reproche³ fait aux oulémas est d'être traditionnellement statiques et conservateurs.⁴ Ils sont accusés de renoncer à leur devoir qui est de mettre l'Etat et la société sur le droit chemin.⁵ Ce qui soulève une question plus polémique, à savoir si l'Islam normatif attribue aux oulémas une fonction précise. En théorie, l'Islam n'ayant pas de clergé, le séculier, son contraire, devient inutile. "En un sens, écrit Ishtiaq Husain Qureshi, l'Islam est une religion laïque, car elle n'a pas d'église".⁶ Il serait trop simple d'accepter cette déclaration. Historiquement, il y a toujours eu une séparation de facto entre le domaine du pouvoir et celui de l'ouléma. Il ne serait pas faux de dire que l'ouléma agissait, et agit toujours, en qualité d'ecclésiastique. Les oulémas ont peu participé directement à la politique, à l'exception de quelques périodes isolées dans l'histoire islamique. Cependant, certains oulémas ont participé aux luttes anti-coloniales des XIX^{ème} et XX^{ème} siècles, comme Ben Badis en Algérie, Al-Afghani en Egypte et Mahmud al-Hassan en Inde. Toutefois, il ne s'agit pas d'une pratique généralisée faisant de l'ouléma un leader laïc et religieux à la fois.⁷ Et cependant, pour emprunter les mots de Geertz, il n'y a pas qu'un seul

3. Le discours et l'action politiques des Musulmans radicaux à partir de 1983 ont principalement été le fait d'organisations comme le Qiblah Mass Movement, le MSA (Muslim Students Association), le COI (Call of Islam) et le MYM (Muslim in Youth Movement).

4. Voir "Leaders or Leadership: Critique of the MJC", Chapitre I, publié par le Qiblah Mass Movement, non daté.

5. Emmanuel Sivan, "Ulama and Power" in Interpretations of Islam, (Princeton : The Darwin Press 1985) pp. 107-132.

6. Ishtiaq Husain Querishi. Ulama in Politics, A Study relating to the political Activities of the 'ulama in the South-Asian Subcontinent from 1556-1947. (Karachi, Ma'aref Ltd, 1974).

7. Le Majlisul 'Ulama dans sa revue The Majlis fait souvent référence aux écrits de Moulana Ashraf Ali Thanawi (1863-1943), éminent ouléma et soufi indien. Il s'opposait catégoriquement à certains de ses camarades militants politiques, notamment Moulana Hussain Ahmad Madani, membre influent du séminaire de Deoband en Inde qui participa avec le Congrès national indien aux luttes contre les Britanniques [Majlis, vol 6, no. 6, p. 1 & 11]. Voir aussi Ishtiaq Husain Qureshi, Ulama in Politics, (Karachi, Ma'aref Ltd, 1974), p. 358.

“modèle d’ouléma ou un seul “modèle pour” les oulémas dans la société musulmane.⁸

L’absence d’une autorité politico-religieuse centrale complique davantage la situation. La disparition du califat ottoman en 1924 a sonné la fin du semblant d’autorité politico-religieuse qui existait encore.⁹ Maintenant que les oulémas ont revêtu le manteau du califat, la question se pose de savoir s’ils doivent être guides temporels et spirituels comme le calife ou s’ils doivent se limiter au rôle de guide religieux. L’émergence de nouvelles structures politiques comme l’Etat-nation et le pluralisme politique et culturel qui l’accompagnent ont également ébranlé sérieusement les structures d’autorité traditionnelle des Musulmans.

Qurieshi dévoile les paradoxes conférant aux oulémas un rôle devenu indéterminé dans la société musulmane. Il attribue leur conservatisme à leur formation juridique. Autrement dit, ils sont victimes d’une tradition qui se justifie en faisant appel à l’autorité immuable du passé ; ce qui ne fait que renforcer leur conservatisme.¹⁰ Par ailleurs, toujours selon lui, leur loyauté et leur dévotion passionnée à l’Islam ont rendu leur conservatisme “convaincant”.¹¹

C’est au sein de cette problématique énoncée sur le rôle et la fonction de l’ouléma dans la société musulmane que des tendances ambiguës et conservatrices apparaissent dans le contexte musulman sud-africain. L’examen de trois événements récents va servir à situer et à étudier le discours conservateur. Il y a, premièrement, la réaction des oulémas aux élections tricamérales de 1984 ; deuxièmement, les accusations d’hérésie portées à l’encontre des groupes radicaux et, troisièmement, la condamnation des personnes qui participent à la politique anti-apartheid.

Elections tricamérales

Lors des élections tricamérales de 1984, les Jamiats du Transvaal et du Natal ont été particulièrement réticents à critiquer l’apartheid.¹² Les pressions exercées par les groupes radicaux et un grand nombre d’organisations ont finalement poussé le Jamiat du Natal à prendre position

8. Clifford Geertz, “Religion as a Cultural System”, in *Anthropological Approaches to the Study of Religion*, (ed) Michael Banton (Londres : Tavistock Publications, 1966), p. 8.

9. Ira Lapidus, *A History of Islamic Societies*, (Cambridge : Cambridge University Press, 1988), p. 99.

10. Qurieshi, op. cit. pp. 9-10.

11. Ibid. pp. 21-22.

12. C du P le Roux, “Hermeneutics – Islam and the South African Context” in *Journal for Islamic Studies*, no. 8, 1988, p. 23, fait remarquer que “le silence des oulémas officiels sur les questions socio-politiques ont conduit à la naissance de ce qui est considéré comme l’Islam socialement et politiquement reconnu.”

à la veille des élections "indiennes". Dans ce qui s'est par la suite avéré être une occasion extraordinaire dans son histoire, le Jamiat déclara que les élections étaient inacceptables car elles perpétuaient le racisme et la ségrégation. Par ailleurs, le Jamiat du Transvaal s'est cantonné dans son mutisme, se gardant bien de faire une déclaration politique sur le système de parlement tricaméral. Ce Jamiat a depuis gardé un silence absolu sur toute question politique qui aurait pu paraître aller contre l'État. Des porte-parole du Sunni Jamiat ont, à leur tour, rejoint les groupes musulmans radicaux pour condamner les élections. En fait, un représentant du Sunni Jamiat du Natal a décrit l'apartheid et les élections d'août 1984 comme "sataniques, contraires à l'Islam et une insulte à la dignité et au prestige de l'être humain".¹³

Le MJC, poussé par les oulémas nouveau genre¹⁴ de Call of Islam, déclara que la participation à l'élection tricamérale était juridiquement interdite –haram. Son raisonnement théologique soulignait la prédominance du 'adl (justice) et la condamnation du racisme car le seul critère valide aux yeux de Dieu était le taqwa du croyant – (crainte ou conscience de Dieu). De fait, la position politique du MJC fut extrêmement bien accueillie. En général, personne, le MJC y compris, n'a été épargné par le vent de la lutte politique et l'intensité de l'insurrection populaire qui s'est emparée de la totalité de la Péninsule du Cap. Ainsi, tandis que les théologiens du Transvaal et du Natal se montraient prudents voire réactionnaires, le MJC prit une position politique plus courageuse et s'affilia au populaire UDF (Front démocratique uni). Cependant, sous la pression de ses éléments plus conservateurs, les dirigeants furent obligés de se retirer de l'UDF.¹⁵ Les conservateurs, en s'emparant du pouvoir par diverses manœuvres tactiques, ont réussi à éloigner le conseil de toute position politique engagée. En d'autres mots, le MJC protestait contre les injustices sans forcément agir contre elles.

Les articles de presse parus pendant cette période d'agitation politique du milieu des années 80 sont un autre signe qui permet de mesurer le conservatisme de certains oulémas du Cap occidental. Dans une série d'articles en deux parties, le quotidien pro-nationaliste du Cap, Die Burger,

13. Al-Qalam, août 1984, vol. 9, no. 8, p. 2, citant Moulana Abass Khan.

14. Des personnalités comme Moulana Farid Essack et Imaam Hassan Solomons de Call of Islam, ainsi que Shaikh Abdul Hamid Gabier du MJC ont joué un rôle considérable dans la position anti-tricamérale adoptée à l'époque par le MJC.

15. On écrivait dans The Majlis : "Ces oulémas qui ont rejoint l'organisation politique non musulmane connue sous le nom d'UDF doivent baisser la tête en signe de honte. En rejoignant ces ennemis de l'Islam, ces oulémas égarés ont taché de honte le nom de 'ilm (connaissance). Quelle affinité y-a-il entre les oulémas musulmans et un groupe comme l'UDF ? En vérité, Qiyaamah (le Jour du Jugement dernier) est proche. Ces hommes sont égarés et ils en égarent d'autres. Il faut que les oulémas se retirent de toute organisation non musulmane". [The Majlis, vol 6, No. 6, p. 12].

a publié les opinions des oulémas dits "modérés" (gematigdes). Le Burger écrit :

Selon les théologiens musulmans modérés (geestelikes) de la Péninsule, même la désobéissance civile n'est pas permise à la minorité musulmane d'Afrique du Sud, pays où cette communauté se doit d'obéir à la loi ou de négocier si elle pense que le système politique est injuste ou oppressif.¹⁶

Les porte-parole conservateurs déclarèrent que si le gouvernement accordait aux Musulmans la liberté religieuse de prier, de construire des mosquées et de faire le pèlerinage, ils ne pouvaient pas engager un jihad (guerre) contre cette autorité.¹⁷ Faire appel au jihad tout en coopérant avec des non musulmans, à l'instar des radicaux, n'était pas religieusement acceptable, disaient-ils.¹⁸ Un théologien anonyme fit la déclaration suivante au journal : "L'Islam rejette catégoriquement l'anarchie et recommande d'éviter l'affrontement."¹⁹ Les Musulmans mécontents de la situation présente devraient émigrer ou entreprendre un hijra (exode) vers un meilleur havre.²⁰

Les arguments ci-dessus en faveur de la passivité politique ne sont ni faux ni inexacts en ce qui concerne la tradition musulmane générale. Une brève digression est cependant nécessaire. Les principales idées de la politique musulmane du Moyen-Age sont tirées d'écrits inspirés du genre perse connus sous le nom de "miroirs des princes".²¹ Ces brochures étaient produites par des juristes et des théoriciens constitutionnels musulmans du Moyen-Age et servaient de guides au calife ou au sultan.²² Les oulémas d'aujourd'hui qui reprennent ces idées sans discernement courent le risque de méconnaître le contexte idéologique dans lequel ces textes ont été écrits. Etant principalement juridiques, ces "miroirs" étaient prisonniers des idées et des intérêts politiques des dirigeants politiques. Ils traitaient rarement de questions concernant la légitimité ou l'illégitimité de l'autorité politique. Le but de ce genre de théologie politique était d'encourager une attitude de modération et de cohésion contre l'illégalité et le chaos. On peut faire remonter cette peur de l'anarchie à la première terrible expérience de la communauté musulmane du Fitnah, ou guerre civile, en

16. "Verskille by Moslems oor onlusie", Die Burger, 29 octobre 1985.

17. Le penseur indien du XIX^{ème} siècle, Sayyid Ahmad Khan, partageait la même idée. Voir Sheila McDonough in Muslim Ethics and Modernity. (Waterloo, Canada : Wilfred Laurier University Press 1984), pp. 39-40.

18. Ibid.

19. "Moslems se stryd tussen vrede, konfrontasie", Die Burger, 30 octobre 1985.

20. Ibid.

21. Lapidus, op. cit. p. 181.

22. Al-Mawardi (mort en 450 de l'hégire/1058 du calendrier chrétien) a écrit un célèbre miroir, intitulé al-Ahkaam al-Sultaniyyah.

l'an 648 de l'ère chrétienne. Sami Zubaida résume clairement les conséquences de cette histoire sur la realpolitik musulmane :

Historiquement, l'attitude des oulémas, des juristes et des philosophes a dénoté une ambivalence typique entre la prudence et la légitimité. La prudence étant de reconnaître les réalités des pouvoirs politico-militaires et le souci de préserver l'intégrité et la paix de la communauté musulmane sous un dirigeant musulman, que son Islam soit théorique et son régime oppressif. La légitimité étant encore de souligner les principes de qualités du dirigeant musulman et les procédures appropriées en matière d'administration des affaires de la communauté. Mais en général, ils gardaient le silence sur l'écart entre théorie et pratique : la prudence l'emportait.²³

A la suite de la guerre civile au VII^{ème} siècle, les Khawarij (Sécessionnistes) préconisèrent la suppression de toute autorité politique qui commettrait une seule erreur. Leurs adversaires, les chiites, considéraient toute autorité temporelle illégitime jusqu'à l'avènement du candidat légitime de la famille du Prophète (Ahlul Bayt). Aux yeux de la tradition dominante, la position des chiites était une abomination. La division des sectes qui, par la suite, s'est polarisée en schismes sunnite et chiite, a été elle-même considérée comme une conséquence du fitnah. Et du point de l'orthodoxie sunnite, il existe un fossé infranchissable entre les deux perspectives parallèles sunnite/chiite.²⁴ Pour les sunnites, dit Enayat, "le cours de l'histoire... montre qu'on se détourne de l'Etat idéal, pour les chiites, on se dirige vers cet idéal".²⁵ Ces deux mouvements, l'un tendant vers cet idéal ou l'autre s'en éloignant, ainsi que le concept de fitnah, ont des conséquences symboliques considérables sur la conception musulmane du monde. La pensée politique a par la suite isolé ces idéaux de leurs réalités historiques et les a transformés en des "vérités" mythologiques puissantes qui ont façonné la pensée et l'attitude des personnes qui y adhèrent.

Déviance ou hérésie ?

Les conservateurs ont également attribué l'élan vers un Islam "radical" au zèle révolutionnaire de la révolution iranienne de 1979 dont l'impact sur les groupes de Musulmans locaux ne peut être ignoré.²⁶ A ce stade, les polémiques entre sectes sunnite et chiite apparaissent dans le contexte sud-

23. Sami Zubeida, "The city and its 'other' in Islamic political ideas and movements", in *Economy and Society*, volume 14, no. 3. août 1985, p. 318.

24. Hamid Enayat, *Modern Islamic Political Thought*, (Londres : The Macmillan Press, 1982), p. 51.

25. Ibid, p. 24.

26. Die Burger, 29 octobre 1985. Les porte-parole musulmans conservateurs anonymes dénoncent clairement les activités d'insurrection de certains Musulmans locaux comme étant inspirées par la révolution iranienne.

africain. L'éthique chiite offre une vision messianique de l'histoire tendant vers un idéal. La puissance de ce "mythe" pousse le croyant à croire que les plans divins ne peuvent que réussir.

Dans le contexte de la longue hostilité entre sunnites et chiites, peu s'en fallait pour raviver les flammes du dogmatisme sectaire contre ces sunnites qui s'étaient convertis "politiquement" au chiisme en épousant la cause de l'Islam radical. Le regain de militantisme et la ferveur pro-iranienne des militants locaux ont été interprétés comme des actes de déviance théologiques ou d'hérésie par les conservateurs. Mais l'animosité grandissante entre radicaux et conservateurs a pris la forme d'une controverse sur la légitimité du Chiisme. Ce qui a conduit les conservateurs à accuser les militants d'hérésie ou d'incroyance (kufir) et à essayer par la suite de les exclure de la communauté.

Au plus fort de l'agitation politique, en 1985, les militants du Qiblah ont été spécifiquement montrés du doigt et attaqués par une milice appelée "A-team".²⁷ Ces milices musulmanes accusaient les militants du Qiblah d'être des chiites en raison de leur soutien manifeste à l'Iran révolutionnaire. Les représailles contre ces militants étaient soigneusement orchestrées. Plusieurs affrontements ont eu lieu entre le "A-team" et leurs adversaires du Qiblah et ont même conduit à une fusillade.²⁸ Pour une génération rationaliste et matérialiste, il est difficile de concevoir que ces conflits n'aient été inspirés "que par" des questions religieuses. Il est aisé de dégager un certain schéma dans l'action de ces milices. Elle a coïncidé avec une opération de milices qui a fait des dizaines de morts parmi les squatters de Crossroads/KTC et à laquelle l'Etat est soupçonné de participation. A l'exception de quelques personnes politisées, les oulémas officiels ont gardé le silence sur la brutalité à laquelle les militants du Qiblah ont été soumis.

Dans un autre incident particulier, le discours conservateur est encore plus transparent. En 1988, un pamphlet conjoint fut publié par les trois principales organisations d'oulémas sud-africaines, à savoir les Jamiats du Transvaal et du Natal et le MJC. Les pamphlets annonçaient clairement un accord entre les participants pour la création d'un Comité national du Hilaal (Croissant) afin de régler le controversé calendrier lunaire musulman.²⁹ Cependant, au

27. En référence à la populaire série télévisée américaine "Agence tous risques".

28. En 1986, il y a eu des attaques physiques et des échanges d'artillerie légère entre les militants du Qiblah et le "A-team" à la mosquée de Hanover Park, au Cap.

29. Ce pamphlet est intitulé "Déclaration majeure – Comité National du Hilaal". Le verso porte le sous-titre "Résolutions adoptées lors de la réunion conjointe des organisations d'oulémas Jamiatu 'Ulama (Tvl), Jamiatul 'Ulama (Natal) et le MJC (Conseil juridique musulman) à Johannesburg le dimanche 26 Shawwal 1408/12 juin 1988".

verso du pamphlet figuraient trois résolutions rédigées avec le plus grand soin. La première résolution prévenait contre la :

... menace avouée des Shias de s'emparer du Haramayan (La Mecque et Médine), et³⁰ condamne l'exportation de la révolution de Khomeini dans le monde musulman des Ahlus Sunnah wal Jamaah (les sunnites).³¹

La deuxième résolution dénonçait les "actions de génocide contre les braves Musulmans de Palestine... le grand nombre de Musulmans tués, assassinés, blessés et estropiés par les oppresseurs sionistes juifs..." et exprimait "un soutien total aux Musulmans palestiniens dans leur jihad contre les Israéliens...". La troisième résolution exprimait "une sincère admiration pour les Moujahidines d'Afghanistan" dans leur Jihad contre ces "envahisseurs impérialistes russes".³² La dernière résolution était comme suit :

Nous exprimons également notre soutien et notre sympathie aux combattants et martyrs musulmans de Russie, de Chine, du Liban, d'Ethiopie, d'Inde, de Birmanie, des Philippines, de Syrie, etc. et de toutes ces zones où les Musulmans luttent contre les forces anti-islamiques, les forces athées ou communistes pour leur survie et leur protection.³³

Un examen minutieux de ces textes révèle un discours caché. L'absence remarquable de toute condamnation du racisme et de l'exploitation économique des noirs en Afrique du Sud est frappante. Ce pamphlet traduit une grande connaissance des événements mondiaux, allant du sionisme et de l'impérialisme soviétique à la répression birmane, mais méconnaît l'apartheid.

Ce qui est évident, c'est l'utilisation sélective des polémiques entre les sectes pour discréditer sur le plan théologique des groupes hostiles aux intérêts politiques des oulémas conservateurs.³⁴ Le discours des oulémas est exclusif, autrement dit, il ne s'intéresse qu'aux Musulmans. Cet

30. Cette condamnation concernait directement les manifestations anti-impérialistes organisées à La Mecque par des pèlerins iraniens sous les instructions de feu l'Ayatollah Khomeini. L'une de ces protestations s'est terminée dans un bain de sang à la suite d'affrontements entre les forces de sécurité saoudiennes et les pèlerins iraniens en 1987.

31. Littéralement "Ceux qui suivent la Tradition et le groupe uni", auto-description théologique de l'orthodoxie sunnite.

32. Pamphlet intitulé "Déclaration majeure", op. cit.

33. Ibid.

34. Ces accusations ne sont pas isolées. Sayyid Quib, penseur égyptien radical et idéologue des Frères musulmans, a eu droit au même traitement. Quib, selon Kepel, a été Ö "mis à l'index, méthode la plus répandue par laquelle al-Azhar (centre d'enseignement orthodoxe au Caire) traitait le problème du mouvement islamiste. En fait, on fit remonter son hérétisme jusqu'aux Kharijites, et Quib fut déclaré déviant (munharif)" [Gilles Kepel, *The Prophet & Pharaoh*. (Londres : Al-Saqi Books 1985) p. 58].

exclusivisme est la marque habituelle des idéologies réactionnaires et conservatrices. Compte tenu de ce discours exclusif, aucune référence n'est faite aux prisonniers "musulmans" de l'apartheid comme Achmat Cassiem, Yusuf Patel, Ebrahim Ebrahim, Ahmad Kathrada, Ashley (Ashraf) Forbes and Nazeem Dramat, pour ne citer que ceux-là.

Cependant, un nouvel esprit règne chez les conservateurs consistant à créer des alliances avec les conservateurs des autres religions dans la mesure où ces alliances servent leurs intérêts communs.³⁵ Sans s'appesantir sur les textes, il est évident que l'athéisme, le communisme et l'impérialisme soviétique sont diabolisés, alors que l'impérialisme et le capitalisme américain sont implicitement tolérés. La situation sociale des oulémas, qui appartiennent à la classe moyenne des commerçants, entre de façon significative en ligne de compte dans leur prédisposition envers des idéologies de droite.

Levée de bouclier contre la politique des Kuffar (des infidèles)

The Majlis – "La voix de l'Islam", tabloïde de Port-Elizabeth, est le défenseur déclaré d'un Islam conservateur. Représentant un mouvement comptant un nombre considérable d'adeptes, notamment dans le Transvaal et le Natal, il reflète également la vision qu'ont les Musulmans sud-africains d'eux-mêmes. Récemment, le journal s'est attaqué à des militants anti-apartheid musulmans pour avoir participé à ce qu'il appelle la politique kufur (des infidèles).³⁶ Il s'est servi d'un mélange d'idées théologiques et politiques pour prouver que la coopération politique entre musulmans et non musulmans n'est pas islamique. L'idée générale est que les groupes musulmans de droite comme de gauche sont peut-être "sincères" dans leurs actions mais qu'ils sont "mal conseillés".³⁷

Pour commencer, nous examinerons la déclaration suivante dans laquelle The Majlis prévient que la coopération avec des non musulmans signifie :

...être sous la direction et les instructions de prêtres mushrik (polythéistes) et de communistes athées ; se mêler à des hommes et des femmes kuffar dans

35. Il est intéressant de noter comment certains oulémas du Transvaal ont coopéré avec le Centre des études islamiques de l'Université afrikaner du Rand. En matière de strict respect des convictions religieuses conservatrices, il ne devrait pas y avoir d'espace pour d'autres religions. Il leur est possible de mettre en sourdine leurs convictions religieuses au nom de leurs intérêts communs.

36. "The Question of Participation in Kuffaar Politics". The Majlis, vol 8, no. 7, pp. 1, 6, 7. L'article réfute les vues de Moulana Farid Essack, directeur national de Call of Islam et critique déclaré du gouvernement.

37. The Majlis, vol 8, no. 9, p. 7.

des assemblées où les nafs (passions) ont libre cours pour exercer leur domination néfaste ; danser main dans la main avec des prêtres kuffar, toujours prêts à brandir la bible.³⁸

Manifestement, cet article a une vision très négative de l'humanité des non musulmans qui, sur le plan théologique, sont taxés de polythéistes, de chrétiens et de communistes. Sur le plan sexuel, les femmes ne sont que des objets de passion et de désir sexuel. La présence de "non croyants" et de femmes sublime la crainte de voir souiller la nature virginale de l'Islam. L'effet cumulatif de cet inclusion renforce la possibilité du fitnah, autrement dit, la perspective de changement qui dans la mentalité conservatrice est répréhensible. La déclaration qui suit résume peut-être plus clairement cette crainte des conservateurs :

Les méthodes des organisations politiques kuffaar (des infidèles) de gauche prévoient la destruction totale des croyances islamiques, des pratiques islamiques, de la morale islamique et des valeurs islamiques. Ces mouvements baatil n'ont pour résultat que l'affirmation libérale de toutes les basses caractéristiques des nafs de l'homme (moi inférieur). L'audace, le manque de respect à l'égard de l'autorité parentale et de l'autorité de la Shar'ia font partie des conséquences néfastes de la participation politique sous la direction et les instructions des kuffaar.³⁹

Les clés permettant de comprendre parfaitement le fitnah du texte ci-dessus sont les expressions comme "destruction", "manque de respect", "baatil", "nafs", "conséquences néfastes" et la dénonciation des "kuffaar". Une explication de texte révèle une crainte naturelle de la disparition des structures socio-morales existantes et du relâchement de l'autorité Shar'i (religieuse) d'une part, d'un effondrement de l'autorité parentale d'autre part. La gravité de la rupture morale et culturelle causée par les bouleversements socio-politiques est énormément redoutée précisément parce qu'elle donne lieu à des changements dont l'importance et la nature demeurent inconnues. En conséquence, les conservateurs mènent une croisade morale imputant aux radicaux l'effondrement de la morale familiale et religieuse et espèrent résoudre ainsi ce qu'ils qualifient de maux sociaux.

En filigrane dans le texte cité plus haut, il apparaît que quel que soit le degré d'oppression et d'injustice, toute perturbation des structures socio-politiques et morales existantes sera un mouvement se détournant, pour emprunter les mots d'Enayat, de l'idéal vers une désintégration et une détérioration de la société. Fait qui a échappé aux conservateurs musulmans jusqu'ici : lorsque le Prophète Mohammed commença sa

38. Ibid.

39. Ibid. Les parenthèses ne sont pas dans le texte original.

mission prophétique à La Mecque, il fut également accusé de perturber et d'être la cause de l'effondrement de la société.⁴⁰

Dans un effort de rationalisation de leurs opinions politiques, les conservateurs attribuent des valeurs théologiques et morales négatives à des termes comme "de gauche", "athées" et "prêtres brandissant la bible" pour dire hérésie et déviance. Cette nouvelle grammaire théologique est l'équivalent contemporain de la démonologie médiévale de l'Islam.

Une autre déclaration présente les tendances politiques propres au Majlis :

Tandis que le groupe à droite de la politique kuffar collabore surtout pour un profit financier, la gauche collabore avec des communistes et des prêtres chrétiens pour des profits nafsani (charnels) de riyā (apparence) et takabbur (orgueil). Les deux groupes sont sur la voie de batil (mensonge) et de dhalal (déviance). Mais la collaboration de ceux de gauche est chargée (sic) de dangers plus graves pour Iman (foi) et la vie morale des Musulmans. Les conséquences néfastes de la collaboration des gens de droite se limitent principalement à eux-mêmes... Ils ne représentent ni l'Islam ni les Musulmans... il n'y a aucun souci à se faire en ce qui les concerne. Mais ceux qui menacent véritablement le style de vie islamique sont ceux qui collaborent avec les organisations politiques kuffar de gauche... Il faut dire et redire que ne pas participer à la politique kuffar c'est s'abstenir de toute forme de politique kuffar, de droite ou de gauche.⁴¹

Les insultes contre la gauche et ses alliés musulmans sont extrêmement virulentes. Cependant, si on fait une étude de texte comparative, le discours est moins humiliant à l'égard de la "droite" que de la "gauche". Il y a une rationalisation des raisons qui font qu'un groupe est moins dangereux que l'autre. Ce qui est mauvais à droite se limite à ses propres membres. Ce qui est mauvais à gauche implique des "dangers plus graves" (sic) et de "véritables dangers". Le texte avertit clairement que la gauche peut en fin de compte entraîner la chute de l'Islam. Du point de vue de l'interprétation, il y a une nette préférence pour la droite dans le discours du Majlis.

L'exclusivisme est clairement manifeste dans la dernière déclaration du Majlis. De nouvelles catégories sont inventées pour les accusations d'hérésie et de déviance afin d'éliminer ceux qui menacent et remettent en question le conservatisme. En fait, la prédisposition du Majlis en faveur de "la droite" est plus explicite dans ce discours que tout autre groupe d'oulémas. Le journal essaie de défendre et donc de préserver les codes moraux existants, les formes d'autorité et les centres de pouvoir au sein et à

40. Rashid Rida, *Tafsir al-Manaar*, (Beyrouth : Darul Marifah, non daté), vol. 9, p. 624 pour une étude de Ibn Ishaq (85 /151 de l'hégire) où le Prophète est accusé par ses ennemis de La Mecque d'"introduire l'inconnu".

41. *The Majlis*, vol. 8, no. 9, p. 7.

l'extérieur de la communauté musulmane. Il préfère le statu quo à l'incertitude du changement. Lorsque certains oulémas ont rejoint l'UDF, le Majlis en a parlé comme si c'était le signe annonciateur du Jour du jugement dernier.⁴² Réaction qui confirme l'hypothèse que pour les conservateurs, tout changement détourne de l'idéal et conduit à la destruction.

Conclusion

A mesure que l'Afrique du Sud se dirige vers des changements politiques et socio-économiques, il est évident que le conservatisme ne reculera pas. Au contraire, sa disparition est de moins en moins certaine. Si on hésite à prédire l'avenir, il est toutefois possible de penser que l'Islam conservateur façonnera la destinée musulmane du pays pour une longue période à venir. Même si les conservateurs perdaient la bataille politique en faveur des radicaux, l'écart entre leurs idées et celles des collectivités religieuses qu'ils représentent est minime.

Ce serait une erreur de croire que le conservatisme n'a pas de position politique. Sous le vernis d'apathie civique se trouve une attitude politique inoffensive et paradoxale. Même si l'on pense qu'il s'agit d'une position étroite, sectaire et exclusive, cela ne signifie pas que le conservatisme ne peut pas se régénérer et devenir une force avec laquelle il faudra compter. En fait, parfois, si les circonstances le justifient, les conservateurs sont capables de faire des apparitions publiques très remarquées.

Aux yeux des oulémas conservateurs, les vicissitudes politiques de l'Afrique du Sud mettent l'Islam en danger. C'est pourquoi, selon Qureshi, ils voudraient conserver les valeurs du passé intactes et éviter les conséquences destructrices du fitnah. Il y a un désir très net de préserver le discours religieux pré-moderne, notamment son ordre et ses structures autoritaires. Ce désir est plus important que la pensée novatrice et l'adaptation de l'Islam aux situations modernes. Des questions telles que l'apartheid et le racisme sont d'une importance secondaire par rapport à la sauvegarde de l'Islam. Cette sauvegarde peut impliquer la passivité ou la coopération avec des régimes répressifs et un mouvement vers des dogmes anachroniques et sectaires.

Même s'ils s'attaquent à la culture politique prédominante de la gauche et de ses alliés musulmans, on peut difficilement dire que les conservateurs sont eux-mêmes coupés de la modernité. Ils vont à l'université et se distinguent dans les grands domaines comme la médecine, le droit et les affaires. Autrement dit, leur résistance au changement est sélective. Ce qui se remarque le plus c'est peut-être l'ascension socio-économique des conservateurs. Le capitalisme et la libre entreprise sont ouvertement

42. Voir note de bas de page 15.

adoptés, signe de leurs positions de classe. Leur opposition se focalise principalement sur le socialisme, le communisme, l'athéisme et la morale moderne.

Pris au piège du discours idéologique du conservatisme, les oulémas peuvent protester à quelques rares occasions contre l'immoralité de l'apartheid, sans offrir aucune résistance sérieuse.⁴³ L'Islam, tel qu'il est compris par les oulémas conservateurs, est prisonnier d'un univers symbolique et sémiotique immuable qui favorise la préservation en résistant au changement.

43. Charles Villa-Vicencio in *Trapped in Apartheid*, (Le Cap : David Phillip, 1998), fait remarquer que le problème est le même pour les églises anglophones "piégées dans la protestation" et incapables de résister. Cette remarque est-elle significative en ce qui concerne la religion et la classe ? Une étude de la situation sociale des oulémas est toujours attendue pour jeter la lumière sur les formations socio-politiques qui fondent leur idéologie.

Remerciements : Cet article est d'abord paru dans le *Journal of Theology for Southern Africa*, décembre 1989, pp. 73-81, et est publié ici avec l'autorisation de l'auteur et de l'éditeur.

Journal of Theology for Southern Africa

Département des études religieuses, Université du Cap, Private Bag, Rondebosh 6601, Afrique du Sud.

L'Islam indien et les mouvements réformateurs en Inde après l'indépendance

Asgar Ali Engineer

Nous devons faire le point sur les divers événements qui ont eu lieu en Inde au cours des cinquante dernières années de notre indépendance ainsi que sur les développements intervenus à cette période dans la communauté musulmane, notamment en ce qui concerne les mouvements de réforme dans l'Islam indien.

L'Inde a choisi d'être un pays laïc et cette décision a eu plusieurs conséquences. Déjà au moment de l'élaboration de la constitution, le code civil uniforme posait problème. Les discussions étaient passionnées. Les membres musulmans s'opposaient à l'adoption d'un code civil uniforme. A la fin, un compromis fut atteint. Il fut décidé de mettre le code civil uniforme dans les Principes Directeurs de la Constitution et, entre-temps, chaque communauté appliquerait son propre code de statut personnel.

Cela fut fait sous l'instigation de Jawaharlal Nehru. Les principaux responsables du Congrès national indien, dont Gandhiji et Nehru, avaient donné l'assurance aux leaders du Jamia'at-ul-'Ulama-i-Hind qu'aucune loi islamique ne serait abrogée après l'indépendance. Il est important de noter que les Oulémas orthodoxes, conduits par Maulana Husain Ahmad Madani, s'étaient farouchement opposés à la théorie des deux Etats¹ et supportaient complètement la cause d'un nationalisme composite. Maulana Husain Ahmad Madani, théologien de renom, se plaçait nettement aux premiers rangs de la lutte contre la théorie des deux Etats et l'avait brillamment réfutée en utilisant des arguments théologiques. Les musulmans avaient obtenu l'assurance qu'ils n'auraient pas à s'inquiéter de leur liberté religieuse en Inde après l'indépendance. Ils seraient libres de suivre leur religion et ses préceptes.

Les notes de bas de page qui suivent ont été ajoutées par les éditeurs de cette revue et ne font pas partie de l'article original.

1. Selon la théorie des deux Etats, les musulmans indiens formaient une nation à part et donc l'Inde devait être divisée en deux Etats : un pour les musulmans, l'autre pour les hindous et les autres groupes religieux.

C'est pour cette raison que les dirigeants des mouvements de libération mirent finalement le code civil uniforme dans les principes directeurs. Si il avait été imposé à ce moment-là, il aurait non seulement été à l'encontre des garanties données aux Oulémas, mais aurait également porté de l'eau au moulin des défenseurs de la théorie des deux Etats selon lesquels il n'y a pas de liberté de l'Islam en Inde. Ainsi, ceux qui pensent que le code civil uniforme aurait pu être appliqué au moment de l'élaboration de la constitution, oublient ces aspects du problème. En fait, il était aussi difficile de l'appliquer à l'époque que maintenant, mais pour des raisons différentes.

Que le code civil uniforme n'ait pas été imposé à cette époque fut plutôt rassurant pour les musulmans. Il faut noter que la partition fut, à maints titres, une grande tragédie pour les musulmans indiens. Elle divisa non seulement leurs familles mais provoqua également la migration de la crème de leur société vers le Pakistan, notamment à partir de l'U. P. [Uttar Pradesh]. Les musulmans perdirent ainsi pratiquement toute l'intelligentsia de leur classe moyenne au profit du Pakistan, abandonnant pauvres et analphabètes complètement sous l'influence de théologiens conservateurs. Les musulmans indiens ne se sont pas encore remis de cette tragédie. Créer une nouvelle intelligentsia et une nouvelle classe moyenne puissante prendra encore quelque temps. Le processus est entamé mais il est bien trop lent. Toutes les données disponibles montrent clairement que les musulmans sont à la traîne en matière d'éducation et de progrès économique. Ce qui n'est certainement pas de bon augure pour le mouvement de réforme. Pour appuyer les réformes modernes, il faut une classe moyenne éduquée et économiquement bien établie.

La période précédant l'indépendance pendant laquelle les musulmans disposaient d'une puissante classe moyenne a produit plusieurs réformateurs éminents. Le premier est Sir Syed Ahmad Khan. Il a mis au point une méthodologie systématique de réinterprétation du Coran et ses explications ont grandement contribué à introduire des changements dans l'attitude des musulmans. Plusieurs autres réformateurs tels que Justice Ameer Ali, Nawab Muhsinul Mulk, Maulvi Khuda Bakhsh, etc. ont suivi. En fait, Maulvi Khuda Bakhsh a proposé plusieurs mesures pour introduire des réformes dans le droit musulman de la personne. Maulvi Mumtaz Ali Khan, autre penseur et réformateur éminent, a écrit un livre, *Huququn Niswan* (Droits des femmes). D'ailleurs, ses idées sur les droits des femmes en Islam étaient si radicales que même Sir Syed lui conseilla de ne pas publier son livre. Mais le Maulvi le publia.

Il n'est donc pas exact d'affirmer que l'Islam indien n'a pas produit de réformateur. Dans l'Inde d'avant l'indépendance, même des oulémas conservateurs comme Syed Suleman Nadvi et Maulana Ashraf Thanvi prirent l'initiative d'introduire quelques réformes nécessaires. Maulana Ashraf Thanvi écrivit même un livre en Urdu proposant des mesures strictement conformes à la Shari'a en faveur des femmes, notamment en

matière de mariage d'enfants, de l'âge de la puberté, de longue disparition du mari, etc. Et c'est sous l'instigation de ces oulémas que la "loi sur la Dissolution des mariages musulmans" a été adoptée en 1939 ; ce qui a été un soulagement énorme pour les femmes dont les maris avaient disparu sans laisser de trace. Dans le droit Hanafite, la période de viduité est de 90 ans en cas de disparition du mari, ce qui représentait plus que l'âge normal d'une femme en Inde. Elle a été réduite à quatre ans par l'École Malékite.

Cependant, dans la période suivant l'indépendance, ce mouvement en faveur des réformes s'est arrêté pour les raisons citées plus haut. Les oulémas qui ont suivi ceux qui avaient combattu pour la liberté n'avaient pas de base populaire et n'étaient pas très sûrs de leur influence. En outre, certains d'entre eux ont commencé à politiser les problèmes à des fins personnelles. Par ailleurs, au fil du temps, les questions de religion, de caste et d'identité régionale prirent de plus en plus d'importance.

Au milieu des années soixante, un socialiste lohiaite² du Maharashtra, Hamid Dalvai, lança une campagne pour la mise en œuvre du code civil uniforme.³ Il se présentait aussi lui-même comme non croyant et accusait les musulmans d'être en général fanatiques et rigides, et incapables de changer. Cette attitude tellement extrême de Hamid Dalvai déservit énormément la cause des réformes. Sa campagne fut une erreur totale et contribua à faire adopter aux conservateurs une position plus rigide. Ils lancèrent une contre-attaque et parvinrent à convaincre les musulmans de l'existence d'un "complot" visant à détruire l'Islam. Ce fut pour répondre à la campagne de M. Dalvai en faveur du code civil uniforme que le Muslim Personal Law Board (Conseil pour le statut personnel musulman) fut créé au milieu des années 60 et devint un rempart contre tout changement ou toute modification du statut personnel musulman.

Il est important de noter ici que tout mouvement de réforme, pour réussir, doit d'abord être conforme aux écritures religieuses et que le réformateur doit être persuasif et utiliser les stratégies appropriées pour convaincre ses coreligionnaires. Raja Rammohan Roy, par exemple, était un grand érudit de la religion hindoue et puisait dans les Veda pour prouver que la notion de sati⁴ n'y figurait pas et qu'il fallait y mettre fin si l'on voulait préserver l'enseignement original de l'Hindouisme. Sir Syed, Maulvi Mumtaz Ali Khan, Maulvi Khuda Bakhsh, et d'autres adoptèrent également des stratégies similaires. Ils voulaient des réformes conformes à l'Islam.

2. En référence aux idées socialistes du nationaliste indien Ram Manohar Lohia.

3. Dans ce contexte, il fait référence à un code de lois uniforme qui serait applicable à tous les citoyens indiens quelle que soit leur affiliation religieuse.

4. Sati, pratique d'auto-immolation de la veuve sur le bûcher de son mari, fut combattue par les réformateurs sociaux au XIX^{ème} siècle et interdite par les Britanniques. Les groupes fondamentalistes hindous essaient actuellement de la réintroduire en Inde au nom de la tradition.

Cependant, Hamid Delvai, en tant que non croyant, ignora complètement les sensibilités religieuses des musulmans et s'attaqua aux lois musulmanes. C'était aller complètement à l'encontre du but recherché et durcir les positions. Procéder à une véritable réforme du statut personnel musulman de la personne est devenu encore plus problématique. Dans ce contexte, même un érudit de l'Islam et un juriste comme A. A. A. Fyzee trouva difficile de plaider pour des réformes.

Il est intéressant de noter que le Pakistan poursuivit ses réformes du statut personnel musulman. [Le Président] Ayub Khan nomma une commission de réformes composée de modernistes et d'oulémas. La commission recommanda les réformes nécessaires après avoir sondé l'opinion publique par un questionnaire et Ayub Khan les appliqua par décret présidentiel en 1962, faisant fi de la voix dissonante d'un des oulémas. [Le Président] Zia-ul-Hacq lui-même ne put casser ce décret au moment où son fondamentalisme connaissait son apogée.

Cette situation a pu se produire au Pakistan car il y existait une classe moyenne puissante en faveur des réformes et, les Musulmans constituant également la majorité écrasante, la théorie du complot contre l'Islam n'avait pas de sens. Dans tous les pays musulmans, de l'Indonésie à l'Algérie, des réformes ont été mises en place. Les lois coraniques sont plutôt favorables et émancipatrices en ce qui concerne les femmes, mais depuis le Moyen-âge, ces prescriptions coraniques ont été interprétées de façon à perpétuer la supériorité de l'homme. A cet effet, des hadith controversés ont même été utilisés à la place du Coran. Par conséquent, une interprétation correcte de ces dispositions coraniques peut grandement contribuer à accorder aux femmes ces droits dont elles ont tant besoin. Et c'est précisément ce qui a été fait dans la plupart des pays musulmans.

En Inde, la politisation grandissante des communautés a rendu encore plus difficile l'introduction de réformes dans la communauté musulmane. Cette tendance a atteint son apogée dans les années 80 quand de graves émeutes communautaires ont eu lieu, fragilisant davantage les Musulmans. C'est à ce moment que le verdict controversé de la Cour suprême sur la pension alimentaire, connu sous le nom de verdict Shah Bano, a été rendu.⁵

Les membres du conseil pour le statut personnel musulman et d'autres responsables musulmans réagirent vivement contre ce verdict et organisèrent un mouvement populaire d'opposition. Malheureusement, même l'un des responsables musulmans, parmi les plus pondérés par ailleurs, et président du conseil pour le statut personnel musulman compara

5. En 1986, la Cour suprême confirme l'octroi du paiement d'une pension alimentaire à Shah Bano, femme divorcée musulmane, conformément aux dispositions du Code de procédure pénal laïc de 1974.

ce mouvement aux Mouvement Khilafat du début des années 20.⁶ Le mouvement Shah Bano fut une grande erreur. Cette réaction agressive contre une mesure de réforme était complètement inutile. Il ne fit que renforcer le sentiment d'appartenance communautaire de la majorité, et causer plus de préjudice aux Musulmans.

Le mouvement Shah Bano brisa tous les espoirs de réformes du statut personnel musulman. Peut-être le verdict de la Cour suprême survenait-il au mauvais moment. Au milieu des années 80, les Musulmans se sentaient extrêmement inquiets en raison de graves émeutes communautaires à Moradabad (1980), Biharshariff (1981), Baroda et Meerut (1982), Neili, Assam (1983), Bhivandi-Mumbai (1984) et Ahmedabad (1985). Des dirigeants opportunistes exploitèrent cet intense sentiment d'insécurité des Musulmans afin de s'opposer au verdict de la Cour suprême. Celui-ci, bien que respectant une disposition du droit laïc, n'était certainement pas en contradiction avec l'esprit coranique.

Aujourd'hui, l'atmosphère politique a considérablement changé. Des améliorations perceptibles ont lieu dans la situation communautaire. Il est même difficile pour les hommes politiques de susciter une réaction enthousiaste sur des questions communautaires. Le Bharatiya Janata Party (BJP) n'arrive pas non plus à susciter des réactions émotionnelles à des problèmes comme la construction de temples. Par ailleurs, le mouvement des femmes gagne en puissance dans toutes les communautés même si d'énormes problèmes existent encore. Une partie des femmes musulmanes essaient également de proposer un nikahnama, c'est-à-dire un contrat de mariage établissant des dispositions contre le triple divorce et la polygamie. Ce nikahnama, en fait, a déjà été élaboré avec l'aide d'experts juridiques à Mumbai (anciennement Bombay).

Par ailleurs, un groupe de l'intelligentsia musulmane a élaboré un projet de loi visant à créer des conseils de famille musulmans aux niveaux de l'Etat et du district pour recommander les réformes nécessaires. Ce sont là des mesures constructives mais elles doivent gagner en force. L'attitude est encore un peu frileuse. Les femmes musulmanes ne sont pas encore aussi entreprenantes qu'il le faudrait. Par ailleurs, le conseil pour le statut personnel est composé de personnes extrêmement orthodoxes. Il n'acceptera de réforme que s'il est soumis à une forte pression. Pour l'instant, il a rejeté toutes les demandes de réformes.

Cependant, il n'y a pas lieu de perdre espoir. Il est impossible de reporter indéfiniment ces réformes. La clause du triple divorce est appelée à

6. Le Mouvement Khilafat était un mouvement populaire social organisé par des nationalistes indiens pour protester contre la destitution par les Britanniques du Calife en Turquie. Ce mouvement local, dirigé contre les Britanniques, fut organisé au nom de la solidarité internationale.

disparaître et la polygamie doit être éliminée ou strictement contrôlée. Il convient également de dire que dans chaque société, il existe, au niveau religieux, des tendances opposées entre orthodoxes et réformateurs. C'est l'équilibre des forces sociales qui détermine la tendance qui l'emportera. Cet équilibre des forces peut pencher en faveur des réformes si la volonté existe.

Remerciements : cet article est d'abord paru sous le titre "Indian Islam and Reform Movements in Post-independence India", (Mumbai : Centre for Study of Society and Secularism), août 1997, p. 3 et est publié ici avec la permission de l'auteur.

Centre for Study of Society and Secularism

Irene Cottage, 2nd Floor, 4th Road,
Santacruz (East), Mumbai – 400055
Inde

Les femmes musulmanes et la politique de l'ethnicité et de la culture dans le nord de l'Angleterre

Yasmin Ali

Les femmes sont le facteur caché dans la politique d'ethnicité dans les communautés musulmanes du nord de l'Angleterre. Ce silence apparent des femmes trouve son origine dans le patriarcat, l'impérialisme et les conséquences de l'Orientalisme sur la culture européenne contemporaine. Autrement dit, il existe une théorie culturellement fondée selon laquelle les femmes doivent connaître leur place, les colonisés doivent connaître leur place et les femmes orientales sont trop immatérielles pour même avoir une place. Le contexte régional du conservatisme social dans le nord de l'Angleterre a également eu des répercussions sur la manière dont les femmes dans chaque communauté, y compris les communautés musulmanes, sont façonnées. Dernier point et non des moindres, les moyens particuliers utilisés par un "leadership" communautaire masculin pour 'geler' la culture et l'ethnicité ont éliminé et rejeté la spécificité féminine, conférant à l'invisibilité une position sécurisante mais ambivalente pour les femmes sud-asiatiques. Ces stéréotypes féminins différents -qui cependant se renforcent mutuellement- rendent le problème des femmes manifeste, alors même que leur présence est cachée.

Dans cet article, j'aimerais étudier les facteurs qui ont jeté une telle ombre sur l'histoire des femmes sud-asiatiques dans le nord de l'Angleterre et ont tant déformé la dynamique du développement de la communauté en général. Il est difficile de contester que les femmes sont en grande partie invisibles. Le feu des projecteurs braqués sur les communautés musulmanes du nord de l'Angleterre au moment de l'affaire des Versets sataniques a révélé quelques visages de femmes, mais les commentateurs culturels, prompts à considérer ce qu'ils voyaient comme un anti-esprit des Lumières soufflant sur les Pennines, recherchaient peu la voix des femmes. Les femmes, pensait-on souvent, étaient soit partisans passives soit victimes des mollahs. La vérité est plus complexe et se trouve autant dans l'histoire des communautés minoritaires après leur arrivée en Grande-Bretagne que dans les caractéristiques particulières des "cultures" qu'elles sont censées adopter. Le fait de se déraciner et de changer de continent pour commencer une nouvelle vie a des conséquences, et des effets durables, sur les groupes

et sur les individus. Alors que ces communautés subissaient le choc de leur création dans le processus de migration, elles ont produit des formes politiques recherchant –forcément, étant donné leur marginalisation- des alliés ou des protecteurs plus puissants (réels ou imaginaires) dans le pays d'origine, en Grande-Bretagne ou dans les deux. J'aimerais étudier comment deux formes politiques différentes –à certains moments opposées mais en définitive complémentaires- ont eu un impact sur les femmes des communautés musulmanes. L'une des ces formes politiques est le multiculturalisme ; l'autre est l'ethnisme. Il pourrait y avoir une "troisième forme", l'antiracisme, qui sera examinée brièvement en raison du rôle qu'elle a joué fortuitement dans la victoire de l'ethnisme. Enfin, je montrerai qu'une autre option véritable, résultat de l'opposition de la communauté au conservatisme, se dégage, quoique de façon fragile, notamment grâce au sacrifice et au combat des femmes. Cependant, pour explorer ces possibilités, il faut étudier les communautés d'un point de vue historique et politique.

L'impact du multiculturalisme

Le multiculturalisme est le produit de la réaction de l'Etat britannique à l'augmentation des communautés en provenance du Nouveau Commonwealth dans les années 60. Il repose sur l'idée –pas toujours très claire- que les minorités disposent d'une autonomie limitée pour des questions "communautaires" internes comme les observances religieuses, l'habillement, la nourriture et autres questions censées être "apolitiques", dont le contrôle social des femmes, sans menacer d'une quelconque façon le cadre de base des relations sociales, économiques et politiques de la société. Le multiculturalisme a servi de justification idéologique –et de logique- à une série de mesures destinées à circonscrire les communautés et à les isoler de la scène politique locale, ou à y négocier leur entrée limitée. Il a également eu pour effet, en ce qui concerne les gouvernements des partis travailliste et conservateur, de dépolitiser la "race" en tant que facteur populiste imprévisible de la politique britannique.

S'il a moins réussi à contenir le racisme populaire, le multiculturalisme a remporté des succès étonnants en ce qui concerne le premier objectif consistant à faire des communautés locales plutôt les bénéficiaires des politiques sociales que des acteurs du système démocratique. Le multiculturalisme a par ailleurs pris une certaine autonomie à mesure qu'il s'imposait comme l'idéologie "raciale" dominante dans une série de domaines importants, en particulier l'éducation et les services sociaux, peut-être en raison de la facilité avec laquelle il peut s'adapter aux théories sur le fonctionnement approprié de l'Etat-providence. Le multiculturalisme a pu survivre depuis les années 60, époque à laquelle Roy Jenkins, ministre de l'Intérieur, lui donna ce nom (peut-être conviendrait-il de dire qu'il le "baptisa") dans le contexte du vote de la première loi sur les relations

raciales (1965), de la loi sur l'administration locale (1966) et du renforcement des contrôles extrêmement restrictifs sur l'immigration car, en raison de son pragmatisme trompeur, le multiculturalisme représente la politique de consensus britannique sur les questions de "race".

Le pragmatisme, évidemment, est le terme préféré des Britanniques pour désigner une politique manquant de base défendable dans son principe. Dans les années 60, le ministère de l'Intérieur s'était intéressé aux mesures développées à l'époque par l'administration Johnson en réponse aux revendications du Mouvement pour les droits civiques des noirs aux Etats-Unis. L'approche du Mouvement pour les droits civiques (lui-même pas tout à fait clair sur la question des classes) fut rejetée comme inappropriée au cas britannique. On lui préféra le multiculturalisme qui s'inspirait beaucoup moins des idées de citoyenneté dans un Etat démocratique que de l'expérience de l'administration coloniale pendant la décolonisation. L'Etat multiculturaliste pouvait, par exemple, se concerter directement avec des dirigeants communautaires non élus plutôt que faire face aux incertitudes de l'établissement d'une coalition démocratique.

Le multiculturalisme a eu pour effet de déterminer et de délimiter dans les communautés, l'autonomie à accorder à une élite autoproclamée ou cooptée par clientélisme, en échange d'une paix sociale et politique générale. Autrement dit, à travers le multiculturalisme, l'Etat cherchait un moyen par lequel l'"intégration" des communautés sud-asiatiques pourrait se faire en créant une classe de médiateurs représentant la communauté auprès de l'Etat (en général, les pouvoirs locaux) et interprète de l'Etat auprès de la communauté, sans avoir recours aux urnes ou aux processus plus lents de socialisation politique que la transparence aurait exigé.

Dès le début, les femmes n'étaient pas totalement absentes de la liste des représentants communautaires ; des noms de femmes figuraient sur les premières listes d'affiliation des organismes chargés des "relations raciales". Cependant, du fait de la tendance de la migration populaire –selon laquelle les hommes venaient seuls et étaient rejoints bien plus tard par femmes et enfants- peu de femmes de la classe ouvrière auraient été présentes en Grande-Bretagne dans les années 60 et donc, peu auraient été éligibles pour une telle cooptation, eut-elle été possible. Par conséquent, à l'époque, il n'était pas rare, noblesse oblige, de voir les femmes des médecins et des professeurs de l'"aristocratie migrante", être les premières à contribuer à la politique des "relations raciales" en tant que responsables communautaires. Acceptant d'être le "porte-parole" de leur propre classe ouvrière auprès des autorités blanches, ces femmes contribuaient à alimenter les stéréotypes sur les femmes de la classe ouvrière, tout en gardant –l'exception confirme la règle- leur propre degré d'autonomie. Il est à présent difficile de trouver des documents décrivant ce processus tel qu'il s'est produit dans les années 60 et 70 mais, dans les années 80, je frémissais quand lors de réunions organisées dans le Lancashire, des femmes de la bourgeoisie donnaient une

fausse image des femmes prolétaires à un public de blancs avides de stéréotypes.

Ce préjugé de classe typique de l'élite communautaire souligne également un préjugé ethnique selon lequel la classe moyenne instruite urbaine du sous-continent n'avait pas forcément le même profil ethnique que la masse des migrants prolétaires qu'on lui demandait de représenter. Tout au moins y avait-il souvent une séparation urbains/ruraux entre la classe moyenne et la classe ouvrière d'un même pays, parfois aggravée par des différences linguistiques. La croissance ultérieure des communautés dans les années 70 en particulier a effectivement conduit à l'apparition de ce qui semblait être une élite communautaire plus authentique ou naturelle, constituée souvent de marchands plutôt que de professions libérales. Cette transition vers une élite petite bourgeoise n'allait évidemment pas sans problèmes (certains d'entre eux seront examinés plus bas) mais, quoi qu'il en soit, l'héritage des premières "élites" se retrouve dans la politique communautaire, notamment là où ces trois facteurs existent : là où les professionnels de la classe moyenne étaient marginalisés à l'intérieur de leur profession (surtout les médecins) ; là où ils partageaient une appartenance ethnique ou religieuse avec les communautés de la classe ouvrière au niveau local ; et là où la politique locale était fondamentalement conservatrice, même si ce n'est pas dans le sens politique d'un parti.

Ces trois facteurs se retrouvent dans beaucoup de petites villes du nord de l'Angleterre, notamment dans l'ouest du Yorkshire et dans l'est du Lancashire. Socialement conservatrices, dévotes et peu reconnues ou manquant d'opportunités de carrière significatives pour ce qui est de certaines professions, les communautés majoritaire et minoritaire ont mutuellement renforcé leur hostilité latente contre les changements ou les bouleversements. La matrice sociale en place dans ces zones du nord de l'Angleterre a eu d'autres conséquences dans la montée du multiculturalisme –conséquences particulièrement importantes pour les femmes.

Pour l'instant, il suffit de dire qu'en raison de la grande diversité dans les luttes et les conflits politiques et sociaux dans les grandes villes, le conservatisme devient même un choix politique délibéré. Quand c'est le cas, le conservatisme devient une position avec laquelle il est légitime d'engager le débat car il n'est pas un bloc monolithique au sein de la communauté. Le relatif isolement par rapport aux divers courants sociaux et politiques rend cette démarche pratiquement impossible dans les petites villes ; là, le conservatisme est la force dominante. Ce point est important car les formes que doit revêtir une politique alternative dans un tel environnement conservateur sont différentes de l'opposition "traditionnelle" ou ouverte et doivent être camouflées pour avoir l'air de rejeter tout contenu ou toute intention politique. C'est particulièrement vrai en ce qui

concerne les positions opposées adoptées par des femmes confinées dans une arène politique plus réduite et astreintes à un plus grand degré de censure sociale par rapport à leurs homologues masculins dans les mêmes communautés.

Le conservatisme du Nord

Il est intéressant de voir le fonctionnement du conservatisme dans le nord. Ses particularités peu sympathiques –insularité, esprit de clocher et obsession apparente pour le contrôle social des femmes et des filles- peuvent être opposées aux avantages plus positifs d'une cohésion de la communauté face au racisme et à l'hostilité externe. Cela peut contribuer à expliquer les liens solides qui rattachent les femmes –souvent de leur propre gré- à des communautés qui, par ailleurs, les frustrent dans leurs aspirations. Il est également important, dans ces circonstances, d'opposer la réalité plus complexe aux images que donnent les médias des grandes villes des communautés du nord.

Le nord, composé des petites villes de l'est du Lancashire et de l'ouest du Yorkshire, est, à maints égards, matériellement plus pauvre que d'autres régions britanniques qui ont connu une vaste immigration de minorités en provenance du sous-continent indien. Les industries qui recrutaient, comme le textile, étaient déjà sur le déclin au moment des premières immigrations. Il est prouvé que l'arrivée des femmes et des enfants s'est faite plus lentement dans le nord que dans d'autres régions britanniques, notamment dans l'ouest des Midlands et à Londres (Vaughan, 1988, p. 9), ralentissant ainsi considérablement le processus de création de véritables communautés (structurées par genre et par âge). Ces immigrés du Nouveau Commonwealth mis à part, ces régions avaient connu, pendant un certain temps, un exode considérable de population les privant de la richesse politique, sociale et culturelle qui accompagne les mouvements continus de population typiques des grandes villes. Un tel environnement, où les difficultés avaient été aggravées par les crises économiques des années 70 et 80, était fondamentalement conservateur sur le plan social.

Les immigrés, en réaction au traumatisme provoqué par le choc de leur déplacement audacieux à travers le monde, se mettent sur la défensive lorsque les promesses de ces déplacements ne sont pas réalisées concrètement. Devant de graves difficultés matérielles, la tendance vers le conservatisme est naturellement renforcée. Lorsque les communautés dans lesquelles ces immigrés arrivent sont également –parfois pour les mêmes raisons- plutôt sur la défensive, soupçonneuses et conservatrices, l'environnement est peu favorable à un radicalisme progressiste plutôt que défensif. Par conséquent, la représentation des communautés musulmanes du nord comme un "Autre" inconnu, un "ennemi" interne, traduit en partie le manque de connaissance ou de compréhension endémique des hommes politiques, des médias et autres "faiseurs d'opinion" (notamment des

grandes villes) au sujet de la classe ouvrière blanche vivant dans des "communautés en vase clos".

On en veut pour preuve les traitements différents accordés au conflit minier de 1984-85 et à l'affaire des Versets sataniques. La couverture des deux événements dans les médias s'est nourrie des stéréotypes présentant des communautés butées mais unies et obstinées. Cependant, les stéréotypes sur la classe ouvrière blanche sont plus ambivalents que ceux sur les minorités ethniques prolétaires. Les représentations romancées ou héroïques de la classe ouvrière blanche trouvent un écho dans la culture politique britannique –et pas seulement à gauche- de façon que les stéréotypes ont un impact psychologique tout aussi bien positif que négatif. Le conflit minier eut comme conséquence la création d'un espace ouvert à la sympathie et à la contestation politique d'un genre subtil, comme dans l'hommage rendu par Lord Stockton, ancien Premier Ministre conservateur, aux mineurs, "les meilleurs des Britanniques". Une telle bienveillance et un tel respect ne correspondent pas à la définition de Bradford qui les présentaient comme des "barbares brûleurs de livres", parce qu'alors on était en terrain "inconnu".

Ainsi les rapports évidents n'ont jamais été établis entre les particularités de la classe ouvrière blanche du nord et celles des communautés ouvrières sud-asiatiques, qui vivent dans une telle proximité géographique. Le conservatisme social des deux groupes, et certaines des origines sociales de leur mécontentement intermittent sont, à maints égards, un facteur britannique régional. Le méconnaître tout en évoquant le spectre du "fondamentalisme religieux" revient à interpréter et à représenter de manière erronée la dynamique des communautés musulmanes du nord.

Il existe donc une ligne de partage entre le nord et le sud relative à l'histoire des communautés sud-asiatiques en Angleterre qui a été masquée par la plupart des explications des médias au sujet de l'affaire des Versets sataniques. Un sondage d'opinion publique effectué par le Harris Research Centre dans les communautés sud-asiatiques en Grande-Bretagne, pour le programme de télévision "East" de la BBC en mai 1990, le montre clairement. A l'exception des réponses aux questions sur le problème des Versets sataniques, la différence la plus nette qui s'est dégagée de l'image nationale donnée par le sondage n'était pas entre les musulmans et les autres groupes religieux, mais entre le Lancashire, le Yorkshire et l'est des Midlands et les grandes communautés sud-asiatiques de l'ouest des Midlands, de Londres et du sud. Sur tout un éventail de questions sociales –mais singulièrement aucune sur l'appartenance politique- le Nord était plus conservateur que le Sud. Il serait bon de reconnaître que cela reflète complètement les attitudes sociales et politiques de la Grande-Bretagne dans l'ensemble. Les communautés musulmanes du nord ont cette attitude en partie en raison de particularités régionales spécifiquement anglaises et non de leur "nature étrangère".

La politique du multiculturalisme a, à un certain niveau, réussi à favoriser l'intégration des communautés sud-asiatiques dans la culture politique britannique, comme le prouve l'existence d'une ligne de partage nord/sud. Cependant, la forme que cette intégration a empruntée était une voie parallèle qui a institutionnalisé la marginalisation –une forme de marginalisation très britannique, qui a certaines répercussions pour les femmes.

La communauté : cohésion ou division ?

Le multiculturalisme a placé les communautés sud-asiatiques musulmanes et autres du Nouveau Commonwealth en dehors de l'histoire, malgré nos histoires qui se sont entremêlées longuement et douloureusement pendant plus de trois cents ans. Lorsque l'existence de divisions et d'antagonismes sociaux est nette dans la culture dominante, notamment les divisions de genre et de classe, on refuse de reconnaître la dynamique du changement dans les communautés musulmanes en Grande-Bretagne. La communauté ethnique minoritaire, la perspective multiculturaliste, est considérée comme statique et à deux dimensions, comme une délicate miniature indienne comparée à la conquête héroïque de la perspective dans la dynamique de l'art européen. Ces communautés, pense-t-on, n'ont pas de politique véritable car dépourvues de divisions sociales nécessitant de manière urgente des compétences politiques ou de négociation. Dans cette optique, toutes les familles sont élargies, les enfants respectent leurs aînés, la foi religieuse est totale et absolue et les femmes sont des créatures voilées vivant dans l'ombre. L'élite communautaire masculine est invitée par le multiculturalisme à servir d'intermédiaire entre la communauté et les autorités, à l'instar des élites locales sous l'administration coloniale. Chaque camp, dirigeant de la communauté ou représentant de l'autorité locale, négocie avec l'autre, en marge, dans l'espoir d'obtenir éventuellement des avantages, mais en général satisfait de constater leur pouvoir relatif et les limites de compétence de chaque système fermé.

C'est une caricature, évidemment, mais elle correspond remarquablement aux idées véritablement émises par l'Etat multiculturaliste. Les "groupes ethniques" (remarquez que dans le langage de la politique sociale, seules les personnes à la peau sombre sont ethniques) aimeraient demeurer toujours dans la marginalité car ils persistent à vouloir parler les langues du sous-continent indien –parfois appelées, bizarrement, "langues communautaires"- et à rester obstinément attachés à un système social rigidement hiérarchique (mais sans classe). Les autorités locales, en particulier, pensent parfois avec dépit aux contradictions contenues dans leurs politiques d'"égalité des chances pour les femmes" et la nécessité de "respecter" l'autonomie de la communauté minoritaire. Mais cette faible prise de conscience d'un problème fait

rarement suite à une remise en question de leurs idées sur la nature de la "communauté elle-même".

Ces idées perdurent car pour l'Etat il est plus facile de traiter avec une entité immuable représentée par des personnalités investies d'une autorité, qui peuvent être cooptées en marge des structures existantes. Ceux à qui ce clientélisme profite voient leur hégémonie se renforcer au sein de la communauté ; le syndrome des "amis haut placés" fonctionne sous différentes formes culturelles. Les systèmes de clientélisme et de dette d'obligation du sous-continent ont pu fusionner avec les traditions britanniques de représentation sans aucune obligation de démocratie car cette situation convenait ou profitait, ou les deux, à ceux qui détenaient un pouvoir relatif. L' "absolutisme ethnique" était de cette façon créé et renforcé (voir Gilroy, 1987, pour le débat sur l'absolutisme ethnique).

Que la nouvelle élite communautaire de base composée de boutiquiers et de petits propriétaires soutienne particulièrement la position ethniciste n'était guère surprenant, étant donné qu'elle avait un intérêt matériel objectif à maintenir la cohésion et le repli sur soi de la communauté. Leur accession au statut de petits-bourgeois reposait sur les besoins culturels et "ethniques" de la communauté, car leurs boutiques et leurs commerces fournissaient les services que les blancs trouvaient peu profitables. Cependant, les épiceries, les magasins de vêtements et les services spécialisés ou multilinguistiques, des agences de voyages aux garages n'étaient pas seulement au service de la communauté ; ils offraient également une vitrine extrêmement visible de l'identité et de l'affirmation de la communauté.

Cette analyse vaut également pour le développement récent des professions libérales dans la communauté, comme la pratique médicale et juridique ; même si, par ailleurs, ce développement était le résultat du racisme régnant dans ces professions où docteurs, avocats, etc. étaient effectivement marginalisés ou obligés de chercher à pratiquer dans un environnement mieux disposé.

Ces besoins authentiques de part et d'autre signifiaient, par conséquent, que l'esprit d'entreprise de ces ethnies profitait effectivement des barrières commerciales invisibles de la différence ethnique. Ce phénomène n'est en aucun cas propre aux communautés sud-asiatiques de Grande-Bretagne. Les communautés marginalisées ou exclues ont souvent généré leur classe ou d'autres différences sociales par un processus similaire, un regard sur l'histoire des Africains-américains ou d'autres groupes ethniques non-européens suffira à le prouver.

Dans beaucoup de villes, des hommes d'affaires prospères, souvent par hasard, ont réussi à trouver de nouveaux marchés en dehors de la communauté –soit en exploitant un groupe multi-ethnique en expansion (comme les nombreux magasins d'alimentation) soit en se spécialisant pour

trouver des affaires en dehors de la communauté. En affaiblissant ainsi les liens économiques entre la classe moyenne et sa communauté, le mouvement de la classe moyenne en direction des banlieues, dans beaucoup de domaines, s'est d'autant plus intensifié, à la manière classique des migrants. Quand un tel mouvement s'opère, les concepts de communauté sont dilués et les liens d'allégeance sont, en définitive, affaiblis. Dans les petites villes, ces changements ont eu lieu à une moins grande échelle. Quand les petites entreprises dépendent de la communauté pour survivre, il est possible d'exercer une pression permettant de préserver un concept statique et conformiste de communauté. La menace de l'"assimilation" n'est pas seulement une remise en question des normes culturelles, elle a également des répercussions matérielles sur la fragile naissance d'une classe moyenne. Les "dirigeants de la communauté", par nécessité de survie ou par sentimentalisme, peuvent chercher à préserver ou même à inventer "la communauté" afin de servir leurs propres intérêts. La diversité "n'est pas bonne pour les affaires".

La "cohabitation" a des effets peut être un peu bizarres. Déambulant dans Preston récemment, j'ai vu une famille musulmane de classe moyenne se promenant dans les étroites rues pavées, l'une des filles montant un poney ! Là, les désirs de la classe moyenne anglaise des banlieues rencontrent le stoïcisme prolétarien des quartiers populaires dans un style propre à l'expérience migrante ! Sérieusement, ce qu'il faut retenir, c'est que les processus sociaux, y compris la formation d'une classe, ainsi que la dynamique de genre –lorsqu'ils sont retardés par le contexte économique et les limites que le racisme impose à la mobilité sociale- produisent des conséquences étranges. L'une des ces conséquences est d'imposer une certaine caricature de société patriarcale à des communautés à peine formées.

C'est la caricature de la structure sociale de la région d'origine. Elle est forcément inadaptée lorsqu'elle est plaquée ainsi sur une communauté en pleine formation dans un autre continent. Les communautés patriarcales "établies" ont l'air d'être établies justement parce qu'elles prennent en compte les espaces que les femmes ont gagnés pour elles-mêmes et également parce que de nombreuses formes de conflits de genre se sont institutionnalisées et sont devenues familières. Au Pakistan, en Inde et au Bangladesh, les femmes des campagnes ont des responsabilités bien définies et un domaine physique qui leur appartient de contrôler. Il est possible de reconnaître les conflits ou les différences sans qu'ils ébranlent forcément les fondements de la société. Le "traditionalisme" à l'envers et inventé comme celui imposé aux communautés musulmanes en Grande-Bretagne n'est pas assez souple ou sûr de lui pour contenir ou admettre un conflit, quel qu'il soit, justement parce qu'on pense que la sécurité de la communauté en serait ébranlée.

C'est l'une des images de la marginalisation qui est présentée ici. Les communautés assez récentes pour se sentir fragiles ont vécu ce processus de consolidation sociale dans une atmosphère de crise économique et d'hostilité raciale continue, notamment dans le nord de l'Angleterre. Les influences étrangères –qui se sont exercées soit par le charme soit par la persévérance- ont eu du mal à s'établir dans le nord de l'Angleterre. Il ne sera donc pas étonnant que, dans un tel contexte, les communautés musulmanes aient également résisté aux changements politiques et culturels.

On doit s'attendre à ce que des intérêts entrent en ligne de compte dans l'institution et la défense des idées statiques sur la communauté ou de l'absolutisme ethnique. De même, il n'est pas surprenant qu'il y ait de petites fissures –qui s'agrandissent- sous la surface de la communauté, à mesure que ses contradictions propres –dynamique même d'une communauté- deviennent manifestes

Les femmes, l'Islam et l'ethnicisme

L'Islam procure un exemple fascinant de la façon dont les conflits entre l'ethnicité, la communauté et le genre peuvent revêtir des formes étranges et inattendues. Pour préserver un concept statique de communauté, il est nécessaire d'avoir une idéologie, notamment face à une culture dominante qui parfois peut sembler plus intéressante qu'une allégeance perpétuelle et totale à la communauté. L'Islam peut conférer la force intellectuelle et la cohésion nécessaires à cette idéologie qu'est l'ethnicisme. L'ordre existant dans la communauté est renforcé à la fois par la façon dont tout est censé être fait dans le pays d'origine toujours plus mythifié, et par l'enseignement de l'Islam. Ce qui peut être d'une importance particulière pour la vie des femmes car l'Islam, comme les autres religions, est capable de trouver des "preuves" dans les coutumes sociales remontant à l'époque de ses origines historiques pour appuyer des pratiques sociales particulièrement oppressives. Le droit islamique tel qu'il est appliqué dans certains Etats islamiques (mais pas dans leur totalité) en est une illustration parfaite.

Cependant, ce n'est pas par la barbarie que l'Islam est devenu une religion universelle. Pour beaucoup de personnes, notamment celles d'origine paysanne qui, à leur arrivée en Grande-Bretagne, ont rejoint les rangs de la classe ouvrière, l'idée d'entreprendre une exégèse de l'Islam comme exercice intellectuel était aussi étrange que pouvait l'être une discussion théologique pour un paysan catholique du Minho. Mais défendre la cohésion de la communauté en faisant appel à la valeur et à la particularité morale supérieure de l'Islam a certainement suscité une réaction différente de la part des jeunes, élevés dans les traditions du scepticisme occidental. Entraînés par leur éducation à poser des questions, ils ont remis en question leur religion et leur communauté, mais pas de la manière dont les libéraux occidentaux s'y attendaient. Pour certains jeunes,

L'Islam, considéré de façon critique, semble offrir un moyen de se libérer de la conception étroite qu'ont leurs parents de l'identité ethnique sans rejeter les aspects plus positifs de la communauté. Quand l'absolutisme ethnique offre une vision restreinte, l'intérêt général de l'Islam intellectuel est d'offrir la possibilité d'un monde plus vaste. Quand parler d'une communauté "traditionnelle" ou fermée revient à une attitude déplaisante de défense et la peur d'être contaminé par la malfaisance occidentale, l'Islam peut sembler offrir des opportunités plus grandes par sa capacité à immuniser contre le matérialisme et le péché.

Pour être clair, la compréhension intellectuelle de l'Islam, par rapport à la simple obéissance à une théocratie, doit remettre en question certaines des idées de base de la communauté "ethnique". Des sujets comme le choix d'un époux ou l'accès à l'éducation et à l'emploi trouvent des réponses différentes selon que l'on se place dans un ethnicisme étroit ou dans un Islam plus compréhensif. Quand la communauté conservatrice veut retirer une fille de l'école secondaire à l'âge de 14 ans (comme c'est malheureusement souvent le cas dans certains endroits du nord de l'Angleterre), la bonne musulmane qui montre une dévotion religieuse particulière peut exprimer le souhait de poursuivre ses études ou de chercher un emploi sans menacer sa position ou celle de sa famille.

Le Manifeste musulman publié par l'Institut musulman "fondamentaliste" présente le cas de façon très claire :

Les femmes musulmanes en Grande-Bretagne sont dans la position unique de pouvoir créer un style de vie satisfaisant qui leur est propre et qui leur permettra de développer leurs talents et de réaliser complètement leurs ambitions toujours sous la direction de l'Islam. (L'Institut musulman, 1990, p. 8).

Une féministe laïque y verrait un aveuglement ou une contradiction intrinsèque et, en fait, cette critique est, dans une certaine mesure, fondée ; mais il faut reconnaître que les jeunes femmes intelligentes qui se révoltent peuvent le faire de différentes manières. Les liens familiaux et communautaires sont puissants et tout moyen permettant d'allier ambitions personnelles et liens assouplis avec la famille et les amis est attrayant. Quand on fait appel à l'Islam pour légitimer des aspirations académiques ou sociales, les moyens de parvenir à une forme de libération personnelle – bien qu'en demi-teinte – peuvent être produits naturellement, organiquement, par l'expérience d'une communauté qui insiste fortement (et peut-être de plus en plus) sur la religion comme force stabilisatrice dans un monde instable.

Tout cela ne permet aucunement d'affirmer que la contradiction est de ce fait résolue. Épouser un(e) autre musulman(e), être élevé(e) comme un musulman, travailler comme un musulman : rien de cela n'est forcément et naturellement stabilisant pour la famille ou la communauté si l'un des

époux est de la même religion mais pas de la même ethnie, si le mariage n'a pas été arrangé de façon sérieuse ou si la femme gagne "trop" d'indépendance (notamment économique) par l'éducation ou le travail. En ce sens, l'Islam est au moins une force potentiellement subversive dans les communautés conservatrices du nord de l'Angleterre.

Proclamer qu'une communauté est "musulmane" –et non du Sillit ou du Pendjab, par exemple- peut engendrer certaines fractures qui apparaîtront à mesure que la dynamique de la communauté se mettra en marche. Les hommes peuvent avoir de solides raisons matérielles, politiques, aussi bien que "morales", d'espérer que l'Islam agira comme un frein sur l'indépendance des femmes. Les femmes peuvent penser qu'il leur est possible de contrecarrer les intentions des hommes en prenant à la lettre la rhétorique masculine sur la religion, comme dans le Manifeste musulman.

Il est impossible de dire vraiment combien de jeunes femmes dans le nord de l'Angleterre ont choisi la voie de l'Islam pour sortir de l'absolutisme ethnique. Une évaluation serait possible car il existe un élément de "culture de la jeunesse" dans l'islamisme politique qui se traduit par l'habillement. Les "couleurs ethniques" dans l'habillement, ainsi que le maquillage, sont apparemment rejetées en faveur d'un style plus sombre dans lequel se couvrir les cheveux est plus important que cacher la forme d'une jambe. La source d'inspiration semble plutôt venir du Moyen-Orient contemporain que du sous-continent indien musulman "traditionnel". C'est un style propre plutôt aux étudiants ou aux employés des bureaux mais, même ainsi, il est remarquablement répandu.

Parler de cette forme de subversion islamiste de la part des femmes ne signifie pas être aveuglément optimiste quant à ses faibles répercussions. Que l'islamisme politique présente quelque attrait dans le nord de l'Angleterre est symptomatique du succès relatif remporté par un ethnicisme sur fond musulman dans le maintien de formes de patriarcat rigides et religieusement justifiées au sein de la communauté. Les tensions que produit toute communauté au cours de son histoire, sans parler des communautés qui subissent encore les chocs de la migration, doivent se manifester de quelque façon. La religion peut être une force polarisante contre l'attrait du matérialisme laïc permettant d'imposer la direction d'où la dissidence peut se manifester. De la même façon, cependant, le moyen, c'est-à-dire la religion, peut devenir le message.

L'échec de l'antiracisme

Il s'avère également que la persistance du multiculturalisme, de l'ethnicisme et de l'islamisme souligne l'échec de l'antiracisme dans les années 80. L'antiracisme, au plus fort de son expression, défendait l'unité des "noirs" en Grande-Bretagne autour d'un intérêt objectif commun contre le racisme. Au niveau local, l'antiracisme était une force potentielle

permettant l'institution de relations politiques plus démocratiques et transparentes entre les communautés noires et l'autorité blanche et l'émergence d'une culture politique plus démocratique au sein des communautés minoritaires elles-mêmes. La politique est avant tout question de répartition de ressources et les ressources que les autorités locales antiracistes offraient n'étaient pas dénuées d'intérêt, même face à l'hostilité croissante du gouvernement central. On a essayé parfois d'expliquer clairement les liens existant entre les différentes facettes de la lutte contre la discrimination : autrement dit, d'éviter le piège consistant à penser que "tous les noirs sont des hommes, que toutes les femmes sont blanches."

On a, malheureusement, rarement exprimé de façon suffisamment claire la promesse de l'antiracisme –offrir aux communautés minoritaires une voie démocratique hors de la marginalisation- pour qu'elle puisse résister dans le contexte politique hostile des années 80. Trop souvent, aucune différence n'était faite entre l'antiracisme et le multiculturalisme –ou, ils étaient, à tort, jugés compatibles. Le fait de reconnaître à sa juste mesure qu'il faut à la communauté noire une autonomie pour mettre en place des stratégies et une organisation politiques est trop facilement devenu un prétexte pour nier le sexisme au sein des organisations noires ou ne pas s'y attaquer. La pression exercée sur les femmes noires pour qu'elles se reconnaissent comme noires (ou "authentiquement ethniques") d'abord, et femmes ensuite, en acceptant la primauté de l'antiracisme, était énorme. La gauche blanche a été forcée –parfois à juste titre- de reconnaître son racisme, le mieux étant l'ennemi du bien. Dans ce contexte d'extrême prudence politique, aggravé par les attaques que subissaient les autorités locale travaillistes de la part du gouvernement central dès le milieu des années 80, l'antiracisme s'est réduite à un multiculturalisme doté de moyens plus importants et faisant appel au système habituel de clientélisme.

La débâcle de l'antiracisme n'a pas été qu'une parenthèse dans la marche en avant du multiculturalisme. Son influence, même si limitée, a été réelle. Le style et la rhétorique de l'antiracisme, dépouillés de leur contenu politique, ont été largement utilisés par l'Etat et les communautés minoritaires et se sont frayé un chemin dans la culture dominante –montrant là peut-être la force potentielle de l'antiracisme si le contexte national avait été plus propice. L'antiracisme, au plus fort de sa gloire, s'est efforcé de créer une représentation visuelle de la communauté multiraciale, en s'intéressant, par exemple, aux relations publiques municipales et aux supports publicitaires. Cette utilisation d'images multiraciales "positives" s'est désormais généralisée dans certains ministères et s'est renforcée davantage, et d'une façon plus complexe, par le biais de l'industrie publicitaire. Des prospectus sur l'impôt de la communauté aux questions des parts dans la privatisation, il existe désormais une certaine reconnaissance visuelle de la nature multiraciale de la Grande-Bretagne. C'est, dans une petite mesure, un signe de réussite de l'antiracisme.

L'héritage de l'antiracisme pour les communautés minoritaires, particulièrement pour les dirigeants, n'a pas été qu'un vernis dépolitisé de l'inclusion dans le paysage de la communauté nationale, mais un engagement délibéré dans un militantisme antiraciste à des fins ethnicistes. L'antiracisme a accéléré la mise en place et l'utilisation de certaines tactiques de militantisme politique, du groupe de pression à la mobilisation communautaire, tout en mettant à jour certaines des carences de la gauche libérale envers les minorités. Comme le montre toute l'affaire des Versets sataniques, le "militant ethnique" a, à maints égards, exploité cet héritage, au grand étonnement et à la confusion de la gauche blanche.

Le nouveau style de militantisme, dépouillé de la contribution (si faible soit-elle) des options politiques socialistes et féministes, est souvent agressif et macho, à la fois en théorie et en pratique. Les socialistes et les féministes au sein des communautés sont taxés de réformistes non militants, coupés des réalités de la communauté ou contaminés par des influences étrangères. De cette façon, le "traditionalisme" de la vieille bourgeoisie ou de la petite bourgeoisie peut être comparé au nationalisme presque ethnique des jeunes gens. Il ne peut y avoir de place pour les femmes dans ce genre de politique, et cependant, son origine est authentiquement radicale.

Le fondamentalisme

A aucun moment de la présente analyse des influences politiques sur les communautés musulmanes du nord de l'Angleterre il a été suggéré que le véritable fondamentalisme islamique était en lui-même l'influence principale. Bien compris dans son contexte général, le fondamentalisme islamique est doté d'une rigueur et d'une pratique intellectuelles qui font largement défaut aux communautés musulmanes de la classe ouvrière en Grande-Bretagne, comme l'affirme Tariq Modood (1990) de façon très convaincante. D'ailleurs, selon Akbar Ahmed (Guardian, "Jeans for You, Robes for Me"), lorsqu'il est nécessaire de justifier une pratique ou une croyance enracinée dans la tradition "ethnique", la réaction instinctive est de faire appel à l'Islam pour éviter de faire face à la question. En Grande-Bretagne, dans le contexte événementiel de la politique internationale mettant l'Islam à la place autrefois occupée par le communisme soviétique, certains militants sont trop heureux d'être associés à l'image prestigieuse d'une force internationale puissante, et cette association, si tenue soit-elle, est de l'excellente copie pour la presse.

Les dangers qui accompagnent cette attitude bruyamment intransigeante, coléreuse, rageuse et inutile, apparaissent parfaitement lorsqu'on étudie la couverture nationale des médias de la guerre du Golfe de 1990. Dès l'invasion du Koweït en août 1990, les journalistes ont envahi les mosquées en Angleterre, et particulièrement à Bradford, capitale de l'"ennemi de l'intérieur". Associer à tort les musulmans britanniques de l'Asie du Sud à une guerre pour le pétrole au Moyen-Orient, notamment

une guerre encouragée de manière si chauvine par certains éléments de la presse populaire, n'a fait que renforcer la marginalisation des communautés musulmanes et attiser les flammes du racisme populaire. Et cependant, l'attention impitoyable des médias (à Preston, ville peu réputée pour la qualité de ses médias, mes collègues et moi, au début de la guerre, répondions au pied levé à plusieurs questionnaires journalistiques par jour sur la position de la communauté locale) poussait les personnes non rompues aux habitudes des médias à prendre des propositions terrifiantes pour se retrouver par la suite piégées, obligées de défendre une position peu logique et politiquement dangereuse, comme ce fut le cas pendant l'affaire des Versets sataniques. Ces opinions ont ensuite bien trop souvent été présentées comme étant partagées par la communauté toute entière. Ce qui n'était pas le cas. Ce n'était pas l'opinion d'une communauté homogène et ce n'était pas non plus du fondamentalisme islamique.

Cela nous ramène à la position énoncée au début du présent article. Il existe une relation de symbiose entre l'Etat et la culture dominante en Grande-Bretagne, et certains éléments de l'élite et des militants des communautés musulmanes sud-asiatiques ; cette relation a eu des conséquences nuisibles pour l'épanouissement de la communauté dans son ensemble, et particulièrement pour les femmes. Elle a généré une collusion entre des partenaires (inégaux) afin de protéger une définition étroite et inamovible de la communauté qui circonscrit sévèrement le domaine d'action des femmes en tant qu'acteurs politiques et sociaux. Le multiculturalisme a fourni une mission aux "dirigeants communautaires". L'ethnicisme leur a donné une idéologie. L'islamisme est allé plus loin en bouleversant à la fois le multiculturalisme et l'ethnicisme. Ceci en s'opposant au premier et en ébranlant le deuxième. Les femmes souhaitant utiliser leur ingéniosité peuvent trouver une place pour agir dans ces trois espaces politiques, mais il y a des limites –notamment pour les femmes de la classe ouvrière- car il faut savoir jusqu'où il est sage de défendre une position différente ou d'entreprendre des actions autonomes.

Les femmes et la dissidence

Nombre de femmes sont à la limite de la dissidence "légitime", notamment si elles se battent pour des problèmes qui ne peuvent être résolus ou réglés par un compromis sans que les hommes concernés ne perdent la face. Lorsqu'il est question d'éducation ou d'emploi, par exemple, il est possible de trouver des compromis prenant en compte une certaine reconnaissance du "droit" de la communauté à continuer de surveiller ses femmes au travail ou à l'étude. Les jeunes gens à l'université constituent souvent un réseau informel d'espionnage directement lié aux "faiseurs d'opinion" de la communauté : ils signalent, par exemple, les relations non autorisées, la présence aux manifestations sociales voire la façon de s'habiller et le comportement "indécent". Refuser, au lieu d'accepter, le droit de la

communauté à contrôler la vie et les choix personnels revient à prendre une position beaucoup plus difficile et risquée.

Des actes de défi subversifs –ou, le plus souvent, souterrains- continuent néanmoins de se produire quotidiennement dans la vie des femmes musulmanes du nord de l'Angleterre. Même dans la plus sévère et la plus vigilante des communautés, les femmes font l'amour, leur propre forme de guerre, pratiquent la contraception "illégal" dans diverses relations, lient des amitiés invraisemblables, font des avortements. Parallèlement, les hommes proclament – à mon avis, sincèrement en général- que ces choses ne peuvent pas se produire dans des communautés musulmanes, leur propre hypocrisie (et celle des femmes qui y participent) commodément oubliée ! Mais pour une femme, choisir de vivre ouvertement comme une paria au sein de sa propre communauté, en refusant l'autorité masculine au-delà des limites communément acceptées, est tellement inconfortable –voire dangereux- que rares sont les femmes des petites villes du nord de l'Angleterre qui sont en mesure de résister à la pression qui les oblige à se conformer. Même d'infimes degrés de non-conformisme suffisent à provoquer une pression massive –dont une partie exercée par les femmes elles-mêmes, qui considèrent la réaction suscitée par le défi de leurs sœurs comme une menace pour leurs propres libertés limitées. Même la violence domestique peut être tolérée, car la perspective d'être rejetée –non pas par un seul homme, mais par la totalité de son monde social- est ressentie comme étant trop catastrophique pour être envisagée. Les liens invisibles qui relient les femmes à la communauté sont très solides, mais ne sont pas forcément acceptés sans critique ou lutte. Faire preuve d'un esprit critique et lutter signifient, cependant, accepter de souffrir.

Finalement, un tel bonheur ne peut pas continuer à être souterrain. A mesure que les affirmations de l'existence d'une identité communautaire immuable apparaissent comme une fiction, la capacité des dirigeants de sexe masculin à imposer leurs méthodes choisies de contrôle social sur les femmes et les filles doit être de plus en plus contestée. De vraies batailles sont livrées et gagnées. La position défendue ici est que ces contestations ont leur origine dans le monde matériel et peuvent prendre diverses formes. L'Islam, comme fondement d'une de ces formes, a été récupéré par certaines personnes de part et d'autre de la contestation car il est considéré –dans le contexte actuel défensif- comme conférant une légitimité incontestable sur deux luttes fondamentalement opposées. Ce serait une erreur d'écarter d'emblée l'importance du "féminisme" islamiste des communautés musulmanes britanniques. Ce n'est qu'une voie – visible actuellement, bien qu'extrêmement insatisfaisante- menant à un élargissement limité des opportunités pour un nombre relativement faible de femmes.

A plus long terme, cependant, les perspectives d'une religion extrêmement forte en permanence ne sont pas bonnes pour les personnes gravissant l'échelle sociale. Pour l'intelligentsia musulmane du nord de

L'Angleterre, les limites de l'Islam en tant que facilitateur d'opportunités dans une société principalement laïque, vont bientôt apparaître. Il est probable qu'à mesure que ce phénomène voit le jour, le mode d'expression de l'identité par le biais de la religion devra changer, et pourra, éventuellement, devenir à peine plus qu'un vestige, au moins en tant que base pour le militantisme ou la mobilisation politique. Le langage de l'Islam, dans le contexte actuel, s'adresse à une contestation au sein de la communauté. La mobilité sociale confère encore davantage d'importance aux relations avec des forces extérieures plus puissantes –relations qui voient la légitimité prendre d'autres formes, plus laïques. La croissance de la nouvelle classe moyenne musulmane en Grande-Bretagne continuera à saper l'Islamisme (par rapport à la simple expression de la foi religieuse comme aspect de l'identité ethnique) en offrant d'autres débouchés à l'expression des intérêts de classe.

La vraie lutte apparaîtra alors comme une lutte plus fondamentale que celle qui se déroule actuellement, en partie, par le biais de l'islamisme. La lutte à venir ne sera pas une bataille contre la communauté –comme certaines formes de l'islamisme l'ont été- mais pour la communauté. La communauté que de nombreuses femmes par leur combat pour contrôler leur propre corps et déterminer leur propre vie veulent créer sera clairement issue des communautés d'aujourd'hui. Les insécurités de la vie de migrant génèrent des conséquences ambivalentes. L'autre aspect de l'insularité et de l'attitude défensive pourrait être la solidarité et la chaleur dans un contexte où la vie des femmes peut s'exprimer librement et être légitimée. La censure sociale et morale qui s'exerce contre une épouse qui rejette son mari pourrait, dans un autre contexte, s'exercer contre un mari qui maltraite sa famille. La rigidité peut se relâcher et la surveillance se transformer en attention et soutien. Ces contraires sont présents dans la communauté mais il faut un équilibre afin de les mettre en œuvre de manière adéquate. Les femmes sont actuellement l'équilibre manquant des communautés musulmanes du nord de l'Angleterre.

Il est difficile d'évaluer combien de temps il faudra pour que les femmes puissent vivre leur vie librement dans les communautés musulmanes de Grande-Bretagne. Les forces créées par le qualificatif de "musulman", désignant des communautés sud-asiatiques disparates par certains côtés, résisteront à tous les assauts tant qu'une antipathie particulière et politiquement violente à l'égard de l'Islam continuera de figurer dans les discours politiques de la majorité en Grande-Bretagne. Le message est donc clair : le "racisme" contre les musulmans est mauvais pour les femmes. La perspective regrettable qui s'ensuit est que dans le climat politique du début des années 90, il est difficile de prévoir le moment où les communautés musulmanes se sentiront moins menacées et vulnérables.

Par ailleurs, les processus sociaux et politiques porteurs de changements peuvent être identifiés et, une fois compris, devenir des conditions sine qua non pour entreprendre une action. Pour agir, il faut d'abord un rejet actif de

l'Etat multiculturaliste. Il faut remettre en question l'idée que le même petit groupe d'hommes peut toujours représenter la communauté dans les négociations sur la répartition des ressources, voir l'Article 11 sur le financement¹. Les tentatives pour limiter les choix offerts aux femmes et aux filles en matière de services sociaux doivent être contrecarrées par les revendications des femmes pour une participation active à la livraison et à l'organisation de ces services. Il faut rappeler haut et fort, aux institutions du pouvoir local en particulier, que toutes les citoyennes ne sont pas blanches, et qu'aucun besoin des communautés n'est homogène et immuable.

Plus difficile et plus importante est l'intervention dans l'organisation de la communauté elle-même. Ici, la politique classique de pression peut jouer un rôle par l'intermédiaire de femmes capables de faire face et de supporter les critiques ; mais, à court terme du moins, une telle action sera toujours un calcul risqué dans les communautés du nord de l'Angleterre. Nous devons nous concentrer, au sein et hors de ces communautés, sur les réseaux informels par lesquels les femmes fonctionnent afin de trouver organiquement un appui pour ébranler efficacement l'hégémonie des dirigeants de la communauté. La solidarité des femmes en ce qui concerne la sphère privée a besoin d'être encouragée pour sortir des murs secrets de l'amitié, et commencer à prendre un rôle revendicatif.

Tout ceci doit être fait afin de redonner de la force aux traditions laïques et progressistes au sein des communautés musulmanes de l'Asie du Sud, écartées pendant si longtemps par le multiculturalisme et l'absolutisme ethnique. Ce n'est qu'ainsi que les pratiques oppressives mises en place par certaines communautés peuvent être remises en question avec quelque chance de succès.

1. L'article 11 de la Loi sur l'administration locale de 1966 prévoit des ressources considérables en faveur des autorités locales et autres organisations pour des projets répondant aux besoins des communautés ethniques minoritaires. L'une des conditions pour approuver l'Article 11 sur le financement était que les communautés locales participent au processus de consultation pour confirmer l'utilité réelle de ces projets avant que les offres ne puissent être acceptées par le Ministère de l'Intérieur. En général, ce processus de consultation comprend une liaison avec le Community Relations Council, le Racial Equality Councils et d'autres organisations qui, dans les petites villes du nord de l'Angleterre, sont surtout dominées par les hommes et conservatrices.

Remerciements : cet article a d'abord été publié dans Gita Sahgal et Nira Yuval-Davis (eds.) *Refusing Holy Orders: Women and Fundamentalism in Britain*, (Londres : Virago Press Limited), 1992, pp. 101-123 et est publié ici avec la permission des rédacteurs et des éditeurs du volume cité plus haut.

Virago Press Limited

20-23 Mandela Street
Camden Town
London NW1 OHQ, Royaume Uni.

Mariages arrangés :

le droit, la coutume et la jeune-fille musulmane au Royaume Uni

Lucy Carroll

Les communautés sud-asiatiques, toutes religions confondues, souscrivent en général à la pratique des mariages arrangés. Le système a probablement des avantages si les désirs et souhaits des futurs époux sont respectés et si les considérations de dot n'en font pas une transaction commerciale – deux grands "si". C'est l'aspect négatif des mariages arrangés qui a plusieurs fois fait la une des journaux britanniques et américains ces dernières années. Les hommes des familles d'origine pakistanaise (par exemple), inquiets de voir une de leurs filles se mêler aux étudiants dans un établissement mixte ou soucieux des rumeurs courant sur le "petit ami" d'une fille, d'une sœur ou d'une nièce, règlent le problème et préservent l'"honneur" de la famille en envoyant la fille se marier au Pakistan, généralement contre sa volonté et à un parfait étranger.

Les faits qui ont conduit la cour de cassation d'Edimbourg, en 1992, à prononcer un verdict annulant un mariage qui aurait été conclu au Pakistan près de dix ans auparavant en sont un exemple typique.¹ Bien que d'origine pakistanaise, la fille (Nasreen Nafiq de Glasgow) était citoyenne britannique et domiciliée en Ecosse ; avant 1983, elle n'était jamais retournée au Pakistan depuis qu'elle l'avait quitté à l'âge de six mois. En 1983, son père l'emmène au Pakistan, apparemment pour une visite ; jusqu'à la dernière minute, la fille, âgée de quatorze ans, ne s'est pas rendu compte que les préparatifs du mariage auxquels elle assistait dans la maison familiale au Pakistan concernaient son propre mariage avec son cousin. Elle s'oppose au mariage ; pendant la cérémonie elle-même, elle refuse catégoriquement de donner son consentement. Néanmoins, elle est "mariée" à son cousin et abandonnée dans ce qui était pour elle un pays étranger dont elle ne parlait pas la langue, sans amis ni argent, totalement dépendante de son "mari" et de sa famille (qui, bien que lui étant apparentée, lui était inconnue).

Des années plus tard, son "mari" obtint un visa et le couple immigra en Ecosse. Bien que des enfants aient été conçus entre-temps, le "mariage"

1. Daily Telegraph, 2 octobre 1992. The Scotsman, 2 octobre 1992.

allait mal et l' " épouse " était déterminée à entreprendre une action. Elle déposa un recours en annulation auprès d'un tribunal écossais au motif que, domiciliée en Ecosse et soumise, au moment du mariage, au droit écossais, elle ne pouvait être légalement mariée en dessous de l'âge de 16 ans. Apparemment, elle choisit cette voie plutôt qu'une demande de divorce afin d'éviter le stigmate attaché au divorce dans sa communauté. Lorsqu'un mariage finit par un divorce, on en impute généralement la faute à la femme : elle a d'une façon ou d'une autre failli à ses devoirs d'épouse. Nasreen Rafiq se posait en victime et non en coupable et exigea une annulation plutôt qu'un divorce. Sa demande fut couronnée de succès.

L'affaire provoqua le ressentiment et l'incompréhension de la communauté pakistanaise en Grande-Bretagne et Nasreen Rafiq dut affronter les insultes et les mauvais traitements.

Lors d'une émission télévisée anglaise en juin 1991,² elle décrivit la cérémonie qui aurait constitué le "mariage" accompli au Pakistan. D'après elle, on lui avait demandé trois fois si elle consentait au mariage, et par trois fois, elle avait répondu par la négative.

Le droit musulman sud-asiatique est sur ce point sans ambiguïté : il n'y a pas mariage sans le consentement de la future mariée adulte (post-pubère). Nasreen Rafiq avait clairement exprimé son refus et, étant majeure conformément au droit musulman, le consentement de son père ne pouvait pas remplacer le sien. Par conséquent, conformément au droit musulman et au droit pakistanais, le mariage n'était pas valide. Le recours qu'elle demandait auprès d'un tribunal écossais était légitime au vu du droit pakistanais et musulman.

Malgré ce que les membres de la communauté pakistanaise britannique s'obstinaient à penser, il ne s'agissait pas, dans l'affaire Nasreen Rafiq, d'opposer le droit "occidental" au droit musulman ou pakistanais ; cette affaire présentait une "coutume" qui, telle qu'elle fut exécutée dans les circonstances d'alors, violait aussi bien le droit musulman et le droit pakistanais que le droit écossais ou anglais, bien que pour des raisons différentes : le mariage est nul en droit musulman (hanafi et chiite), la fiancée post-pubère n'ayant pas donné son consentement ; il est nul en droit anglais ou écossais, la fille ayant moins de 16 ans.

Malheureusement, l'avocat représentant Nasreen choisit de fonder sa plainte sur le droit écossais rendant nul le mariage d'une fille de moins de 16 ans. Cette position mit à tort l'accent sur un conflit supposé entre le droit musulman et le droit "occidental" et la jeune femme s'attira des ennuis car elle avait l'air de tourner le dos à sa propre communauté et à sa propre religion.

2. "On the Other Hand", Channel 4, 15 juin 1991.

L'autre motif de recours en nullité est que le mariage en question "est nul conformément au droit en vigueur à l'endroit où il a été célébré". Si l'affaire Nasreen Rafiq avait été plaidée aux motifs cités, il aurait été clair qu'elle revendiquait ses droits en tant que femme musulmane, prétendument "mariée" selon les rites musulmans au Pakistan ; elle ne revendiquait pas des droits incompatibles avec cette condition. En outre, le verdict aurait servi aux filles et jeunes femmes pakistanaises ramenées dans le pays en question pour les marier, qu'elles puissent ou non prouver qu'elles étaient âgées de moins de 16 ans ou qu'elles étaient domiciliées dans les Iles britanniques au moment du mariage.

Enfin, si l'affaire Nasreen Rafiq avait été plaidée conformément au droit musulman pakistanais (et l'invalidité conséquente dans le droit anglais/écossais d'un prétendu mariage, qui aurait été célébré au Pakistan mais nul conformément au droit pakistanais), le débat public sur l'affaire aurait été plus documenté et d'une plus grande valeur éducative à la fois pour les jeunes femmes susceptibles de se retrouver mariées de cette façon ainsi que pour leurs familles et leurs communautés.

Il est tragique que Nasreen ait dû perdre dix années de sa jeunesse avant de pouvoir obtenir le recours auquel elle avait droit. Nombre de jeunes filles ramenées en Asie du Sud pour se marier ne reviennent pas au Royaume-Uni. Les tribunaux britanniques ne peuvent que protéger les jeunes filles qui reviennent effectivement. Entre-temps (des années souvent passées à attendre que le mari obtienne un visa), la femme aura probablement eu des enfants (comme Nasreen d'ailleurs), ce qui les oblige à accepter comme leur sort ce qui n'est qu'un cruel tour du destin. Nasreen Rafiq croyait probablement qu'elle n'avait aucune chance au Pakistan. Juridiquement, ce n'était pas vrai. Dans la pratique, cependant, c'est trop d'attendre d'une jeune fille éduquée en Angleterre ou en Ecosse, qui se retrouve brusquement dans un pays qui lui est totalement étranger, d'être capable de définir et de revendiquer toute seule ses droits conformément à des lois qui échappent à sa compréhension. Si une fille dans cette situation a la moindre petite idée de ses droits dans le contexte du droit pakistanais, elle a une bonne longueur d'avance.

La connaissance est une force et la méconnaissance que les femmes musulmanes ont de leurs droits contribue à en faire des victimes.

Pour la future mariée post-pubère : le consentement est essentiel à la validité du mariage

Dans le droit traditionnel hanafi et chiite,³ une fille majeure (a) a le droit de se marier sans le consentement de son père ou de tout autre membre de sa

3. Les musulmans de l'Asie du Sud sont en grande majorité hanafi, avec une importante minorité chiite. L'école Shafi est également représentée dans le sous-continent. Bien que le droit shafi traditionnel refuse le droit à une vierge, même majeure, de se marier sans le

famille ; et (b) ne peut pas être donnée en mariage par son père ou par tout autre membre de sa famille si elle n'a pas donné son consentement au moment où le contrat de mariage est conclu.⁴

La majorité, ici, est définie en fonction de phénomènes physiologiques plutôt que de l'âge chronologique : la puberté physique marque le début de l'âge adulte. Si ce facteur n'est pas mis en doute, on suppose que la majorité est atteinte au 15^{ème} anniversaire ; dans le cas contraire, les preuves données par la femme et les membres de sa famille de sexe féminin sont pratiquement définitives.

La Loi de 1875 sur la majorité, en vigueur en Asie du Sud (y compris au Pakistan), fixe l'âge de la majorité à 18 ans pour la plupart des besoins. Cependant, ce texte ne concerne pas la majorité en cas de mariage,⁵ qui continue à être déterminée selon la loi sur le statut personnel (le droit musulman si les parties sont musulmanes).

La Loi de 1929 sur l'interdiction des mariages d'enfants, prévoit des sanctions pénales contre la partie qui marie un "enfant" et contre les personnes impliquées dans l'organisation ou la célébration d'un "mariage d'enfant". Pour les besoins de ce texte, comme il est appliqué actuellement au Pakistan, une femme âgée de moins de 16 ans est un "enfant".⁶ Ce texte, cependant, n'a aucun effet sur la validité du mariage. Si la question de savoir si le mariage est un "mariage d'enfant" appelant des sanctions pénales est régie par la loi sur l'interdiction des mariages d'enfants, la question de la validité du mariage lui-même est régie, pour les musulmans, par le droit musulman non codifié.

La position du droit traditionnel musulman (Hanafi et Chiite) sur ce point figure dans le passage suivant tiré du Hedaya :

consentement de son père, et permet à un père d'obliger sa fille vierge, même majeure, à se marier contre sa volonté, le droit Shafi tel qu'il est appliqué dans le sous-continent a été réinterprété par les tribunaux sud-asiatiques de façon à l'adapter au droit des écoles Hanafi et Chiite. Voir Lucy Carroll, "Marriage Guardianship and Minor's Marriage in Islamic Law", *Islamic & Comparative Law Quarterly*, 7(1987) : 279-299.

4. Le mariage dans le droit musulman est avant tout un contrat, conclu par une offre et un accord prononcés lors de la même rencontre ; dans le droit sunnite, le contrat doit être rédigé en présence de témoins. Ni l'accord à une proposition de mariage donné avant la cérémonie, ni l'acceptation d'une proposition de mariage donnée après la cérémonie ne peuvent compenser l'absence de consentement lors de la cérémonie elle-même. Sans l'échange des consentements mutuels conformément au droit, il n'y a pas de contrat, donc pas de mariage.

5. L'article 2 de la Loi sur la majorité stipule que : "Rien de ce qui figure dans le présent texte ne concerne la capacité à agir dans les domaines suivants, à savoir le mariage, la dot, le divorce et l'adoption."

6. En Inde et au Bangladesh, un enfant de sexe féminin a moins de 18 ans selon la loi.

Une femme adulte et saine d'esprit peut être mariée par son propre consentement, bien que le contrat ait pu ne pas être rédigé ou accepté par ses tuteurs... Il n'est pas légal qu'un tuteur oblige une vierge adulte à se marier contre son propre consentement.⁷

Si la fille est adulte selon le droit musulman –c'est-à-dire si elle est pubère- son consentement est essentiel à la validité de tout mariage contracté en son nom ; elle ne peut pas être entraînée dans un mariage contre sa volonté et sans son consentement. En outre, elle peut se marier valablement sans le consentement de son père ou de son tuteur.

Le point précédent peut être illustré par une affaire dans le Peshawar en 1940 concernant la validité du mariage d'une fille âgée de 17 ans conclu en son nom par son grand-père paternel.⁸ La fille nia avoir épousé l'homme qui prétendait être son époux. Le grand-père de la fille croyait apparemment qu'il avait le droit de la donner en mariage sans tenir compte de ses désirs et sans son autorisation formelle, tant qu'elle n'avait pas atteint l'âge de la majorité conformément à la Loi sur la majorité (18 ans). Comme la fille avait 17 ans et était pubère, elle était majeure selon la loi qui régissait son mariage et ne pouvait pas être mariée sans son consentement.

Bien qu'il n'y ait aucune prescription légale dans le droit hanafi ou chiite empêchant la future mariée de donner personnellement son consentement au contrat de mariage devant le futur marié et en présence des témoins et des invités, une telle attitude serait jugée indécente dans le contexte de la pratique du purdah et des coutumes de la communauté. En général, la future mariée reste à l'écart avec les autres femmes et ne participe pas en personne à l'offre et à l'accord mêmes du contrat. Son consentement est donné par l'intermédiaire d'une autre personne (en général un membre de la famille de sexe masculin) qui agit en son nom et qui transmet son consentement publiquement devant les témoins du contrat. Lors de la cérémonie elle-même, des témoins attestent que la future mariée a délégué son pouvoir en bonne et due forme à la personne en question (appelée wali ou wakil) chargée d'agir en son nom. Dans l'affaire du Peshawar mentionné plus haut figure un résumé utile de la cérémonie de mariage lorsque la future mariée est adulte (post-pubère) :

Selon le droit musulman, il est absolument nécessaire que l'homme, ou quelqu'un en son nom, et que la femme, ou quelqu'un en son nom, conviennent du mariage lors d'une réunion, et l'accord doit être fait en présence de deux témoins adultes. Etant donné que les femmes sont en pardah dans cette partie du pays[,] la coutume est d'envoyer à la femme un membre de sa famille à l'intérieur de la maison, accompagné de deux témoins. Le parent demande à la fille, en présence des témoins, s'il

7. Al-Mirghinani, Hedaya. Traduction par C. Hamilton ; Ed. Grady, p. 34.

8. Mst. Ghulam Kubra Bibi contre Mohammad Shafi Mohammad Din, AIR, 1940 Peshawar 2 ; Mir Ahmad, J.

l'autorise à accepter le mariage en son nom pour la dot offerte par le mari. Il lui détaille la dot proposée. Lorsque la fille dit oui ou montre son consentement d'une autre manière, les trois personnes sortent. Le futur mari et ces trois personnes apparaissent alors devant le Mollah. Le Mollah demande au garçon s'il offre d'épouser la fille avec la dot spécifiée. Il dit "oui". Alors le parent qui était allé voir la fille à l'intérieur, dit au Mollah qu'il est l'envoyé de la fille. Le Mollah lui demande si celle-ci consent au mariage avec la dot spécifiée. Le parent dit "oui". Les témoins [qui accompagnaient le wali de la fille lorsqu'il a obtenu son consentement] sont présents pour qu'en cas de doute, le Mollah puisse leur demander si le parent en question est habilité à représenter la fille. Dès que les deux parties ont dit "oui", le Mollah lit les Ecritures et le mariage est conclu.⁹

Dans l'affaire du Peshawar, des témoins étaient présents lors de l'échange même de l'offre et de l'accord concernant le contrat par le futur marié et le grand-père de la future mariée, mais il n'existait aucune preuve que la personne agissant au nom de la future mariée avait autorisation pour le faire. La fille nia avoir autorisé son grand-père à contracter mariage en transmettant son consentement au mollah et au futur marié ; le mollah qui a célébré la cérémonie "nia catégoriquement avoir envoyé quelqu'un auprès de la fille pour lui demander si elle consentait au mariage." Le tribunal statua qu'aucun mariage valide n'avait eu lieu.

D'après les événements racontés par Nasreen Rafiq lors de son entretien télévisé, il apparaît clairement qu'elle avait été mariée en tant qu'adulte (c'est-à-dire en tant que femme qui avait atteint la puberté) ; si elle avait été mariée en tant que mineure (c'est-à-dire une fille pré-pubère), la question de son consentement n'aurait jamais été posée, car le consentement du père (ou, en son absence, du grand-père paternel) engage sa pupille mineure au mariage.¹⁰ Au cours de la cérémonie de mariage, le père de Nasreen est venu la trouver là où elle était avec les femmes et, au moins trois fois, lui a demandé officiellement son consentement au mariage. Elle a déclaré avoir catégoriquement refusé son consentement chaque fois. Bien

9. Ibid., p. 3. Voir également Mt. Bibi Ahmad-un-Nisa Begum contre Ali Akbar Shah, AIR 1942 Peshawar 19.

10. Sous réserve du droit de l'enfant à dénoncer le mariage en atteignant la majorité (puberté). Ce droit traditionnel est disponible en termes très clairs en Asie du Sud ; voir l'article 2(vii) de l'Acte sur la Dissolution des mariages musulmans, 1939. Voir également Lucy Carroll, "Muslim Family Law in South Asia: The Right to avoid an Arranged Marriage Contracted During Minority," *Journal of the Indian Law Institute*, 23(1981) : 149-180.

Etant donné que Nasreen avait 16 ans (mineure d'après la clause d'option de l'Acte sur la dissolution des mariages musulmans tel qu'appliqué au Pakistan) au moment de son mariage, même si elle avait consenti au mariage, elle aurait pu avoir recours à cette disposition avant ses 18 ans et si elle avait été capable d'éviter ou de résister aux rapports sexuels après l'âge de 16 ans. A noter, cependant, que la consommation du mariage (à tout âge et quelle que soit la durée) ne peut pas valider un mariage nul dès le début parce que la future mariée adulte n'était pas consentante.

que son père procéda au mariage, il n'y avait, selon le droit musulman et le droit pakistanais, aucun mariage.

Le consentement de la femme peut être implicite si elle est vierge. On ne s'attend pas à ce qu'une vierge timide et pudique, interrogée sur son consentement au mariage, réponde directement. Détourner les yeux, se couvrir le visage, sourire, voire pleurer doucement¹¹ peuvent être considérés comme des signes de consentement. Autrement dit, la future mariée vierge n'a pas à prononcer son consentement verbalement ; le consentement est implicite en l'absence d'un refus verbal du mariage. Mais le refus catégoriquement exprimé pendant la procédure est définitif : il n'y a pas mariage sans le consentement de la future mariée adulte (post-pubère).

C'est le cas de Nasreen Rafiq : elle a clairement indiqué son refus du mariage et, vu qu'elle était majeure d'après le droit musulman, le consentement de son père ne pouvait pas valoir en lieu et place du sien, essentiel pour valider tout mariage dont elle aurait été partie.

Conclusion

Etant donné que la cérémonie au Pakistan, comme l'a décrite Nasreen Rafiq, n'équivalait pas à un mariage valide selon le droit pakistanais, elle avait droit à un jugement en nullité au Royaume-Uni au motif que le prétendu mariage n'en était pas un selon la loi en vigueur là où il avait été célébré, tout comme elle avait droit à un jugement du tribunal pakistanais confirmant sa condition de femme non mariée. Il est regrettable que ses avocats n'aient pas emprunté cette voie, et qu'au lieu de réaffirmer les droits que conférait le droit musulman aux femmes (y compris le droit d'une femme adulte de refuser son consentement à un mariage proposé ou arrangé par son parent ou son tuteur), l'affaire ait été présentée comme un affrontement entre le droit musulman et le droit "occidental", provoqué par une femme "libérée", "occidentalisée", ayant abandonné sa communauté et sa religion.

Il est inutile de faire remarquer qu'il est difficile pour une fille de se dresser contre la pression familiale et de refuser un mariage qui, en fait, lui est imposé. Si difficile que cette situation soit pour une fille à marier au Royaume-Uni, elle l'est encore bien plus lorsque la fille anglaise, écossaise ou américaine se retrouve au Pakistan, sur le point d'être mariée. Mais, comme l'a montré Nasreen Rafiq, certaines jeunes femmes ont la personnalité et le courage qu'il faut pour entreprendre une telle action et revendiquer pour elles les droits qui leur reviennent dans le cadre du droit musulman et du droit pakistanais, tout comme dans le cadre du droit britannique.

11. Les pleurs "accompagnés de bruit et de lamentations" ne sont pas un signe de consentement. (Hedaya [Ed. Grady], p. 35.)

Liaison mortelle : Les Pakistanaises d'Angleterre qui se marient par amour

Warren Hoge

Bradford, Angleterre – Elle a dû déménager 19 fois ces cinq dernières années. Elle ne sort de chez elle, en banlieue, qu'après s'être assurée qu'aucune voiture étrange n'est garée dans la rue et avoir repéré toutes les voies de fuite aux alentours.

Une fois rentrée chez elle, elle pousse de lourds meubles sous la poignée de la porte d'entrée et place un couteau à portée de main.

Née en Grande-Bretagne d'immigrés pakistanais, elle est menacée de mort par ses propres père et frère. Ils ont juré de la trouver et de la tuer parce qu'elle a quitté la maison au lieu de renoncer à ses études à 16 ans et d'accepter un mariage arrangé avec un homme qu'ils avaient choisi dans un village pakistanais.

Elle a 25 ans maintenant et se fait appeler Zena. L'Anglais qu'elle a épousé a 35 ans et porte le pseudonyme de Jack.

Avec le même accent prononcé du Yorkshire, ils racontent leur histoire d'amour, de fuite, cinq ans de fuite et de peur constante pour leur vie.

Des cas pareils se généralisent de manière inquiétante dans cette partie du nord de l'Angleterre, qui a attiré un nombre important d'immigrés des régions rurales montagneuses du Pakistan, extrêmement respectueux des coutumes sociales anciennes. Leur

histoire va totalement à l'encontre de l'image largement répandue d'une Grande-Bretagne où la présence de non-blancs et de vêtements et coutumes ethniques serait de plus en plus banale et incontestée.

Les femmes ont entre 15 et 20 ans, britanniques de naissance et d'éducation, elles veulent la liberté dont disposent leurs amies et camarades de classe de poursuivre leurs études, travailler et épouser les personnes de leur choix.

Mais ces simples souhaits sont en conflit direct avec les idées que se font leurs pères du rôle de la femme –idées si bien ancrées que des familles ont commandité des chasseurs de primes pour les recherches, les enlèvements et les voyages forcés sans retour vers le Pakistan.

Dans des cas extrêmes, des familles ont puni leurs filles, en les battant, en leur jetant de l'acide au visage ou en les brûlant à mort.

"Jusqu'il y a quelques années, quand les médecins légistes ont commencé à avoir des soupçons, nous avons de nombreux "suicides" de filles asiatiques qui avaient quitté leur maison et dont on disait qu'elles s'étaient immolées", dit Philip Balmforth, officier de police de la Police du West Yorkshire pour la municipalité de Bradford. "Les familles racontaient toutes la même histoire : elle était triste, elle était si

déprimée, nous aurions dû l’emmener voir un docteur.”

M. Balmforth a montré à un visiteur un extrait d’un documentaire de 1992 mettant en scène une rencontre entre Tahar Mahmood, chasseur de primes près de Huddersfield, et le mari et le père d’une jeune femme qu’il avait été payé pour retrouver.

“Ces jeunes femmes sont tellement scandaleuses”, disait M. Mahmood dans le film. Le mari, partenaire issu du mariage arrangé du Pakistan, présente la mission : “nous allons la retrouver, il n’y a pas de problème. Nous la défigurerons, lui jetterons de l’acide, nous lui verserons de l’essence et mettrons le feu.”

Parmi les nombreuses femmes qui ont demandé l’aide de M. Balmforth, il y a Tasleem Begum, âgée de 20 ans et travaillant dans un supermarché de Bradford, qui a refusé le partenaire pakistanais que sa famille lui avait choisi. Elle a été tuée par son beau-frère, Shabir Hussain, qui fit monter sa voiture sur le trottoir d’un quartier résidentiel et l’écrasa.

Il s’enfuit au Pakistan le jour même en prenant un vol à partir de Manchester, mais revint en Angleterre un mois après, où il fut arrêté, et il y a un an, il fut accusé de meurtre et condamné à la prison à perpétuité.

C’est la seule affaire qui s’est terminée par une condamnation, et d’après M. Balmforth, inspecteur de

police à la retraite, la police est ordinairement dans l’incapacité d’engager des poursuites.

Les femmes qui sont recherchées ne savent pas qui les poursuit jusqu’à ce qu’il soit trop tard. Les familles ne reconnaîtront jamais avoir employé des chasseurs de primes. Les femmes qui sont emmenées de force au Pakistan, même si elles sont nées en Angleterre, ne dépendent plus de la juridiction britannique une fois qu’elles sont de retour dans le pays d’origine de leurs parents.

M. Balmforth dit avoir eu à traiter 742 cas de femmes asiatiques de la région qui avaient quitté leur maison et demandé une protection contre leur famille et que ce chiffre augmentait chaque année. “J’ai des jeunes filles qui sont cachées à travers tout le pays, car les meurtres sont presque toujours exécutés,” dit-il.

Empilés sur son bureau se trouvaient des sacs et des valises appartenant à certaines des jeunes femmes qu’il avait placées dans des auberges tenues par des femmes asiatiques compatissantes dans tout le nord de l’Angleterre et en Ecosse.

Selon M. Balmforth, la marche à suivre était de trouver un logement sûr à ces femmes. Les familles qui le contactent lui reprochent cet arrangement, mais avec le temps, dit-il, nombre d’entre elles réalisent qu’il est la seule voie menant à leur fille et lui demandent de lui porter des affaires et des messages.

Remerciements : cet article a été publié dans le International Herald Tribune, édition de Hong Kong, du lundi 20 octobre 1997, pp. 1, 8. Il a été publié la première fois dans le New York Times et est publié ici avec son autorisation.

L'Islam est la solution¹ :

Les islamistes jordaniens et le dilemme de la "femme moderne"

Lisa Taraki

Ces dix dernières années, la question des relations de genre et du comportement et du mode d'habillement des femmes a occupé une place de plus en plus importante dans le discours des mouvements islamistes. Cet article essaie de situer l'intérêt des islamistes arabes pour la question des femmes dans le cadre de l'héritage du colonialisme et des transformations sociales relatives au genre et à la classe.

En ce qui concerne la Jordanie, l'auteur relie le caractère urgent de la question aux transformations sociales en matière de genre et de classe de ces dernières décennies. Elle fait observer que pour comprendre l'importance de la "question de la femme" dans la pensée islamiste, il faut se tourner vers les groupes sociaux constituant le vivier traditionnel des islamistes qui subissent finalement les conséquences socialement perturbantes des nouvelles structures relatives au travail, à l'éducation et à la visibilité des femmes. En bref, la question de la décence et du comportement des femmes, plutôt théorique il y a une génération (quand seules les femmes issues de la grande bourgeoisie et de l'aristocratie se montraient en public), acquiert un caractère réel et pressant dans l'environnement social en rapide mutation.

L'article s'efforce également de montrer que le fait que les islamistes présentent une question sociale comme une question culturelle est d'un intérêt primordial, notamment pour les groupes sociaux les plus éloignés du monde fermé de l'élite occidentalisée et en quête d'un style "authentique" de vie dans le monde moderne.

1. "L'Islam est la solution" est le slogan du mouvement islamiste panarabe, y compris des Frères musulmans de Jordanie.

L'auteur aimerait remercier la Fondation Ford pour une bourse accordée dans le cadre de son Concours pour la recherche dans le Moyen-Orient qui lui a permis de se retirer un moment de l'enseignement afin de mener ses recherches sur le terrain et de réaliser en grande partie le présent article.

L'une des caractéristiques les plus frappantes des mouvements islamistes dans le monde arabe est leur préoccupation pour la "question féminine". Bien que ce souci de trouver aux femmes la place qui leur revient dans la société ait toujours été caractéristique de la pensée islamique dès le début de ce siècle, le discours et le militantisme islamistes de ces dernières années ont concerné plus souvent et de façon plus insistante la manière dont une femmes doit se comporter dans le monde contemporain et ce que l'on attend d'elle. Non seulement les documents islamistes populaires à l'intention et au sujet des femmes circulent davantage dans le monde arabe mais, de plus en plus, des régimes, par convenance politique ou par engagement islamiste, adoptent des attitudes et promulguent des lois traduisant la nouvelle pensée islamiste en matière de relations de genre et du rôle des femmes dans la société.

Ce que nous allons étudier ici c'est la raison pour laquelle la question de genre occupe une place de plus en plus importante dans le discours et le militantisme islamiste et pourquoi les politiques et mesures concernant les relations de genre sont souvent les premières à être introduites par les régimes islamistes ou demandées par les mouvements d'opposition islamistes. L'importance de la question peut-elle être expliquée par les vastes transformations structurelles dans la société et la culture politique ?

Les islamistes jordaniens et la "question de la femme"

La Jordanie d'aujourd'hui offre l'occasion unique de faire les recherches permettant de répondre à la question ci-dessus. Le mouvement islamiste dans ce pays, un des plus anciens et des plus organisés du monde arabe, est en train d'engager de manière agressive la société dans son projet social et politique, et promet d'être une force politique majeure dans la nouvelle ère de "démocratisation" inaugurée par les élections législatives de 1989. Les députés islamistes forment au sein du parlement un bloc politique de poids et de nombreux islamistes occupent des postes d'influence dans l'administration. Cette participation active à la société, au processus politique et aux institutions étatiques est unique dans le monde arabe, à l'exception du Soudan où les islamistes ont complètement pris le contrôle de l'appareil d'Etat.

L'élément le plus important et le plus organisé du mouvement islamiste en Jordanie est la Société des Frères musulmans (Jama'at al-Ikhwan al-Muslimin), dont l'histoire en Jordanie remonte à 1945. D'autres groupes islamistes existent aujourd'hui en Jordanie, certains plus établis, comme le Parti de libération islamique ; d'autres plus récents, comme le Dar al-Qur'an, le Jihad-bayat islamique et le Parti arabe du renouveau islamique. En raison de leur vigueur politique et structurelle, le présent article s'intéressera principalement aux Frères musulmans (par la suite appelés Ikhwan) et à leur plus récente expression politique, le Parti du Front pour l'action islamique créé en 1992.

Pendant près de cinquante ans d'activité en Jordanie, les Ikhwan sont restés remarquablement fidèles à leur vision et à leur programme originels. Ils continuent d'accorder une place importante dans leur discours à la "question morale" et ont mis en place un réseau remarquable d'institutions et de forums concernant pratiquement tous les aspects de la vie. La "question de la femme", tout en faisant toujours partie de la "question morale" dans la pensée et la pratique ikhwan, a acquis une urgence et une importance nouvelle, et est davantage présente dans le discours politique des Ikhwan. Cependant, il est important de souligner, qu'aujourd'hui, en matière de questions morales et de condition féminine, le militantisme ikhwan n'est pas une simple prolongation des anciens modèles utilisés depuis le début de leur mission dans les années 1940. Si la plupart des discours se ressemblent peut-être, le militantisme ikhwan d'aujourd'hui réagit à des contextes en mutation et aux nouvelles réalités sociales.

Le projet de "démocratisation" lancé par le régime en réponse à l'aggravation des tensions sociales vers la fin des années 1980 a propulsé dans l'arène politique des forces politiques et sociales muselées pendant toutes les années où les libertés démocratiques étaient restreintes. Les Ikhwan ont saisi l'occasion offerte par le nouveau climat et ont entrepris de promouvoir activement un programme social et politique mis au point pendant des années. L'assouplissement des lois sur la presse a rendu possible une plus grande diffusion et propagation de ce programme, où les questions morales et la question de la femme figurent en première place. L'espace parlementaire a été également largement exploité, tout comme les postes ministériels lorsqu'ils y ont eu accès. En bref, les Ikhwan se sont lancés dans une offensive active de l'Etat et de la société, et font des incursions de plus en plus osées dans les domaines que par le passé ils avaient choisi d'éviter.

Pourquoi les femmes ?

Comment expliquer l'importance de la "question de la femme" dans le discours et le militantisme des Ikhwan ? Il est impossible de répondre convenablement à cette question sans faire remarquer que l'intérêt des islamistes jordaniens pour la question de la femme est partagé par toutes les tendances islamistes dans le monde arabe. Il serait donc peut-être utile de commencer par se demander pourquoi la "question de la femme" et, plus précisément, la question des relations de genre, est une priorité dans le programme social et politique des islamistes arabes ces dernières années. Pour comprendre cet intérêt pour le genre, il faut étudier le contexte social et historique dans lequel les mouvements islamistes se sont implantés dans le monde arabe, d'autant plus qu'ils sont issus, d'une part, de l'héritage du colonialisme et, d'autre part, des transformations sociales relatives au genre et à la classe.

Le legs du colonialisme et la résistance culturelle

D'après Denis Kandiyoti (1991 : 7), les spécialistes s'accordent à penser que l'antagonisme historique entre Islam et Chrétienté a créé une zone de résistance culturelle autour de la femme et de la famille, transformées en réceptacle inviolable de l'identité musulmane. Les administrateurs coloniaux et les missionnaires chrétiens ont tous défini leur mission "civilisatrice" comme impliquant une réforme des coutumes sexuelles et des traditions familiales musulmanes. Le féminisme fut donc mis sur le même plan que l'impérialisme culturel et les musulmans qui essayaient de changer la condition des femmes étaient accusés d'inauthenticité culturelle si ce n'était de trahison pure et simple.

Leila Ahmed (1992 : 236-7) développe ce thème en interprétant les idées des islamistes sur la femme comme une manifestation de ce conflit historique entre l'Occident chrétien et l'Orient musulman. Les femmes sont au centre du programme islamiste, ne serait-ce que parce qu'elles étaient le sujet principal des attaques verbales des colons contre l'Islam et la culture arabe. Elle interprète donc l'intérêt islamiste pour la question des femmes comme une lutte en faveur de la culture, et le discours islamiste sur les femmes comme un discours de résistance : on résiste aux attaques coloniales et post-coloniales contre la religion et la culture musulmanes ; attaques dont l'élément principal était, surtout à la fin du XIX^{ème} siècle, la croisade contre les pratiques "arriérées" comme le port du voile. Autrement dit, si les impérialistes utilisaient la pratique du port du voile et la condition de la femme dans les sociétés musulmanes comme preuve de l'infériorité de l'Islam et pour justifier leur entreprise de domination sur les musulmans, les islamistes inversent désormais les termes de cette thèse et soulignent l'importance du port du voile et du retour aux pratiques locales comme une forme de résistance.

En poursuivant le même raisonnement, on peut aller plus loin et considérer l'intérêt qu'ont les islamistes pour l'habillement et le comportement des femmes non seulement comme une forme de résistance mais aussi comme la dernière revanche historique : une preuve de la déroute morale de l'Occident et de la supériorité des musulmans. Il ne fait aucun doute que l'Occident représente la supériorité économique et technologique et, par extension, la suprématie politique. Pour les islamistes, le prix de cette suprématie est la dégénérescence morale de la société occidentale. Et qu'est-ce qui représente plus clairement cette dégénérescence morale que la femme américaine ou européenne avilie, ne respectant plus ni le mariage ni la famille, exposant ses chairs au vu de tous, offrant son corps sans résistance ? En se focalisant sur ces questions fondamentales pour le système de valeurs des musulmans arabes (le caractère central de la famille, la vertu et la pudeur pour les femmes), les islamistes ont touché une corde sensible dans la société arabe conservatrice, qui de toute part, souscrit au diagnostic que font les

islamistes de la cause des maux de la société occidentale. Ils redonnent également aux Arabes une certaine fierté et une estime de soi, et assurent les musulmans de leur supériorité morale malgré leur assujettissement économique et politique.

Il est également intéressant d'attribuer la place prépondérante qu'occupent le comportement et l'habillement des femmes dans la pensée islamiste à des facteurs psycho-politiques. On pourrait dire que les hommes musulmans, incapables de résister à l'assaut économique, politique et culturel de l'Occident, compensent cette impuissance par l'exercice de leur autorité dans un domaine socialement incontesté, sur l'élément socialement vulnérable, "leurs" femmes.

Il demeure, cependant, qu'interpréter l'intérêt que montre les islamistes pour la question de la femme, en tant que résistance ou revanche culturelle, malgré son attrait, ne répond pas à la question de savoir pourquoi la question est devenue cruciale maintenant, à la fin du XX^{ème} siècle. Je suggère que si le discours islamiste sur les femmes est formulé dans un vocabulaire de résistance culturelle et lourdement émaillé d'un jargon sur l'authenticité culturelle, ce vocabulaire et ce jargon expriment indirectement les préoccupations et problèmes créés par la nature changeante des relations sociales au cours de ces dix dernières années à peine, notamment en matière de genre et de classe. Le style discursif islamiste, cependant, demeure le véhicule le plus puissant, s'inspirant comme il le fait des craintes, des angoisses et des tendances d'un peuple souffrant encore de l'impact direct d'une hégémonie étrangère économique, politique et culturelle.

Relations de genre en mutation

Quels sont les signes les plus caractéristiques du changement en matière de relations de genre ? Je crois qu'on peut affirmer sans crainte que ce qui caractérise la seconde moitié du XX^{ème} siècle est l'effondrement des barrières qui ont tenu les femmes hors de la vue et donc de la pensée (des hommes). Bien que les femmes aient toujours été physiquement visibles dans les champs et les marchés, elles avaient pris leur place au sein d'une division sexuelle du travail qui était incontestée et qui maintenait l'ordre patriarcal. L'entrée des femmes dans le monde du travail rémunéré, le système d'éducation et le domaine public en général a commencé à remettre en question l'ordre traditionnel, d'autant plus que des hommes et des femmes sans liens de parenté se retrouvaient au travail et dans d'autres situations, loin de l'œil vigilant de la famille.²

2. Le même argument est avancé par Valentine Moghadam (1993 : 137) qui, en expliquant le contexte de la montée des mouvements islamistes fait remarquer que la progression de l'éducation et de l'emploi des femmes a lentement affaibli le système de relations de genre patriarcales, donnant aux hommes de la petite bourgeoisie un rôle vague et des angoisses.

Quelle peut être la réaction appropriée de pères, frères et maris devant cette nouvelle réalité ? En raison des besoins économiques grandissants, les hommes sont forcés d'accepter que les femmes cherchent du travail hors de la maison, et l'éducation obligatoire pour les femmes instituée par l'Etat signifie que la résistance à l'éducation n'est plus une option viable. Les choix limités dans ces domaines, par conséquent, sont compensés en s'assurant que lorsque les femmes doivent se retrouver dans le monde sexuellement intégré, qu'elles le fassent avec un minimum de risques sociaux. Le mouvement islamiste, en faisant de l'habillement et du comportement féminins la pierre angulaire de son programme social, exprime ce dont chaque homme a peur et a besoin : peur de perdre le contrôle sur ses femmes et besoin d'être assuré que d'autres hommes ne peuvent pas y prétendre. Le mouvement prend également en compte les craintes et les angoisses réelles d'une part importante de la population féminine à la recherche de codes de comportement nouveaux, mais socialement reconnus dans le monde sexuellement intégré, codes qui répondent immédiatement aux besoins de leurs hommes et prennent en compte leur propre sentiment de vulnérabilité.

Cependant, les transformations en matière de relations de genre n'expliquent pas complètement l'intérêt des islamistes pour la conduite et l'habillement des femmes. Nous devons nous demander pourquoi c'est maintenant, c'est-à-dire depuis les années 1980, que la question du rôle social, de l'habillement et du comportement public de la femme devient plus urgente, étant donné que les tendances en matière d'emploi et d'éducation des femmes ont été établies bien avant ?

Genre et classe

La réponse, je crois, se trouve dans le changement de la composition sociale de la main d'œuvre féminine et des femmes dans le système d'éducation, notamment aux niveaux secondaires et post-secondaires. Il est évident que l'augmentation régulière de l'emploi et de l'éducation des femmes a introduit des changements dans le profil social de la main d'œuvre féminine et des femmes recrutées dans les hautes sphères de l'enseignement. Ce que cela veut dire, c'est que maintenant plus que jamais, les femmes dans la sphère publique ne sont plus majoritairement issues de familles urbaines de la moyenne et grande bourgeoisie, mais sont plutôt les femmes et les filles d'hommes des classes inférieures et moyennes, la plupart issues des grands centres urbains mais également de villes provinciales plus petites. Que font ces femmes ? Hormis la grande masse de jeunes étudiantes célibataires qui vont tous les jours à l'école et à l'université, elles sont pour la plupart enseignantes, secrétaires, réceptionnistes et, de plus en plus, membres des professions libérales et techniques.³

3. Les données du Bureau international du travail pour les années 1980 sur des pays arabes choisis montrent que la plus grande partie de la main d'œuvre féminine, en dehors de

Tant que cette main d'œuvre féminine était insignifiante, que nombre de femmes actives ou dans la sphère publique continuaient d'appartenir aux classes "privilégiées" et que seules les filles des nantis allaient à l'université, il ne s'agissait pas d'un problème de société mais plutôt une question qui concernait des familles et des hommes au niveau individuel. Les angoisses privées que cette situation créait pour chaque homme et les antagonismes au niveau des relations au sein de la famille n'étaient pas généralisés et demeuraient confinés dans une classe isolée du reste de la société.

L'isolation de cette classe par rapport à la société a été renforcée et maintenue en partie par l'habillement et le comportement des femmes appartenant à cette classe. Soucieuses d'être et d'apparaître "modernes", ces femmes ont adopté sans réserve la mode occidentale et établi leurs propres termes de référence en matière de conduite en public.

Je pense que l'intérêt des islamistes pour la question de la femme ainsi que son comportement et son habillement est apparu plus tard, et en réaction directe au changement des relations de genre lui-même intervenant dans le cadre d'un changement plus vaste au niveau de la classe et, particulièrement, de la composition sociale de la main d'œuvre féminine salariée et dans les établissements scolaires post-secondaires. Lorsque des femmes issues de la petite et moyenne bourgeoisie se retrouvent en grand nombre dans la sphère publique, ce fait devient un phénomène de société et la question de la conduite des femmes en public devient une question générale. En outre, lorsque le travail et l'éducation des femmes commencent à empiéter sur l'ordre patriarcal à grande échelle, la réaction se généralise et concerne de grands pans de la société.

En bref, on peut affirmer que si les islamistes s'intéressent autant à l'habillement et à la conduite des femmes, c'est parce que les nouveaux schémas de travail et d'éducation des femmes se sont étendus et se sont implantés dans leur propre monde traditionnel, celui de la petite et moyenne bourgeoisie. Par conséquent, la question de la pudeur et du comportement des femmes, plus théorique il y a une génération ou deux, devient réelle et pressante dans cet environnement social en mutation rapide.

Lutte des classes et ressentiment social

Jusqu'ici, nous avons situé la préoccupation des islamistes pour la question des femmes là où la culture, le genre et la classe se rencontrent. Je pense qu'au cœur de ce complexe culture-genre-classe se trouve un sentiment dont les islamistes s'inspirent, l'amplifiant et l'exploitant. Ce sentiment ou

l'agriculture et de l'élevage, se trouve dans les professions libérales, techniques et professions connexes ; dans les emplois de bureau et professions connexes et dans les services. Voir Moghadam (1993 : 51).

cette prédisposition est le ressentiment que les hommes et femmes de la petite et moyenne bourgeoisie éprouvent envers les classes supérieures occidentalisées et "modernisées" et ceux qui les imitent. Il s'exprime de diverses manières, dont l'une est de faire de la femme "occidentalisée" de la classe supérieure le symbole de tout ce qui est à la fois corrompu et hors d'atteinte.

Si l'Occident peut être blâmé pour être la première source de l'invasion culturelle, les vecteurs les plus immédiats et les plus réels de la dégénérescence morale sont ces femmes arabes "modernes" qui ont adopté les valeurs et le style de vie de l'Occident. Et qu'est-ce qui symbolise plus ces valeurs et ce style de vie que ces adolescentes et ces femmes de la " haute société " qui se promènent au volant de Mercedes flamboyantes (voiture par excellence de la grande bourgeoisie et de la classe moyenne qui cherche à l'imiter), les boîtes de nuit, les clubs de sports et, surtout, l'habillement et le comportement des femmes de la grande bourgeoisie ? Il suffit d'une connaissance superficielle de la ville arabe d'aujourd'hui pour comprendre comment le comportement en privé et en public des privilégiés et de ceux qui les imitent, les femmes en particulier, peut être vu comme de l'effronterie et de l'arrogance par les classes inférieures. Par conséquent, le choix des femmes comme cibles des programmes d'islamisation apparaît plus compréhensible dans le contexte du ressentiment social, particulièrement quand le danger est réel de voir les valeurs des classes supérieures se frayer un chemin vers les classes moyennes ; ce qui semble être inévitable.

Deniz Kandiyoti (1991 : 8) fait observer qu'on peut évoquer l'authenticité islamique pour exprimer un vaste éventail d'insatisfactions, de la domination impérialiste à l'antagonisme de classe. Elle permet d'exprimer ces antagonismes en termes moraux et culturels, avec les images de la pureté féminine exerçant une puissante influence mobilisatrice, comme dans le cas du discours populiste du régime de Khomeini en Iran qui a montré du doigt les femmes de l'élite occidentalisée, comme étant les vecteurs les plus dangereux de dégénérescence morale.

Hisham Sharabi (1988 : 135-9) va encore plus loin en affirmant que le "fondamentalisme bourgeois néopatriarcal" qui s'est développé dans la petite bourgeoisie déracinée des petits producteurs et distributeurs prolétariennisés, est une manifestation objective d'une lutte des classes, même si en tant que conscience politique, il rejette l'idée de classe et de lutte des classes. Cependant, Sharabi donne peu d'arguments étayant cette thèse et ne mentionne pas que la préoccupation des islamistes pour l'habillement et le comportement féminins est l'espace où se livre cette lutte des classes.

L'analyse de Leila Ahmed (1992 : 225) sur l'attrait qu'exerce l'islamisme, notamment sur les femmes, place cependant le projet islamiste dans ce contexte. Elle considère le processus d'islamisation comme la marque d'un

grand changement démographique qui a conduit à la naissance d'un vocabulaire sur l'habillement et l'être social défini à partir de la base, par les classes moyennes, plutôt que par les couches moyennes et supérieures de la grande bourgeoisie, auparavant culturellement dominantes. Elle fait remarquer que les critiques portées par l'ancienne génération de féministes de la classe moyenne urbaine à l'encontre de la nouvelle génération de femmes et de leur adoption du hijab sont encore une autre manifestation de cette lutte des classes, (1992 : 225) et ceci souligne l'argument présenté plus haut selon lequel l'intérêt des islamistes pour les femmes dépasse la question de l'authenticité culturelle et concerne ces fameuses relations changeantes de classes et de genre.

Les islamistes jordaniens et le dilemme de la femme visible

En janvier 1991, cinq députés islamistes du nouveau parlement reçoivent des portefeuilles dans le gouvernement. A peine un mois plus tard, Yusif al-Azm, Ministre du Développement social, fait circuler un mémo interne demandant au personnel du Ministère de réaménager les bureaux de façon à séparer les hommes des femmes. En avril, Mohammed 'Akaylah, Ministre de l'Éducation, publie une directive interdisant la présence des pères aux manifestations de la "Journée des activités scolaires" dans l'école de leurs filles. Auparavant, il avait interdit le recrutement d'instructeurs de sport de sexe masculin pour les écoles de filles et déclaré que les sorties scolaires ne devaient plus être mixtes. Par ailleurs, geste qui mit en colère les anciennes employées de son ministère, il annonce au Comité d'Éducation qu'il ne tolérerait plus les femmes impudiques (celles qui n'ont pas adopté l'habillement islamique) dans son Ministère.⁴ En mars, les députés islamistes ont présenté leur programme aux ministres de l'Éducation Supérieure et de l'Éducation, demandant que soit interdite l'éducation mixte dans les écoles, les centres universitaires et les universités.⁵

Il était clair que les islamistes en Jordanie préparaient le terrain pour la politisation de la question de l'habillement et du comportement des femmes, c'est-à-dire l'exclure du domaine du choix personnel pour la mettre sous la surveillance et le contrôle du domaine public. Comment interpréter cela ?

Je crois que la clé pour comprendre l'intensification de l'action des Ikhwan en matière de questions de genre réside dans le fait que les groupes sociaux qui constituent la base des Ikhwan finissent par être

4. Haifa' Abu-Ghazala, alors Directeur général des relations publiques et culturelles au Ministère de l'Éducation, entretien avec l'auteur, Amman, 31 décembre 1991.

5. Ces mesures ont reçu une bonne dose de publicité dans la presse locale et suscité un débat animé (et beaucoup de satire dans la presse non islamique) sur l'éducation mixte et la ségrégation sexuelle sur le lieu de travail.

personnellement touchés par les implications sociales de certaines tendances socio-économiques sous-jacentes en Jordanie ces dernières décennies. Précisément, ils sont pris dans des dilemmes sociaux dus à la participation accrue des femmes à la main d'œuvre et par les acquis réguliers en matière d'éducation féminine, notamment à de hauts niveaux. A mesure que les femmes de ces milieux principalement conservateurs se retrouvent dans le domaine public en nombre croissant, les questions sur la place des femmes dans la société qui, probablement, ne dérangeaient que quelques personnes il y a une génération, acquièrent un plus grand caractère d'urgence désormais.

La sphère d'influence des Ikhwan

Quelle est la nature de la base des Ikhwan et quel est le milieu social dans lequel les Ikhwan ont opéré ces dernières années ? Hormis l'ouvrage classique et dépassé d'Amnon Cohen (1982) sur les organisations politiques en Cisjordanie,⁶ aucune étude récente sur les Ikhwan n'offre un profil social de leurs militants. Cette base comprend non seulement de véritables membres "détenteurs de cartes" des Ikhwan, mais également la grande masse d'individus employés par leurs institutions et qui assistent aux réunions, aux manifestations, aux événements et aux meetings, envoient leurs enfants dans leurs écoles et centres de jeunes, font pression et votent pour les listes Ikhwan lors des élections, achètent et diffusent leurs publications, supportent leur "mission" (da'wa) financièrement ou autrement et, en général, s'identifient à leur programme social et politique.

Les militants

Dans la Jordanie d'aujourd'hui, les étudiants, les professions libérales de la classe moyenne et les employés du public et du privé (comme les enseignants, les directeurs d'école et les employés de bureau) constituent le noyau même du militantisme Ikhwan. Le militantisme étudiant cible les jeunes dans les écoles, les collèges, les universités et les entraîne dans les activités des mosquées et des centres de jeunes. Les islamistes ont récemment pris le contrôle de l'Assemblée préparatoire de la Fédération générale des étudiants jordaniens, en plus de la forte présence dont ils bénéficient au sein de nombreux "clubs" d'étudiants dans les départements

6. Cohen consacre un chapitre de son livre aux activités des Frères musulmans en Cisjordanie. Il fait remarquer que les Ikhwan semblent avoir recruté leurs membres dans toutes les couches de la population, avec une majorité de professions libérales urbaines (commerçants et rentiers). Les étudiants et les enseignants ont joué un rôle important dans la diffusion de l'idéologie Ikhwan, mais les professions libérales –contrairement à leur forte présence dans les rangs des Ikhwan en Egypte à l'époque- ne semblaient pas avoir été un élément important de cette base, vu qu'elles avaient en général une vision du monde plus occidentalisée et radicale (Cohen 1982 : 163-5).

et les facultés des universités de Jordanie et de Yarmuk. De jeunes cadres ingénieurs, docteurs, pharmaciens, avocats, dont beaucoup sont des diplômés récents de l'Université de Jordanie et autres universités arabes ainsi que d'autres semi-professionnels instruits, constituent un autre groupe important du militantisme ikhwan. Ils ont été derrière les grands succès remportés par les listes ikhwan ou conduites par les Ikhwan lors des dernières élections pour les associations de médecins, de pharmaciens, d'avocats, d'ingénieurs, d'ingénieurs agricoles et d'infirmières.

Une étude récente (Hurani et al. 1993) du nouveau IAFP (Parti du front pour l'action islamique), fondée à l'initiative des Ikhwan et avec une majorité de membres Ikhwan, offre un profil social et par catégorie professionnelle des dirigeants et de ce qui peut être appelé le noyau militant des Ikhwan. L'IAFP a été légalement reconnu en décembre 1992, suite à la légalisation des partis en Jordanie la même année.

La composition de l'Assemblée fondatrice constituée de 353 membres et du Conseil de la Shura (consultatif) du parti, constitué de 120 membres, est un bon indicateur du genre de personnes qui diffusent le message islamiste dans la Jordanie d'aujourd'hui. Plusieurs faits intéressants figurent dans cette étude :

1. la moitié des membres de l'Assemblée fondatrice et plus de 40 % des personnes dans le Conseil de la Shura sont employés dans le secteur public. Etant donné que seul un faible pourcentage de ces personnes occupent des positions administratives, nous pouvons penser que la majorité (à l'exception des professeurs d'université) sont des employés de catégorie moyenne ou subalterne comme les enseignants, les employés du bureau, etc. ;

2. bien plus d'un tiers des membres des deux corps occupent des postes qui nécessitent un haut niveau d'éducation (les professions mentionnées sont professeurs d'université, médecins, avocats, ingénieurs, pharmaciens, administrateurs et journalistes) ;

3. plus d'un quart des membres de l'Assemblée fondatrice et au moins 22 % des membres du Conseil de la Shura sont dans des professions liées à l'éducation comme professeurs d'université, enseignants, directeurs d'école, surveillants pédagogiques, administrateurs, etc. ;

4. les hommes d'affaires, les commerçants et les entrepreneurs ne constituent qu'une faible proportion des membres de l'Assemblée fondatrice (10 %) et du Conseil de la Shura (9%). Bien qu'ils soient probablement les soutiens financiers des Ikhwan, ils n'ont pas l'air de jouer un rôle important de militants ou de leaders de base. Les paysans et autres professions rurales sont à peine représentés dans les deux corps ;

5. les membres de l'Assemblée fondatrice de l'IAFP se caractérisent par une relative jeunesse : plus de 44 % ont entre 25 et 40 ans, tandis que 30

% ont entre 41 et 50 ans.⁷ Le Conseil de la Shura et le Bureau exécutif, par ailleurs, sont dominés par des personnes plus âgées (dans le Conseil Shura, 25,8 % ont entre 25 et 40 ans ; 66,7 % entre 41 et 60 ans et 7,5 % ont plus de 61 ans ; seul un membre du Bureau exécutif a moins de 40 ans, l'âge moyen de ce corps étant de 52 ans) ;

6. alors que les femmes constituent à peine plus de 3 % des membres de l'Assemblée fondatrice, elles n'ont pas réussi à gagner un seul siège dans le Conseil de la Shura. La participation des femmes, comme on pouvait s'y attendre, ne se manifeste pas au niveau des institutions nationales, mais plutôt dans le réseau plus informel des organisations caritatives et de base au niveau local.

D'après les données ci-dessus, il est possible de conclure qu'il y a parmi les dirigeants et le noyau militant moyen des Ikhwan dans la Jordanie d'aujourd'hui des hommes de la classe moyenne bénéficiant d'une éducation moyenne à supérieure, relativement jeunes. Si nous ajoutons aux cadres moyens les centaines d'étudiants militants islamistes et de "syndicalistes" (c'est-à-dire des personnes qui organisent les nombreux blocs et listes islamistes dans les associations professionnelles et semi-professionnelles), l'image qui se dégage est celle d'hommes (et de quelques femmes) principalement jeunes, instruits et de classe moyenne, liés aux institutions nationales comme les ministères et départements publics, les universités et centres universitaires, les associations professionnelles, le parlement et surtout, le nouveau réseau d'organisations islamistes.

Les groupes sociaux ciblés par les organisations islamistes, celles parrainées par les Ikhwan ou sous leur influence (comme les établissements d'enseignement supérieur et les mosquées sous le contrôle du Ministère des dotations religieuses, Awqaf), sont avant tout les couches moyennes et inférieures des principaux centres urbains, y compris les habitants des camps de réfugiés palestiniens. La plus grande organisation-cadre des Ikhwan en Jordanie est l'Association caritative du Centre islamique (Jam'iyyat al-Markaz al-Islami al-Khayriyya), qui contrôle un réseau de plus en plus important d'écoles et de jardins d'enfants, de centres de jeunes, d'écoles coraniques et d'organisations caritatives, ainsi que sa plus grande institution, l'Hôpital islamique d'Amman.

En matière d'éducation et de culture, il existe de plus en plus d'établissements et d'organisations constitués de membres conservateurs, appartenant aux couches moyenne et inférieure. Le Centre universitaire islamique de Zarqa' est un grand établissement d'enseignement, dont l'un des intérêts principaux est de disposer d'installations distinctes pour les hommes et pour les femmes. Le Centre offre également des cours du soir

7. Selon une loi sur les partis politiques promulguée en 1992, les membres fondateurs d'un parti doivent avoir au moins 25 ans.

dans des domaines classiques (tricot et couture) pour les femmes et dans des domaines plus modernes comme la programmation, le traitement de texte, la gestion des affaires pour les hommes et les femmes.

Cette dernière décennie a également vu la prolifération d'écoles et de jardins d'enfants islamiques, comme les systèmes des Ecoles islamiques Dar al-Arqam et Dar al-Aqsa qui, tout en suivant le programme officiel, offrent une éducation religieuse hors programme et fournissent un environnement "islamique" aux étudiants et aux enseignants. Ces écoles se trouvent dans les quartiers les plus pauvres d'Amman comme Jabal al-Ashrafiyyah, Jabal al-Zuhur, Jabal al-Nazif, al-Rashid et Nazzal.

A côté des établissements qui offrent une éducation classique, il existe, en Jordanie aujourd'hui, un réseau en forte croissance de comités et d'associations islamiques locales offrant une instruction islamique. Beaucoup prennent la forme de Dar al-Qur'an (Maisons du Coran ou écoles coraniques) attachés aux mosquées locales. Les centres de jeunes et les centres culturels islamiques sont également actifs dans le domaine de l'instruction religieuse et donnent des cours tout au long de l'année et pendant les vacances scolaires de l'été. Le plus connu est le Club social, culturel et sportif de Yarmuk situé à Jabbal al-Nusha, autre quartier pauvre d'Amman. Il subventionne une grande variété d'activités sociales, religieuses et sportives, en plus d'abriter le groupe le plus célèbre d'un nouveau genre de chorales islamiques nouveau genre, la Troupe du Club de Yarmuk pour le chant islamique.

Modèles en mutation dans l'éducation et le travail des femmes

J'ai essayé de montrer dans les pages précédentes que les militants et les activités des Ikhwan se concentrent principalement dans les couches moyennes et pauvres de la société urbaine. Les couches moyennes se sont considérablement développées ces vingt dernières années en raison des migrations économiques vers le Golfe, de l'expansion de l'administration publique et du système d'enseignement ainsi que du développement du secteur privé. Les femmes sont devenues de plus en plus visibles et importantes dans le processus de création et de développement des couches moyennes et, par conséquent, sont devenues une présence impossible à ignorer par les couches dont elles participaient à la croissance. Car le développement même de l'administration publique et du système d'enseignement, par exemple, impliquait une augmentation du nombre de jeunes femmes allant à l'école et à l'université et l'intégration d'un nombre croissant de femmes dans le service public en tant qu'enseignantes, directrices d'écoles, dactylos et employées de bureau ; soit des femmes des classes moyennes, des femmes issues de familles pour qui le travail et l'éducation des femmes adultes ou adolescentes n'étaient pas un modèle à peine dix ou vingt ans plus tôt. Cette nouvelle réalité a eu maintes conséquences, dont la plus importante a été de concilier les idées

traditionnelles sur la place et le rôle des femmes dans la société et des besoins et des réalités en mutation. Les islamistes, fils des nouvelles classes moyennes, sont arrivés avec leurs propres solutions à ces problèmes et ont en fait la pierre angulaire de leur militantisme et de leur action politique.

Quelle est l'ampleur du changement dans l'éducation des femmes et leur participation à la force de travail ?

L'emploi

Les données sur l'emploi des femmes en Jordanie comme celles concernant le travail des femmes ailleurs dans le monde arabe sont en général inexactes, en partie à cause de la définition ambiguë de ce qui constitue le "travail" des femmes.⁸ Pour nos besoins, cependant, nous nous intéresserons en général au travail salarié des femmes en dehors du foyer, c'est-à-dire surtout dans un lieu de travail non contrôlé par la sphère domestique ou une partie de son économie.

Les données disponibles sur la main d'œuvre en Jordanie montrent une hausse de la participation des femmes à la main d'œuvre ces dernières décennies. Les données fournies par une des sources (al-Khasawna 1989 : 12) indiquent une participation féminine à la main d'œuvre de près de 12 % en 1987, de 7 % en 1979 et de 6% en 1969. Selon une autre source (Shakatra 1990 : 38), elles étaient 3 % en 1952 ; 7,5 % en 1979 et 9,5 % en 1987.⁹ Etant donné que des femmes non jordaniennes sont comptabilisées dans la main d'œuvre féminine jordannienne, les statistiques concernant les femmes jordaniennes dans la main d'œuvre seraient un indicateur plus précis : le pourcentage s'est élevé de près de 6 % en 1969 à 7 % en 1979, allant à 10 % en 1987 (le nombre total de femmes jordaniennes dans la main d'œuvre était de 15 000 en 1969, 28 500 en 1979 et près de 52 000 en 1987).¹⁰

En étudiant une analyse des différents secteurs d'activités des femmes, on constate, d'après les données du recensement de 1979, que 83,5 % des femmes actives sont employées dans le secteur des services "privés et publics" ; 6,6 % dans l'industrie et 4,4 % dans la finance et les assurances. Soixante-cinq pour cent des femmes actives travaillent dans le secteur public, où elles constituent 32,7 % des employés. Plus de la moitié sont

8. Un traitement de ces problèmes figure dans Moghadam 1993 : 34-5.

9. Les chiffres du Ministère de la Planification sont proches : 7,7 % en 1979, augmentant régulièrement jusqu'à atteindre 12,5 % en 1985.

10. Voir Khasawna 1989 : 12. Les autres données obtenues indiquent que la participation des femmes à la main d'œuvre a atteint 12 % ou peut-être 16,9 % au début des années 1980. Voir Shami et Taminian 1990 : 2.

employées dans l'enseignement, tandis que l'autre moitié occupent des emplois administratifs et de secrétariat.¹¹

On a constaté (Khamash 1990 : 28) que les femmes du secteur public sont caractérisées par un niveau élevé d'éducation : en 1987, les femmes ayant à leur actif plus de 12 ans d'instruction constituaient 71,4 % de la totalité des femmes employées dans ce secteur, dont au moins 40 % détenaient des diplômes post-secondaires et 29 % une licence.

Une étude récente (Shakatra 1990 : 42-4) sur les caractéristiques de la main d'œuvre féminine jordanienne montre que les études et, particulièrement, les études secondaires et post-secondaires, sont le facteur le plus important dans la hausse de la participation des femmes à la main d'œuvre. D'après cette étude, les taux de participation à la main d'œuvre des femmes ayant moins de 10 ans d'études vont de moins de 2 à 7,1 %, alors qu'ils montent à 25,8 % pour celles avec 10 à 12 ans d'études, à 76,8 % pour celles avec 13 à 14 ans d'études, chutant à 69,3 % pour celles avec 15 années ou plus d'études.

Il est difficile de tirer des conclusions définitives sur l'origine sociale des femmes actives en Jordanie, étant donné que les études nationales, sources de la plupart des données, ne prennent pas en compte les indicateurs sociaux qui contribueraient à évaluer la nature sociale de la main d'œuvre féminine.¹² Cependant, on peut au moins supposer qu'avec la hausse de la participation de la main d'œuvre féminine ces dernières vingt années, la composition sociale des femmes actives, notamment les professions "col blanc", s'est diversifiée. On a remarqué (Shami et Taminian 1990 : 58) que le développement rapide des établissements d'enseignement supérieur offrant des cycles de deux ans en Jordanie est une preuve du besoin croissant du secteur public en enseignantes, employées de bureau et dactylos. On peut supposer sans se tromper que les femmes diplômées de ces centres universitaires et donc les femmes qui occupent ces postes "col blanc" sont principalement issues des classes moyennes et inférieures. D'après des données tirées d'une étude sur cinq zones de "squatters" près d'Amman (Shami et Taminian 1990 : 52), même les femmes des classes inférieures de la société trouvent leur voie dans ces postes : près de 34 % des femmes employées étaient classées comme "employées qualifiées", et "agents sanitaires", c'est-à-dire des employées de bureau et des

11. Voir Khasawna 1989 : 14. Des chiffres plus récents fournis par Khamash (1990 : 28) confirment également que les femmes constituent un élément important de la force de travail du secteur public, mais le pourcentage de 1987 est de 26,5 %, c'est-à-dire moins des 32,7 % donnés plus haut. Il est peu probable que cela traduise une chute véritable du pourcentage des femmes employées dans le secteur public et est probablement davantage dû à des problèmes dans la collecte et l'interprétation de données.

12. D'autres lacunes dans les données fournies par l'enquête nationale sur les femmes actives et, parmi elles, celle qui est mentionnée ici, sont examinées dans Shani et Taminian, 1990: 66.

enseignantes, des infirmières et des sages-femmes. Les autres étaient couturières (24,7 %), concierges (27,8 %), employées sans qualification (5 %), vendeuses (7,1 %) et ouvrières (0,5 %). Ce qui ressort de ces données ce n'est pas seulement que les femmes des couches inférieures pénètrent le domaine qualifié de la main d'œuvre, mais que l'emploi dans pratiquement la totalité des autres professions mentionnées plus haut implique de travailler dans le domaine public.

L'éducation

A l'instar des autres Etats dans la région, la Jordanie a remporté des acquis significatifs en matière d'éducation des femmes. Les données fournies par l'UNESCO (1990 : 3-95, 3-176, 3-264) pour une période de 13 ans (1975-1988) illustrent cet accomplissement, montrant que la hausse la plus importante concerne le niveau post-secondaire. Ainsi, si pendant cette période, le pourcentage des femmes au niveau élémentaire (de 46 à 48 %) a connu une augmentation de 2 %, et le reste du cycle scolaire de 7 % (de 41 à 48 %), la hausse du pourcentage des femmes au niveau post-secondaire a atteint 16 % (de 33 à 49 %). Une étude plus sérieuse des données révèle que la hausse du pourcentage des femmes étudiantes était plus importante (24 %) dans les établissements post-secondaires non universitaires, probablement des centres universitaires et des établissements de formation professionnelle qui se sont développés énormément ces dix dernières années.

Un examen plus minutieux de l'éducation supérieure non universitaire montre un pourcentage plus élevé de femmes que dans les deux universités d'Etat en Jordanie, l'Université de Jordanie et l'Université de Yarmuk.¹³ Ainsi alors que le pourcentage de femmes étudiantes dans les universités étaient tout juste en-dessous de 39 %, il a grimpé à plus de 57 % dans les établissements d'enseignement supérieur dirigés par le Ministère de l'Education, à 51,4 % dans ceux de l'UNWRA (qui n'acceptent que les étudiants réfugiés) et 45,2 % dans les centres universitaires privés.¹⁴ Il convient de noter que les établissements d'enseignement supérieur et les centres universitaires en Jordanie aujourd'hui, privés et publics, ne sont pas considérés comme des écoles d'"élite", mais plutôt comme un deuxième choix pour ceux qui ne peuvent pas intégrer les deux universités. Même l'Université de Jordanie, la meilleure école jordanienne, n'est pas le premier choix des filles et des fils de la grande bourgeoisie et de la classe moyenne supérieure, qui préfèrent envoyer leurs enfants à l'étranger, souvent aux Etats-Unis.

Le débat ci-dessus peut être résumé en disant que si les acquis de l'éducation (scolaire) des filles ont été établis les années précédentes, des

13. La troisième, l'Université Mu'ta, n'accepte pas les femmes.

14. Voir le Ministère de la Planification 1986 : 3.

progrès considérables dans l'éducation supérieure des femmes ont été accomplis dès le début des années 1980. On peut également supposer, étant donné la hausse des inscriptions au niveau post-secondaire et le développement des centres professionnels et universitaires ces dix dernières années, que l'origine sociale des étudiantes s'est considérablement diversifiée. Ainsi, il est probable que les femmes qui étudient dans les universités, les centres universitaires et autres établissements de formation post-secondaires en Jordanie seront de plus en plus issues de couches sociales qui, il y a une génération, ne donnaient aucune instruction à leurs filles.

Les données de l'étude des zones de squats à Amman (Shami et Taminian 1990 : 57) étayaient ces hypothèses. Là, plus de la moitié des filles ayant moins de 20 ans avaient achevé leurs études secondaires et 34 % des femmes âgées de 20 ans poursuivaient leurs études. Cela montre que même chez les pauvres des zones urbaines, l'instruction des femmes et, on suppose, leur recrutement dans le monde du travail par la suite, sont considérés comme souhaitables ou, tout au moins, nécessaires, particulièrement sous la pression de la hausse continue du coût de la vie.

Que peut-on conclure à partir de ces indications sur l'éducation et l'emploi des femmes ? Au moins, on peut dire que davantage de femmes quittent le foyer chaque jour, la plupart pour des environnements où elles ont un certain niveau de contact avec des hommes avec lesquels elles n'ont aucun lien de parenté. Un pourcentage de plus en plus important de ces femmes sont issues des classes moyennes et de la petite bourgeoisie, pour qui les chances de s'instruire et de travailler ont augmenté considérablement en vingt ans. Ce qui est significatif, c'est que ces femmes, contrairement aux femmes éduquées et actives il y a vingt ou trente ans, sont issues de familles qui n'ont ni les moyens ni le désir de prendre part à un style de vie "moderne" lancé par les couches supérieures et moyennes de la société. En tant que femmes, elles sont à des années-lumière de l'image de la "femme moderne" donnée par les couches supérieures et moyennes de la société dans les années 1960 et 1970, image qui n'a jamais été remise en question tant que les femmes des milieux sociaux non concernés par ce genre de modernité, n'avaient pas encore envahi la sphère publique. Dès que ce processus fut entamé, les femmes (et les hommes) des couches inférieures de la société trouvèrent que ce modèle de la femme occidentalisée moderne était intenable pour elles, pour des raisons morales, sociales et matérielles.

Parallèlement, cependant, ces femmes et leurs familles sont prises dans des problèmes modernes, pour lesquels la culture traditionnelle –leur propre culture- n'a pas de solutions toutes faites et toutes prêtes. Le projet islamiste survient à ce moment critique, où une façon d'être "authentique", "autochtone" est plus que nécessaire. Les islamistes, avec leurs recommandations sur le comportement et l'habillement des femmes, se sont

emparés de l'initiative culturelle dans un domaine auparavant incontesté, et ont arraché le pouvoir aux classes culturellement dominantes en matière de codes vestimentaires et de conduite pour les femmes. En fait, le projet islamiste est encore plus ambitieux : si les islamistes défient ouvertement l'hégémonie culturelle des élites occidentalisées, ils sont en même temps engagés dans une aventure contre-culturelle alternative, c'est-à-dire reconstruire une culture "islamiste" opposée à la fois à la culture occidentale et à des aspects importants de la culture arabe traditionnelle.

Les femmes et l'authenticité culturelle

J'ai jusqu'à présent tenté de montrer pourquoi la question des relations de genre et du comportement et de l'habillement des femmes devenait de plus en plus prépondérante dans le discours et l'action des Ikhwan en Jordanie. J'ai tenté de lier l'urgence de la question aux transformations sociales en matière de genre et de classe ces dernières décennies et fait remarquer que la clé pour comprendre l'importance de la "question de la femme" dans la pensée islamiste se trouve dans le fait que les groupes sociaux qui constituent la base traditionnelle des islamistes sont finalement touchés par les conséquences socialement perturbantes des nouveaux schémas en matière de travail, d'éducation et de visibilité des femmes en général. En bref, ils sont en quête de nouvelles solutions pour des problèmes nouveaux en leur sein, et la "solution" islamiste est la voie royale dans un monde aux options réduites.

Poser la question en termes moraux et culturels, comme l'ont fait les islamistes, est un mode d'interpellation puissant, sinon fondamental, dans une société s'efforçant de construire et d'inventer de nouvelles formules sociales en réponse aux changements économiques et sociaux inéluctables. Cette forme d'interpellation attire particulièrement les groupes sociaux les plus éloignés et coupés –matériellement et socialement- du monde insulaire de l'élite occidentalisée et en quête de modes de vie plus "authentiques" que ceux offerts par les couches supérieures. Par conséquent, le cadre d'"authenticité culturelle" mis en place par les islamistes mérite notre attention, d'autant plus que les Ikhwan en Jordanie, à l'instar des islamistes partout dans le monde, sont engagés dans un projet culturel et social visant à reconstruire, à partir d'éléments disparates de l'histoire sociale arabe et islamique, une nouvelle "contre-culture" islamique qui remplacerait et éliminerait la culture dominante dans ses aspects "modernes" et traditionnels.

L'une des particularités du discours islamiste sur la culture, comme on l'a généralement remarqué, est de voir derrière les maux moraux de la société musulmane contemporaine, la main d'une croisade des temps modernes par laquelle l'Occident et le monde juif complotent pour affaiblir les musulmans. Dans le cas de la Jordanie, l'affrontement centenaire avec le Sionisme est le symbole le plus immédiat et le plus concret de la menace

extérieure. Si l'impérialisme, l'orientalisme et le prosélytisme (al-tabshir) chrétien sont accusés de dénigrer les musulmans et de corrompre la société musulmane, le monde juif, avec son prétendu contrôle sur la finance et la politique internationales est mis à l'index pour vouloir répandre perfidement la corruption morale dans le monde et chez les musulmans en particulier. D'après Ziad Abu-Ghanima, éminent idéologue Ikhwan :

Les juifs, comme les présente le Saint Coran, sont à la fois corrompus et corrupteurs aujourd'hui. De nos jours, la corruption juive gangrène tranquillement le corps arabe. Mais lorsque les relations entre Juifs et Arabes seront normalisées, cette corruption deviendra autorisée, et les Juifs seront libres de répandre leur corruption morale. La plupart des films pornographiques et des revues dépravées appartiennent aux Juifs, ce sont donc eux qui contrôlent l'industrie du sexe et de la prostitution dans le monde en général.¹⁵

En mettant en avant un monde juif abstrait, Abu Ghanima fait appel en fait à la connaissance concrète et souvent intime que ses partisans (dont une grande partie se compose de réfugiés palestiniens déplacés) ont de ce monde qui leur est tout proche, Israël. Ce que pratiquement tout le monde partage dans ce milieu, c'est la même perception de la façon dont les modes israéliens vestimentaires, de comportement et de consommation se sont infiltrés dans la vie des Palestiniens des Territoires occupés et, pis encore, ont déformé l'identité culturelle des Palestiniens vivant dans l'État juif. Les Palestiniens en Palestine sont devenus des victimes de cette attaque culturelle du fait d'être obligés de vivre sous le joug de l'occupation ; les Etats arabes qui envisagent volontairement la normalisation des relations avec Israël doivent prendre garde aux graves conséquences d'une telle action.

Où se situent les femmes dans cet affrontement culturel ? D'abord, il est clair, d'après les écrits islamistes, que la corruption morale est réduite essentiellement au relâchement ou à l'abandon des mœurs traditionnels relatifs aux relations entre hommes et femmes d'une part, et à l'inconvenance de l'habillement, de l'apparence et du comportement des femmes d'autre part. Deuxièmement, et cela également apparaît clairement dans les écrits islamistes, les femmes essuient le plus fort de l'attaque dans cette guerre contre la contamination culturelle. Ce sont elles (et, à travers elles, le reste de la société) qui sont ciblées par les desseins étrangers ; si elles veulent empêcher leur société et leur culture de tomber dans la dépravation, elles doivent retourner à Dieu et à leur religion.

Ces deux thèmes se retrouvent dans nombre d'écrits islamistes. Voici un exemple d'une page sur les femmes dans le journal Ikhwan :

15. Ces idées ont été exprimées lors d'un séminaire sur la normalisation des relations avec Israël par les négociations de paix en cours, et rapportées dans le journal Ikhwan Al-Ribat (58(1992) : 11).

C'est une bataille vicieuse, à facettes multiples, que nous livrons (contre les Juifs et la civilisation hébraïque), et toi, ma sœur, tu dois te montrer à la hauteur... C'est une guerre... livrée contre une nation (umma)... dont les femmes ont comme modèles Khadija, Aïcha, Fatima et Asma'¹⁶...Ma sœur, si tu te détournes du chemin de Dieu, tu contribueras à la réussite du complot, et tu seras un obstacle à la libération de la Palestine... Comment Dieu pourra-t-il vaincre si les femmes se parent ouvertement et se mélangent aux hommes, et si la loi divine est défiée jour et nuit ? L'ennemi compte sur toi, ma sœur, pour frapper cette nation de l'intérieur, comme si les coups qui nous recevons de l'extérieur ne suffisaient pas. Nous ne pensons pas que tu accepteras cela. (al-Ribat 45 (1991)).

Dans le contexte jordanien, la connexion entre la réforme morale et la lutte contre l'envahisseur étranger est renforcée et matérialisée par l'invocation constante l'ethos forgé par une lutte centenaire contre le Sionisme. Cet ethos fait de souffrance, de sacrifice et de lutte est empreint d'une telle sacralisation et d'une telle inviolabilité que tout acte portant atteinte à la lutte équivaut à un sacrilège, si ce n'est à une trahison. La pureté des femmes, dans cette théorie, intervient comme la pierre angulaire de cet ethos de souffrance, de sacrifice et de lutte : l'intérêt des femmes pour les futilités et la mode, à une heure de sacrifice et de lutte, est une insulte aux combattants pour la liberté ; et les femmes, par leur habillement et leur comportement indécent, aident sans le vouloir l'ennemi dans son dessein visant à corrompre la nation.¹⁷

Bibliographie

- Ahmed, L. 1992 *Women and Gender in Islam: Roots of a Modern Debate*, New Haven et Londres : Yale University Press.
- al-Khasawna, S. 1989 "Women in the Jordanian Labour Market", article présenté lors de la conférence sur "Women and Work", Amman (en arabe).
- Cohen, A. 1982 *Political Parties in the West Bank under the Jordanian Regime, 1949-1967*, Ithaca et Londres : Cornell University Press.
- Hammami, R. 1990 "Women, the Hijab and the Intifada", *Rapport sur le Moyen-Orient* 164-5 : 24-8.
- Hurani, H., et al. (eds.) 1993 *A Guide to Party Life in Jordan: the Islamic Action Front Party*, Amman : Centre pour la recherche al-Urdun al-Jadid (en arabe).

16. Khadija et Aïcha étaient les femmes du Prophète Mohammed, Fatima était sa fille et Asma' la soeur d'Aïcha et la fille d'Abou Bakr, compagnon du Prophète. Leur vie et celle d'autres femmes sont brandies comme modèles pour les femmes par les islamistes modernes.

17. Une campagne similaire a été menée par les islamistes palestiniens dans les Territoires occupés les deux premières années du soulèvement. Là, les femmes étaient exhortées (et souvent forcées) à adopter l'habillement islamique pour, entre autres raisons, honorer la mémoire des martyrs. Pour un débat sur la "nationalisation" du vêtement islamique en Palestine, voir Hammami 1990 : 24-28.

- Kandiyoti, D. 1991 "Introduction", in D. Kandiyoti (ed.) *Women, Islam and the State*, Londres : Macmillan Press Ltd.
- Khamash, M. D. 1990 "Some characteristics of Government Employees in Jordan: A Sociological Analysis", *al-'Amal* 52 : 25-30 (en arabe).
- Ministère de la Planification 1986 Economic and Social Development Plan 1986-1990, Amman (en arabe).
- Moghadam, V. 1993 *Modernizing Women: Gender and Social Change in the Middle East*, Boulder et Londres : Editions Lyme Rienner.
- Shakhatra, H. 1990 "Women's Participation in the Jordanian Labour Force and Factors Affecting it", *al-Amal* 52 : 37-46 (en arabe).
- Shami, S. et Taminian, L. 1990 " Women's Participation in the Jordanian Labour Force: A Comparison of Urban and Rural Patterns", in S. Shami, et al. (eds.) *Women in Arab Society: Work Patterns and Gender Relations in Egypt, Jordan and Sudan*, New York et Paris : Editions Berg et l'UNESCO.
- Sharabi, H. 1988 *Neopatriarchy: A Theory of Distorted Change in Arab Society*, New York et Oxford : Oxford University Press.
- UNESCO 1990 *Annuaire statistique pour 1990*, Paris : UNESCO.

Remerciements : Cet article est paru d'abord dans le *British Journal of Sociology*, Vol. n°. 46, publication n° 4, décembre 1995, pp. 643-661 et est reproduit ici avec l'autorisation de l'auteur et des éditeurs.

British Journal of Sociology

c/o Routledge
11 New Fetter Lane
London EC4P 4EE, Royaume Uni.

La place de la femme dans la Nation:

analyse du discours de la "Nation de l'Islam"

Nina Ascoly

"C'était une armée d'hommes noirs debout devant moi... Ils aimaient le message et ils aimaient le Messenger."

Pasteur Louis Farrakhan, à propos de la Marche du million d'hommes
(Arizona Republic, 1996 : 6)

"Aucune marche, aucun mouvement ou programme qui définit de manière restrictive l'humanité et vise à faire des femmes des partenaires inférieures... ne peut être considéré comme un pas en avant."

Angela Davis, à propos de la Marche du million d'hommes
(Pooley, E "To the Beat of His Drum", Time, Vol 143, n° 9, 1994 : 2-3).

Les passagers du métro new-yorkais assistent à un flux constant de personnes –des hommes, des femmes, parfois des enfants- allant de wagon en wagon pour les solliciter. De l'argent pour les victimes du sida sans couverture médicale, pour les anciens combattants du Viet-Nam handicapés, pour une femme battue, sans abri, avec deux enfants à charge. Différents de ces clochards et reconnaissables immédiatement, il y a les Africains-américains : cheveux coupés court, visages graves, impeccablement vêtus de costumes sombres et de chemises blanches et raides, sur lesquelles des nœuds papillon rouges très gais tranchent de façon presque excentrique ; ils vendent *The Final Call* (L'appel final), hebdomadaire de la Nation de l'Islam (NOI), groupe musulman qui existe depuis près de 70 ans aux Etats-Unis. Leur leader est le controversé Pasteur Louis Farrakhan, chef de la NOI depuis 1977, figure du paysage politique national depuis le milieu des années 1980.¹ Aujourd'hui, près de 10 après,

1. En 1984, lorsque Jesse Jackson se rendit en Syrie pour négocier la libération d'un pilote américain, il était accompagné de Farrakhan, qui avait proposé ses 'Fruit of Islam' comme gardes du corps. Si le soutien de Jackson à la cause palestinienne mit les sympathisants sionistes mal à l'aise, c'est son commentaire sur l'"Hymietown" (cette expression désignant la ville de New York qui serait sous le contrôle des Juifs – NdT) et le soutien de Farrakhan qui provoqua la rupture avec certains sympathisants juifs lors de sa campagne présidentielle de 1987 et entraîna probablement l'affaiblissement de la "coalition arc-en-ciel" des intérêts électoraux qu'il était censé représenter, lui faisant perdre ainsi l'investiture démocrate (Wills, 1990 : 232-234). Jackson prit part à la Marche du million d'hommes (Monroe, 1996 : 1).

sa popularité est montée en flèche et il a été reconnu, probablement à contrecœur, comme un homme "à inclure dans le dialogue." Dernièrement, sa capacité à mobiliser les gens pour la Marche du million d'hommes (MMM) du 16 octobre 1995 à Washington DC l'a rendu encore plus difficile à contourner.²

Farrakhan lui-même fit la remarque suivante : "j'ai été surpris d'apprendre que 44 % des hommes présents avaient une éducation universitaire. Plus de 20 % de ces hommes étaient à la tête d'une entreprise ; ils étaient chefs d'entreprise... Voici une classe moyenne noire qui participe à une marche organisée par un homme taxé de radical, d'extrémiste, d'antisémite, d'anti-blanc. Qu'est-ce que cela nous apprend sur la frustration, les aspirations de cette classe moyenne noire ?" (cité dans Gates, 1996 : 150). La NAACP (Association nationale pour le progrès des personnes de couleur), organisation pour les droits civiques la plus ancienne et la plus importante des Etats-Unis, n'a pas approuvé la Marche, mais "nombre de ses leaders et de ses membres y ont participé avec enthousiasme" (Lusane, 1996 : 3). Dernièrement, Benjamin Chavis, pasteur chrétien, ancien directeur exécutif de la NAACP et coordonnateur de la Marche, a rejoint la Nation de l'Islam (Chavis, 1997 : 3).³

Avant la Marche du million d'hommes, Farrakhan était déjà très célèbre aux Etats-Unis et capable d'attirer de grandes foules.⁴ Bien qu'il déclare "ne

2. Les informations concernant le nombre de personnes présentes à la Marche du million d'hommes varient comme d'habitude en ce qui concerne les meetings organisés dans la capitale américaine. Le Service des parcs nationaux et la police sous-estiment en général le nombre de participants, alors que les organisateurs ont tendance à le surestimer. En l'occurrence, les chiffres vont de 400 000 à 1,5 million de personnes (CNN, 1995 : 1). Ce qui est incontestable, cependant, c'est que cette marche attira à Washington D. C. un nombre extrêmement considérable de personnes.

3. Directeur de la NAACP pendant 16 mois, on doit à Chavis d'avoir rajeuni une organisation perçue comme de plus en plus bourgeoise, lourde et coupée des préoccupations de la majorité des américains noirs. Pendant son mandat, le nombre de membres est passé de 75 000 à 650 000 et les contacts avec les autres organisations au sein de la communauté noire (dont la NOI) ont augmenté. Chavis prit comme adjoint l'homme de loi Lewis Myers Jr., ancien conseiller juridique de Jesse Jackson et de Louis Farrakhan. Chavis fut obligé de démissionner en 1994 lorsqu'il fut révélé qu'il avait secrètement payé environ 350 000 dollars américains pris dans les fonds de la NAACP pour un arrangement à l'amiable concernant une plainte pour harcèlement sexuel déposée par son ancienne assistante de direction, Mary Stansel. Auparavant, il s'était aliéné tous les syndicats noirs en soutenant l'ALENA (Accord de libre échange nord américain), malgré la décision de la NAACP prise au niveau national de s'opposer à cet accord commercial. Chavis mécontenta également les personnes impliquées dans le mouvement en faveur d'une politique environnementale plus juste en faisant pression au Congrès pour une législation réduisant les conditions obligeant les pollueurs à nettoyer les sites contaminés (Daniels : 4).

4. " A Atlanta, une conférence donnée par Farrakhan a attiré plus de monde que le championnat national de baseball le même soir. A Los Angeles, en octobre dernier, il a rempli le stade de 16 500 places", d'après un journaliste en 1994. "A New York, un discours en décembre... attira 25 000 personnes... Ce mois-ci à Chicago, lorsque les conseillers

pas vouloir un mouvement fondé seulement sur mon charisme" (Arizona Republic, 1996 : 10), il se considère lui-même comme un catalyseur important de changement dans la vie de tous les hommes noirs aux Etats-Unis. "...Je crois que je suis UN Jésus marchant dans les empreintes DU Jésus, j'ai vu cette Marche du million d'hommes dans une lumière scripturale... J'ai vu mon appel aux hommes noirs, le plus grand problème de ce pays, et leur réponse à mon appel comme la venue de Jésus au tombeau de Lazare et son injonction à en sortir... Je ne suis pas LE Messie, c'est très clair. Mais je crois que je suis un de SES serviteurs," déclara-t-il à des journalistes en 1996 (Arizona Republic : 2).⁵ Il renforce son image d'"appartenance à l'autre monde" ou "envergure" en parlant de lui à la troisième personne. D'après un sondage réalisé en 1994 sur 504 Africains-américains, 73 % connaissaient Farrakhan et parmi ces 73 %, deux tiers le jugeaient de manière positive. Sa popularité était plus grande que n'importe quel autre homme politique noir en dehors de Jesse Jackson et du Juge Clarence Thomas de la Cour suprême (Henry, 1994 : 2).

Hors des Etats-Unis, Farrakhan se présente lui-même comme un chef d'Etat autoproclamé, soumettant les problèmes de ses partisans à l'étranger lors des rencontres avec différents chefs d'Etat africains.⁶ Ses relations les plus médiatisées sont celles qu'il entretient avec le leader libyen Muammar Kadhafi, qui a promis de lui remettre une aide de 1 milliard USD pour financer les activités de la NOI aux Etats-Unis (NOI, 29 août 1996).⁷ Le

municipaux noirs eurent besoin d'une personnalité comme porte-parole afin de collecter des fonds pour leur défense dans une affaire de censure, ils ne se sont pas adressés à Jackson, Chavis ou Mfume, mais à Farrakhan, seul homme noir dont ils savaient qu'il pouvait remplir une salle en ville" (Henry : 2). Il s'agit du Révérend Jesse Jackson, militant pour les droits civiques, fondateur de l'Opération PUSH à Chicago et candidat à la présidence ; de Benjamin Chavis, mentionné plus haut ; de Kweisi Mfume, parlementaire démocrate du Maryland et ancien directeur du Black Caucus, jusqu'à son départ en février 1996 pour devenir Président et directeur général de la NAACP. Mfume a fait une intervention lors de la Marche.

5. Selon Farrakhan, beaucoup de personnes aux Etats-Unis ne le comprennent pas ou ses idées sont mal interprétées parce que les informations données ne sont pas exactes ; par conséquent, il est important de souligner que cet entretien, paru dans un quotidien d'informations générales, est disponible sur le site web de la Nation de l'Islam.

6. Par exemple, parmi les "courtiers du pouvoir" avec lesquels Farrakhan discute, se réunit et fait des conférences, figurent le Président Rawlings du Ghana ; le Dr. Kenneth Kaunda, ancien Président zambien ; le Président Moi du Kenya ; le Président Museveni d'Ouganda ; John Garang, chef de l'Armée de libération du peuple soudanais ; Nelson Mandela d'Afrique du Sud et le Président Mobutu du Zaïre (Gates, 1996 : 165, 167).

7. Bien que Farrakhan prétende utiliser cet argent pour améliorer le taux d'inscription électorale (notoirement faible dans les Etats industrialisés de l'ouest ; par exemple, seulement 54 % des électeurs noirs ont voté lors de l'élection présidentielle de 1992, selon le Bureau américain du recensement), pour des "objectifs humanitaires" et pour "améliorer le sort économique des Africains-américains," les commentateurs craignent que ce ne soit un geste de Kadhafi pour établir une base aux Etats-Unis (Hurst, p. 2). L'embargo sur les

Trésor américain a bloqué ce don, refusant de faire une dérogation à la Loi de 1996 contre le terrorisme selon laquelle est illégale toute transaction financière que le Département d'Etat américain considère comme soutiens du terrorisme international.⁸

Etant donné ces différents domaines d'activité, Farrakhan et la NOI représentent, à mon avis, un mouvement qui mérite une attention plus sérieuse. Dans cet article, j'analyserai le discours de la NOI en utilisant principalement des documents et des discours de la NOI ainsi que des entretiens de Louis Farrakhan parus dans divers organes de presse aux Etats-Unis. Après avoir présenté l'historique du groupe, je me pencherai sur la façon dont la NOI a élaboré son propre concept de communauté et ce que cela signifie en termes de relations avec les autres, y compris avec les autres groupes islamiques et l'Etat. Pour comprendre le rôle de la NOI, il est également nécessaire de récapituler l'histoire du nationalisme noir aux Etats-Unis, l'héritage qu'a laissé cette idéologie et la place de la NOI dans l'histoire de ce mouvement. Pour finir, je me concentrerai sur la vision idéale du rôle attribué à l'homme et à la femme dans le discours de la NOI et étudierai spécifiquement comment le rôle attribué aux femmes implique pour elles de servir de repères identitaires pour la communauté. Si l'organisation a gagné en renommée grâce à une très large couverture médiatique, je pense que les implications de son message sur les rôles attribués à l'homme et à la femme n'ont pas été suffisamment discutées. Pour conclure, une étude du contexte dans lequel ce mouvement contemporain opère montrera dans quelle mesure le message de la NOI est accepté ou rejeté par les partisans qu'il veut atteindre.

L'Islam aux Etats-Unis : les origines de la NOI

La Nation de l'Islam a été créée en 1930 par Wali Farad Mohamed (né Wallace D. Fard), représentant commercial apparu à Détroit. "Le 4 juillet, le jour de la commémoration de l'indépendance américaine, Il annonça le début de Sa mission qui était de rétablir et de ressusciter Son peuple perdu

voyages en Libye n'a pas empêché Farrakhan de s'y rendre, selon les journaux. Si le passeport de Farrakhan ne porte pas le tampon des autorités libyennes, techniquement, il n'a pas violé l'embargo (Hurst : 2). Farrakhan, ainsi que sa femme, sa fille, Chavis et d'autres collaborateurs, sont arrivés à Tripoli le 28 août 1996 ; Farrakhan a reçu son prix, disant à Kadhafi : "bien que j'accepte l'honneur de ce prix, je vous demanderai de garder l'argent jusqu'à ce qu'un tribunal en juge autrement" (communiqué de presse de la NOI, 31 août 1996).

8. Au moment du verdict, la Libye faisait partie des sept Etats qui avaient cet honneur (Hurst, 1996 : 1). Par ailleurs, un décret présidentiel en vigueur depuis 1986 "gèle les avoirs libyens aux Etats-Unis et interdit les transferts d'argent 'même lorsqu'ils sont faits à des fins humanitaires, religieuses ou caritatives.'" (Hurst, 1996 : 1). En outre, Kadhafi a décidé de remettre à Farrakhan un prix humanitaire de 250 000 dollars américains qui, du fait de l'administration américaine, n'est lui non plus toujours pas perçu (NOI, 26 août 1996, Hurst, 1996 : 2).

et trouvé, reconnu comme les membres originels de la Tribu de Shabazz de la Nation perdue d'Asie. Les membres d'origine africaine de ce peuple perdu de la nation originelle ont été capturés, exploités et déshumanisés pour servir d'esclaves à l'Amérique pendant plus de trois siècles," explique Tynetta Mohamed (1996 : 1), femme d'Elijah Mohamed, protégé du fondateur et qui a repris la direction de la NOI en 1934, après la disparition mystérieuse de Fard.

Fuyant les luttes internes pour le pouvoir, Elijah Mohamed déplaça le groupe à Chicago (Mamiya, 1983 : 251). Incarcéré pour avoir refusé de rejoindre les drapeaux lors de la seconde guerre mondiale, Elijah Mohamed se rendit compte du potentiel inexploité de disciples éventuels que représentaient les prisonniers. Il adopta avec succès cette stratégie et en 1960, les membres de la NOI, à peine 8 000 dans les années 30, étaient passés à près de 65 000 ou 100 000 (Marable, 1992 : 4).⁹

Malcolm Little, petit voyou à New York et à Boston, fut l'un de ces prisonniers convertis. Après sa libération en 1952, il prit le nom de Malcolm X, se mit à prêcher au Temple 11 de Boston et, en 1955, devint pasteur du Temple n° 7 de la NOI à Harlem. Il gagna de l'importance et devint la figure publique de la NOI.¹⁰

Louis Eugène Walcott, chanteur de calypso appelé "Le Charmeur", entendit prêcher Elijah Mohamed pour la première fois en 1955. Quelques mois plus tard, il entendit Malcolm X et devint son disciple dévoué. Il prit le nom de Louis X et, en 1957, fut à la tête du Temple 11 (Gates, 1996 : 141-142). Au sujet de sa conversion, Farrakhan explique : "Je ne cherchais pas à changer de religion. Je voulais un changement de la condition des Noirs" (cité dans Gates, 1996 : 149). Pendant ce temps, des organisations des droits civiques comme la NAACP et le CORE (Congress of Racial Equality), craignant que le discours du groupe musulman ne renforce la cause des suprémacistes blancs, dénoncèrent la NOI, certains insinuant même des similitudes entre la NOI et le fascisme européen antérieur (Marable, 1992 : 5).

En 1962, Malcolm X était devenu le principal porte-parole de la NOI. Mais son intérêt grandissant pour les questions de politique contemporaines était une menace pour l'autocratique Elijah Mohamed.¹¹ En 1963, il se

9. De nos jours, la NOI est peu disposée à révéler le nombre de ses membres, mais on pense qu'ils sont entre 30 000 et 200 000 (Henry, 1994 : 5).

10. On a beaucoup écrit sur l'œuvre de Malcolm X et l'évolution de ses idées. Malheureusement, une étude exhaustive dépasse le cadre du présent article.

11. Elijah Mohamed avait créé le journal de la NOI appelé Muhammad Speaks (les propos de Mohamed). Selon Marable, l'analyse des questions noires révèle qu'à partir du moment où Malcolm X s'est mis à changer son message, ses idées n'étaient plus publiées : "En 1962, pratiquement aucun article ne paraît sur Malcolm X. En 1963, rien. Il est le principal porte-parole de son organisation, et le journal de la Nation de l'Islam ne parle pas du tout de lui" (Marable, 1992 : 6).

heurte à l'hypocrisie d'Elijah Mohamed –deux secrétaires avaient lancé une recherche en paternité contre le leader de la NOI, marié, qui prêchait un code de conduite morale basé sur la monogamie et, bien qu'il admit avoir été le père de quatre enfants issus de ces affaires extra-conjugales, aucune sanction ne fut prise à son encontre (Marable 1992 : 6).

En 1964, Malcolm X rompt avec la NOI, tandis que Louis Farrakhan restait un disciple dévoué d'Elijah Mohamed. Farrakhan récusait son ancien maître, déclarant qu'“un homme comme Malcolm méritait la mort” (Gates, 1996 : 142). Farrakhan devint le premier représentant d'Elijah Mohamed (Gates, 1996 : 142). Entre-temps, Malcolm X prit le nom d'El-Hajj Malik El-Shabazz, adopta une position antiraciste et anticapitaliste,¹² créa la Muslim Mosque Incorporated et, quelques mois plus tard, l'OAAU (Organisation de l'unité afro-américaine).¹³ En 1965, Malcolm X fut assassiné lors d'un meeting de l'OAAU. Trois disciples de la NOI furent accusés du meurtre.¹⁴

12. “Malcolm rompt avec la logique du réformisme politique”, écrit Marable (1992 : 7). “Critiquant l'attachement des classes moyennes noires à l'entreprise privée, Malcolm avait par ailleurs appris lors de son voyage en Afrique que les révolutionnaires noirs à l'étranger s'étaient détournés du capitalisme des entreprises et avaient défini l'économie de libération en termes de “socialisme”. Malcolm disait : “Vous ne pouvez pas avoir de racisme sans capitalisme. Si vous rencontrez des antiracistes, ils sont en général socialistes ou leur philosophie politique est celle du socialisme”. Toujours d'après Marable, Malcolm X commençait à remettre en question les rôles stricts attribués à l'homme et à la femme par le patriarcat, reconnaissant le rôle des femmes dans la lutte contre l'oppression : “il s'est détourné du sexisme flagrant de l'Islam dans sa dernière phase. Il reconnaît à partir de ses expériences en Afrique que tous les mouvements nationalistes progressistes ont admis l'égalité fondamentale des femmes de couleur... Malcolm X déclare en décembre 1964 : “on remarque que les sociétés du Tiers-monde qui enferment la femme dans des placards, l'empêchent d'avoir accès à une éducation convenable et la découragent en lui refusant toute participation maximale dans un domaine de la société où elle serait qualifiée, tuent sa motivation et son esprit” (cité dans Marable, 1992 : 8).

13. Tandis que la Mosquée était censée traiter de questions religieuses, l'OAAU était une organisation laïque, et c'est par ce groupe que Malcolm X chercha à mobiliser l'opinion pour envoyer une pétition à l'ONU, accusant l'administration américaine d'avoir violé les droits humains de ses citoyens noirs (Pinkney, 1976 : 70-72).

14. En janvier 1995, trente ans après le meurtre, le débat sur le lien entre Farrakhan et l'assassinat de Malcolm X a été remis à l'ordre du jour en raison des allégations du FBI selon lesquelles Qubilah Shabbaz, fille de Malcolm X âgée de 34 ans, aurait payé un tueur afin d'exécuter Farrakhan, pour venger le meurtre de son père. La crédibilité de cette accusation fut remise en question en raison des antécédents louches de l'indicateur du gouvernement en l'occurrence, Michael Fitzpatrick, ancien camarade de lycée de Shabazz, et de la participation même du FBI à la déstabilisation et la destruction systématiques des groupes luttant pour les droits civiques et des autres organisations impliquées dans le mouvement de libération des Noirs (Van Biema, 1995 : 1-3). Il a été révélé que Fitzpatrick, indicateur et provocateur de longue date, prêt à tout pour se libérer des poursuites pour usage de cocaïne, avait reçu 45 000 USD pour dénoncer Shabazz. En mai, les accusations furent abandonnées (CCR, 1995 : 30).

En 1994, Farrakhan et la NOI portèrent plainte contre le New York Post, désignant divers autres prévenus (dont le Président du Post, Rupert Murdoch et le chroniqueur, Jack

Elijah Mohamed mourut en 1975 et curieusement, ce fut son fils, Wallace Deen Mohamed, qui prit la tête de la NOI ; lui qui s'était rangé aux côtés de Malcolm X dans les années 60, avait remis en question les enseignements de son père, leur préférant les enseignements de l'Islam sunnite, et avait d'ailleurs été exclu de la NOI (Gates, 1996 : 142). Immédiatement, il introduisit des changements :¹⁵ "il n'y aura plus des musulmans blancs ou des musulmans noirs. Tous seront des musulmans. Tous des enfants de Dieu" (cité dans Mamiya, 1983 : 249). Il prit le nom de Warith Deen Mohamed, pour ne pas être "symboliquement" lié au fondateur de la NOI, Wallace Fard (Lincoln, 1983 : 229). Il assouplit les règles disciplinaires et les codes vestimentaires stricts que son père avait mis en vigueur, permit aux femmes de sortir seules la nuit, encouragea les activités sportives, la musique, le vote et fit déployer le drapeau américain. Plus important encore, il mit un terme à la guerre des races que son père prêchait comme inévitable (Lincoln : 227-228), ce qui permit d'attirer davantage de partisans de la classe moyenne qui, comme le dit Mamiya, se considéraient comme "faisant partie du système" (1983 : 248-249). Par ailleurs, il continua de recommander à ses disciples une vie de dur labeur et d'amélioration personnelle.¹⁶ Le nom de l'organisation changea et devint

Newfield), les accusant de diffamation et demandant 4,4 milliards USD en "réparation" pour un article et des manchettes faisant état des allégations de Betty Shabazz sur la participation de Farrakhan à la mort de son mari et des déclarations comme celle qui suit :

"D'après de nouvelles preuves figurant dans les fichiers du FBI, Farrakhan était au Temple de la NOI à Newark au moment où Malcolm était assassiné à Harlem. Il était censé être à Boston, où il était pasteur principal. Farrakhan quitta Boston pour Newark en voiture à 1h 30 du matin le 21 février 1965, selon les fichiers du FBI. Ceci est important car les quatre assassins désignés par Thomas Hayer –encore emprisonné pour le meurtre- ainsi que ses complices étaient tous membres de la mosquée de Newark, allié de Farrakhan... Kenyatta déclara au Post... que Ysef Shah, ancien leader des Fruit of Islam, lui a avoué avant sa mort l'année dernière que "Farrakhan était personnellement impliqué dans la planification du meurtre de Malcolm X" (cité dans J. Mohamed : 1-3).

Comme le fait remarquer Marable, le FBI avait déjà infiltré la NOI dans les années 40 et les preuves abondent sur la surveillance dont Malcolm X était l'objet dans les années 60 (1992 : 5). Dans quelle mesure Farrakhan a vraiment participé à l'organisation du meurtre de Malcolm X et si oui ou non l'assassinat fut organisé par le FBI ou la CIA est encore un sujet d'actualité (bien que Farrakhan ait admis avoir participé à créer "l'atmosphère" qui a conduit à sa mort, selon Gates, 1996, p. 142). Il est intéressant de voir que la NOI inclut dans son site web des documents du FBI sur la nécessité de manipuler la direction du groupe à la suite de la mort d'Elijah Mohamed. Est-ce là un choix sélectif de documents du FBI pour essayer de gagner une certaine crédibilité auprès des gens de gauche habitués des opérations COINTELPRO (activités de contre-espionnage - NdT) du FBI pendant les années 60 ? La résurgence du lien entre Farrakhan et l'assassinat de Malcolm X peu de temps avant la Marche était-elle fortuite ? En raison du manque de place, je laisserai cette étude aux théoriciens du complot.

15. Dans son histoire du groupe, C. Eric Lincoln appelle ce processus une "décultification" (1983 : 224).

16. Ecrivant en 1963 sur la NOI, Moynihan (voir plus bas) et Glazer font remarquer qu'ils étaient traités de "Puritains noirs", méprisant les petits péchés tels que le jeu, l'alcool et la

la World Community of Al-Islam in the West puis, quelques années plus tard, l'American Muslim Mission (Lincoln : 228).

En 1977, Farrakhan quitta l'organisation pour créer une nouvelle Nation de l'Islam, promettant une renaissance des enseignements originels de Wallace Fard et d'Elijah Mohamed. Il emmena avec lui de nombreux membres du groupe paramilitaire d'élite parfaitement entraîné, connu sous le nom de Fruit of Islam (FOI), que Warith Deen avait dissous.¹⁷ Dans les années 1980 et 1990, les FOI ont été utilisés dans divers secteurs : gardes du corps de personnalités importantes ou forces de sécurité privées utilisées dans la lutte contre le trafic illégal de drogue dans les ensembles de logements sociaux.¹⁸

Ce schisme a amené d'autres groupes musulmans établis aux Etats-Unis à reconnaître le groupe de Warith Deen, rejetant la NOI comme non-représentative de l'Islam "véritable" et propageant des informations trompeuses sur l'idéologie islamique.¹⁹

"Les Black Muslims de la "Nation de l'Islam", avec leurs idées de suprématie noire, "n'étaient même pas des musulmans si l'on s'en tient à la définition du mot", mais avaient adopté l'Islam récemment et en 1976 faisaient le Ramadan pour la première fois. Actuellement, ils sont connus

promiscuité, pour des transactions permettant d'obtenir richesse et réussite (1963 : 83). Sous Warith Deen Mohamed, l'American Muslim Mission obtint un contrat de 22 millions de dollars du Ministère de la Défense pour fabriquer des accessoires militaires (Lincoln, 1983 : 229).

17. Pour Wallace, les Fruit of Islam (FOI) étaient une "bande de hooligans, de voyous" qui battaient "cruellement" ceux qui n'arrivaient pas à vendre suffisamment de journaux. "Il [Wallace] était choqué d'apprendre en prenant la direction que plus de 10 croyants avaient été tués pour avoir simplement refusé que les FOI prennent le contrôle total de leur vie" (Mamiya, 1983 : 243).

Mamiya fait également observer qu'après la rupture, il y eut "des rumeurs de jihad entre les factions de Wallace et de Farrakhan..." et que les deux chefs se déplaçaient accompagnés de gardes du corps. "Wallace Mohamed avait clairement dit à ses partisans d'ignorer la faction de Farrakhan... La position de Farrakhan était la suivante : 'nous ne serons pas les agresseurs. Mais s'ils nous attaquent, le Saint Coran nous commande de riposter'" (1983 : 251-252). Il est également fait référence à l'entraînement d'autodéfense des FOI et à l'origine criminelle de nombreux convertis.

18. L'Agence de sécurité de la Nation de l'Islam aurait reçu environ 20 millions USD du Service du logement de Baltimore pour surveiller les complexes de logements financés par l'Etat fédéral dans la capitale du Maryland. Bien que pendant cinq ans les résidents n'aient eu qu'à se réjouir de leurs services, le parlementaire Peter King de New York et diverses organisations juives firent pression pour y mettre fin, arguant que ces forces de sécurité profitaient de leurs contacts avec les résidents pour diffuser "le message de haine de Farrakhan", en violation des lois fédérales contre la discrimination (Detroit News, 1995 : 1).

19. La Islamic Society of North America cite les estimations de l'Encyclopedia Britannica selon lesquelles il y aurait plus de 3,3 millions de musulmans en Amérique du Nord. Haddad (cité dans Lovell, 1983 : 94) estime le nombre de musulmans, rien qu'aux Etats-Unis, à 3 millions en 1979.

sous le nom de Bilalians, du nom de l'Ethiopien qui fut le muezzin du Prophète Mohamed à la mosquée de Médine. Ce sont les "World Community of Islam in the West" avec l'Imam Warith Deen Mohamed à leur tête. Il est aussi le chef de leur American Muslim Mission...", écrit Lovell dans sa présentation de l'Islam aux Etats-Unis (1983 : 103, avec des citations de Kettani, 1977).

" Les croyances de base du premier mouvement musulman noir n'étaient pas conformes à l'Islam orthodoxe", écrit-elle. "Par exemple : il existe un Dieu appelé Allah et Elijah Mohamed est Son dernier Messenger ; Allah est apparu à Elijah Mohamed sous les traits de Maître Wallace Fard Mohamed à Detroit en juillet 1930 ; et Dieu n'est pas un esprit mais un homme. Ils croyaient également que le paradis et l'enfer sont sur terre, qu'il n'y a pas de vie après la mort. Sept prières par jour et le jeûne pendant le mois de décembre étaient d'autres prescriptions religieuses."

Si les prescriptions concernant le jeûne, le pèlerinage et les prières sont effectivement différentes, c'est en conférant à Elijah Mohamed le statut de prophète que la NOI se coupe de la plupart des autres groupes musulmans américains.²⁰ Selon Mustafa Malik, directeur de recherche à l'Institut musulman américain : "pour être musulman, il faut croire qu'il n'y a qu'un Dieu et que Mohamed est son dernier Prophète. Les adeptes de la Nation de l'Islam croient qu'Elijah Mohamed est le dernier Prophète. Nous n'avons rien en commun sauf que nous nous disons musulmans et qu'ils se disent musulmans" (cité dans Henry, 1994 : 3).

M. Amir Ali, de l'Institut de l'information et de l'éducation, est également mal à l'aise devant cette déviance de l'idéologie musulmane. "Elijah Mohamed était un 'Messenger d'Allah'. L'avenir nous réserve-t-il d'autres messagers ou prophètes ?" se demande-t-il (Ali : 1). A l'Institut de l'information et de l'éducation, situé à Chicago, leur objectif est de diffuser ce qu'ils estiment être "les informations exactes et véritables sur l'Islam... en apportant des corrections permettant d'éliminer les fausses informations et idées qui existent dans la société américaine sur l'Islam et les musulmans." Selon l'Institut, la NOI ne pratique pas l'Islam, mais le "Farrakhanisme".

"Cette religion devrait être considérée comme un culte pseudo-islamique", écrit Ali dans sa "Comparison Between Islam and Farrakhanism" (Comparaison entre l'Islam et le Farrakhanisme) qui reprend la critique de Lovell concernant la NOI, en présentant 12 exemples significatifs où les principes du "Farrakhanisme" sont en contradiction avec les croyances musulmanes. "En Amérique, il existe maints cultes pseudo-islamiques, le Farrakhanisme étant l'un d'entre eux. Une attitude honnête

20. L'article n°12 de "Ce que croient les musulmans" dit que "Nous croyons qu'Allah (Dieu) apparut en la Personne de Maître Fard Mohamed en juillet 1930; le 'Messie' tant attendu des chrétiens et le 'Mahdi' des musulmans" (NOI, "Le Programme musulman" : 3).

de la part de ces cultes serait de ne pas se dire musulmans et de présenter l'Islam comme leur religion. Un exemple d'honnêteté est donné par le Bahanisme, qui est une émanation de l'Islam, mais les Bahais ne se disent pas musulmans ni ne présentent l'Islam comme leur religion" (Ali : 3).²¹

"Elijah Mohamed... a choqué les vrais musulmans avec cette déclaration selon laquelle " chaque Blanc sait que son heure est venue ", écrit Lovell. "Il est donc facile de comprendre pourquoi, il y a encore dix ans, les musulmans en Amérique considéraient que les Noirs étaient un grand danger pour l'Islam et pour eux-mêmes. On peut également comprendre pourquoi les changements préconisés par Malcolm X provoquèrent le schisme..." (1983 : 104).

C'est la description par la NOI de la création et de la destruction du monde, avec l'accent mis sur la question raciale, qui semble être particulière et donc extrêmement contestée par les autres musulmans aux Etats-Unis.

Farrakhan, citant Elijah Mohamed, déclare que les Noirs sont le "premier peuple sur terre. Toutes les autres races descendent de nous" (1996e : 1). Cela ressemble plus à une histoire de science fiction sur la manipulation génétique et les hybrides style monstre de Frankenstein qu'à une théorie de l'évolution. D'après les enseignements d'Elijah Mohamed, c'est un scientifique noir renégat du nom de Yacoub qui, pour défier Allah, créa la race blanche il y a près de 7 000 ans. Le monde est depuis en plein déclin. L'effondrement du pouvoir blanc est annoncé (Gates, 1996 : 144, 163-4). Selon Elijah Mohamed, l'Amérique, le monde "injuste" créé par les Blancs, figure "en premier sur la liste de Dieu des choses à détruire", à cause de la façon dont ils maltraitent les Noirs (Farrakhan, 1996a : 2).²² La destruction annoncée prévoit un immense "vaisseau-mère" de 15 milliards USD ou OVNI (du nom que les Blancs lui donneraient, selon Farrakhan), construit par des savants japonais et chargé de bombes. "Allah, dans son acte final de destruction, fera sortir un mur du vide, encerclera et enfermera l'Amérique du Nord". Un feu brûlera pendant 310 ans et ne s'apaisera pas pendant 690 autres années. L'Amérique peut être sauvée²³ si elle change "sa façon de penser" et adopte un "code de conduite juste" (Farrakhan, 1996a : 2-4). Il est intéressant de noter que l'"Amérique" immorale qui doit

21. Ici, Henry indique d'autres groupes qu'on pourrait classer dans la même catégorie que la NOI. "Nombreuses sont les sectes musulmanes noires américaines parmi les dix-sept (ou plus) recensées –dont une à Atlanta dirigée par le militant radical de la lutte pour les droits civiques dans les années 60, connu auparavant sous le nom de H. Rap Brown- qui sont loins de l'orthodoxie", écrit-il (1994 : 3).

22. Selon Farrakhan, les Noirs sont le peuple le plus opprimé aux Etats-Unis, ils ne sont pas américains de souche car certains parlent encore leur langue et connaissent un peu leur histoire (1996a : 2).

23. On ne sait pas très bien ce que les Canadiens devraient faire pendant ce temps.

être disciplinée est féminisée –désignée par “elle”. Le vecteur de la destruction –un “vaisseau-mère”- peut également faire penser à une force féminine, bien que plus maternelle.

Farrakhan cite souvent la Bible, puisant peut-être dans le Christianisme pour toucher un public plus vaste. Ali fait observer que les écrits de la NOI accordent une importance contradictoire au Coran et à la Bible. “D’un côté, ...Croyez en le Saint Coran et les Ecritures de tous les Prophètes de Dieu ; de l’autre, Nous, la première nation sur terre... sommes ceux qui avons écrit la Bible et le Coran. Nous le faisons tous les 25 000 ans... Vingt-quatre de nos savants s’y emploient... La Bible actuelle et le Saint Coran doivent bientôt faire place au Livre Saint...” (Ali : 2).

Le nationalisme noir

Selon Manning Marable, “le nationalisme noir en tant que tradition sociale et politique comprendrait certaines particularités. D’abord, la défense de la fierté culturelle noire et l’intégrité du groupe, ce qui rejette implicitement l’intégration raciale. Deuxièmement, c’est une identification à l’image de l’Afrique, par conséquent nombreux sont ceux qui plaident en faveur de l’immigration ou du moins de contacts extensifs entre les Africains de la diaspora et ceux de l’intérieur. Il doit y avoir une interaction, ainsi que le préconisaient les nationalistes noirs, entre les Africains-américains, les personnes des Caraïbes d’origine africaine, et les Africains du continent africain lui-même. Troisièmement, le nationalisme noir signifie la mise en place d’institutions sociales exclusivement noires comme des agences d’entraide, des écoles, des organisations religieuses et des infrastructures soutenant le développement économique du groupe, telles que des coopératives noires, des campagnes en faveur de l’achat des produits noirs et des actions visant à encourager la constitution de capital au sein de la communauté africaine-américaine. Enfin, le nationalisme noir signifie également une tradition d’indépendance politique du système politique dominé par les Blancs et l’action en faveur de la création d’organisations politiques et de groupes de protestation exclusivement noirs” (1992 : 3). Pinkney cite trois éléments de base du nationalisme noir contemporain : “l’unité, la fierté du patrimoine culturel et l’autonomie” (1976 : 7).

Le “Programme musulman” de la NOI est constitué d’une liste de 10 articles sur “Ce que veulent les musulmans” et de 12 points détaillant “Ce que croient les musulmans”. L’article n°4 sur la liste des “desiderata” présente les objectifs nationalistes de la NOI :

Nous voulons qu’il soit donné la possibilité aux personnes de notre peuple dont les parents ou les grands-parents descendent d’esclaves, de créer un Etat ou un territoire séparé qui leur appartienne, sur ce continent ou ailleurs. Nous pensons que nos anciens maîtres ont obligation de nous donner cette terre et que la zone doit être fertile et riche en minerais. Nous pensons que nos anciens maîtres doivent répondre à nos besoins dans ce territoire séparé

pendant les 20 à 25 ans qui suivent, jusqu'à ce que nous soyons capables de produire et de satisfaire à nos propres besoins (NOI : 1).

Il existe dans l'idéologie nationaliste de la NOI non seulement une composante territoriale, impliquant une séparation raciale, mais également un aspect culturel. Dans son allocution lors de la Marche, Farrakhan a invité le public à réclamer des "écoles indépendantes destinées aux Africains" qui garantiraient aux enfants une "éducation enracinée dans leur culture" (Déclaration de Mission de la Marche : 15). C'est un sujet qui figure également dans "Ce que veulent les musulmans" : "nous voulons que tous les enfants noirs soient élevés, éduqués et formés par leurs propres enseignants" (NOI, "le Programme musulman" : 2). L'une des requêtes constantes de Farrakhan au gouvernement, figurant dans le même document, est que "tous les livres et tout le matériel nécessaires, les écoles et les collèges soient fournis gratuitement." "Les enseignants musulmans seront libres d'enseigner et de former leur peuple dans le sens de la vertu, de la pudeur et du respect de soi" (p. 2).²⁴

Le programme nationaliste de la NOI s'oppose directement aux idées intégrationnistes.²⁵ L'article n°9 de "Ce que croient les musulmans" dit ceci :

Nous pensons que l'intégration est une offre hypocrite faite par des personnes qui veulent tromper les peuples noirs en leur faisant croire que ceux qui pendant 400 ans s'opposèrent à la liberté, à la justice, à l'égalité sont, brusquement, devenus leurs "amis". En outre, nous pensons que cette tromperie a pour but d'empêcher le peuple noir de se rendre compte que le moment historique est arrivé de se séparer des Blancs de ce pays (NOI : 3).

"Selon l'intégrationnisme, l'égalité politique et civique ne pourrait remplacer le système américain de caste raciale que par l'intégration raciale dans les écoles, les quartiers et les entreprises, et non –comme le soutient le concept nationaliste rival- par une stratégie centrée, du moins au début, sur la mise en place de puissantes institutions noires autonomes," écrit Eugene F. Rivers, de la Harvard Divinity School, au sujet des deux stratégies (1995 :

24. La NOI est actuellement active sur les campus universitaires. En février 1997, pour le deuxième Sommet annuel de l'Association des étudiants de la Nation de l'Islam, tenu à Chicago, les participants sont venus de tous les Etats-Unis, de 75 collèges et universités, selon un document de la NOI (NOI, "Successful Student Summit at Saviour's Day, 1997, 1997 : 1). Le nombre de participants n'était pas disponible.

25. Richard Cloward et Frances Fox Piven, définissent la croyance en l'intégration, dans le contexte américain, comme l'idée que les gens "doivent vivre dans les mêmes quartiers, fréquenter les mêmes écoles, travailler ensemble et jouer ensemble sans tenir compte de la race et, donc de la religion, de l'ethnie ou de la classe" (cité dans Rivers, 1995 : 4). Repère important dans la lutte pour l'intégration, le verdict en 1954 de la Cour suprême dans l'affaire Brown contre le Conseil d'établissement qui ordonnait la déségrégation dans les écoles privées, abolissant l'ancien critère de "séparés mais égaux" établi par l'affaire Plessey contre Ferguson en 1896.

3-4). "Pour les classes moyennes noires, ce rêve comportait une certaine part de réalité. Pour les Noirs pauvres des villes du nord, l'intégration a toujours été désespérément hors de portée. Les commentateurs nationalistes ont compris cela ; ils ont prédit que ce projet échouerait à cause de la forte résistance des Blancs. Ils ont eu raison." D'après Rivers, c'est l'échec de l'intégration qui a facilité la montée de leaders tels que Farrakhan, qu'il rejette car il représente un "nationalisme pour idiots".²⁶

L'appel de la NOI en faveur d'un nationalisme noir comme solution aux maux socio-économiques des Noirs n'est pas le premier du genre. Le nationalisme noir aux Etats-Unis remonte très loin, aux origines mêmes de l'histoire américaine.

"En tant que mouvement, le nationalisme noir est passé par plusieurs phases, dont la colonisation, l'émigration, le statu quo interne et le pluralisme culturel", écrit Alphonso Pinkney (1976 : 3-4). "Tels sont les moyens que les Noirs aux Etats-Unis ont préconisés pour obtenir l'autodétermination et la libération finale. Le mouvement n'a jamais pu attirer une majorité de Noirs dans ses rangs, et pourtant il a traversé les siècles."

Martin R. Delany, médecin ayant fait ses études à Harvard et petit-fils d'esclaves, s'opposa d'abord à la réinstallation des Noirs américains en Afrique, préférant plutôt les Antilles, l'Amérique centrale ou latine.²⁷ Plus tard, dans une publication de 1852, il demanda la création d'un "Etat noir autonome en Afrique de l'Est où les Afro-américains pourraient émigrer" et finalement, se rallia aux Noirs autour du mot d'ordre "l'Afrique aux Africains", négociant au milieu des années 1850 pour l'émigration des

26. "Leonard Jeffries et Louis Farrakhan sont généralement considérés, même par des experts tels que Cornel West, comme les représentants de la perspective nationaliste noire. C'est une grave méprise. Jeffries et Farrakhan, ainsi que Tony Martin, Khalid Mohamed et Frances Cress Welsing représentent un nationalisme pour idiots. Ce sont des antisémites cyniques, des hommes méchants et, tout simplement, des incapables...", écrit Rivers. "Ce sont tous des démagogues, porteurs d'uniformes, de noeuds papillon, des comédiens... Leur importance publique reflète le vide au sommet créé par une intelligentsia cosmopolite sans liens pédagogiques avec les Noirs pauvres des quartiers déshérités, produit naturel d'un projet intégrationniste en déroute" (1995 : 3-4).

27. A remarquer que si les mouvements d'émigration ont probablement été la première manifestation du nationalisme noir aux Etats-Unis, la plupart des Noirs se montraient sceptiques car ces mouvements ont d'abord été organisés et mis en place par des Blancs. Par exemple, l'American Colonization Society (ACS), créée par le Congrès en 1817, était soutenue par de nombreux hommes politiques de l'époque. Les Noirs libres craignaient que ce groupe financé et dirigé par des Blancs ne cherche en définitive à déporter tous les Noirs libres pour permettre à l'esclavage de se poursuivre plus facilement. Ce fut l'ACS qui acquit (avec les fonds du Congrès) la terre baptisée "Liberia". Au déclenchement de la guerre civile américaine, 13 000 Africains-américains avaient été transportés au Liberia (Pinkney : 16-22). Il serait hors sujet d'aborder ici les problèmes d'exploitation, de classe et de colonisation posés par cette appropriation d'un territoire africain.

Noirs en Afrique de l'Ouest, avant de se lancer dans des entreprises commerciales et politiques nationales (Pinkney : 23-27). Après la mort de Delany en 1885, l'évêque Henry M. Turner de l'African Methodist Episcopal Church (AME)²⁸ prit la tête du mouvement pour le "rapatriement" des Noirs d'Amérique en Afrique.

"Il exhorta constamment les Noirs à " retourner en Afrique ", généralement dans les pages du *Christian Recorder*, hebdomadaire de l'AME" (Pinkney : 30). Il soutint le projet de loi présenté au Congrès visant à assurer le transport à tout Africain-américain désirant quitter le sud des Etats-Unis pour un autre pays (il ne fut jamais voté) et créa la *Voice of Missions*, qui devint l'organe du mouvement pour l'émigration. Il se rendit plusieurs fois en Afrique et, en 1884, fonda l'*International Migration Society*, dont la mission était "d'accélérer l'émigration des Noirs au Liberia" (Pinkney : 31, 33). A la fin du siècle, la société et le journal étaient en faillite. "En 1906, après maints échecs et petits succès, l'évêque Turner 'se désintéressa complètement du projet et s'impliqua sérieusement dans la politique locale, essayant d'arrêter la Géorgie de priver ses citoyens noirs de leurs droits civiques' (sic)" (Redkey, 1917, cité dans Pinkney : 35).

Le plus connu probablement dans le panthéon des nationalistes noirs est le Jamaïcain Marcus Garvey, qui créa l'*Universal Negro Improvement Association (UNIA)* (Association universelle pour l'amélioration de l'homme noir) en 1914, dont l'objectif était de "créer une Solidarité universelle au sein de la race ; développer l'esprit de fierté et d'amour ; retrouver les égarés ; prendre en charge les nécessiteux ; contribuer à civiliser les tribus arriérées d'Afrique ; contribuer à l'émergence d'Etats et de communautés nègres indépendants ; créer un Etat central pour la race, où elle pourra se développer..." (A. J. Garvey, 1970, cité dans Pinkney : 43).²⁹

Garvey arriva aux Etats-Unis en 1916 à l'âge de 28 ans. Quatre ans plus tard, à la Convention internationale des peuples nègres dans le monde, organisée par l'UNIA et qui s'est tenue pendant un mois à New York (il y aurait eu 25 000 délégués provenant de 25 pays), il fut élu président provisoire de l'Afrique (Pinkney : 45).

"Nous croyons en la liberté de l'Afrique pour le peuple nègre dans le monde et, selon le principe de l'Europe pour les Européens et de l'Asie

28. L'AME a été créée en 1786 par Richard Allen, ancien esclave. "Ce fut le signal du lancement des églises chrétiennes noires autonomes aux Etats-Unis", selon Pinkney, qui souligne qu'auparavant les Noirs chrétiens pratiquants, fréquentaient les églises blanches, dans les zones ségréguées (1976 : 17).

29. La mère et l'oncle de Farrakhan, qui étaient des Barbades, ainsi que son père, jamaïcain, étaient tous des "garveyites" (Gates, 1996 : 146, 148). Le père de Malcolm X, pasteur baptiste tué lorsque Malcolm avait six ans, était également un partisan de Garvey (Pinkney, 1976 : 65).

pour les Asiatiques, nous revendiquons également l'Afrique pour les Africains d'ici et d'ailleurs", dit l'article 13 de la Déclaration des droits des peuples nègres dans le monde. "Il ne faudra que quelques années avant que l'Afrique ne soit complètement colonisée par les Nègres, comme l'Europe l'est par la race blanche. Ce que nous voulons c'est une Nationalité africaine indépendante... Nous espérons que lorsque l'heure viendra pour les Américains et les Nègres des Antilles de s'installer en Afrique, ils accepteront leur responsabilité et leur devoir", déclara Garvey, explicitant son point de vue sur la territorialité (cité dans Pinkney, 1976 : 46).³⁰

Garvey était contre le mélange des races, préconisant la pureté raciale et jugeant les "mulâtres" indésirables (Pinkney : 47-48). "Je me rends compte que l'esclavage nous a imposé cette malédiction d'avoir beaucoup de couleurs au sein de la race noire, mais il n'y a aucune raison pour que nous perpétuions nous-mêmes ce mal."³¹

D'après Marable, "la Nation de l'Islam fut la formation nationaliste noire la plus importante durant la période suivant le mouvement nationaliste noir de Garvey, des années 1920 à l'insurrection du pouvoir noir des années 1960" (1992 : 4). La phase contemporaine du nationalisme noir aux Etats-Unis fut lancée par le mouvement du Black power (Pouvoir noir) au milieu des années 1960.³² Le nationalisme culturel, souvent associé à l'œuvre d'Amiri Baraka et de Ron Karenga dans les années 1960 et le début des années 1970, gagna en importance. A cette époque, Baraka rejeta les Black Panthers qu'il accusait d'être des "intégrationnistes violents", des gens de gauche au service d'une "révolution blanche" (Pinkney, 1976 : 147). Selon Karenga, "une révolution culturelle devait précéder la révolution par la violence. La révolution culturelle donne une identité, un objectif et une direction" (cité dans Pinkney : 147).

30. Curieusement, le seul élément de "retour en Afrique" présenté par Farrakhan actuellement semble être un plan de rapatriement pour les criminels noirs, proposé par le Black Caucus au Congrès, pratiquement le contraire de la position de Garvey qui disait que "...nous ne voulons pas de tous les Nègres en Afrique. Certains ne sont pas bons ici, et ne seront évidemment pas bons là-bas." (A. J. Garvey, 1968, cité dans Pinkney : 47). Selon un membre du Caucus, Farrakhan recommanda la déportation des "prisonniers et drogués en Afrique comme solution au chaos du ghetto –et fut applaudi pour avoir offert des alternatives innovatrices au lieu de solutions banales" (cité dans Henry, 1994 : 2).

31. Plus tard, il écrivit que le "croisement racial conduirait à la destruction morale des deux races, et à l'émergence d'une caste hybride qui n'aura aucune position sociale ou morale pour porter un jugement moral d'importance dans la vie et les affaires de la race humaine" (cité dans A. J. Garvey, 1968, cité dans Pinkney : 48).

32. L'expression "Black power" fut créée par Stokely Carmichael : "le concept du Black Power repose sur un principe fondamental : avant qu'un groupe ne puisse s'intégrer dans la société libre, il doit d'abord resserrer ses rangs... (pour) fonctionner efficacement à partir d'une position de négociation forte dans une société pluraliste" (Carmichael et Hamilton, 1967, cité dans Pinkney : 64).

Le Capitalisme et l'Etat

Marable indique deux tendances du nationalisme noir aux Etats-Unis –conservatrice et révolutionnaire. Les conservateurs “mettaient l’accent sur les valeurs culturelles africaines et étaient souvent en faveur de mécanismes de marché économiques privés pour l’avancement du groupe. En d’autres termes, ils préconisaient une sorte de capitalisme noir”, explique-t-il. “Le nationalisme révolutionnaire noir conclut que ‘oui, nous sommes Africains et nous pouvons nous unir culturellement avec nos frères et nos sœurs de l’extérieur, mais nous devons également nous unir politiquement avec eux pour renverser l’impérialisme, renverser le colonialisme occidental’... ces nationalistes radicaux noirs considéraient que le racisme institutionnel avait évolué en lien direct avec le développement et la maturation du capitalisme dans l’hémisphère occidental ces quatre derniers siècles, qu’il fournissait le prétexte culturel et idéologique pour l’exploitation et l’oppression continues des Noirs, où qu’ils soient. Par conséquent, selon les nationalistes révolutionnaires, il ne suffisait pas de lutter contre le racisme. Il fallait également dénoncer le capitalisme” (1992 : 4).³³

Avant sa mort, Malcolm X avait contesté le capitalisme et envisageait les questions économiques et sociales dans un contexte international, ce qui l’avait conduit à dénoncer l’impérialisme et à préconiser la solidarité internationale, en lieu du nationalisme isolationniste. “Il est impossible au capitalisme de survivre, précisément parce que le système capitaliste a besoin de sucer du sang. Le capitalisme était comme un aigle, maintenant il est plutôt comme un vautour...” dit-il en 1965.

33. Le parti des Black Panthers pouvait être considéré comme un groupe nationaliste révolutionnaire noir. Comme le fait remarquer Pinkney, Huey Newton qui, avec Bobby Seale, créa les Black Panthers en 1966, “considérait le parti comme l’héritier de l’Organisation de l’unité afro-américaine de Malcolm X” (p. 98). Ils divergeaient des nationalistes culturels, notamment en ce qui concerne la race (pour Seale, nationalisme culturel était égal à racisme des Noirs), les considérant comme des réactionnaires et un obstacle à la libération des Noirs. “Ils étaient tellement pris dans ce nationalisme culturel qu’ils haïssaient les Blancs simplement en raison de la couleur de leur peau”, disait Seale, pour expliquer la décision qu’il avait prise d’abandonner l’Association afro-américaine à laquelle il appartenait lorsqu’il était étudiant (Seale 1970, cité dans Pinkney : 123). “Le nationaliste culturel se réfugie dans quelque attitude ou culture africaine ancienne et refuse de prendre en compte ces fameuses forces en action dans son propre groupe et dans le monde en général... Nous (les Black Panthers), nous n’éprouvons aucun besoin de nous réfugier dans le passé, bien que nous respectons notre héritage africain”, écrit Newton en 1969 (cité dans Pinkney : 123). Linda Harrison, de l’East Oakland, branche californienne du Parti des Black Panthers, résume ainsi leur opinion sur cette idéologie rivale : “le nationalisme culturel s’exprime de plusieurs façons, mais toutes ces formes d’expression reposent essentiellement sur un fait : un refus et une méconnaissance universels des réalités économiques, sociales et politiques actuelles et la prédominance du passé comme cadre de référence. Et le nationalisme culturel est le plus souvent basé sur le racisme. Tout ce qu’on entend, c’est “hais le sale blanc” et “tue le sale blanc” (1969, cité dans Pinkney : 124).

Quant à l'émigration des Noirs américains en Afrique, il déclara en 1964 : "...Ce que je veux dire par la migration ou le retour en Afrique –retour en ce sens que nous leur tendons la main et ils nous tendent la leur. Notre compréhension mutuelle et notre action mutuelle pour un objectif mutuel bénéficieront aux Africains tout comme aux Afro-américains. Mais vous n'y parviendrez jamais en comptant uniquement sur l'Oncle Sam. Vous regardez dans la mauvaise direction" (cité dans Pinkney, 1976 : 74-75).

Dans son allocution lors de la Marche, Farrakhan exprima ce qu'il pensait du gouvernement américain :

Historiquement, l'administration américaine a participé à l'un des plus grands holocaustes de l'histoire de l'Humanité, l'Holocauste de l'Esclavage des Africains. Il a approuvé, par la loi et les armes, le processus de génocide qui a détruit des millions de vies humaines, de culture humaine, de potentiel humain propre à la vie et à la culture africaine. Il lui reste cependant à reconnaître cette horrible destruction ou à prendre des mesures de réparations.

En outre, même après l'Holocauste, l'élimination raciste a continué, détruisant des vies, des communautés et des potentiels. Et même maintenant, des membres du gouvernement poussent le pays à un retour en arrière conservateur, annulant les acquis arrachés de haute lutte, accusant les victimes, pénalisant les personnes vulnérables et flattant bassement les pires sentiments de l'homme.

Nous invitons donc le gouvernement des Etats-Unis à demander pardon pour les torts passés et présents qu'il a commis contre le peuple africain et les autres peuples de couleur... le gouvernement doit :

admettre publiquement son rôle et le rôle de ce pays dans l'Holocauste ; présenter des excuses publiques ;

reconnaître publiquement sa responsabilité morale envers nous et envers l'humanité en créant des institutions et des méthodes d'enseignement qui en préserve la mémoire, enseigne les leçons et l'horreur de cette histoire et souligne les dangers et le caractère destructif de nier la dignité humaine et la liberté humaine ; verser des réparations ; et

arrêter toute pratique qui perpétue les effets de cette histoire ou risque de la déclencher à nouveau.

Nous invitons le gouvernement à expier également pour son rôle dans la criminalisation d'un peuple tout entier, pour sa politique de destruction, de discrédit, d'agitation et autre méthode pour neutraliser l'élite noire, pour dépenser plus d'argent pour les prisons que pour l'éducation, et pour les armes de guerre que pour le développement social, pour avoir supprimé les lois qui limitaient les entreprises dans leur action de dégradation de l'environnement et pour être incapable de contrôler un racisme écologique

qui préconise le placement de déchets toxiques dans les communautés de couleur. Et, bien sûr, nous demandons l'arrêt de tout ceci.

En outre, nous invitons le gouvernement à ne plus annuler les acquis obtenus durement tels que l'action affirmative, le droit de vote et le découpage électoral favorable à une participation politique maximale des Noirs ; à fournir une couverture médicale complète à la portée de tous ; à fournir et à subventionner des programmes de logements sociaux abordables ; à voter le projet de loi Conyers sur les réparations (Conyers Reparations Bill) ; à annuler le projet de loi polyvalent sur le crime (Omnibus Crime Bill) ; à cesser de réduire le budget du développement social et de pénaliser les pauvres qui bénéficient de l'aide sociale dans les quartiers déshérités et de les utiliser comme boucs émissaires ; à adopter une déclaration économique des droits comprenant un plan de reconstruction des villes laissées à l'abandon ; à concevoir et à appliquer des mesures pour préserver et protéger l'environnement ; et à mettre fin à la privatisation des biens, de l'espace et des responsabilités publics (1995 : 7-9).³⁴

L'absence de vision révolutionnaire de Farrakhan apparaît pleinement lorsqu'il est sommé de s'expliquer sur la façon dont la vie changerait si l'administration américaine accédait à sa requête pour un territoire. Il prévoit de vagues plans pour les fermiers noirs qui cultiveraient la terre, construiraient des usines de transformation, utiliseraient des voies de distribution noires pour transporter les produits vers des supermarchés noirs pour que des consommateurs noirs, qui continueraient d'habiter là où ils sont, les achètent (Gates, 1996 : 151). Apparemment, la croissance économique et l'adhésion à un code de conduite mettant sur le même plan édification de la nation et mariage (voir plus bas) régleront tous les problèmes ; pas de changements structurels, les Noirs ne feront que copier les Blancs. En effet, d'après Farrakhan, c'est parce que les règles de morale ne sont plus strictement respectées qu'il y a des problèmes aux Etats-Unis. Il pense que les problèmes économiques sont "graves, mais qu'ils sont dus à une profonde immoralité..." (Arizona Republic, 1996 : 4).

Bell Hook critique ce qui est manifestement un nationalisme conservateur : "lorsqu'on regarde de près l'obsession des médias blancs pour Louis Farrakhan, on pense que ces médias le haïssent. Mais ils ne haïssent pas Farrakhan. Ils l'adorent. L'une des raisons de cet amour est

34. Le projet de loi Conyers, introduit à la Chambre des Représentants en février 1995, est connu sous l'appellation H. R. 891-Commission to Study Reparation Proposals for African Americans (Commission d'étude des propositions de réparation à l'intention des Africains-américains), et doit étudier l'impact de l'esclavage aux Etats-Unis entre 1619 et 1865 et faire des recommandations en vue de "solutions à adopter". La loi fédérale de 1994 sur le crime est un exemple frappant de condamnation raciste et de discrimination sociale aux Etats-Unis. Par exemple, cette loi prévoit qu'une personne arrêtée pour la première fois en possession de 5 grammes de crack écoperait de cinq années de prison ; dans le même cas, mais avec de la cocaïne, elle n'encourt aucune peine de prison (Caravan, 1995).

qu'il est complètement pro-capitaliste. Le pro-capitalisme de Farrakhan encourage une sorte de fausse prise de conscience dans la vie des Noirs" (Third World Viewpoint, 1995 : 2).

Malgré ce programme nationaliste/séparatiste et la demande de réparations faite au gouvernement américain, un certain "patriotisme" se dégage des propos de Farrakhan. Par exemple, dans un entretien donné l'année dernière, il expliquait que "les responsables économiques, qui ont tellement profité de ce pays, n'ont aucun sens du patriotisme. Le patriotisme ne fait pas partie du mode de fonctionnement de l'Amérique des entreprises. Quand un dollar a plus d'importance pour vous et que vous pensez plus à la façon de vous en mettre plein les poches aux dépens du pays même qui vous donne la possibilité de devenir riche et puissant, alors nous allons au devant de graves, graves problèmes" (Arizona Republic, 1996 : 4). Par ailleurs, Farrakhan proclame souvent que l'"Amérique est la plus grande nation sur terre et la plus grande nation de ces dernières 6 000 années" (voir par exemple Farrakhan, 1996a : 1).³⁵ Les Etats-Unis restent pour lui une "superpuissance" sans égale dans le monde entier (Arizona Republic, 3).

Vision idéale des relations de genre

Alors que les revendications de la NOI pour la "justice", la "liberté", l'"égalité des chances" et un territoire indépendant semblent calquées sur les revendications des "Pères fondateurs des Etats-Unis", esclavagistes méprisables, il existe également des revendications spécifiques concernant les femmes : elles se distinguent par le "respect" et "protection" qu'on leur doit (NOI, "Le Programme musulman" : 3). La répartition stricte des rôles attribués à l'homme et à la femme au sein de la communauté apparaît clairement dans un certain nombre de documents de la NOI.

Dans l'idéologie de la NOI, les hommes sont manifestement supérieurs aux femmes. "Allah dit dans le Coran que les hommes sont un degré au-dessus des femmes", explique Farrakhan. "Or, cela peut choquer les féministes. Je ne veux pas vous choquer. Nous ne sommes pas un degré au-dessus de vous dans notre condition actuelle, nous sommes plusieurs degrés en-dessous. Mais selon la nature que Dieu t'a donnée en te créant, mon frère, il t'a créé un degré au-dessus de la femme. Autrement, la femme

35. C'était peut-être par respect pour un public qu'il savait comprendre beaucoup de soldats, de combattants de la guerre froide (par exemple, Farrakhan, 1996a : 3). Il est intéressant de remarquer que l'article n°10 de "Ce que croient les musulmans" de la Nation de l'Islam stipule que les membres ne doivent pas être forcés à participer à des guerres qui prennent la vie humaine car "nous n'avons rien à y gagner à moins que les Etats-Unis acceptent de nous donner le territoire qu'il nous faut et pour lequel beaucoup d'entre nous auront une raison de se battre" (NOI, "Le Programme musulman" : 3).

ne pourrait pas te respecter. Chaque fois qu'une femme ne te respecte pas, mon frère, tu as des problèmes" (1996 : 3).³⁶

Selon Farrakhan, la nature intrinsèque de la femme révèle la supériorité même de l'homme et les actions des femmes pour remettre en question cette nature –en prenant la place de chef ou en se détournant du rôle qui, elles devraient s'en rendre compte, leur convient le mieux- se retourneront contre elles. Elles se créeront des problèmes, comme la violence conjugale. Dans un certain sens, les femmes difficiles ont ce qu'elles méritent, selon Farrakhan, même si elles subissent de mauvais traitements, ceux-ci sont justifiés par leur déviance. Dans un document traitant spécifiquement du nombre élevé de cas de violence conjugale, Farrakhan clarifie sa position :

Je veux, mes sœurs, vous aider à comprendre ce que vous pouvez faire pour cet homme qui veut désespérément devenir un homme et a tout ce qu'il faut pour devenir un grand homme. Votre problème, mes sœurs, c'est que vous ne savez vraiment pas comment vous occuper de l'homme noir d'aujourd'hui.

Qu'est-ce que l'homme, d'après sa nature, doit faire pour vous (les femmes) et qu'est-ce que la femme, d'après sa nature, doit faire pour l'homme ? Le Coran enseigne que "les hommes sont ceux qui subviennent aux besoins des femmes..." ... C'est là une déclaration de poids.

Les femmes aujourd'hui disent : "Je n'ai pas besoin d'un homme pour m'entretenir. Je peux m'occuper de moi-même." Maintenant, nos sœurs sont très indépendantes... Mais quand nous commençons à nous éloigner de la nature que Dieu nous a donnée en nous créant, nous allons au devant de problèmes (Farrakhan, 1996d : 2-3).

A la NOI, la valeur d'une femme provient de sa capacité de reproduction, qui la rend sacrée. "...Par elle, nous traversons les générations", explique Farrakhan (1996b, 1). Les femmes ne sont que des utérus servant de couveuses et de voies pour l'héritage que laissent les hommes :

Le Saint Coran nous enseigne que l'homme et la femme ont la même essence ou viennent de l'essence ou de l'être qui est Allah, le Très Sage. Il a

36. Dans son allocution lors de la Marche, dont les trois thèmes étaient "repentir, réconciliation et responsabilité", Farrakhan a repris cette idée selon laquelle il appartenait à l'homme de diriger :

"Notre appel, qui s'adresse d'abord aux hommes noirs pour qu'ils se mettent debout et assument ce nouveau sens élargi de la responsabilité, est fondé sur la prise de conscience que la force et les ressources de la famille ainsi que la libération du peuple en dépendent -vu que certains des problèmes les plus graves de la communauté noire sont ceux que posent les hommes noirs qui ne sont pas debout. Le père attentionné et responsable au foyer, la jeunesse masculine responsable et tournée vers l'avenir, la sécurité de et dans la communauté, la qualité des relations de genre, la capacité de la famille à éviter la pauvreté et à assurer l'épanouissement de ses différents membres : pour tout cela, il faut que les hommes noirs se mettent debout..." (Déclaration de la Marche du million d'hommes, 1995 : 2).

donné à l'homme et à la femme des natures complémentaires qui, si utilisées convenablement, aident chaque partenaire à s'épanouir, à atteindre la paix parfaite et l'épanouissement total ou la perfection.

Le manque de respect envers les femmes est la raison pour laquelle le ...monde est dans la situation que nous connaissons... Elle est la pierre angulaire de la famille et par conséquent est fondamentale à tout processus d'édification de la nation et du monde... Allah (Dieu) nous parle et nous dit que nous devons respecter l'utérus qui nous a porté... Puisque l'utérus de notre mère est sacré, alors ceci nous enseigne que l'utérus de toute femme est également sacré, car c'est de son utérus que tous les Savants, les Prophètes, les Sages, les Messagers, les Rois, les Dirigeants et les Dieux sont sortis et sortiront. (Farrakhan, 1996b : 1).³⁷

"... Le sexe avant le mariage est interdit", écrit Farrakhan (1996b : 2). Mais il reconnaît que l'acte sexuel est un facteur naturel : "le sexe est puissant. C'est une faim aussi naturelle chez l'homme et chez la femme que le désir de nourriture et d'eau", mais il n'est admis que dans le mariage –il ne peut être la base d'un mariage durable. "Les sorties sont chaperonnées" pour éviter le sexe avant le mariage et les écoles que Farrakhan demande au gouvernement américain de subventionner seraient des écoles où serait appliquée la ségrégation sexuelle. Ces deux précautions sont censées aider à prendre une décision spirituelle et saine au moment du mariage (1996b : 3).³⁸ Encore une fois, les femmes qui ne tiennent pas compte de ces recommandations s'attirent des problèmes :

Combien de femmes se considèrent elles et leur utérus comme sacrés ? Si l'utérus est sacré alors le passage par lequel la semence de la vie entre dans l'utérus est sacré aussi... Ce qui est sacré doit être protégé et ne doit pas être

37. Le fait que les femmes soient des utérus sacrés signifie pour moi que le contrôle des naissances et l'avortement seraient limités dans l'idéologie de la NOI. Je n'ai pas trouvé de références précises concernant ces questions dans les documents actuels de la NOI, bien qu'il y ait des références concernant les interdictions passées. Ross, citant un rapport de 1977 de Littlewood, signale que dans les années 60, quand l'avortement était encore illégal, "plusieurs cliniques pratiquant le contrôle des naissances furent envahies par des musulmans noirs associés à la Nation de l'Islam, qui publièrent des dessins dans Muhammad Speaks montrant des bouteilles de pilules contraceptives marquées d'un crâne et d'os croisés ou de tombes de bébés noirs avortés" (1993 : 153). Pendant les années 60, des groupes comme la Urban League et la NAACP étaient contre le planning familial et considéraient la reproduction comme un moyen de gagner le pouvoir, écrit Ross, ajoutant que certains nationalistes culturels comparaient également le contrôle des naissances au génocide : "la conférence du Black Power... en 1967, organisée par Amiri Baraka, adopta une résolution contre le contrôle des naissances." Seuls les Blacks Panthers étaient en faveur des "avortements et des contraceptifs libres sur demande" (Ward, 1986, cité dans Ross : 153) bien que toutes les factions du groupe ne furent pas du même avis.

38. "Nous voulons une éducation égale –mais des écoles séparées jusqu'à l'âge de 16 ans pour les garçons et de 18 ans pour les filles sous réserve que les filles soient envoyées dans des universités et des collèges pour femmes," stipule l'article n°9 de "Ce que veulent les musulmans" (NOI, "le Programme musulman" : 2).

violé. Les femmes à travers le monde, en raison d'une fausse vision qu'elles ont d'elles-mêmes, se sont violées elles-mêmes et ont permis aux hommes et à la société de les violer. (Farrakhan, 1996b : 2).

Reprenant les thèses de Garvey, les recommandations de la NOI s'articulent ainsi : "nous pensons que les mariages mixtes ou le mélange des races devraient être interdits" (NOI, "le Programme musulman" : 2). En raison de leur rôle reproductif, les femmes marquent les limites de la communauté. En tant que symboles de l'identité de la NOI, les femmes doivent être protégées et on doit se battre pour elles car toucher aux femmes, c'est entrer dans les limites de la communauté, prendre contrôle du canal par lequel les nouvelles générations de "croyants" seront perpétuées. Comme l'explique Farrakhan :

Un homme doit préférer la mort plutôt que de laisser un étranger souiller sa femme. Un homme doit tuer. Nous devrions être les tueurs les plus forts de la terre pour protéger notre femme contre tout homme. Un homme ne vaut rien s'il n'est pas prêt à protéger la femme qui a donné naissance à son propre peuple.

Lorsqu'un Blanc entre dans notre société, il entre en guerre avec cette société pour avoir librement accès aux femmes. Il nous a conquis en tant qu'hommes et par conséquent nous ne pourrions être pour nos femmes ce que Dieu nous a ordonné d'être que lorsque nous nous serons libérés de l'esprit et du pouvoir de nos ennemis qui contrôlent et dominent notre pensée. (Farrakhan, 1996d : 4).

Pour la NOI, la famille patriarcale est le fondement de tout. "Il est écrit dans le Saint Coran qu'Allah (Dieu) hait le divorce," explique Farrakhan (1996c : 1). "Le divorce va à l'encontre de l'unité fondamentale de la civilisation même, car le divorce désunit la famille. Sans famille solide, il n'existe pas de communauté ou de nation forte". Farrakhan accuse ceux qui rejettent ces idéaux d'être des traîtres à la nation. Manifestement, l'homosexualité n'est pas prévue dans la NOI. Selon Farrakhan : "...nous ne chassons pas les femmes, nous refusons de chasser les hommes (les italiques ne sont pas dans le texte original, 1996e :2).

La femme semble avoir peu de chances d'autodétermination dans cette pensée réductrice principalement biologique –tout est fait pour elle, "le devoir de l'homme envers la femme est de la préserver, de la protéger, de subvenir à ses besoins et de la maintenir dans l'état dans lequel Dieu l'a créée", la femme est ici pour Farrakhan un objet, à peine plus qu'une voiture nécessitant un entretien régulier et des vidanges (1996 : 4).

Cohabitation avec la NOI

Incontestablement, les critiques les plus virulents de la NOI jusqu'à présent sont ceux qui dénoncent l'antisémitisme adopté par Farrakhan. Cet aspect de l'idéologie de la NOI n'a pas suffisamment été discuté dans cet article,

non pas que je le trouve dénué d'intérêt, mais je pense que c'est un sujet qui a déjà été couvert par maints autres auteurs. Résumons brièvement : les critiques se réfèrent principalement aux propos de Farrakhan selon lesquels "Hitler était un grand homme", le Judaïsme est une "sale religion", le processus de prise de décision internationale est aux mains d'une "cabale" juive, et à la publication par la NOI du texte incendiaire, *The Secret Relationship between Blacks and Jews*. La réaction de Farrakhan fut de dire qu'on l'avait mal compris et qu'on avait déformé ses propos. Dernièrement, il s'est reconnu des ancêtres juifs (Gates, 1996 : 143).³⁹

Les Blancs ont également beaucoup écrit pour réagir au discours sur le "diable blanc" de certains mouvements nationalistes noirs. D'ailleurs, les Noirs qui soutiennent encore une stratégie d'intégration ont également contesté l'aspect séparatiste de l'idéologie de la NOI. Mais très peu a été écrit sur la nature patriarcale des relations de genre préconisée par Farrakhan et ses partisans. Pourquoi ?

Les hommes politiques américains, en général, imputent aux problèmes économiques et sociaux l'effondrement des familles de type patriarcal. Regretter le "bon vieux temps", qu'ils comparent au manque d'intérêt actuel pour ce qu'on appelle les "valeurs traditionnelles familiales", est un refrain familier qui revient dans la bouche des personnalités politiques –républicaines ou démocrates, de race noire ou blanche, de sexe masculin ou féminin. Prenons-en pour preuve, par exemple, le débat qui a précédé l'adoption de la loi d'août 1996 sur la "réforme" de la sécurité sociale.⁴⁰ Ce

39. Pour avoir plus de détails sur la version de la NOI à propos de cette polémique, voir la série en trois parties, "Racism and the Anti-Farrakhan Jewish Rage", disponible sur le site web de la NOI. Egalement disponible sur le site de la NOI, un document de quatre pages intitulé "Farrakhan and the Jewish Rift: How it all Started" (1994). Pour une analyse de l'état des relations entre Noirs et Juifs aux Etats-Unis, voir *Jews and Blacks: Let the Healing Begin* de Cornel West et Michael Lerner (Plume, 1996), *Hooks* (1995a) et *Eisenstein* (1996).

40. Le 22 août 1996, le Président américain Bill Clinton promulgue la Personal Responsibility and Work Opportunity Conciliation Act portant amendement du programme de bons de nourriture et abolissant l'aide aux familles avec enfants à charge (AFDC). Cette "réforme" préconise l'abstinence ; oblige les mères adolescentes célibataires allocataires à vivre dans des foyers sous la supervision d'adultes ; oblige les mères célibataires allocataires à fournir des renseignements sur l'identité du père et refuse la plupart des allocations aux immigrés (légaux ou non). La loi limite également les allocations dans le temps et demande à certains allocataires de "payer" ces allocations en travaillant gratuitement. Les objectifs déclarés de cette loi était d'"empêcher ou de réduire les grossesses hors mariage et de favoriser la constitution et la préservation des familles classiques" (H. R. 3734, Sec. 103, Titre 1 : Block Grants for Temporary Assistance for Needy Families).

Traditionnellement, la question de l'assistance économique aux femmes est vue à travers le prisme des stéréotypes concernant la sexualité des pauvres et une "pathologie" des "classes inférieures". Les bénéficiaires de l'assistance publique sont taxées de femmes paresseuses aux appétits sexuels incontrôlables, à peine instruites, qui pondent pour essayer d'obtenir toujours davantage d'allocations : des délinquantes décidés à profiter du dur labeur des honnêtes contribuables. Mais c'est le racisme qui a probablement joué le plus grand rôle

discours présentait (et légiférait officiellement) la femme idéale américaine comme hétérosexuelle, mariée, vierge jusqu'au mariage, et marginalisée et économiquement perdue si elle se montre déviante. L'idéologie de Farrakhan est basée sur des normes de comportement sexuées parfaitement conformes à ce qu'on pourrait appeler l'idéologie capitaliste blanche dominante des Etats-Unis (ou, tout au moins, conformes à ses représentants incarnés qui remplissent le Congrès et la Maison blanche).

Bien que la question du " genre " dans le message de Farrakhan rencontre l'approbation du gouvernement américain, quel est l'impact d'un tel message dans les communautés noires, message qui défend de tels rôles pour l'homme et la femme ? Dévier du rôle de soumission de femme et de mère responsable est-il perçu comme un problème ou une force ? Peut-on tolérer ou non ce comportement de la part d'une femme noire dans le contexte américain des années 1990 ? Les indicateurs sociaux et économiques ne donnent pas une image complète de la vie des Noirs aux Etats-Unis, mais peuvent fournir une vue d'ensemble du contexte dans lequel est formulé cet appel en faveur de familles dirigées par un homme et où la femme est mère au foyer.

Bien que seulement 13 % de la population des Etats-Unis soit classée comme "noire", les hommes noirs constituent 43 % de la population carcérale ; 37 % des bénéficiaires de l'AFDC en 1994 étaient noirs (Hansby, 1996 : 6 ; Bilens, 1996 : 602). En 1993, plus de 58 % des ménages noirs avaient des femmes à leur tête ; en 1991, 68 % des naissances avaient lieu hors mariage (Hacker, 1995 : 102). Les mères célibataires sont, selon les cas, la rédemption ou la perte des communautés noires. Certains hommes politiques, avec l'approbation de journalistes, demandèrent que le contrôle de naissance (Norplant) soit juridiquement imposé pour lutter contre la pauvreté et la délinquance des Noirs (Hartmann, 1995 : 211, Yuval-Davis, 1996 : 20).

dans ce débat. Beaucoup se sont représentés sans doute la "reine des allocations", expression regrettable de Reagan, sous les traits d'une grosse femme noire, pipelette, flanquée d'une marmaille.

En 1965, Daniel Patrick Moynihan, sous-secrétaire au Travail, écrit un rapport désormais tristement célèbre dans lequel il tente d'expliquer la hausse des allocations AFDC chez les femmes noires, malgré la baisse du chômage chez les hommes noirs. Il conclut que la supériorité des femmes sur leur mari est la cause de l'effondrement des familles noires : les hommes, selon Moynihan, sont méprisés et le matriarcat est responsable de la pauvreté des Noirs. L'AFDC fonctionnait comme une subvention pour familles éclatées et facilitait le renversement du rôle des genres dans la communauté noire, disait-il (Peterson et Brown, 1994 : 96-98). En réalité, les allocataires sociaux dans les années 1990 sont surtout des enfants (en 1994, sur 14,2 millions d'allocataires, 9,6 millions étaient des enfants) et les femmes fuyant la violence conjugale (82 % des femmes recevant une forme d'assistance ou une autre avaient été victimes "de blessures physiques ou sexuelles graves") (Livre vert de 1996, U. S. Ways et Means Committee, p. 2 : National Organization for Women (1996) Mises à jour des lois, 13 septembre, p. 5).

Concernant les mesures de l' " Affirmative Action " mises en place pour remédier aux pratiques de recrutement sexistes et racistes, en les remplaçant par le recrutement de quotas de Noirs et de femmes, certains hommes noirs laissent entendre que les femmes noires en ont bénéficié davantage à leur dépens, remplissant deux conditions à la fois (Washington, 1995 : 153). Hooks fait remarquer que cette théorie méconnaît qu' " en réalité, ce fait (quand il est avéré) est dû à ce que l'on croit que les femmes noires peuvent être plus facilement soumises ou dominées que leurs frères noirs... pendant des années, les conservateurs noirs ont prétendu que c'était toujours un avantage pour les femmes noires d'être proches des Blancs. Ils refusent de voir dans quelle mesure cette proximité a été cause d'exploitation et de mauvais traitements " (1995b : 96).

Entre-temps, la force des femmes noires devant l'oppression raciale et leur capacité à se frayer une voie dans le quotidien (à " négocier avec le patriarcat " aurait dit Kandiyoti) ont été mal interprétées par certains et présentées comme la cause même des problèmes des hommes noirs.

" Les deux grands rôles traditionnels de l'homme sont de subvenir aux besoins des membres de la famille et de les protéger. Les taux de chômage à deux chiffres des hommes noirs de ces vingt dernières années reflètent leurs difficultés particulières à être à la fois soutiens de famille et protecteurs. Dépouillé de ces rôles, l'homme noir s'est souvent comporté de manière asociale, sinon pathologique. L'action du mouvement féministe visant à redéfinir les rôles des hommes n'a pas contribué à diminuer ce problème, ni la question de l'impuissance des hommes noirs ; en fait, ils sont devenus confus, abrutis et aliénés ", écrit Kenneth Tollet, Sr., avocat et professeur émérite de l'Enseignement supérieur à l'Université Howard (1995 : 165).⁴¹ A son avis, la " solution pour reconstruire la famille noire et réintégrer socio-économiquement la communauté noire, c'est le plein emploi de tous les hommes noirs ".

Comme le fait observer Rita Williams, " c'est une tradition américaine de blâmer maman pour tout, du bobo au pied à l'impuissance sexuelle, mais le regard permanent sur la femme noire autoritaire cache le choc profond que les filles et les fils ressentent en ce qui concerne papa " (1995 : 133). Hooks admet que : " nombre d'hommes noirs et même certaines femmes noires pensent que cette crise pourrait être réglée si la femme noire acceptait simplement de se soumettre, que l'homme noir travaille ou non " (1995a : 66).

Dans l'ensemble, aux Etats-Unis, un nombre considérable d'intellectuels noirs de sexe masculin continuent de dénigrer le féminisme avec virulence.

41. L'Université Howard, fondée en 1867 et située à Washington D. C., est une université prestigieuse " traditionnellement noire " qui, d'après sa publicité, se vante de " produire plus d'Africains-américains avec des diplômes supérieurs que n'importe quel autre établissement au monde ".

Par exemple, l'écrivain Ishmael Reed, professeur d'Anglais à l'Université de Californie à Berkeley qui, en chaire, se moque du féminisme :

Il est indécent que certaines féministes noires qui se paient de gros salaires universitaires et des honoraires extravagants se plaignent de leur double oppression alors que des milliers de femmes noires, blanches, brunes ou jaunes ainsi que leurs enfants font la manche dans les rues de toute l'Amérique. Qu'ont fait pour ces femmes ces Divas noires qui ont troqué leur double oppression et gagnent des sommes énormes dans les circuits de conférences et de cours magistraux ? Qu'a en fait fait le féminisme pour les femmes pauvres ? ... Je crois que la question des relations de genre n'est pas aussi importante pour le Noir moyen qu'elle l'est pour les universitaires, car, dans la rue, l'homme noir et la femme noire se rendent compte que pour les deux sexes, c'est l'enfer (Reed 1995 : 119).⁴²

Selon Nathan Hare, chef du Black Think Tank (groupe de réflexion noir) et fondateur du Black Scholar (l'Intellectuel noir), dont il fut rédacteur de 1969 à 1975, "les féministes noires n'ont pas apporté une seule grande idée originale au féminisme hormis les informations prévisibles sur le racisme des féministes blanches" (1995 : 126). Il reproche par contre aux féministes blanches de faire "échouer tous les efforts de l'homme noir pour se relever", y compris "la tentative actuelle de la Nation de l'Islam d'organiser des réunions destinées exclusivement aux hommes noirs ou exclusivement aux femmes noires" (1995 : 128).

Traditionnellement, le mouvement de libération noir aux Etats-Unis est dominé par des hommes oublieux de l'aspect sexuellement discriminatoire de l'oppression. "Les hommes noirs ne se considéraient pas comme oppresseurs de leurs femmes mais comme victimes de l'Amérique blanche", écrit Elsie Washington (1995 : 154). "La plupart d'entre eux minimisaient le mouvement d'émancipation féminine comme étant un mouvement de femmes blanches gâtées", écrit Washington. Elle fait observer que :

Dans la Southern Christian Leadership Conference de Martin Luther King Jr., dans la NAACP, la Urban League, et le Congrès pour l'égalité raciale, les hommes noirs détenaient les positions importantes pour la prise de décision et la stratégie à adopter. Pour ces hommes, et certaines femmes noires, au sein et hors de l'organisation, il était important pour les hommes d'être au premier plan, de s'affirmer comme leaders à l'instar de la société blanche dominante. De nombreux hommes noirs appartenant aux mouvements pour la lutte des droits civiques et au Black Power considéraient que les femmes étaient la "récompense" de soldats "sur la ligne de front" et qu'elles ne

42. Reed s'en prend également aux féministes noires pour leur "position contre le mélange des races" dont il fut témoin lors d'une conférence sur les questions de genre, remarquant spécifiquement leurs commentaires "sales et vulgaires" et leurs petits sourires narquois au sujet du mariage de Clarence Thomas avec une femme blanche (1995 : 120).

servaient qu'aux relations sexuelles et aux tâches domestiques. Un dicton connu attribué à Stokely Carmichael (maintenant Kwame Touré), qui dit que "la meilleure position des femmes (dans la lutte) est la position couchée", en est un bon exemple. (1995 : 151).

Adopter l'idéologie féministe, idéologie "blanche", est donc proche de la trahison à la race. Prenons par exemple Tollet, qui accuse les féministes d'être responsables de l'échec des réalisations de l'homme noir. Les intellectuels (noirs ou blancs), selon Tollet, sont "sous l'influence excessive des féministes". Il cite des exemples de cet impact négatif comme le procès Thomas Hill, ainsi que l'éviction de Chavis de la NAACP (voir note de bas de page n°3). "... Nombre de femmes noires ont amélioré leur condition en s'identifiant au féminisme, construisant leur solidarité féminine à la fois contre les hommes noirs et blancs", écrit Tollet (1995 : 166). "En outre, certains écrivains noirs progressistes montrent des signes de soumission au monde blanc du gynécentrisme ou féminisme radical. Les partisans des féministes dénigrent souvent et rituellement les hommes, flattant exclusivement les intérêts des femmes" (1995 : 167-168).

En ce qui concerne l'attrait pour des normes hétérosexistes, comme celles que la NOI voudrait voir renforcées, Hooks fait observer que : "le discours du nationalisme est complètement homophobe, et vu jusqu'à quel point les Noirs d'aujourd'hui sont pris dans des fantasmes de nationalisme hors du réel, apolitiques, non-révolutionnaires, et de famille patriarcale, nous sommes plus agressivement homophobes que la culture dominante où se trouvent beaucoup de Blancs libéraux et de gauche qui ne s'intéressent pas au nationalisme" (Third World Viewpoint, 1995 : 5).

D'ailleurs, pour Hooks, le procès du candidat désigné à la Cour suprême, Clarence Thomas, qui se défendait contre les accusations de harcèlement sexuel de la part d'une collaboratrice noire, est également un épisode significatif :

C'est le sexisme collectif intense des hommes et femmes africains-américains qui a relégué la crise de la question de genre dans les relations entre Noirs au statut de programme insignifiant –jusqu'à ce que le patriarcat blanc la mette sous les projecteurs. Soudain, le procès Thomas poussa des masses d'hommes noirs (et certaines femmes), qui d'habitude ne s'intéressaient guère aux questions de genre, à entrer dans le débat... Ils s'amenèrent armés d'un discours anti-féministe violent sans même prendre le temps d'étudier l'impact destructif de la pensée patriarcale dans la vie des Noirs ou de se demander si l'opportunité d'une conversion à la cause féministe pourrait être une façon constructive de régler la crise" (1995b : 93).

Ce qui ressort, c'est l'idée que le fardeau de l'homme noir mérite plus d'attention que celui de la femme noire. "...Il existe presque une note de fascisme dans la communauté africaine consistant à écarter l'épanouissement personnel au profit du prétendu bien de la race. C'est

d'autant plus vrai pour les femmes", écrit Williams (1995 : 1995 : 133). Pour Hooks; c'est "un débat vide, interminable sur qui a le plus souffert" (1995b : 98).

Selon Derrick Bell, éminent professeur de droit à l'Université de New York, "les féministes qui critiquent les 'relations de pouvoir' doivent d'abord régler l'impuissance permanente des hommes noirs" (cité dans Tollet, les italiques ne sont pas dans le texte original, 1995 : 168).

Mettre en priorité le combat des hommes par rapport à celui des femmes, dans la hiérarchie des problèmes, c'est rejoindre Farrakhan qui pense que les hommes doivent diriger et entretenir les femmes et que les femmes fortes, qui se détournent de ce rôle de soumission, créent des problèmes et non des choix valides porteurs de solutions.

Conclusion

Compte tenu de cet environnement où les stratégies de survie et de réussite des femmes noires, sont dénigrées, faisant croire que s'ils en avaient l'opportunité, les hommes "pourraient mieux faire", il est étonnant que l'élément patriarcal du message de la NOI n'ait pas été massivement critiqué, hormis la Marche du million d'hommes qui a été reconnue comme un événement principalement masculin. C'est une erreur d'ignorer le lien entre la NOI et les autres groupes patriarcaux et de considérer le discours de Farrakhan comme un point de vue radical qui remet en question de l'extérieur l'ordre social établi. Cette erreur est peut-être due au fait que la NOI recrute ses membres au sein d'une population minoritaire, avec une influence politique actuellement limitée, tandis que la Christian Right (la Droite chrétienne) conservatrice, par exemple, est largement composée de Blancs dans les structures (majoritaires) de pouvoir déjà établies. En fait, les ressemblances sont frappantes entre la Christian Right blanche, souvent taxée de mouvement fondamentaliste, et la NOI. La question demeure : peut-on dire de la NOI qu'elle est un groupe fondamentaliste ? Je pense que la réponse est oui.

D'après Sahgal et Yuval-Davis, "les mouvements fondamentalistes, dans le monde entier, sont en général des mouvements politiques avec un impératif religieux et qui cherchent, de diverses manières, dans des circonstances très différentes, à mettre l'Etat moderne et les médias au service de leur message" (1992 : 4). "Ce message est présenté comme la seule forme valable de religion. Il peut s'inspirer lourdement des textes sacrés religieux, mais il peut également être plus empirique et lié à un dirigeant charismatique particulier... Il peut apparaître comme une forme d'orthodoxie –une survivance des "valeurs traditionnelles"- ou comme un phénomène radical de renaissance, rejetant les formes corrompues et impures pour "retourner aux sources originelles"". Sahgal et Yuval-Davis

soulignent que ces mouvements ont "souvent été intégrés et transformés en mouvements nationalistes" (1992 : 2).

Comme je l'ai montré, le message de la NOI est nationaliste et construit un "passé traditionnel" reposant fermement sur le contrôle de la sexualité féminine en guise de message religieux. Ce message, exprimé par un leader charismatique, est proposé comme le remède à la dégradation de la société. Par exemple, la NOI fait valoir que, "nous savons que le plan ci-dessus pour régler le conflit entre Noirs et Blancs est la meilleure et la seule solution aux problèmes entre les peuples" (les italiques ne sont pas dans le texte original, NOI, "le Programme musulman", p. 1). Les "scientifiques", acteurs plus modernes que traditionnels, sont liés par Farrakhan à l'introduction d'une race corrompue d'opresseurs et à l'apocalypse future.

Farrakhan déclare : "La seule grande chose que j'espère voir en Amérique, c'est que les leaders religieux se mettent à enseigner et à mettre l'accent sur les valeurs morales qui font qu'une grande nation le demeure et cessent de compromettre celles de SES prophètes avec ce que nous appellerions le modernisme ou l'humanisme, qui nous font transiger sur les valeurs mêmes qui font une grande nation" (Arizona Republic, 1996 : 3). L'humanisme -mis sur le même plan que la laïcité- et le modernisme sont les principaux sujets des attaques des Chrétiens de droite contre l'"impiété" et la "décadence morale" de la société contemporaine américaine.⁴³

Lorsqu'on fait remarquer des similitudes entre Farrakhan et les leaders de la Christian Right, Farrakhan ne proteste pas. "On m'a beaucoup comparé à Pat Buchanan. C'est un homme très honnête... Il s'exprime avec passion parce qu'il est préoccupé par l'avenir de ce pays. Que vous soyez d'accord avec lui ou non -il appartient à chacun de faire son choix- nous avons besoin de davantage de personnes s'exprimant clairement et contre ces choses qui détruisent complètement cette nation" (Arizona Republic, 1996 : 4).

L'utilisation du terme "fondamentalisme" a été remise en question par des intellectuels jugeant que c'est un détournement du terme protestant devenu "polémique", "symbolisant un anti-modernisme réducteur", créant un terme analytiquement et politiquement erroné qu'il faut éviter. En lieu et place, des "termes différents et culturellement précis" devraient être employés (Nederveen-Pieterse, 1994 : 2-6). Si j'admets que remettre les concepts dans leur contexte est nécessaire (sinon obligatoire) pour qu'ils

43. Concrètement, ces accusations sont souvent faites contre l'enseignement. Pour avoir plus de détails sur la Christian Right et son action de censure des documents pédagogiques jugés inadaptes, voir par exemple : People for the American Way (1996) "Teaching Fear; The Religious Right's Campaign against Sexuality Education", document de 18 pages ; NARAL (1996) "The Right Wing in the Classroom: The Rise of Fear-Based Sexuality Education", document de quatre pages ; et Nation Alert (1994) "Censorship, Education, and the Religious Right", octobre, vol.1, n°8, document de cinq pages. Tous sont disponibles sur Internet.

retiennent leur sens, je ne suis pas d'accord avec ceux qui sont prêts à jeter ce terme par la fenêtre. Comme le font remarquer Sahgal et Yuval-Davis (1994 : 8), les discours des mouvements fondamentalistes partagent un fond commun. Méconnaître cette évidence est, je crois, un manque de jugement.

De même, le terme "patriarcat", utilisé par les féministes depuis les années 60 "pour désigner l'organisation systématique de la supériorité masculine et de la soumission féminine" n'a pas été utilisé de manière "unifiée", même par les féministes (Stacey, 1993 : 53). Le débat sur le patriarcat se poursuit : les féministes continuent de douter de l'utilité d'un terme dont le sens change selon le contexte ; d'autres, comme Mies (1986, cité dans Stacey, 1993 : 53), soulignent qu'il est précieux d'avoir un concept fourre-tout pour désigner l'oppression systématique des femmes. Il est certainement plus facile de mobiliser autour d'un tel mot.

Sahgal et Yuval-Davis arrivent à la même conclusion dans leur défense du terme fondamentalisme. "Politiquement, il est très important pour le WAF (Women Against Fundamentalism) (Femmes contre le fondamentalisme), d'utiliser un mot qui n'appartient pas à un seul mouvement tel que l'Islam, car il s'ensuivrait une interprétation plus étroite et limitée, un usage raciste du terme (bien que ceci ne nous empêche pas d'utiliser des termes précis lorsqu'il s'agit de mouvements précis)", écrivent-elles, ajoutant qu'il est extrêmement précieux de disposer de cette capacité de reconnaître un phénomène qui interpelle des femmes vivant des expériences différentes. "Ce sentiment d'expérience commune est fondamental pour la mobilisation politique et crée des liens au-delà de la religion et des particularités culturelles. D'autant qu'il ne nie pas les différences de contexte et de circonstances... Oui, la divergence est importante ; comme l'est la politique de coalition" (1994 : 9).

Bien que beaucoup d'hommes, en dehors de la NOI, croient également qu'augmenter le nombre de familles où l'homme est soutien réglera de nombreux problèmes, Hooks par exemple, présente une vision très différente de la "réalité" des femmes noires dans la société contemporaine : "la plupart des femmes noires n'ont pas été élevées pour être des "femmes" dans le sens traditionnel sexiste du terme –c'est-à-dire faibles ou soumises. Si nous avons été élevées de cette façon, la plupart des communautés et des familles noires n'auraient pas survécu" (1995a : 70). "Il serait libérateur pour les femmes et les hommes noirs de se demander encore si l'adoption des normes conventionnelles sexistes a amélioré leur vie. S'attendre à ce que des hommes noirs agissent en tant que "protecteurs" et "soutiens" pour acquérir le statut de patriarche me semble ridicule étant donné l'économie, l'évolution des rôles attribués à l'homme et à la femme, l'incapacité de beaucoup d'hommes noirs à subvenir à leurs propres besoins économiques ou psychologiques, et leur incapacité à se protéger des attaques patriarcales

mortelles des suprémacistes capitalistes blancs, desquelles ils sont trop souvent complices, comme le meurtre de Noirs par des Noirs.”

Nous devons admettre que le discours de la NOI contribue à faire progresser un ordre du jour qui concerne toutes les femmes des Etats-Unis, et pas seulement les membres du groupe des Black Muslim. En rejetant la faute de leurs souffrances sur des femmes fortes, indépendantes qui refusent une répartition patriarcale des rôles attribués à l’homme et à la femme, et en demandant qu’elles deviennent des femmes correspondant à un “idéal” de dépendance et de soumission, la NOI œuvre de concert avec les membres de toutes les autres ethnies qui veulent renforcer les normes patriarcales sexistes aux Etats-Unis et ailleurs. Cela laisse le dialogue sur les relations raciales à un club de décideurs masculin.

Tout comme le mouvement nationaliste noir dirigé par Marcus Garvey, en faveur du séparatisme racial et de la “pureté”, était capable de “trouver à un accord” avec le Ku Klux Klan et d’autres groupes blancs racistes des années 30 (Pinkney, 1976 : 48), l’idéologie de la NOI apporte de l’eau au moulin des groupes blancs racistes, sexistes, homophobes, chrétiens. La NOI dit : “Nous pensons que l’heure de la séparation est arrivée entre ceux qui s’appellent les Noirs et ceux qui s’appellent les Américains blancs” (“le Programme musulman” : 2). Les groupes suprémacistes blancs, comme la Nation aryenne, sont d’accord. Comme le font remarquer Sahgal et Yuval-Davis, “ce n’est pas parce qu’un mouvement politique s’attaque au ‘bon ennemi’ qu’il est automatiquement du côté des ‘bons’” (1992 : 6).

Selon Hooks (1995a : 203), “le fondamentalisme islamique noir a ceci en commun avec la Christian Right blanche qu’ils supportent tous deux la hiérarchie coercitive, le fascisme et sont convaincus que certains groupes sont inférieurs et d’autres supérieurs, etc. Quel que soit le point de vue, le fondamentalisme religieux procède à un lavage de cerveau visant à oblitérer le jugement ou à présenter la politisation radicale comme un moyen de transformation de la vie. Lorsque des personnes de couleur se retrouvent dans le fondamentalisme religieux, il ne peut y avoir aucune remise en question ou critique significative de la suprématie blanche. Le fondamentalisme religieux décourage toute participation à toute forme de multiculturalisme radical”.

“Lorsque Farrakhan dresse les Noirs contre les Juifs, ou quand les Juifs font une fixation sur l’antisémitisme noir, ils rejettent leur condition commune d’étrangers pour ériger des lignes de démarcation qui les font se sentir plus en sécurité, ils s’imaginent qu’ils contrôlent la situation”, écrit Zillah Eisenstein (1996 : 27).

Dans ce cas, je conviens avec Hooks que la quête d’un territoire apparaît comme un “fantasme utopique”. Cette quête ressemble à une panacée qui cache les questions difficiles et complexes à régler. “...De nombreux Etats africains ont échoué justement parce qu’ils n’avaient pas

une bonne vision révolutionnaire en matière de changements sociaux, non parce qu'ils n'avaient pas de nation", constate Hooks. "Par conséquent, les Noirs américains doivent se montrer très prudents quant à l'adoption d'un Etat comme lieu de rédemption. La rédemption se trouve dans les mesures radicales et les stratégies pour les mettre en œuvre, pas dans la construction d'un Etat" (Third World Viewpoint, 1995 : 5). En outre, Hooks fait remarquer que l'Afrocentrisme n'est pas une solution à l'Eurocentrisme et le nationalisme basé sur une "identité" africaine généralisée réduit la vie des Noirs aussi sûrement que les idées eurocentristes créent une idée rationalisée de ce qu'est l'expérience des Blancs (1995a : 243).

Les préceptes de dynamisme, d'autonomie et de moralité stricte reprennent les recommandations générales pour la construction d'une nation américaine plus forte et plus compétitive. Il est certain que ces théories sont proches des experts de droite qui ont mené l'assaut lors de la récente suppression des programmes fédéraux américains d'aide aux mères célibataires. L'importance que la NOI accorde aux rôles "traditionnels" attribués à l'homme et à la femme, en faveur des familles classiques entretenues par le père et gérées par des femmes qui sont à la fois femmes fidèles et mères dévouées, reprend le programme sur les "valeurs familiales traditionnelles" de la droite chrétienne à majorité blanche, très influente sur la scène politique des années 90.

"Le constat devrait être clair, que ce soit rapporté dans les écrits féministes à partir de la vie des Noirs comme à partir des expériences des Blancs, que la famille patriarcale ne propose aucun modèle de libération", remarque Hooks (1995a : 71).

Les rôles attribués à l'homme et à la femme tels que les conçoit la NOI limitent les femmes dans leur capacité à être acteurs. Cette stratégie de "libération", qui invite la femme à se mettre derrière les autres décideurs et à accepter une vie confinée à l'espace domestique, semble être vouée à l'échec si le changement réel est le véritable objectif. Outre les autres lacunes de l'idéologie de la NOI telle que la prêche le Pasteur Louis Farrakhan, je crois qu'il faut également prendre cet élément en compte si on veut faire une véritable analyse du message de la NOI.

Bibliographie

Note : les numéros de pages pour les ressources sur Internet sont les numéros de pages téléchargées ; pas nécessairement les numéros de pages des articles originaux.

Arizona Republic (1996) "Who is Farrakhan", entretien en deux parties, 25 mars, document de 11 pages disponible sur Internet.

Ali, M. A., non daté, "Comparison Between Islam and Farrakhanism", Institute of Islamic Information and Education, Chicago. Document de 4 pages disponible sur Internet.

Caravan, E. (1995) "Anti-Crime Hysteria Bares its Fangs", Brooklyn Metro Times, Hiver 6-9.

- Centre pour les droits constitutionnels (1995) Fall Docket, New York.
- Chavis, B. (1997) "One man's pilgrimage to God: Reverend Benjamin Chavis explains why he is joining the Nation Of Islam", 4 mars, texte du discours du 16 octobre 1996, document de 3 pages disponible sur Internet.
- CNN (1995) "Farrakhan revels in the spotlight of Million Man March", 16 octobre, informations, document de trois pages disponible sur Internet.
- Daniels, R. non daté. "The Rise and Demise of Ben Chavis at the NAACP", Z Magazine, document de 5 pages, disponible sur Internet.
- Detroit New (1995) "HUD calls for end to Nation Of Islam security firm pact", 10 novembre, document d'une page disponible sur Internet.
- Eistenstein, Z. (1996) *Hatreds: Racialized and Sexualized Conflicts in the 21st Century*, Routledge, New York.
- Farrakhan, L. (1995) "Million Man March mission statement", document de 18 pages, disponible sur Internet.
- Farrakhan, L. (1996a) "The Divine Destruction of America: Can she Avert it?", texte extrait d'un discours prononcé le 9 juin, document de 4 pages disponible sur Internet.
- Farrakhan, L. (1996b) "The Sacredness of the Female", document de 3 pages disponible sur Internet.
- Farrakhan, L. (1996c) "Allah (God) Hates Divorce: Parts One and Two", paru d'abord dans *The Final Call*, vol. 14, n° 18, document de 5 pages disponible sur Internet.
- Farrakhan, L. (1996d) "Domestic Violence", paru d'abord dans *The Final Call*, vol. 14, n° 20, document de 4 pages disponible sur Internet.
- Farrakhan, L. (1996e) "Giving New Meaning to RACE", paru d'abord dans *The Final Call*, vol. 1, n° 24, document de 3 pages disponible sur Internet.
- Gates, H. L. Jr. (1996) "Farrakhan Speaks: A Conversation with Louis Farrakhan", été, *Transition* 70, pp. 140-167.
- Gilens, M. (1996) "Race Coding and White Opposition to Welfare", *American Political Science Review*, vol. 90, n° 3, septembre, pp. 593-604.
- Hacker, A. (1995) "We All Drink the Same Water", *Transition* 66, printemps, pp. 101-104.
- Hare, N. (1995) "The Original Sexist", *Transition* 66, printemps, pp. 122-129.
- Hartmann, B. (1995) *Reproductive Rights and Wrongs*, South End Press, Boston.
- Henry, W. A., III (1994) "Pride and Prejudice", *Time*, vol. 143, n° 9, 28 février, document de 7 pages disponible sur Internet.
- Hooks, B. (1995a) *Killing Rage, Ending Racism*, Henry Hoit & Co., New York.
- Hooks, B. (1995b) "Feminist Transformation", *Transition* 66, été, pp. 93-98.
- Hurst, S. (1996) "Treasury rejects Farrakhan's bid to gel Libyan money", texte des informations sur CNN, comprend les informations de l'Associated Press, 28 août, document de 3 pages disponible sur Internet.
- Islamic Society of North America, non daté, "Frequently Asked Questions", disponible sur Internet.
- Kandiyoti, D. (1988) "Bargaining with Patriarchy", *Gender & Society*, vol. 2, n° 3, pp. 274-289.

La place de la femme dans la Nation

- Lincoln, C. E. (1983) "The American Muslim Mission in the Context of American Social History", in *The Muslim Community in North America (La communauté musulmane d'Amérique du nord)*, University of Alberta Press, Edmonton, pp. 215-233.
- Lovell, E. K. (1983) "Islam in the United States: Past and Present", in Earle H. Waugh, Bhah Abu-Laban, et Regula B. Qureshi, eds., *The Muslim Community in North America*, University of Alberta Press, Edmonton, pp. 90-110.
- Lusane, C. (1996) "Mobilized, Marching, and Mad", *Z Magazine*, février, document de 4 pages disponible sur Internet.
- Marable, M. (1992) "By Any Means Necessary: The Life and Legacy of Malcolm", allocution prononcée au Metro State College, Denver, Colorado, 21 février 1992, republiée dans *Z Magazine*, document de 9 pages disponible sur Internet.
- Monroe, S. (1995) "The Mirage of Farrakhan", *Time*, 30 octobre, vol. 146, n°18, document de deux pages disponible sur Internet.
- Muhammad, J. non daté, "The Nation Of Islam vs. New York Post The fight against slander, falsehood is on", Edition en ligne de *The Final Call*, document de 3 pages disponible sur Internet.
- Muhammad, T. (1996) "A Brief History on the origin of The Nation Of Islam in America: A Nation of Peace and Beauty", 28 mars, exposé présenté au Symposium international sur le soufisme, San Francisco, document de 3 pages disponibles sur Internet.
- Nation de l'Islam, non daté, "The Muslim Program", document de 3 pages disponible sur Internet. Contient "What the Muslims Want" et "What the Muslims Believe".
- Nation de l'Islam, communiqué de presse (1996a) "Farrakhan to receive humanitarian award", 26 août, document d'une page disponible sur Internet.
- Nation de l'Islam, communiqué de presse (1996b) "Nation Of Islam statement on Treasury Department Ruling", 29 août, document d'une page disponible sur Internet.
- Nation de l'Islam, communiqué de presse (1996c) "Farrakhan accepts Gadhafi award in Tripoli, Libya", 31 août 1996, document de deux pages disponible sur Internet.
- Nation de l'Islam (1997) "Successful Student Summit At Saviour's Day 1997", document de deux pages disponible sur Internet.
- Nederveen-Pieterse J. (1994) "Fundamentalism discourses: enemy images", *Women Against Fundamentalism* 2-6.
- Peterson, J. et D. Brown (1994) *Economic Status of Women Under Capitalism: Institutional Economics and Feminist Theory*, Edward Elgar, Hants, Angleterre.
- Pinkney, A. (1976) *Red, black and green: Black Nationalism in the United States*, Cambridge University Press, New York.
- Pooley, E. (1994) "To The Beat of His Drum", *Time*, vol. 143, n° 9, document de 3 pages disponible sur Internet.
- Ransby, B. (1996) "U. S.: The Black poor and the politics of expendability", *Race & Class*, 38, 2, p. 1-12.
- Reed, I. (1995), "The Talented Tenth and Market Street" *Transition* 66, été, pp. 115-122.
- Rivers, E. F., III (1995) "Beyond the Nationalism of Fools: Toward An Agenda for Black Intellectuals", *Boston Review*, été, vol. 20, n° 3-4, document de 6 pages disponible sur Internet.
- Ross, L. (1993) "African-American Women and Abortion: 1800-1970", in Stanlie M. James et Abena P. S. Busia, eds. *Theorizing Black Feminism*, Routledge, New York, pp. 141-159.

- Sahgal, G. et N. Yuval-Davis (1992) "Introduction Fundamentalism, Multiculturalism and Women in Britain", in Sahgal et Yuval-Davis, eds., *Refusing Holy Orders (Refuser les ordres)*, Virago Press, Londres : 1-25.
- Stacey, J. (1993) "Untangling Feminist Theory" in *Introducing Women's Studies: Feminist theory and practice*, Macmillan, Londres, pp. 52-59.
- Third World Viewpoint (1995) "Sisters of the Yam: Challenging Capitalism & Patriarchy", *Z Magazine*, juillet/août, document de 6 pages, disponible sur Internet.
- Tollet, K. (1995) "The Crisis of Black Masculinity", *Transition* 66, printemps, pp. 164-168.
- Van Biema, D. (1995) "In the Name of the Father", *Time*, 23 janvier, vol. 145, n° 4, document de trois pages disponible sur Internet.
- Williams, R. (1995) "Strangers in the Night", *Transition* 66, printemps, pp. 130-141.
- Wills, G. (1990) *Under God: Religion and American Politics*, Simon & Schuster, New York.
- Yuval-Davis, N. (1996) "Women and the Biological Reproduction of 'The Nation'", *Women's Studies International Forum (Forum international sur les études féminines)*, vol. 19, n° 1 et 2, pp. 17-24.

Source : Nina Ascoly a écrit cet article pour le cursus des Etudes féministes quand elle était à l'Institut des Études Sociales de la Haye en 1997.

Intolérance et discrimination fondées sur la religion au Soudan

Anonyme

Lois et instruments internationaux

La liberté de religion et de conviction figure clairement dans les trois instruments internationaux relatifs aux droits humains reconnus par tous : la Déclaration universelle des droits de l'homme (1948), le Pacte international relatif aux droits civils et politiques (PIDCP) (1966) et le Pacte international relatif aux droits économiques, sociaux et culturels (1966). L'Article 18 du PIDCP stipule que toute personne a droit à la liberté de pensée, de conscience et de religion et définit ce droit de manière à inclure la liberté d'avoir ou d'adopter une religion ou une conviction de son choix.

Outre la garantie du droit à la liberté de conscience, de religion et de conviction, ces instruments interdisent explicitement la discrimination pour motif religieux. Le PIDCP stipule clairement dans l'Article 2 que les droits prévus dans le Pacte seront exercés sans distinction aucune de race, de couleur, de sexe, de langue, de religion, d'opinion politique ou de toute autre opinion, d'origine nationale ou sociale, de fortune, de naissance ou de toute autre situation.

L'Article 26 stipule que :

Toutes les personnes sont égales devant la loi et ont droit sans discrimination à une égale protection de la loi. A cet égard, la loi doit interdire toute discrimination et garantir à toutes les personnes une protection égale et efficace contre toute discrimination, notamment de race, de couleur, de sexe, de langue, de religion, d'opinion politique et de toute autre opinion, d'origine nationale ou sociale, de fortune, de naissance ou de toute autre situation.

En 1981, l'Assemblée générale des Nations Unies a adopté la Déclaration sur l'élimination de toutes les formes d'intolérance et de discrimination fondées sur la religion ou la conviction.

Le cas soudanais : l'intolérance du gouvernement du Front national islamique

Le peuple soudanais est réputé pour sa tolérance en matière religieuse. L'intolérance religieuse est un phénomène nouveau dans le pays et est liée au développement du mouvement des Frères musulmans. L'intolérance et la discrimination religieuses n'ont jamais fait partie d'un programme politique officiel avant 1983 quand le régime Nimeiri (1969-1985) institua la Loi islamique, la Sharia, en septembre 1983. Une des conséquences de cette politique d'intolérance introduite par les lois de septembre de Nimeiri fut l'exécution d'Ustadh Mahmoud Mohammed Taha en 1985. Nimeiri était alors allié aux Frères musulmans, ancêtres du Front national islamique qui contrôle le gouvernement soudanais actuel.

L'intolérance et la discrimination fondées sur la religion sont devenues une politique officielle de l'actuel gouvernement soudanais (1989). On en veut pour preuve :

1) L'escalade de la guerre sous prétexte de jihad

L'intensification de la guerre dans le sud est organisée sous prétexte de jihad (guerre sainte). Les médias soudanais ainsi que les autorités publiques parlent constamment de la guerre comme d'une guerre sainte contre les infidèles et les croisés afin de protéger l'identité et le patrimoine soudanais. Les ambassades soudanaises du monde entier collectent des dons pour ce qu'ils appellent Jihad.

Cette évolution porte préjudice aux perspectives d'existence d'une société multi-confessionnelle et multiraciale comme la société soudanaise. Elle risque de transformer en conflit religieux et social, un conflit qui concerne principalement le droit du peuple sud-soudanais à disposer de lui-même et son droit à partager avec les autres peuples soudanais la richesse et le pouvoir dans le pays, à avoir les mêmes chances en matière de postes et d'emplois publics, à bénéficier des infrastructures en matière d'éducation et de santé et à disposer de perspectives de développement plus systématiques de sa région.

Cette politique fournit au public mal informé, à qui on a retiré toute source d'informations indépendante, une justification aux violences exercées contre ceux que l'Etat considère comme des infidèles. Cette démarche renforce toutes les actions de discrimination raciales et relègue les non musulmans, ainsi que les musulmans qui ne partagent pas les idées du Front national islamique, à une citoyenneté de deuxième classe.

L'Etat, pour un profit à court terme, a transformé en guerre sainte les frictions banales entre tribus voisines du nord et du sud au sujet de droits de pâture. Ce qui a ressuscité tous les souvenirs des atrocités commises pendant le commerce des esclaves au XVIIIème et XIXème siècles quand asservir et tuer des sudistes devint religieusement accepté et la mort d'un soldat nordiste le mènera directement au paradis !

2) Le Code pénal de 1991

La promulgation du Code pénal le 22 mars 1991, en plus d'introduire des sanctions sévères inhumaines, prévoit l'Article 23 sur l'apostasie (riddah). L'article stipule que :

1 : tout Musulman qui prêche l'abandon de la foi islamique, ou qui annonce sa propre intention d'abandonner cette foi, par une action manifeste, commet le crime d'apostasie.

2 : la justice doit fixer à toute personne reconnue coupable du crime d'apostasie un délai pour rejeter cette apostasie. S'il la maintient, et n'est pas un converti récent à l'Islam, il sera condamné à mort.

3 : la condamnation pour apostasie sera annulée si l'accusé abandonne cette rébellion avant que la sanction ne soit exécutée.

3) Attaques contre l'Eglise et les Chrétiens

Dans la pratique, l'Etat a fait preuve d'intolérance envers les Chrétiens. Pour la première fois dans l'histoire du Soudan, des églises ont été fermées ou brûlées. En décembre 1992 par exemple, l'armée et les Forces populaires de défense ont brûlé un prêtre et quatre hommes d'église nouba dans leur église située dans le village d'Attmour Al Naqa'a dans les Montagnes Nouba. Un témoin, Kamal Tutu, qui avait été jeté dans l'incendie, a survécu pour témoigner : "après avoir brûlé l'église avec les personnes à l'intérieur, les militaires m'ont jeté dans l'incendie et sont partis" (Human Rights Voice, Vol. 2, n°5, p. 1).

Voici ce qu'a raconté au Groupe PPE (Parti populaire européen) du Parlement européen en 1993, l'Evêque Macram Max Gassis, évêque d'El Obied et des Montagnes Nouba, qui a fui le pays pour se réfugier au Vatican :

En ce qui concerne l'Eglise, les églises chrétiennes de tout le pays ont subi les pires persécutions de l'histoire. Les prêtres, les religieuses et les catéchistes soudanais sont constamment harcelés par les forces de sécurité. Ils sont arrêtés et emprisonnés comme les Pères Constantino Pity, Nicola Adalla et David Tombe de l'Archidiocèse de Juba. Les missionnaires étrangers ont été chassés de leur paroisse ou du Soudan comme Mère Thérèse de Calcutta, les Jésuites et les Missionnaires de Comboni.

L'Evêque Macram Gassis a déclaré au Groupe PPE qu'il lui était difficile de croire que toute cette persécution et cette violence n'était pas une politique bien étudiée de l'Etat lui-même : le harcèlement auquel sont soumis les dirigeants et le personnel ecclésiastiques locaux ou étrangers, l'arrestation et la détention arbitraire de personnes innocentes, les campagnes de dénigrement dans les médias contre les Chrétiens, la décision du gouvernement de réquisitionner les écoles destinées aux enfants déplacés, les obstacles dressés contre l'église dans son action d'assistance aux personnes déplacées affamées et malades, l'islamisation forcée des Chrétiens

et des adeptes de la Croyance traditionnelle africaine dans les écoles et dans les centres de distribution alimentaire ne sont que quelques exemples d'une politique gouvernementale bien définie de discrimination et de violation des droits humains.

4) Attaques contre d'autres groupes islamiques

L'intolérance a été étendue pour viser des groupes musulmans qui ont une conception et des idées différentes de celles du gouvernement du Front national islamique. Cette attitude s'est manifestée dans le traitement infligé aux groupes Ansar et Khatimya qui représentent la majorité de la population musulmane au nord du Soudan. Elle s'est également étendue aux groupes minoritaires comme ceux d'Ansar El Sunna, qui à l'époque critiquaient le gouvernement et furent taxés de Wahhabites pro-saoudiens. Le vendredi 4 février 1994, un groupe armé a attaqué des fidèles musulmans dans la mosquée de Cheikh Abu Zeid, (une des mosquées d'Ansar El-Sunna), à El Thoura, au nord d'Omdurman, faisant entre 18 et 25 morts. Aucune raison n'a été avancée pour cette attaque.

Source : cet article est d'abord paru dans le Sudan Human Rights Voice, janvier 1997, pp. 6-7.

Sudan Human Rights Organization

BH Box 8238

Londres WC1 N3XX, Royaume Uni.

Rapport national sur la Turquie

Deniz Kiliç et Gaye Uncu

Présentation générale

La Turquie a un système de gouvernement laïc et fonctionne en principe comme une démocratie. Elle demande actuellement à entrer dans l'Union européenne et est déjà partie signataire des accords sur l'unité douanière européenne. Beaucoup de nouvelles lois ont récemment été votées en Turquie, dont un nouveau service de santé national et des lois renforçant les peines en cas de viol et de violence domestique.

Malgré ces changements prometteurs, beaucoup de groupes marginalisés, dont les minorités ethniques, religieuses et sexuelles, se voient toujours refuser leurs droits. Les violations des droits humains en Turquie ont augmenté à mesure que le fondamentalisme religieux gagnait en puissance au cours de ces dernières années.

Pressions culturelles et sociales sur les lesbiennes

La Turquie est peuplée à 99 % de musulmans. Bien que le pays ait une longue tradition de laïcité, les fondamentalistes religieux sont actuellement en train de renforcer leur pouvoir politique et leur influence dans le pays. Comme c'est le cas avec toute forme de fondamentalisme religieux, le fondamentalisme musulman risque de mettre en danger toutes les communautés marginalisées.

L'homosexualité est interdite par le droit islamique. Le Coran parle de la Tribu de Lur, dont les hommes faisaient l'amour entre eux ; pour punir cette transgression, Allah leur envoya une pluie de pierres. Dans beaucoup de mosquées en Turquie, les autorités religieuses prêchent contre l'homosexualité et déclarent que le sida est une autre pluie de pierres sur les homosexuels. A cause de tels enseignements, les enfants turcs grandissent en croyant que les lesbiennes et les homosexuels sont des pêcheurs. L'homosexualité est considérée comme une menace à la famille et, par extension, à la société en général.

Situation juridique

Le Code pénal turc a été soumis à une série de révisions, dès le début du XIX^{ème} siècle, basées principalement sur la législation française. Bien que l'homosexualité ne soit pas mentionnée dans la législation turque, il existe cependant plusieurs dispositions générales ponctuellement appliquées contre les minorités sexuelles. Les lois qui interdisent l'attentat à la pudeur et les outrages à la morale publique,¹ sont le plus souvent utilisées contre les travestis, les transsexuels et les homosexuels, notamment ceux qui font commerce de leur sexe. Du fait du caractère assez général de ces lois, elles sont très difficiles à remettre en question, même lorsqu'elles sont utilisées de manière discriminatoire.

En juillet 1993, les autorités municipales d'Istanbul sont intervenues pour empêcher un groupe de lesbiennes et d'homosexuels d'organiser une fête en l'honneur de la communauté homosexuelle. Une semaine avant l'événement, les organisateurs avaient également reçu des appels des groupes fondamentalistes menaçant de mettre une bombe dans le cinéma où les activités devaient avoir lieu. Ce harcèlement a été partiellement provoqué par des informations incendiaires dans le journal *Bügün* qui, pendant une semaine entière, a consacré sa dernière page à la manifestation. Des articles annonçaient que des "pervers" se rencontreraient à Istanbul et que des "pervers" étrangers viendraient entraîner de force la jeunesse turque dans la décadence. Le jour prévu pour le début de la manifestation, le Gouverneur d'Istanbul a envoyé des fax dans les hôtels de la ville leur ordonnant de ne pas accepter les participants étrangers. Le jour d'après, les autorités turques ont arrêté et expulsé 28 représentants étrangers présents pour participer à la manifestation. En outre, trois turcs ont été arrêtés pour avoir participé à l'organisation de la manifestation. Des lettres de protestation sont arrivées du monde entier, et l'incident figure dans le rapport de 1993 publié par la Fondation des droits humains, sur les violations des droits humains en Turquie.

Il n'existe aucune information sur des lesbiennes turques arrêtées ou soumises d'une autre façon à la persécution de l'Etat pour motif de leur orientation sexuelle. C'est en partie due au manque de visibilité des lesbiennes dans la vie publique turque. Les lesbiennes ne sont pas visibles dans la rue ou dans les bars et les événements de 1993 ont jeté un doute sur leur capacité ou sur celle des homosexuels à constituer une organisation légale, étant donné qu'il faudrait une immatriculation officielle. Le premier groupe turc de lesbiennes, *Venusün Kizkardesieri* (Sœurs de Vénus), a été créé en juillet 1994, mais le groupe n'a pas d'existence légale et ne peut pas ouvrir un compte bancaire ou se manifester de quelque autre manière publique.

1. Articles 419, 547 et 576 du Code pénal.

Isolement des lesbiennes

Les préjugés omniprésents dans la société turque mettent les lesbiennes sous une pression énorme. Il est très difficile pour une lesbienne, particulièrement une jeune lesbienne, de s'assumer personnellement ou devant sa famille ou ses amis. Chaque lesbienne doit trouver sa propre voie, sans l'aide d'une communauté de lesbiennes visible ou n'importe quelle autre organisation d'entraide. Les mariages forcés sont très courants, notamment dans les zones rurales, et les filles grandissent en croyant qu'il n'existe aucune alternative au mariage hétérosexuel. Dans les grandes villes, les cas de mariage forcés ne sont pas aussi élevés, mais les jeunes lesbiennes sont souvent envoyées à des psychologues pour être "soignées".

S'organiser entre lesbiennes

Les lesbiennes qui ont réussi à vivre de manière indépendante ont du mal à rejoindre d'autres lesbiennes. Les réunions de Sœurs de Vénus, premier groupe de lesbiennes en Turquie, ont commencé en juillet 1994. Le groupe était alors composé de trois lesbiennes. Il comprend maintenant 20 membres et les inscriptions ne cessent d'augmenter à mesure que davantage de femmes apprennent son existence. Si le groupe n'est pas encore assez puissant pour exercer une pression politique, il est néanmoins en mesure d'offrir un soutien aux lesbiennes. Le groupe organise régulièrement des réunions pendant lesquelles les membres peuvent partager leurs expériences et leurs problèmes. Il a commencé à imprimer des brochures et à constituer une petite bibliothèque composée d'articles et de livres. Ces documents traitent principalement de sujets tels que "comment sortir du placard", l'homophobie, comment se sentir fière de son identité sexuelle, etc. A leurs risques et périls, les Sœurs de Vénus mettent leur boîte postale sur ces documents et reçoivent des réactions positives ou négatives. Les membres de Sœurs de Vénus collaborent également à la seule revue lesbienne et homosexuelle de Turquie, KAOS GL, revue clandestine qui ne peut pas être distribuée ouvertement. L'organisation a également réagi au portrait généralement négatif que les médias classiques font des lesbiennes en envoyant des lettres de protestation.

Les Sœurs de Vénus commencent à collaborer avec d'autres organisations en Turquie, dont la Société de prévention du sida ; des groupes féministes tels que Eksik Etek, Mor Cati, Pazartesi et Femmes pour les droits humains des femmes ; Lambda, groupe d'hommes homosexuels à Istanbul ; et KAOL GL, groupe de lesbiennes et d'homosexuels à Ankara. Le groupe a également commencé à contacter d'autres groupes à l'étranger, tels que le groupe indien, Sakhi ; les organisateurs de la Semaine lesbienne de Berlin et le Frauenzeitung à Munich.

Même si les Sœurs de Vénus ont reçu le soutien de nombreuses féministes, il est clair que les lesbiennes doivent s'organiser

indépendamment du mouvement féministe. Certaines lesbiennes travaillent dans des groupes féministes, mais ne peuvent s'exprimer librement que sur des questions féminines hétérosexuelles car, même au sein de ces organisations, le préjugé contre les lesbiennes est omniprésent.

Conclusion

Le mouvement des lesbiennes et des homosexuels commence à peine en Turquie et est limité aux centres urbains. La menace du mouvement fondamentaliste et, inversement, la possibilité pour la Turquie de devenir un membre de l'Union européenne jouent énormément en faveur de l'intérêt accru accordé à la mise en place et au respect des droits humains.

Remerciements : cet article est d'abord paru dans R. Rosenbloom (ed.), *Unspoken Rules: Sexual Orientation and Women's Human Rights*, (Chicago : Groupe LPC), 1995, pp. 209-213 et est réimprimé ici avec son autorisation.

LPC Group

1436 W. Randolph
Chicago, IL 60607, États Unis.

Publié pour :

International Gay and Lesbian Human Rights Commission

1360 Mission Street, n°200
San Francisco, CA 94103, États Unis.

Les dangers du pluralisme

Kenan Malik

Rares sont les convictions aussi bien ancrées dans l'imagination libérale moderne que celles des vertus du pluralisme et de la société multiculturelle. Il n'y a qu'à voir l'importance symbolique qu'a pris Sarajevo pour mesurer cet attachement aux principes de communauté multiculturelle, multiethnique. Dans les années 30, la lutte pour Barcelone pendant la Guerre civile espagnole était devenue le symbole du combat pour la démocratie contre le fascisme, de même, le siège de Sarajevo a pris la dimension mythique d'une lutte entre pluralisme et barbarisme. Par ailleurs, peu de crimes sont considérés plus monstrueux par la société contemporaine que celui de la "purification ethnique", tentative d'éliminer la diversité et la différence pour créer une société ethnique et culturelle homogène. De la Bosnie au Rwanda, l'expulsion forcée de groupes ethniques rivaux permet désormais de jauger l'effondrement des valeurs de la civilisation.

Croire au pluralisme et à une société multiculturelle fait tellement partie de notre vie que nous nous arrêtons à peine pour en contester certains aspects. Tout est forcément bon. Comme le dit Nathan Glazer, universitaire américain et ancien détracteur du pluralisme, dans le titre de son nouveau livre, *We are All Multiculturalists Now* ('Nous sommes tous des multiculturalistes aujourd'hui'). Le culte de la différence, la défense d'une société diverse, la tolérance envers une variété d'identités culturelles : pratiquement tout le monde considère que ce sont là les signes d'une société décente, libérale, démocratique et non raciste.

J'aimerais, dans cet article, remettre en question cette thèse facile selon laquelle le pluralisme est forcément une bonne chose. Je veux plutôt montrer que l'idée du pluralisme est extrêmement ambiguë ; que l'idée de la différence a toujours été au cœur du programme, non pas antiraciste, mais raciste ; et que la société multiculturelle s'est créée aux dépens d'une société plus juste.

Rien qu'un regard rapide sur l'idée du pluralisme révèle à quel point ce concept est ambigu. Sarajevo est peut-être un symbole de multiculturalisme, mais c'est l'affirmation de la "différence" qui, au départ,

a conduit à l'effondrement de la fédération yougoslave et à une guerre civile sauvage. L'extrême-droite en France a pendant longtemps adroitement exploité l'idée de la différence culturelle pour s'opposer à la possibilité qu'un musulman devienne français. La campagne du Conseil de l'Europe contre le racisme et la xénophobie a adopté un slogan – "tous égaux, tous différents"- qui, une génération auparavant, était le cri de guerre des ségrégationnistes d'Amérique du sud et des défenseurs de l'apartheid en Afrique du Sud.

Si ces exemples montrent la difficulté de tracer une frontière entre le respect de la différence et le mépris de l'Autre, alors d'après le philosophe américain, Richard Rorty, défendre le pluralisme est peut-être incompatible avec la recherche de l'égalité. Le pluralisme, dit-il, plonge ceux qu'il appelle les "libéraux éclairés" dans un dilemme terrible :

Leur libéralisme les oblige à considérer tout doute sur l'égalité entre les hommes comme le résultat d'un préjugé irrationnel. Cependant, leur connaissance [du pluralisme] les oblige à se rendre compte que la majorité des habitants du globe ne croit pas à l'égalité, qu'une telle idée est une excentricité occidentale. Vu qu'ils pensent qu'il serait scandaleusement ethnocentrique de dire : "Et alors ? Nous, les libéraux occidentaux, nous y croyons et c'est tant mieux pour nous", ils sont coincés.

Rorty lui-même règle le problème en prétendant que l'égalité est bonne pour "nous" mais pas forcément pour "eux". Ce qui correspond aux arguments de nombreux libéraux aujourd'hui qui veulent définir l'égalité pour l'adapter à un monde plus pluraliste. Mais lorsque le respect des autres signifie ne pas porter un jugement sur leurs valeurs et leurs normes, lorsque des habitudes arriérées, des institutions réactionnaires et des croyances illogiques sont défendues au motif qu'elles ne signifient peut-être pas grand-chose dans notre culture mais qu'elles comptent dans d'autres, alors la quête de la différence devient celle de l'indifférence, un mépris cynique envers le sort des autres au motif qu'ils "ne sont pas comme nous". Rorty a raison de dire que le pluralisme et l'égalité ont des exigences contradictoires pour la société. La réponse, cependant, n'est pas d'abandonner notre attachement à l'égalité mais de repenser ce que nous entendons par pluralisme.

La défense de la "différence", loin d'être un principe antiraciste, a, dès le début, été au cœur du programme raciste. Depuis le Siècle des lumières, les penseurs et décideurs occidentaux se débattent dans les contradictions des sociétés affichant une solide conviction et un profond respect pour l'égalité et qui, cependant, sont elles-mêmes profondément inégalitaires. C'est de cette contradiction que l'idéologie de la race est née. La théorie raciale a essayé d'expliquer le gouffre entre un attachement abstrait à l'égalité et la réalité de l'inégalité sociale en faisant croire que l'inégalité elle-même était naturelle. La société était inégale parce que le destin de chaque groupe était, d'une certaine façon, lié à des qualités propres à

chacun. Pour les théoriciens de la race, la nature de la société se retrouve dans ses différences.

Au XIX^{ème} siècle, les différences entre les groupes étaient généralement envisagées d'un point de vue biologique –comme dans l'idéologie du racisme scientifique. Aujourd'hui, ces différences sont, plus souvent qu'il ne faut, qualifiées de culturelles. Les horreurs du nazisme et l'Holocauste ont contribué à discréditer la science raciale et les théories biologiques sur les différences humaines. Mais, si après la guerre la science raciste a été enterrée, ça n'a pas été le cas de la pensée raciste. Les arguments biologiques en faveur de la supériorité raciale sont tombés en discrédit et les manifestations ouvertes de racisme sont devenues déshonorantes. Toutes les idées de la pensée raciste, cependant, sont demeurées intactes, en particulier l'idée que l'humanité peut être séparée en groupes distincts ; que chaque groupe doit être pris dans son contexte ; que chaque groupe est d'une certaine façon incomparable aux autres ; et que les relations importantes dans la société ne proviennent pas de ce que ces groupes ont en commun mais de leurs différences. L'expression de la pensée raciste, cependant, a changé. Elle ne s'exprime plus en termes biologiques mais emprunte le vocabulaire du pluralisme culturel. Au niveau des mesures à prendre, cela a conduit à la recherche du "multiculturalisme" en tant qu'objectif social souhaitable.

La notion d'une société multiculturelle est apparue dans l'après-guerre en grande partie en réponse à l'impact de l'immigration massive dans les sociétés occidentales. Onze millions de travailleurs sont arrivés en Europe dans les années 1950 et 1960, encouragés par l'expansion économique. Aux Etats-Unis, une forme différente d'immigration de masse a eu lieu : un déplacement extrêmement important d'Africains-américains vers les villes du nord dans les années 50 et 60. Dans les deux cas, les nouveaux arrivants se sont retrouvés en marge de la société, soumis au racisme et à la discrimination, et mis dans l'incapacité de parvenir à accéder aux leviers du pouvoir. Cette idéologie multiculturaliste s'est développée comme un compromis devant la persistance des inégalités en dépit des discours sur l'intégration, l'assimilation et l'égalité.

Dans les Etats-Unis des années 60, par exemple, la plupart des commentateurs, blancs et noirs, espéraient et escomptaient que les Africains-américains en migrant vers le nord s'intégreraient finalement à la société américaine, comme ce fut le cas pour les immigrés européens. Le titre d'un article de 1966 d'Irving Kristol dans le New York Times rend bien compte de cet espoir : "Le Nègre d'aujourd'hui est comme l'immigré d'hier". Trente ans plus tard, nous pouvons constater combien ces affirmations étaient malheureusement erronées. Pratiquement toutes les statistiques sociales –de la ségrégation pour le logement aux taux des mariages mixtes, des taux de mortalité infantile à l'utilisation de la langue – montrent que les Africains-américains ont une vie différente du reste de

l'Amérique. Même la vie des Hispano-américains est plus proche de celle des américains blancs que de celle des Africains-américains.

L'échec du mouvement pour l'égalité a conduit à la célébration de la différence. La critique noire américaine Bell Hooks fait remarquer que la réforme des "droits civiques a renforcé l'idée que la libération des Noirs doit être définie en fonction de leur égalité d'accès aux chances et aux privilèges matériels avec les Blancs : emploi, logement, éducation, etc." D'après Hooks, cette stratégie ne peut pas conduire à la libération, car ces "idées de 'liberté' ont été motivées par le désir d'imiter le comportement, le mode de vie et, surtout, les valeurs et les connaissances des colons blancs". L'échec de l'égalité a conduit des critiques radicaux comme Hooks à déclarer que cette égalité elle-même est problématique car les Africains-américains sont "différents" des blancs.

Les hommes politiques et les décideurs ont répondu à ces arguments en transformant les Etats-Unis en une nation "multiculturelle". Le multiculturalisme est fondé sur l'idée d'une nation composée de nombreux groupes et personnes culturellement différents, alors qu'il est, en fait, le résultat de l'exclusion permanente d'un groupe : les Africains-américains. Défendre le multiculturalisme, c'est reconnaître tacitement que les barrières qui séparent les Blancs des Noirs ne peuvent pas être supprimées et que l'égalité est abandonnée en tant qu'objectif de politique sociale. "Le multiculturalisme", écrit Nathan Glazer, est le prix que l'Amérique paie pour son incapacité, ou son manque de volonté, à intégrer dans sa société les Africains-américains, de la même façon et dans la même mesure qu'elle a intégré tant d'autres groupes." Le prix réel, cependant, est payé par les Africains-américains eux-mêmes. Car en réalité, l'Amérique n'est pas multiculturelle ; elle est simplement inégale. Et la défense du multiculturalisme est une reconnaissance de l'inéluctabilité de cette inégalité.

La " mise à l'écart " des Noirs et des communautés immigrées en Europe occidentale n'est probablement pas aussi grande que celle des Africains-américains aux Etats-Unis. Néanmoins, là aussi, le pluralisme est devenu un moyen d'éviter le débat sur l'échec de l'égalité. Alors que les communautés noires sont restées exclues de la société dominante, discriminées et souvent cramponnées à de vieilles habitudes et d'anciens styles de vie, comme points de repère familiers dans un monde hostile, ces différences ont été interprétées non comme le produit négatif du racisme mais comme le résultat positif du pluralisme.

Nombre de jeunes gens à Marseille ou dans la banlieue est de Londres se disent musulmans, par exemple, moins en raison d'une foi religieuse ou d'habitudes culturelles que parce qu'en présence d'une société hostile, antimusulmane, s'affirmer musulman est une façon de défendre la dignité de sa communauté. Leur Islam n'est pas la libre célébration d'une identité, mais une tentative de négocier le mieux possible une relation difficile avec

une société hostile. Les musulmans à Londres ou à Paris ne choisissent pas plus leur "différence" que les jeunes africains-américains dans le Bronx ou à South Central Los Angeles –ou, d'ailleurs, les Juifs du temps de l'Allemagne nazie. Comme l'a dit un militant musulman de Bradford : "Notre Islam est construit par la force de l'hystérie antimusulmane de ce pays". En présentant ces sociétés si fracturées comme "multiculturelles", nous risquons de célébrer les différences que nous imposent une société raciste.

Il est utile de comparer la vie des immigrés de l'après-guerre –et des immigrés africains-américains dans les villes du nord des Etats Unis- aux premières vagues d'immigration en Europe et en Amérique. Entre les années 1890 et 1920, il y a eu un afflux important d'Européens de l'Est en Grande-Bretagne, d'Italiens et de Portugais en France et d'Européens de l'Est et du Sud aux Etats-Unis. Ces nouveaux immigrés étaient souvent accueillis avec la même hostilité que les immigrés noirs de l'après-guerre. Ils étaient également accusés d'être des étrangers, d'être moins intelligents, dépravés et de mœurs faciles, enclins à la violence, aux drogues et à l'alcool.

Et pourtant, ils se sont finalement intégrés dans les pays d'accueil, alors que personne ne pensait, comme maintenant, que leur présence était le signe d'une société "multiculturelle". Le contraste entre l'immigration d'avant-guerre et celle d'après guerre se trouve moins du côté des immigrés eux-mêmes que du côté des pays d'accueil. Trois grands changements sociaux ont rendu la quête de l'intégration et de l'égalité encore plus difficile. D'abord, la capacité matérielle de la société à créer l'égalité s'est émoussée. Les crises qu'ont subies les économies occidentales depuis les années 70 ont contribué à renforcer la marginalisation des immigrés noirs et des Africains-américains.

Deuxièmement, l'idée d'une culture commune s'est affaiblie. L'effondrement de l'union de l'après-guerre et la fin de la Guerre froide ont créé une atmosphère de fragilité et d'angoisse, dans laquelle l'idée d'une identité nationale cohérente est devenue problématique. Particulièrement aux Etats-Unis où la Guerre froide fournissait un ennemi commun externe et un sentiment de mission à accomplir autour desquels s'articulait l'identité américaine. La perte de tout cela a miné la croyance à une culture commune englobant tout le monde.

Troisièmement, et peut-être de manière plus importante, l'idée de l'égalité elle-même s'est transformée. L'incapacité des luttes comme les mouvements pour les droits civiques aux Etats-Unis à transformer la vie de la majorité des Africains-américains a sapé le moral des antiracistes. Militer pour l'égalité signifie remettre en question des pratiques acceptées, être prêt à marcher à contre-courant, croire que les transformations sociales sont possibles. En revanche, célébrer les différences entre les peuples nous permet d'accepter la société telle qu'elle est –il suffit de dire : "nous vivons

dans un monde de diversités, profitons-en". Cela nous permet d'accepter les divisions et les inégalités qui caractérisent le monde aujourd'hui.

Les mutations sociales qui ont balayé le monde ces dix dernières années ont intensifié ce sentiment pessimiste. La fin de la Guerre froide, l'effondrement de la gauche, l'écroulement de l'ordre d'après guerre et la fragmentation des mouvements sociaux ont brisé de nombreuses certitudes du passé. En particulier, ils ont remis en question notre capacité à améliorer le monde. Dans ce contexte, la recherche de l'égalité a été généralement abandonnée en faveur de la revendication pour une société diversifiée. L'idée du multiculturalisme, comme celle de la race, vise à s'accommoder des inégalités dans une société qui prêche l'égalité. Tandis que les théoriciens du racisme disaient que les différences sociales étaient le résultat inéluctable des différences naturelles et qu'on ne pouvait rien y faire, les multiculturalistes prétendent qu'elles sont le résultat des différences culturelles et qu'on ne devrait rien y faire. Mais c'est simplement donner un autre nom à l'inégalité.

L'égalité n'est pas une "excentricité occidentale". Elle concerne notre capacité universelle à agir en tant qu'égaux politiques. Dans une société égalitaire, cette capacité peut prendre une multitude de formes et peut donc devenir la base d'une réelle différence. En effet, ce n'est que dans une société égalitaire que la différence peut vraiment avoir un sens, car ce n'est que là que la différence peut être librement choisie. Dans une société inégalitaire, cependant, la recherche de la différence signifie bien trop souvent le renforcement d'inégalités déjà existantes. Les inégalités sont tout simplement reformulées dans une théorie de la "différence". Le problème aujourd'hui n'est pas d'adopter la "différence" en tant qu'objectif politique mais de dépasser tout ce vocabulaire sur la race et de se déclarer clairement en faveur de l'égalité.

Remerciements : cet article a d'abord été publié dans " The Future ", numéro anniversaire de Index on Censorship, n° 3/97, mai 1997, et est publié ici avec l'autorisation des éditeurs.

Index on Censorship

Lancaster House
33 Islington High Street
Londres, N1 9LH, Royaume Uni.

Index des ressources

Brèves

Organisations et projets

Bulletins et revues

Livres et articles

Documents audiovisuels

Contributions

Brèves

Egypte : Le tribunal confirme l'interdiction de l'Égypte portant sur la mutilation génitale des filles

Par Barbara Crossette

Le 29 décembre 1997, The New York Times.

Dans un verdict qui, comme le disent les groupes pour les droits des femmes, retentira dans tout le monde islamique, dimanche, la Cour suprême a confirmé une interdiction portant sur la mutilation génitale des filles et des femmes, rituel largement pratiqué en Afrique.

Le verdict de la Cour suprême marque la fin de plusieurs années de débat en Égypte entre les autorités gouvernementales et certains conservateurs islamiques, prétendant que la pratique qu'ils appellent circoncision féminine est une question culturelle ou religieuse, et non l'affaire de l'État ou des tribunaux.

Le verdict de dimanche a annulé celui du tribunal de première instance qui avait rejeté l'interdiction du Ministère égyptien de la santé en 1996. Le présent verdict est sans appel.

En cas de non-respect de la loi, la peine d'emprisonnement est de trois ans. "La circoncision des filles n'est pas un droit spécifique dans la Charia", a déclaré la Cour dans son jugement, réfutant l'argument selon lequel la loi islamique tolère cette pratique.

"Rien dans le Coran ne l'autorise", a déclaré la Cour.

Selon Asma Abdel Halim, avocate soudanaise résidant à New York qui a participé à la campagne des femmes africaines contre cette pratique, cette décision de l'Égypte "va fortement encourager les femmes, car elles auront désormais à leur disposition une arme très puissante.

"Cette décision de la Cour suprême égyptienne est réellement profonde", a déclaré Mme Abdel Halim lors d'un entretien dimanche. "C'est d'autant plus important que l'Égypte est depuis longtemps le centre à la fois de l'érudition et de la jurisprudence islamiques et beaucoup de monde respecte ce pays".

Mme Abdel Halim a ajouté qu'il était également important qu'en Égypte, tout comme ailleurs où se pratique ce que les groupes féministes appellent la mutilation génitale féminine, ce soient les femmes du pays qui livrent combat.

La pratique consiste à procéder à l'ablation du clitoris et, parfois, d'une bonne partie des zones externes, de façon à empêcher la fille d'avoir des désirs sexuels.

Ce fait dément, selon elle, les accusations selon lesquelles seuls les étrangers – "des néocolonialistes" – au dire de ceux qui défendent cette pratique – sont décidés à y mettre fin.

En novembre, en Gambie, une organisation locale, le Gambia Committee on Traditional Practices (le Comité d'étude des pratiques traditionnelles), est parvenue à convaincre le gouvernement de supprimer l'interdit sur le sujet des mutilations sexuelles, permettant ainsi aux groupes privés de faire campagne contre cette pratique.

Jessica Neuwirth, avocate américaine présidente de Equality Now, organisation internationale pour les droits des femmes qui a participé, entre autres, aux campagnes gambienne et égyptienne, a déclaré dimanche que l'équipe égyptienne chargée des questions de mutilations sexuelles féminines devrait être félicitée pour avoir rendu cette question publique. L'équipe comprenait des représentants du gouvernement et ceux de plusieurs organisations privées comme l'Egyptian Society for Prevention of

Harmful Practices to Woman and Child (L'organisation égyptienne pour la prévention des pratiques nuisibles pour la femme et l'enfant).

Procéder à l'ablation du clitoris et parfois des grandes lèvres –opération sommaire souvent exécutée par des praticiennes traditionnelles ou des parents munis de couteaux ou de rasoirs- peut avoir de graves conséquences sur la fille, provoquant des infections et, souvent, l'incontinence. De nombreuses filles saignent à mort, pendant ou après l'opération.

Dans les cas extrêmes, selon les organisations féministes, le vagin mutilé des filles ou des femmes est cousu, pour être décousu avant puis recousu après les rapports sexuels avec le mari, afin qu'elles paraissent perpétuellement vierges.

En Egypte, où la pratique est très répandue, non seulement chez les musulmans mais aussi chez les chrétiens coptes, les cliniques privées et certaines cliniques publiques ont formé leur personnel médical et les patientes sur les dangers des mutilations génitales.

Le verdict de dimanche a mis fin – du moins légalement – à une controverse qui a commencé quand l'Égypte a essayé d'arrêter la pratique dans les hôpitaux publics et s'est accrue après que le Ministre de la santé, Ismail Sallam, eut annoncé en juillet 1996 que les mutilations génitales seraient interdites sur l'ensemble du territoire. Cette interdiction fut la conséquence d'une longue campagne menée par les organisations égyptiennes des droits humains et les groupes de femmes.

En juin de cette année, l'interdiction de Sallam fut annulée par un tribunal de première instance dans une affaire introduite par des défenseurs des mutilations génitales, sous prétexte que c'était une pratique islamique.

Le chef de la contestation était Cheikh Yussef al-Badri. Son argument au procès fut que l'Islam avait accepté cette pratique pendant 14 siècles.

On ne pense pas que les conservateurs islamiques en faveur de cette pratique abandonneront la lutte après le verdict de dimanche. D'après les agences de presse, Cheikh Badri aurait déclaré après le verdict que la haute cour avait fait une erreur et que le juge en répondrait maintenant devant Dieu.

Un avocat du même bord lança la menace d'une opposition publique au verdict. "Nous voulons faire savoir que le Prophète n'a pas interdit la circoncision et les musulmans ne doivent pas l'interdire", déclara l'avocat, Ahmed al-Khuli.

Copyright 1997, The New York Times Company

Source Internet:
<http://www.nytimes.com/yr/mo/day/news/world/egypt-femalecircumcision.html>

Bangladesh : **Les femmes bangla sont les** **cibles des "fatwas" des** **fondamentalistes**

Ershadul Huq

Dhaka, 30 novembre – De plus en plus de femmes sont les victimes de "fatwas" (décrets) extrajudiciaires prononcées par des chefs religieux ultra-conservateurs au Bangladesh.

De nombreuses femmes défavorisées des zones rurales sont les victimes de "fatwas" prononcées par des mollahs (chefs religieux musulmans) allant de la lapidation à la mort, des brûlures au boycott social. Beaucoup ont été soumises à des humiliations ou même poussées au suicide.

D'après le sociologue Utpal Saha, la société pourrait aller au devant d'une grave crise pour cause de ces "fatwas". "Ce genre de condamnations extraconstitutionnelles ne peuvent continuer de nos jours", dit-il. Il fait remarquer avec inquiétude que les fondamentalistes, bien que peu nombreux, décrètent ce genre

de "fatwas" et grâce à l'incompétence des institutions, s'en tirent en toute impunité.

Ahmed Rafiq, intellectuel et poète, observe que le rythme des "fatwas" s'est accéléré depuis la chute du gouvernement autocratique. Les mollahs, selon lui, jouissent souvent d'une influence sociale énorme dans les zones rurales car ils forment des alliances impies avec les chefs locaux pour servir leurs intérêts mutuels. Le retour à la démocratie a sapé leur position, qu'ils ont essayé de rétablir en instillant la crainte de Dieu chez le peuple.

La cruauté de ces "fatwas" a atteint un point extrême en 1993, lorsqu'une femme de 30 ans du nom de Nurjahan fut lapidée à mort par une foule à Kamalganj Thana, dans le Sillet du nord-est. L'incident choqua tout le Bangladesh.

Le père de Nurjahan était allé chercher la jeune femme chez son mari, absent depuis des années, et l'avait ramenée à la maison. Le Mollah du village, Abdul Mannan, exprima le souhait de l'épouser, proposition rejetée par le père de la jeune femme qui la donna en mariage à un autre homme du village. A peine 45 jours après le mariage, le Mollah prononça une "fatwa" déclarant le mariage illégal et organisa un procès. A la suite du verdict, la partie inférieure du corps de Nurjahan fut enterrée et elle fut condamnée à recevoir 101 jets de pierre. Elle était morte au bout d'une heure. Le Mollah et huit de ses complices furent par la suite condamnés par un tribunal à 7 ans d'emprisonnement.

A Faridpur, une mère de deux enfants fut brûlée vive, sa "faute" étant une relation illégitime avec son beau-frère. Elle fut attachée à un arbre et reçut 50 coups de fouet avant d'être brûlée.

Une autre femme encore, du nom de Lailee, fut fouettée dans un village à Zakiganj dans le nord-est du Sillet pour

avoir eu un enfant illégitime d'un homme qui avait promis de l'épouser. Dans le district de Tangail au nord, le combattant de la liberté, Abdul Wahab, fut condamné à mort pour avoir lu un livre progressiste. Il fut par la suite pardonné pour avoir avoué sa faute, mais fut promené dans le village, des chaussures autour du cou.

Ces incidents ne sont pas limités aux zones rurales. A Chittagong, deuxième ville du pays, 27 hommes furent déclarés "kafers" (infidèles) et séparés de leurs femmes tout simplement parce que le projet de route d'une entreprise urbaine auquel ils travaillaient passait par le domaine d'une "madrassa" (école de théologie).

La dernière "fatwa" a été prononcée par le chef religieux Syed Mohammad Fazul Karim, dans le district de Barisal-sud, par laquelle il ordonna aux hommes de ne pas voter pour les femmes candidates aux élections du conseil local. Karim, un des chefs les plus influents du prétendu Islamic Constitutional Movement Party (Parti du mouvement constitutionnel islamique), prononça le décret le 18 novembre, sous prétexte que le fait de réserver trois sièges à des femmes dans chaque conseil local détournait le pays de l'Islam.

Ces "fatwas" ne sont pas une nouveauté dans ce pays. Certains chefs religieux ont prononcé des "fatwas" lors des élections générales de 1954 dans le Pakistan uni déclarant que les hommes qui voteraient pour le Front uni seraient séparés de leurs femmes. Mais le peuple vota pour mettre le Front au pouvoir.

De même, les Mollahs décrétèrent en 1970 que si l'Awami League parvenait au pouvoir par le vote, les hommes qui auraient voté pour lui seraient séparés de leurs femmes.

Source : India Abroad News Service

Asie du Sud : La région se mobilise contre la violence domestique

Beena Sarwar

Katmandou, 31 octobre (IPS) – Lorsque la police de la capitale sri-lankaise, Colombo, ouvrit une ligne d'aide téléphonique en service 24 h/24 h pour signaler les cas de violence domestique, beaucoup pensaient que c'était juste une opération de relations publiques. Mais depuis l'ouverture de la ligne en février, le téléphone n'a pas cessé de sonner. Selon l'inspecteur général adjoint de police, M. S. M. Nizam, ses hommes sont dépassés par le nombre d'appels et choqués par l'importance d'un problème qu'on a tendance à passer sous silence dans la plupart des pays sud-asiatiques. D'après M. Nizam, ils ont " mené une enquête pour tous les appels et seuls 10 % étaient de fausses alertes. Auparavant, les gens ne savaient pas qui prévenir pour ce genre de délits ".

Maintenant, d'autres villes sud-asiatiques, qui connaissent un taux plus élevé de violences contre les femmes et les enfants, ont l'intention d'ouvrir le même genre de lignes téléphoniques d'urgence. Ce fut l'un des résultats d'une conférence de cinq jours sur la violence domestique organisée par le bureau sud-asiatique de l'UNICEF dans la capitale népalaise.

"Le monde est un endroit dangereux non pas à cause des personnes qui font le mal, mais à cause de celles qui regardent et ne font rien", dit le pédiatre sri-lankais, Harendra de Silva, reprenant les mots d'Albert Einstein.

Une 'Déclaration de Katmandou' fut publiée à l'issue de la réunion, pour mobiliser l'opinion publique contre ce que le Dr. de Silva appelle "les responsables passifs" de la violence contre les femmes et les enfants – ceux qui se tiennent à part et laissent faire.

Plus de 100 militants, travailleurs sociaux, représentants de la police et du

gouvernement ainsi que des journalistes et des artistes du Pakistan, du Sri Lanka, du Népal, du Bangladesh, des Maldives et de l'Inde discutèrent de leurs expériences communes en matière de lutte contre la violence et des stratégies qui permettraient de régler le problème.

La conférence de quatre jours mit en place une Coalition sud-asiatique contre les violences domestiques, et la Déclaration de Katmandou s'engagea à donner suite aux décisions prises en assemblée plénière recommandant de modifier les politiques gouvernementales relatives à la question, de réformer la législation et la police et prendre des mesures pour les individus et les communautés.

Soupesant la Déclaration dans la paume de sa main, Ruth Finney Hayward, directrice adjointe du bureau régional de l'UNICEF pour l'Asie du Sud, déclare : "ce papier a l'air bien léger – mais ce n'est pas le cas. Il est lourd, fort, important. C'est un accord en vue de mesures concrètes pour arrêter la violence contre les filles et les femmes."

"Cette réunion a permis aux participants de renouveler leur engagement et d'avoir une liberté sans précédent pour étudier le problème dans leurs pays respectifs ainsi que dans les pays limitrophes."

Selon elle, il était particulièrement significatif que la question de la violence domestique soit débattue de manière franche et ouverte. "Cela ne se fait pas tellement de parler de la violence domestique, de la violence dans les rues ou du trafic des femmes". "Mais grâce à cette réunion, le silence a été rompu".

Le rôle des médias fut également examiné et il leur fut reproché la façon insensible de couvrir ce problème, non seulement en dégradant les victimes de la violence mais également par l'encouragement fait à cette violence en traitant les femmes et les enfants comme des biens de consommation. La journaliste indienne, Rasheeda Bhagat, suggéra que les médias eux-mêmes avaient besoin d'être

réformés afin de contribuer à mettre fin à la violence contre les femmes : “les médias ne s’intéressent pas à ces questions. Les changements interviendront plus rapidement si les médias suivent ces questions.”

Et le problème sera d’appliquer les recommandations de la Déclaration de Katmandou. “Le programme n’était pas la réunion-débat ou le séminaire habituel”, fait remarquer Chandni Joshi, conseillère régionale pour les programmes de l’UNIFEM à Delhi, l’un des sponsors de la conférence.

“Regardez la Déclaration de Katmandou et vous verrez que ce n’est pas la liste habituelle de recommandations, mais un plan d’action concret”, dit-elle.

Les participants ont fait remarquer que la réunion était unique en son genre car elle comprenait aussi un certain nombre d’hommes, militants ou non, qui ont travaillé sur la question mais dont on n’entend pas parler. Les hommes doivent prendre part aux solutions visant à mettre fin à la violence contre les femmes et les filles”, dit Hayward. “En fait, les hommes participant à la réunion de Katmandou ont décidé d’exprimer, en plus des engagements communs, leur propre attachement à mettre fin à la violence contre les filles et les femmes.”

Des initiatives comme la ligne d’aide téléphonique de la police du Sri Lanka soulignent l’importance de la participation de l’État dans la lutte contre les crimes et la violence contre les femmes et les enfants. Reconnaisant ce point

crucial, la Déclaration de Katmandou invite les Etats “à respecter les engagements sur les droits fondamentaux qu’ils ont ratifiés au niveau national.”

L’Accord de Katmandou reconnaît également que “souvent, la famille elle-même favorise et perpétue la violence contre les femmes, par le traitement différent donné aux filles et aux garçons dès la conception et la naissance” et invite l’Etat à protéger les femmes et les enfants de la violence dans les familles.

La plupart des pays sud-asiatiques n’ont pas de législation sur la violence domestique, question pour laquelle les ONG se battent depuis longtemps. Et les législations qui existent, en Inde par exemple, sont critiquées par les militantes des droits des femmes comme étant insuffisantes.

“C’est en train de devenir une question cruciale”, déclare Hayward. “N’attribuons pas aux Etats que le mauvais rôle. Le Pakistan et l’Inde ont fait des déclarations très fortes et progressistes à Beijing. Ce qu’il faut maintenant, c’est mettre en œuvre ces mesures.”

L’actuel gouvernement pakistanais est actuellement vivement critiqué par les groupes de défense des droits des femmes et des droits humains en raison de nouvelles restrictions imposées aux médias par le Premier ministre, Nawaz Sharif, prenant pour cible la visibilité des femmes à la télévision.

Source : 1997, Agence InterPress Third World News (IPS)

Organisations et projets

Afrique :

African Women's Leadership Institute (AWLI)

L'African Women's Leadership Institute (AWLI, l'Institut pour la formation aux responsabilités des femmes africaines) est un réseau régional d'informations et de formation qui assure, à l'intention de femmes entre 25 et 40 ans, des formations sur les théories féministes, la pensée critique, la mise en place de structures et de ressources relatives aux questions de genre et la planification stratégique.

Objectifs de l'AWLI :

Développer l'esprit d'initiative des jeunes africaines qui aimeraient s'engager dans le mouvement progressiste des femmes en Afrique

Assurer une formation sur la prise de responsabilités à l'intention des jeunes femmes africaines des ONG, des institutions gouvernementales ou des entreprises privées

Soutenir les femmes vivant dans des communautés fondamentalement patriarcales en les formant à être autonomes ou en leur enseignant des compétences de base

Renforcer les réseaux nationaux et régionaux existants par les contacts et la solidarité et établir et entretenir des liens avec le mouvement international des femmes

Akina Mama Wa Africa

Organisation non gouvernementale de développement à l'intention des femmes africaines

4 Wild Court
London WC2B 4 AU, Royaume Uni

Monde arabe :

Institute for Women's Studies in the Arab World (IWSAW)

L'Institute for Women's Studies in the Arab World (IWSAW) a été créé en 1973 à l'Université américaine libanaise (anciennement Centre universitaire de Beyrouth). Le fondateur et directeur de l'IWSAW est le Dr. Julinda Abu Nasr. Les premières subventions ont été accordées à l'institut par la Fondation Ford.

Objectifs : l'Institut s'efforce d'être une banque de données et un centre de ressources œuvrant pour une meilleure compréhension des questions relatives aux femmes et aux enfants arabes ; de promouvoir la communication entre les personnes, les groupes et les institutions dans le monde concernés par les questions relatives aux femmes arabes ; d'améliorer le niveau de vie des femmes et des enfants arabes par des projets d'éducation et de développement ; et d'améliorer les activités pédagogiques et de sensibilisation de l'Université américaine libanaise (LAU).

Projets : les activités de l'IWSAW comprennent des conférences locales, régionales et internationales ; des séminaires, des cours et des films ; des projets d'éducation pour améliorer la vie des femmes et des enfants de toutes les couches de la société libanaise. L'Institut abrite le Centre de documentation sur les femmes de la bibliothèque Stoltzfus à la LAU. Ce centre dispose de livres et de revues. L'Institut publie également une variété

Index des ressources

té de livres et de monographies sur le statut, le développement et la condition des femmes arabes, en plus d'Al-Raida. Douze livres pour enfants illustrés et deux guides, dont l'un explique comment monter une bibliothèque pour enfants et l'autre comment produire des livres pour enfants, ont également été publiés par l'IWSAW. En outre, l'Institut a créé des projets générateurs de revenus en fournissant une formation et une assistance aux femmes des familles touchées par la guerre au Liban. L'Institut a également conçu un "Projet de techniques de base" prévoyant un programme d'éducation adapté et différent à l'intention des femmes semi-alphabétisées participant aux projets de développement.

Les autres projets de l'IWSAW comprennent : le programme de réhabilitation pour la santé mentale des enfants, l'enseignement pour la paix et le projet de bibliothèque mobile. Ce projet a reçu, en 1994, le Prix Asahi pour le développement de la lecture. Pour plus d'informations sur ces projets ou tout autre projet, écrire à l'Institut à l'adresse ci-dessous.

Al-Raida : Al-Raida est une publication trimestrielle de l'IWSAW. Son but est de renforcer les échanges entre les femmes arabes et celles du monde entier ; de promouvoir la recherche objective sur la condition féminine dans le monde arabe, notamment les conditions relatives au développement et au changement social ; et de faire connaître les activités de l'IWSAW et de la LAU. Chaque numéro d'Al-Raida présente un Dossier qui traite d'un thème particulier, en plus des articles, des rapports de conférences, des entretiens, des présentations de livres et des informations culturelles.

Abonnement : l'abonnement pour Al-Raida est de 30 dollars US. Les abonnements vont de janvier à décembre.

Lebanese American University (LAU)

P.O. Box 13-5053/59

Beyrouth, Liban

Tél. : (01) 867-618, poste 288 ; Fax : (01) 867-098.

L'adresse de la LAU aux Etats-Unis :

475 Riverside Drive, Room 1846

New York, NY 10115, États Unis

Tél. : (212) 870-2592 ; Fax : (212) 870-2762

e-mail : iwsaw@beirut.lau.edu.lb



Bulletins et revues

Rowaq Arabi

Rowaq Arabi est une revue trimestrielle qui se propose d'étudier les réalités arabes du point de vue des droits humains, en cherchant des approches compatibles avec la culture arabe dans le but de faire respecter et d'améliorer les droits de l'homme. Elle cherche également à diffuser l'apport des générations successives de penseurs et de créateurs arabes pour enrichir et renforcer les valeurs d'humanisme et de démocratie ainsi que leur contribution à la lutte pour éradiquer les violations des droits de l'homme et pour supprimer la pensée autoritaire qui les justifie. Rowaq Arabi soutient également l'écriture créatrice et l'édition dans le domaine des droits humains dans le but d'établir un courant de pensée qui permettrait de mieux voir comment construire une nouvelle civilisation arabe et humaine.

Rédacteur en chef (édition anglaise) : Abdullahi an-Na'im

Directeur de rédaction : Gamal Abd El Gawad

Comité de rédaction : Amal Abd El Hadi, Bahey El-Din Hassan, El Sayed Said, Haytham Mana'a, Mohamed El Sayed Said

Directeur exécutif : Alaa Qa'oud

Publié par le :

Cairo Institute for Human Rights Studies

9 Rustom St #35 – Garden City
P. O. Box 117 (maglis el-shaab)
Le Caire, Egypte
e-mail : cihrc@idsc.gov.eg

Radical Journal of Health (RJH)

Le Radical Journal of Health est une revue trimestrielle interdisciplinaire de sciences sociales relative à la médecine, la santé et les domaines qui s'y rattachent, publiée par le Socialist Health Review Trust. Elle publie des recherches dans les domaines de la sociologie, de l'anthropologie, de l'économie, de l'histoire, de la philosophie, de la psychologie, de la gestion, de la technologie et autres nouvelles disciplines. Des analyses approfondies sur l'évolution actuelle en soins de santé et en médecine, des commentaires critiques sur des sujets d'actualité, des débats et des questions d'intérêt général seront également publiés. Le premier numéro de RJH est paru sous le nom de Socialist Health Review, en juin 1984, et a continué à paraître jusqu'en 1988. Cette nouvelle série de RJH commence avec le premier numéro de 1995.

Radical Journal of Health

19, June Blossom Society
60-A Pali Road, Bandra
Bombay 400 050 Inde
e-mail : rjh@nrp.ilbom.ernet.in

Peace News

Peace News est publié 11 fois par an par Peace News Limited -projet conjoint de Peace News Trustees, organisation indépendante à but non lucratif dont le but est de promouvoir les publications pacifistes, et la War Resisters' International (WRI), réseau international d'organisations pacifistes et antimilitaristes regroupant plus de 30 pays.

Les objectifs éditoriaux de Peace News sont :

Soutenir et relier les mouvements non-violents et antimilitaristes du monde entier

Fournir un espace à ces mouvements où ils peuvent développer des perspectives communes

Adopter et promouvoir les thèmes des campagnes internationales

Promouvoir les analyses pacifistes en les appliquant aux événements actuels

Promouvoir et soutenir la révolution non violente

Peace News Ltd.

5 Caledonian Road
London N1 9DY, Royaume Uni
Tél. : 44 171 278 3344
Fax : 44 171 278 0444
e-mail : peacenews@gn.apc.org

Newsheet :

Bulletin d'informations trimestriel sur les femmes, les législations et la société

Produit par Shirkat Gah pour le Réseau international de solidarité Femmes sous lois musulmanes (WLUML/FSLM).

Shirkat Gah : Women's Resource Centre

P.O. Box No. 5192
Lahore, Pakistan
Fax : (92-42) 5860185
e-mail : sgah@sgah.brain.net.pk

Livres et articles

Three Mothers, Three Daughters Palestinian Women's Stories

Michael Gorkin et Rafiq Othman

1996

University of California Press

2120 Berkeley Way
Berkeley, Californie 94720, États Unis

Women in Development a legal Study

Mona Zulficar

Janvier 1995

159 pages

UNICEF

Le Caire, Egypte

A Guide to the Contents of the Qu'ran

Faruq Sherif

1994, 254 pages

ISBN 0 86372 1907

Ithaca Press

8 Southern Court, South Street
Reading, Berkshire RG1 4QS, Royaume Uni

Anti-Lawyers: Critics of Law as Heirs of Religion

David Saunders

Octobre 1997 : 288 pages

Hb : 0-415-10304-5

Au début de l'Europe contemporaine, le droit s'est développé comme l'un des rares actes non religieux de la vie civile. La séparation d'avec le religieux, cependant, n'a jamais été complète et nous voyons le conflit se perpétuer jusqu'à nos jours non seulement dans les campagnes religieuses des fondamentalistes de la droite, mais également dans les revendications d'éminents intellectuels pour remodeler les institutions gouvernementales ainsi que l'appareil judiciaire conformément aux principes moraux d'autonomie personnelle ou d'autodétermination communautaire. Dans *Anti-lawyers*, David Saunders retrace l'histoire de ce conflit non résolu, du Leviathan de Hobbes aux textes de lois américains actuels, et examine la façon dont il faudrait comprendre les critiques morales contemporaines du gouvernement et des lois, à la lumière de la première action moderne visant à séparer la discipline spirituelle de l'autorité laïque et la conscience de la loi.

Against The Mutilation of Women

Lilian Passmore Sanderson

1981, 117 pages – ISBN 0 90372 963 6

Ithaca Press

8 Southern Court
South Street
Reading, Berkshire RG1 4QS, Royaume Uni

Routledge

11 New Fetter Lane
London EC4P 4EE, Royaume Uni

Approaches to the History of the Middle East

**Interviews with Leading Middle East
Historians**

**Sous la direction de Tim Niblock, Gerd
Nonneman et Bogdan Szajkowski**

1994, 220 pages – ISBN 0 86372 185 0

Ithaca Press

8 Southern Court, South Street
Reading, Berkshire RG1 4QS, Royaume Uni

Women and Law and Development Series

L'association scientifique d'études féministes Babiker Badri (Babiker Badri Scientific Association for Women Studies: BBSAWS) cherche à diffuser l'information juridique et à susciter la prise de conscience à une large échelle. Dans ce but, une collection de 6 livrets de documentation juridique a été publiée, et un atelier d'information juridique a été mis en place.

Les livrets sont les suivants:

Women and Violence, Dr. Amira Yousif Badri

Disadvantaged Women, Dr. Amira Badri

Women and Development, Dr. Samia E. El Nager

Women and Human Rights, Dr. Atta Elbattahani

Women and the Family Law, Dr. Magouba M / Salih

Women and Labour Laws, Dr. Samia Elhadi El Nager

Babiker Badri Scientific Association for Women's Studies

P.O. Box 167 Omdurman
Soudan

Black British Feminism: A Reader

**Sous la direction de Heidi Safia Mirza,
South Bank University, Londres**

Mai 1997, 296 pp., 0-415-15289-5

Black British Feminism: A Reader, est un recueil unique en son genre de textes classiques et de textes issus de la nouvelle recherche féministe 'noire'. Explorant les thèmes post-modernes de l'exclusion sexuelle et raciale, l'identité 'noire' et la différence sociale et culturelle, cet ouvrage donne une vue d'ensemble du féminisme 'noir' en Grande Bretagne et la façon dont il s'est développé pendant les deux dernières décennies.

Parmi les sujets abordés, nous trouvons: le féminisme blanc; le militantisme politique; la 'race mixte'; l'identité; les différences de classe; le croisement culturel; l'autobiographie; la beauté noire; l'appartenance religieuse nationale; l'identité lesbienne; l'espace post-colonial; la culture populaire.

Ce livre opportun et important est une lecture essentielle pour les étudiants et les chercheurs dans les domaines des études culturelles, féministes, de sociologie, de lettres et des études post-coloniales.

Collaborateurs:

L'ouvrage comporte des textes classiques d'écrivains féministes connues et faisant autorité, comme Amrit Wilson, Amina Mama, Beverly Bryan, Stella Dadzie, Suzanne Scafe, Hazel V. Carby, Valerie Amos, Pratibha Parmar, Kum-Kum Bhavnani, Margaret Coulson, Anne Phoenix et Razia Aziz; ainsi que de nouveaux textes demandés à des auteurs comme Sara Ahmed, Magdalene Ang-Lygate, Bibi Bakare-Yusuf, Gargi Bhattacharyya, Helen (Charles), Jayne O. Ifekwunigwe, Heidi Sadia Mirza, Felly Nkweto Simmonds, Pragna Patel, Nalini Persram, Naz Rassool, Tracey Reynolds, Consuelo Rivera Fuentes et Debbie Weekes.

Routledge

11 New Fetter Lane
London EC4P 4EE, Royaume Uni

Class and Client in Beirut The Sunni Muslim Community and the Lebanese State 1840-1985

Michael Johnson

1985, 243 pp

ISBN 0 86372 062 5

Ithaca Press

8 Southern Court, South Street
Reading, Berkshire RG1 4QS, Royaume Uni

Contemporary Capitalism. The Embeddedness of Institutions

Sous la direction de J. Rogers Hollingsworth et Robert Boyer

Cambridge Studies in Comparative Politics, 1997, 512 pp.

Ce livre démontre qu'il n'y a pas un système institutionnel donné qui soit le meilleur pour l'organisation des sociétés modernes. Par conséquent, l'économie de marché ne devrait pas être considérée comme le mode idéal et universel de coordination de l'activité économique. Au contraire, les responsables de cette étude expliquent que les institutions économiques du capitalisme présentent un large éventail d'objectifs et de mécanismes qui se complètent les uns les autres et qui ne peuvent pas fonctionner de manière isolée. Ils concluent que tout système institutionnel a ses forces et ses faiblesses et que ces institutions évoluent selon une logique spécifique à chaque société. Ils notent aussi que les institutions s'adaptent continuellement à des conjonctures fluctuantes et que ce ne sont pas des entités statiques.

Collaborateurs: Catherine Alter, Benjamin Coriat, Lorraine Eden, Wyn Grant, Jerald Hage, Fen Osler, Paul Hirst, Charles Sabel, Philippe Schmitter, Wolfgang Streeck, Grahame Thompson, Jonathan Zeitlin.

Cambridge University Press

The Edinburgh Building
Cambridge, CB2 1BR, Royaume Uni

Dislocating Cultures Identities, Traditions and Third World Feminism

Uma Narayan

176 pp.

Examinant les rôles discutables attribués aux questions du tiers monde dans la question du multiculturalisme, Narayan examine la façon dont le flux d'informations traversant les contextes nationaux affecte notre compréhension des problèmes. Ce livre contribue à développer une perspective philosophique sur des sujets comme le nationalisme, le féminisme de la période post-coloniale, et les politiques culturelles sous-jacentes aux débats sur la tradition et l'occidentalisation' dans les contextes des pays du tiers monde.

Routledge

29 West 35th Street
New York, NY 10001-2299, États Unis

Doing girl. Negotiating Feminism and the Boundaries of Sex

Jane M. Ussher

Mai 1997, ISBN 0140231625

Les représentations de la sexualité féminine au travers des cultures et de l'histoire situent les femmes à la fois comme lieu du danger et lieu du désir; et paradoxalement, aussi comme étant asexuées, invisibles, définies toujours en fonction des hommes, prisonnières d'un prisme patriarcal qui déforme ou nie leurs propres expériences. Se référant à des textes universitaires - psychanalytiques, historiques, féministes et sociologiques - et à la culture populaire, à la fois passée et contemporaine, Jane Ussher démontre que les représentations universitaires et culturelles ont eu une influence directe sur la façon dont les femmes vivent individuellement leur propre sexualité.

Penguin (Royaume Uni)

27, Wrights Lane
London W8 5TZ, Royaume Uni

Pakistan : Ethno-Politics and Contending Elites

Abbas Rashid et Farida Shaheed

Document de synthèse 45
Juin 1993, 41 pages
ISBN 1012-6511

Institut de recherche des Nations Unies pour le développement social (UNRISD)

Palais des Nations
CH-1211 Genève 10, Suisse

Religion, Fundamentalism and Ethnicity: A Global Perspective

Jeff Haynes

Document de synthèse 65
Mai 1995, 40 pages
ISBN 1012-6511

Institut de recherche des Nations Unies pour le développement social (UNRISD)

Palais des Nations
CH-1211 Genève 10, Suisse

The Voice of Egypt Umm Kulthum, Arabic Song, and Egyptian Society in the Twentieth Century

Virginia Danielson

Etudes d'Ethnomusicologie de Chicago

Oum Koulthoum, la "voix de l'Egypte", fut la chanteuse du monde arabe la plus acclamée de ce siècle. Plus de 20 ans après sa mort, son public dévoué se compte encore par millions. Dans cette première biographie en anglais d'Oum Koulthoum, Virginia Danielson raconte la fascinante histoire de l'une des musiciennes les plus célèbres de tous les temps.

The University of Chicago Press

5801 South Ellis Ave.
Chicago, IL 60637, États Unis

Freedom of Religion and Belief: A World Report

Sous la direction de Kevin Boyle et Juliet Sheen

Juin 1997, 488 pages
Pb : 0-415-15978-4

Ce rapport, premier du genre à être publié, fournit un compte-rendu détaillé et objectif sur la façon dont le droit de la personne à avoir des croyances est compris, protégé ou nié à travers le monde. Comprenant des articles accessibles, courts et basés sur des études demandées à des experts vivant dans les pays concernés, il montre que la persécution et la discrimination existent dans pratiquement toutes les régions du monde.

Le livre :

- présente une analyse des critères des Nations unies en matière de liberté de religion et de croyance
- classe plus de soixante pays répartis en régions et présentés dans une vue d'ensemble régionale
- couvre des thèmes englobant : les relations entre groupes de croyance et l'Etat ; la liberté d'exprimer sa croyance dans la loi et en pratique ; la religion et l'école ; les minorités religieuses, les nouveaux mouvements religieux ; l'impact des croyances sur le statut des femmes et le degré de reconnaissance de l'objection de conscience au service militaire par les Etats
- s'inspire des exemples de cohabitation et de coopération entre différentes religions et croyances et identifie les principaux problèmes à dépasser en vue d'assurer la diversité des convictions humaines.

Routledge

11 New Fetter Lane
London EC4P 4EE, Royaume Uni
Fax : 0171 842 2303
Internet :
<http://www.routledge.com/routledge.html>

Gender and Nation

Nira Yuval-Davis

Mars 1997, 168 pages

ISBN 0-8039-8664-5

Présentation et critique générales faisant autorité parmi les écrits sur le genre et la nation, avec une analyse originale de la façon dont les relations de genre affectent, et sont affectées par, les projets et les processus nationaux. D'après ce livre, l'édification de la nation implique des idées spécifiques sur "la nature de l'homme" et la "nature de la femme". Ce livre se penche sur la contribution des questions de genre à des aspects importants des projets nationalistes –la reproduction de la nation, sa culture et sa citoyenneté– ainsi qu'aux conflits nationaux et aux guerres, étudiant les relations conflictuelles entre féminisme et nationalisme.

Publié en association avec Theory, Culture and Society

Sage Publications Ltd.

6 Bonhill Street
London EC2A 4PU, Royaume Uni

Gender and Judges : A Judicial Point of View

Sakshi

La remise en question du système judiciaire en Inde commença à attirer l'attention en matière de préjugés sexistes lorsque la Cour suprême accorda, en 1989, une réduction de peine à deux policiers accusés d'avoir violé une mineure, au motif de sa moralité. Ce verdict révéla de puissants mythes et perceptions qui stéréotypent les femmes et qui les empêchent donc d'obtenir justice. Cela a amené le groupe Sakshi (groupe de Delhi militant pour les questions de violence contre les femmes) à s'intéresser à l'existence de préjugés sexistes dans le système judiciaire.

Sakshi a mis en place un processus de recherches d'informations sur les idées

existants dans le système judiciaire, qui l'a conduit à mener des entretiens avec 109 juges de cinq centres en Inde, aux niveaux du tribunal d'instance, du tribunal de première instance et de la Cour suprême. Les résultats sont publiés dans ce rapport.

Sakshi

B-67 (1st Floor), NDSE-I
New Delhi 110049, Inde

Genealogies of Religion Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam

Talal Asad

1993, 335 pages

ISBN 0-8018-4632-3 (éd. de poche)

"Les articles rassemblés dans ce volume, écrit Talal Asad, traitent de sujets historiques variant dans le temps et dans l'espace – allant des rites des moines de l'Europe du Moyen âge aux sermons des théologiens arabes contemporains. Ce qui les relie, c'est l'idée que l'histoire de l'Occident a eu une importance primordiale –positive ou négative– sur l'édification du monde moderne et que l'étude de cette histoire doit être d'un intérêt anthropologique majeur."

Dans *Genealogies of Religion*, Asad étudie comment la religion en tant que catégorie historique est née en Occident et s'est répandue en tant que concept universel. L'idée que la religion a connu une transformation radicale depuis la Réforme chrétienne –du totalitarisme et de la répression sociale à une forme privée et relativement insignifiante– est une constante de l'histoire de la sécularisation. Elle sert souvent à expliquer et à justifier la politique libérale et la conception mondiale de la modernité. Et elle conduit à l'idée que les "religions politisées" menacent la raison et la liberté. Dans ses articles, M. Asad étudie et remet en question toutes ces idées. D'après lui, la "religion" est une construction de la modernité européenne, construction qui

autorise –pour les Occidentaux comme pour les non-Occidentaux- des formes particulières d’"élaboration de l’histoire". M. Asad examine les aspects de ce processus dans ce qu’on appelle le fondamentalisme en Arabie saoudite, l’affaire Rushdie en Grande-Bretagne, et dans d’autres événements.

Table des matières :

Genealogies

The Construction of Religion as an Anthropological Category

Toward a Genealogy of the Concept of Ritual

Archaisms

Pain and Truth in Medieval Christian Ritual

On Discipline and Humility in Medieval Christian Monasticism

Translations

The Concept of Cultural Translation in British Social Anthropology

The Limits of Religious Criticism in the Middle East

Polemics

Multiculturalism and British Identity in the Wake of the Rushdie Affair

Ethnography, Literature, and Politics: Some Readings and Uses of Salman Rushdie’s Satanic Verses

The Johns Hopkins University Press

2715 North Charles Street
Baltimore, Maryland 21218-4319, États Unis
The Johns Hopkins Press Ltd., London,
Royaume Uni

Inside and Outside the Law

Sous la direction d’Olivia Harris

1996 : 240 pages

Pb : 0-415-12929-X

Inside and Outside the Law analyse les relations entre le droit, l’Etat et les

citoyens. S’inspirant de théories générales et d’études de cas spécifiques, le livre étudie les diverses manières dont les personnes de cultures différentes, dans des contextes historiques différents, vivent les ambiguïtés de la loi. Ce thème permet d’aborder les débats actuels sur l’état des lois et des codifications concernant la vie sociale et le regain d’intérêt pour la morale.

Avec des chapitres qui passent en revue des pays comme le Pérou, le Mozambique, l’Espagne, l’Iran, les Etats-Unis et la Grande-Bretagne, ce livre présente une perspective mondiale.

Association européenne des anthropologues sociaux

Routledge

11 New Fetter Lane
London EC4P 4EE, Royaume Uni
Fax : 0171 842 2303
Internet :
<http://www.routledge.com/routledge.html>

Reconstructed Lives

Women and Iran’s Islamic Revolution

Haleh Esfandiari

“Le livre d’Esfandiari, qui retrace le sort des femmes iraniennes à travers les observations de 32 femmes, brosse le portrait le plus complexe et le moins stéréotypé réalisé jusqu’à présent... Sous le voile, les femmes iraniennes ont un programme semblable à celui des féministes pré-révolutionnaires et des femmes du monde entier”. Barbara Slavin, USA Today

Woodrow Wilson Center Press

The Johns Hopkins University Press

Hampden Station
Baltimore, Maryland 21211, États Unis

Islam, Gender and Social Change

Sous la direction d'Yvonne Yazbeck Haddad et John L. Esposito

Octobre 1997, 304 pages

Ces études de cas passionnantes expliquent l'impact de la renaissance islamique sur les questions de genre en Iran, en Egypte, en Jordanie, au Pakistan, à Oman, à Bahreïn, aux Philippines et au Koweït. Elles montrent que les choses bougent pour les femmes dans le monde islamique et que, souvent, le changement est introduit par les femmes elles-mêmes.

Oxford University Press

Great Clarendon Street
Oxford OX2 6DP, Royaume Uni

Journal of Islamic Studies Special Issue

Islam in Central Asia and the Caucasus

Volume 7, n°2, juillet 1996

Oxford University Press

Walton Street
Oxford, Royaume Uni

Islam in India and Pakistan

Annemarie Schimmel

Iconographie des religions, XXII/9

1982, 34 pages

ISBN 90 04 06479 6

Ce livre propose une étude illustrée des divers aspects de l'Islam au cours de son évolution dans le sous-continent indo-pakistanaï depuis son introduction en 711. Il contient des informations sur l'architecture et la vie moderne, sur les miniatures classiques et la dévotion populaire, y compris les festivals chiïtes, et essaie de montrer certaines des grandes tendances des coutumes et traditions typiques de l'Islam indien.

Ce livre peut être considéré comme un complément de l'étude historique de l'auteur, l'Islam dans le sous-continent indien* dans le Handbuch der Orientalistik, mais il peut également servir tel quel comme introduction à l'histoire de la religion et à la grande diversité de l'Islam entre le Cachemire et Malabar, et entre Sind et le Bengale.

*Islam in the Indian Subcontinent.

1980

E. J. Brill

P. O. Box 9000
2300 PA Leiden, Pays-Bas

The Legal Status of Women in Turkey

Canan Arin

**Women for Women's Human Rights
Kadinin Insan Haklari Projesi**

Plajyolu Sok. 12/9 Camlidag Apt. 81070
Suadiye, Istanbul, Turquie

Muslim Communities in the New Europe

Sous la direction de Tim Nijblock, Gerd Nonneman et Bogdan Szajkowski

Novembre 1995, 304 pages

ISBN 0 86372 192 3

Ithaca Press

8 Southern Court, South Street
Reading, Berkshire RG1 4QS, Royaume Uni

Post-Soviet Women: from the Baltic to Central Asia

Sous la direction de Mary Buckley

1997, 320 pages

ISBN 0 521 56530 8 (éd. de poche)

Ce volume est le premier s'intéresser de manière systématique à la condition des femmes dans les Etats post-soviétiques de

l'ex-URSS. Il se présente en deux parties : la première portant sur l'économie, la société et la politique de la fédération russe ; la deuxième présentant des analyses d'experts sur des événements sociaux, politiques, économiques et militaires des autres républiques de l'ex-Union soviétique. Le livre accorde un intérêt particulier à la façon dont les femmes elles-mêmes voient leur vie. Comment les ouvrières, les vendeuses de rue et les ouvrières agricoles voient-elles leur travail ? Comment les femmes qui ont servi en Afghanistan, les femmes migrantes, les femmes politiques, les militantes politiques, les mères de soldats et les féministes voient-elles leur monde ? Comment la guerre a-t-elle affecté la vie dans le Caucase et en Asie Centrale ? Ce livre étudie les stratégies de survie, soulignant que les femmes sont des acteurs aussi bien que des victimes.

Collaboratrices : Mary Buckley, Sarah Ashwin, Elaine Bowers, Sue Bridger, Marta Bruno, Rebecca Kay, Lynne Attwood, Hilary Pilkington, Kathryn Pinnick, Olga Lipovskaya, Nijole White, Solomea Pavlychko, Nora Dudwick, Tamara Dragadze, Shirin Akiner.

Cambridge University Press

The Edinburgh Building
Cambridge, CB2 1BR, Royaume Uni

**The Pursuit of Certainty
Religious and Cultural Formulations**

Sous la direction de Wendy James

The Uses of Knowledge:

Global and Local Relations:

ASA Decennial Conference Series

1995 : 304 pages

Pb : 0-415-1079-1

Routledge

11 New Fetter Lane
London EC4P 4EE, Royaume Uni
Fax : 0171 842 2303
Internet :
<http://www.routledge.com/routledge.html>

**Race / Sex
Their Sameness, Difference and
Interplay**

Sous la direction de Naomi Zack

236 pages

Ce recueil explore et réexamine les notions de race, de sexe et de genre en y apportant de nouvelles perspectives par l'introduction de questions telles que la sexualité, la masculinité noire et l'identité métisse.

Routledge

29 West 35th Street
NY, NY 10001-2299, États Unis

Le texte ci-dessous, rédigé par Sakshi (New Delhi), est un résumé du verdict sur le harcèlement sexuel prononcé par la Cour suprême en Inde, le 13 août 1997.

**Directives pour la prévention du
harcèlement sexuel**

Etant donné l'augmentation des cas signalés de harcèlement sexuel contre les femmes, la Cour suprême en Inde, réagissant à une pétition déposée par les ONG féministes, a établi des directives pour prévenir le harcèlement sur le lieu de travail et autres institutions dont les universités, les hôpitaux et autres organismes professionnels. En l'absence de toute législation, la Cour a décidé que ces directives auront force de loi. En matière d'emploi, ces directives s'appliquent aux secteurs administratif, public et privé et concernent les femmes recevant un salaire, des honoraires ou travaillant comme bénévoles. La Cour recommande à tous les employeurs et autres personnes responsables sur le lieu de travail et autres institutions d'empêcher le harcèlement sexuel contre les femmes et de trouver des procédures de règlement et de poursuites en cas de harcèlement sexuel. Plus important encore, la Cour suprême a inclus le harcèlement sexuel dans les violations des droits humains.

Définition : le harcèlement sexuel est un comportement importun sexuellement orienté, direct ou par allusion, et comprend : un contact et des avances physiques, une exigence ou une demande de faveurs sexuelles, des remarques à connotation sexuelle, l'exhibition d'images pornographiques, toute conduite importune physique, verbale ou non, de nature sexuelle.

Les actes de harcèlement sexuel peuvent être humiliants, créer un environnement de travail hostile et constituer un problème de santé et de sécurité pour les femmes. Les employeurs et les personnes responsables doivent s'assurer qu'une femme refusant d'être harcelée n'est pas discriminée en termes d'emploi et d'avancement.

Prévention : Afin d'empêcher le harcèlement sexuel, la Cour a recommandé aux employeurs et personnes responsables sur le lieu de travail de prendre les mesures suivantes :

(a) L'interdiction expresse du harcèlement sexuel tel que défini ci-dessus sur le lieu de travail doit être notifiée, publiée et diffusée de manière appropriée ;

(b) Les règles et dispositions intérieures des organes des secteurs administratif et publics relatives à la conduite et à la discipline doivent inclure les règles et dispositions interdisant le harcèlement sexuel et prévoir les sanctions appropriées en cas de violation ;

(c) Quant aux employeurs privés, des mesures doivent être prises pour intégrer les interdictions ci-dessus au règlement intérieur en conformité à la Loi de 1946 sur le travail (Règlements) ;

(d) Des conditions de travail convenables doivent être garanties en matière de travail, de loisirs, de santé et d'hygiène pour mieux prévenir la création d'un environnement hostile aux femmes sur le lieu de travail et pour qu'aucune femme active n'ait de raison fondée de croire qu'elle est discriminée dans son travail.

Plaintes : Il est demandé aux employeurs de mettre en place au sein de leur organisation un dispositif approprié de dépôt de plaintes. La Cour a recommandé de prendre des dispositions prévoyant un Comité chargé des plaintes, un conseiller spécial et d'autres services de soutien pour traiter les plaintes. En ce qui concerne le Comité, les directives suivantes ont été établies :

Le comité doit être présidé par une femme. Au moins la moitié des membres du comité doivent être des femmes. Afin de prévenir des pressions excessives au sein de l'organisation, le comité doit comprendre une tierce personne, représentant une ONG ou tout autre organisme s'occupant de la question du harcèlement sexuel. La plainte doit être traitée de manière confidentielle et dans un délai de temps fixé. Le comité doit soumettre un rapport annuel au ministère concerné. Les employeurs et les personnes responsables doivent rendre compte auprès du ministère concerné du respect des directives ci-dessus.

Mesures disciplinaires : en cas de comportement équivalent à une faute du travail selon les règles définies par le service concerné, les mesures disciplinaires qui s'imposent doivent être prises par l'employeur en conformité avec ces règles.

Dispositions supplémentaires : outre les mesures préventives et correctives, la Cour a également mis l'accent sur la nécessité de mener des campagnes de sensibilisation sur le lieu de travail :

les employeurs doivent pouvoir discuter des questions de harcèlement sexuel lors des réunions de travailleurs ou dans un autre forum approprié. Le harcèlement sexuel doit être discuté de manière positive dans les réunions entre employeurs et employés. Les directives portant mention des droits des femmes qui travaillent doivent être bien en vue.

Droit pénal : Outre ce qui précède, la Cour a également traité du harcèlement sexuel et des réparations dans le cadre du droit pénal. Si le comportement équivaut

à un délit spécifié dans le Code pénal indien ou tout autre droit, l'employeur doit introduire l'action qui s'impose, conformément à la loi, en déposant une plainte auprès des autorités compétentes.

Notamment, l'employeur doit garantir que les victimes ou les témoins ne seront pas persécutés ou discriminés au moment du traitement des plaintes pour harcèlement sexuel. Les victimes de harcèlement sexuel doivent avoir la possibilité de demander le transfert de l'accusé ou leur propre transfert.

En cas de harcèlement sexuel résultant du comportement ou de la négligence d'une tierce personne ou d'une personne externe, l'employeur ou la personne responsable prendra toutes les mesures nécessaires et légitimes pour aider la personne concernée en matière de soutien et de mesures préventives.

Ces directives sont obligatoires et exécutoires jusqu'à ce que l'Etat adopte une législation appropriée.

Pour toute information supplémentaire concernant ces directives, contacter Sakshi à l'adresse suivante :

Sakshi

B-South Extension Part-I
First Floor
New Delhi-110065, Inde
Tél/fax : (91 11) 464-3946
Fax : (91 11) 338-1041
e-mail : sakdel@sakshi.unv.ernet.in

State, Religion and Society in Central Asia A Post-Soviet Critique

Sous la direction de Vitaly Naumkin

1993, 304 pages

ISBN 0 86372 162 1

Ithaca Press

8 Southern Court, South Street
Reading, Berkshire RG1 4QS, Royaume Uni

The Eye of the Mirror

Liana Badr

Traduit par Samira Kawar

1995, 280 pages

ISBN 1 85964 020 6

Garnet Publishing Ltd

8 Southern Court, South Street
Reading, Berkshire RG1 4QS, Royaume Uni

The Feminist Movement in the Arab World Interventions and Studies from Four Countries

Groupe de femmes chercheurs

1996 – ISBN 977-239-110-4

Numéro de la Bibliothèque nationale du
Caire : 4929/96

Tables des matières :

Acknowledgement

Preface

The Feminist Movement in Egypt

The Feminist Movement in Sudan, (An
interview presented by the members of
Sudanese Feminist Union, Cairo branch)

The Feminist Movement in Tunisia

The Feminist Movement in Palestine, (A
New Approach)

Epilogue

Liste des collaboratrices :

Etude tunisienne : Hafidha Chekir, avocate,
professeur d'université et membre fon-
datrice de l'Association des femmes
démocrates ; Khadija Cherif, professeur
de sociologie et membre fondatrice de
l'Association des femmes démocrates ;
Elham Merzouki, professeur de sociolo-
gie et membre fondatrice de l'Association
des femmes démocrates.

Etude palestinienne : Islah Gad,
Université de Beir Zeit.

Intervention égyptienne : Nadia Abdel Wahab Afifi, membre fondateur du New Woman Research Centre.

Intervention soudanaise : Nagwa Farouk ; Mohammed Ibrahim ; Shadia Zaher ; Azza Al Tigany (membres de l'Union féministe soudanaise, branche du Caire).

The New Women Research and Study Center

Adresse postale : 5 Khan Younis Street – Mohandessine – Giza, Egypte
Tél : (202) 34 76 777 – 34 59 196

Publié par :

Dar El-Mostaqbal Al Arabi

41 Beirut Street, Heliopolis, Le Caire, Egypte
Tél : (202) 29 04 727

The Golden Chariot

Salwa Bakr

Traduit par Dinah Manisty

1995, 208 pages

ISBN 1 85964 022 2

Garnet Publishing Ltd

8 Southern Court, South Street
Reading, Berkshire RG1 4QS, Royaume Uni

**The Islamist Dilemma
The Political Role of Islamist Movements
in the Contemporary Arab World**

Sous la direction de Laura Guazzone

Septembre 1995, 400 pages

ISBN 0 86372 198 2

Ithaca Press

8 Southern Court, South Street
Reading, Berkshire RG1 4QS, Royaume Uni

The Stone of Laughter

Hoda Barakat

Traduit par Sophie Bennett

1995, 242 pages

ISBN 1 85964 0 18 4

Garnet Publishing Ltd

8 Southern Court, South Street
Reading, Berkshire RG1 4QS, Royaume Uni

**Women and Kinship:
Comparative Perspective on Gender in
South and South-East Asia**

224 pages

ISBN : 92-808-0922-9

C'est le premier essai sérieux établissant une comparaison entre l'Asie du Sud et l'Asie du sud-est en matière de condition féminine. Exposant l'importance des systèmes de parenté à l'intérieur desquels se développent les relations de genre, l'étude se penche sur trois types de systèmes de parenté, revêtant différentes formes dans les deux régions asiatiques : principalement patrilinéaire en Asie du Sud, essentiellement bilatéral en Asie du sud-est, avec présence du système matrilineaire dans les deux régions.

Publications des Nations Unies

Sales and Marketing Section
Rm. DC2-0853 Dept. A071
New York, N. Y. 10017, États Unis

**Work of CEDAW:
The Reports of the Committee on the
Eliminations of Discrimination Against
Women**

1989, Vol. IV, 160 pages

ISBN 92-1-130175-0

Rapports et comptes-rendus des débats du Comité pour l'élimination de la discrimination à l'égard des femmes (CEDAW) – comité de vigilance et conscience mondiale en matière de droits des femmes.

Publications des Nations Unies

Sales and Marketing Section
Rm. DC2-0853 Dept. A071
New York, N. Y. 10017, États Unis

Documents audiovisuels

Murshidat, Midwives and Nurses: Muslim Women Transforming Health Care and Social Relations in Yemen

Murshidat, Midwives and Nurses est un documentaire collectif, une vidéo de formation et de propagande présentant les femmes agents de soins de santé primaires (murshidat), qui sont au cœur d'une révolution extraordinaire en matière de soins de santé et de relations sociales dans l'Etat de la Péninsule arabe du Yémen.

Des femmes ayant fait des études jusqu'en fin de cycle secondaire plus une année de formation médicale sont devenus les agents du changement dans une région côtière du pays (Tihama) où la présence africaine est très visible dans le paysage, les coutumes et les caractéristiques physiques des habitants. En offrant des services de santé à d'anciens esclaves et parias d'origine africaine et en les intégrant au programme de formation, les murshidat donnent forme à une société plus égalitaire, conforme aux idéaux de l'Islam et de la constitution.

Sont présentées les visites à domiciles des murshidat et le travail courant de tous les jours dans les salles de vaccins, de soins prénataux et ceux apportés aux bébés, de planning familial, de nutrition, de traitement du paludisme et d'accouchements. Les murshidat parlent également de leur rôle en pleine mutation et de leurs réalisations, ainsi que de leurs désirs et de leurs propositions pour améliorer leurs conditions au travail et à la maison

Le film est basé sur les recherches du Dr. Delores Walters, anthropologue, qui a beaucoup travaillé au Yémen.

Pour plus de détails sur le projet vidéo de Murshidat, Midwives and Nurses, contacter :

Showcase Production

P. O. Box 936
Syracuse, New York 13201 États Unis

Daughters of Beauvoir

Productrice : Penny Forster

55 min. Vidéo.

Il y a plus de 40 ans, Simone de Beauvoir écrivait *Le deuxième sexe*, annonciateur du début du mouvement féministe. Dans ce film, nous parlons avec des femmes qui ont pris la relève de Mme de Beauvoir pour faire avancer la cause : Kate Millet, Marge Piercy, Eva Figes et Ann Oakley.

A travers le regard de ces femmes qu'elle a influencées, un portrait de la personnalité unique et du style de vie non-conformiste de Simone de Beauvoir se dégage. Voici un regard profond sur l'une des personnalités les plus marquantes du mouvement féministe international.

Filmakers Library

124 East 40th Street, New York, NY 10016, États Unis
Tél : 212-808-4980, Fax : 212-808-4983
e-mail : info@filmmakers.com

In the Name of God Changing Attitudes Towards Mutilation

Produit par Cadmos Film for SVT

29 mn. Vidéo.

Les femmes éthiopiennes qui refusent de se faire circoncire sont traitées de "sales chiennes". Il existe toute une mythologie remontant à des milliers d'années selon laquelle de telles femmes sont répugnantes et non mariables.

Même de nos jours, plus de 115 millions de femmes sont sexuellement mutilées à l'aide de rasoirs, de ciseaux voire par des méthodes plus primitives et plus douloureuses. Vingt-cinq Etats en Afrique, certaines régions en Asie et dans les Etats arabes perpétuent cette pratique qui, par l'intermédiaire des réfugiés, est pratiquée en Europe et

aux Etats-Unis. D'un point de vue optimiste, de petites avancées sont faites. Ce film nous amène à l'Hôpital Fistula à Addis Abeba, l'un des rares endroits offrant des soins médicaux aux victimes de l'infibulation. Ici, des patientes guéries sont souvent formées pour aider les médecins à réparer les dommages faits à d'autres femmes. Un nombre de plus en plus important de femmes éthiopiennes ont commencé à protester contre ces traditions anciennes, intervenant même dans les écoles. Mais le changement ne se fera pas du jour au lendemain.

Filmakers Library

124 East 40th Street, New York, NY 10016, États Unis
Tél : 212-808-4980, Fax : 212-808-4983
e-mail : info@filmmakers.com

Islamic Fundamentalism & Democracy

Productrice : Julie Gal

Middle East Studies Association

57 min. Vidéo. 1994

Compte tenu du vent de fondamentalisme qui souffle sur le monde islamique, est-il possible pour une voix modérée, démocratique de se faire entendre ?

Bien que tous les fondamentalistes n'appellent pas à la violence, moins de groupes militants comme les Frères musulmans sont intransigeants sur leur objectif final visant l'élimination des minorités, l'instauration de théocraties au Moyen-Orient et la chute d'Israël. Le réalisateur a obtenu un rare entretien avec Cheikh Omar Abdel Rahman avant l'explosion du World Trade Center. Dans cet entretien, le Cheikh se félicite de l'assassinat de Farag Foda, une des voix en faveur de la démocratie égyptienne, tué par balles peu de temps après avoir été interviewé dans ce film. Le Cheikh préconise également l'"extermination" du régime de Moubarak.

Filmakers Library

124 East 40th Street, New York, NY 10016, États Unis
Tél : 212-808-4980, Fax : 212-808-4983
e-mail : info@filmmakers.com

Arab Women: a film series

Produit par Harmke Pijpers

25 min/série. Vidéo.

Malgré la répression que les groupes fondamentalistes exercent contre les femmes, il existe des cas de femmes ayant un niveau d'éducation élevé, qui ont réussi et qui se sont émancipées. Cette série nous fait le portrait de trois femmes appartenant à cette catégorie dans des pays différents et nous donne un aperçu de la position complexe de la femme musulmane instruite. Quel combat cela leur a-t-il demandé ? Quels sont les problèmes rencontrés ? Comment concilier une position importante et le rôle traditionnel subalterne de la femme dans la culture arabe ?

1 - Egypte : Vivre avec les différences

Cette vidéo présente Soraya Altorki, originaire d'Arabie saoudite, qui est actuellement professeur d'anthropologie à l'Université américaine du Caire. Elle a dû faire ses études à l'étranger car il n'était pas possible pour une femme de s'instruire en Arabie saoudite. Elle se souvient avec humour de l'incongruité de sa situation en tant que femme saoudienne protégée à l'Université de Californie, Berkeley, pendant la période radicale des années 60. Après son Ph. D., très affectée par la défaite arabe lors de la Guerre des six jours, elle a décidé de retourner dans le monde arabe.

Dans ce portrait sans détours, elle exprime, avec ses collègues instruites, ses craintes de voir les fondamentalistes leur retirer ce qu'elles ont difficilement obtenu.

2 - Jordanie : Démocratie pour nos enfants

Toujan Faisal de Jordanie est la première et seule femme au Parlement jordanien. Ancienne personnalité du petit écran, elle a décidé d'entrer au gouvernement pour apporter une solution aux violences révélées par ses reportages d'investigation. Bien que décriée publiquement par

les Frères musulmans fondamentalistes, elle refuse de se laisser intimider et parle des droits humains et de la démocratie. Sa vie est constamment menacée et, à un moment donné, une fatwa a même été prononcée contre elle. Mais ses convictions la poussent à poursuivre sa croisade.

3 - Maroc : les droits des femmes

Aicha Belarbi du Maroc est professeur de sociologie à l'Université de Rabat. Bien qu'ayant été éduquée dans les écoles françaises pour filles de l'élite, elle a aussi connu les restrictions imposées aux filles. Dans les années 60, elle s'est engagée politiquement en tant qu'étudiante au moment où le Maroc essayait d'obtenir son indépendance de la France. La nouvelle constitution, au moment de son élaboration, garantissait l'égalité à la

femme. En réalité, c'est la "loi sur la famille", fondée sur le droit islamique, qui prévaut toujours à ce jour.

Le professeur Belarbi a écrit des livres sur le rôle des hommes et des femmes, le bien-être des enfants, les femmes et le pouvoir et la femme moderne musulmane. L'un des ses projets est de promouvoir l'alphabetisation parmi les femmes marocaines, notamment dans les zones rurales défavorisées. Parallèlement à son attitude progressiste, elle croit fermement à l'importance des liens de la famille traditionnelle dont sa propre famille très soudée est un exemple.

Filmakers Library

124 East 40th Street, New York, NY 10016, États
Unis
Tél : 212-808-4980, Fax : 212-808-4983
e-mail : info@filmmakers.com

Point Presse

Lettre du Comité international des femmes en soutien aux femmes et aux enfants nouba (Soudan)*

Par la présente, nous annonçons une Action urgente pour les femmes et les enfants nouba du sud-ouest du Soudan. Comme vous le savez tous, une guerre civile perdure sans répit au Soudan depuis de nombreuses années. Cependant, la violence s'est intensifiée depuis la prise de pouvoir en 1989 du Front national islamique et de sa branche militaire. Les attaques impitoyables des forces gouvernementales et des milices islamistes contre la zone des montagnes nouba ont engendré certaines des pires atrocités de cette guerre. La situation dans cette zone a atteint des proportions critiques et une grande partie de la population est prise au piège et meure de faim. Les couloirs d'aide et le travail de divers organismes de secours ont été bloqués.

African Rights ainsi que certaines églises et groupes de secours opérant dans les montagnes nouba ont utilisé le terme "génocide" pour décrire la condition faite aux Nouba par le gouvernement soudanais. Selon African Rights, par exemple, "les troupes soudanaises sont en train d'effectuer un génocide contre le peuple nouba dans le cadre de la guerre contre les non-Arabes au sud du pays" (propos rapportés par Chege Mbitiru, Associated Press Writer, mardi 5 août 1997, Nairobi, Kenya). Parmi les instruments de nettoyage ethnique dans les montagnes Nouba utilisés par le gouvernement soudanais et ses milices locales, on compte le meurtre, le viol, l'enlèvement, l'esclavage, les famines organisées comme arme politique, et le bannissement des civils dans des prétendus "camps de la paix", où ils sont maltraités et dépouillés dans des conditions concentrationnaires. Ces bannissements se produisent souvent après que le gouvernement soudanais ait complètement brûlé leurs villages (voir Human Rights Watch, World Report 1997). Parallèlement, la conversion forcée à un genre particulier d'islam fondamentaliste (les Nouba sont déjà fortement islamisés), la destruction totale des églises chrétiennes, des mosquées islamiques et des écoles, et l'exécution des "apostats" par le gouvernement sont des signes d'une stratégie visant le génocide culturel. Aux yeux du gouvernement soudanais, les Nouba et les autres groupes ethniques minoritaires sont des gens "dont on peut se débarrasser".

En outre, le gouvernement soudanais adopte une attitude extrêmement provocatrice face au regard de la communauté internationale. Il a persisté à ignorer tous les rapports et requêtes des organismes des Nations Unies et des ONG internationales apparentées aux Nations Unies. Bien qu'il prétende être le protecteur des droits humains, des documents des Nations Unies révèlent son incapacité à respecter le plus élémentaire des droits humains et son déni constant de ces violations. Par exemple, d'après le Rapporteur spécial de l'ONU, "la position officielle de l'Etat du Soudan en matière des dispositions des résolutions adoptées par la Commission des Nations Unies sur les droits humains et l'Assemblée générale au sujet des violations signalées des droits humains équivaut à un rejet catégorique. Par ailleurs, les appels à l'Etat du Soudan pour mettre fin à ces violations et poursuivre les responsables ont été constamment ignorés.

En vérité, cela reste un mystère, et c'est une parodie de justice, que la campagne de nettoyage ethnique du gouvernement soudanais contre les Nouba (et les autres "minorités") ne lui ait valu qu'une tape sur la main de la part de la communauté internationale. Il y a eu là une absence de volonté politique à agir qui est gênante. Le conflit civil au Soudan et la catastrophe en matière de droits humains qui l'accompagne reste, au grand embarras de l'humanité, "une affaire interne" dont même l'OUA (Organisation de

l'unité africaine) se détourne honteusement, sous prétexte que c'est une affaire à régler par le gouvernement soudanais. Cette indifférence internationale est d'autant plus difficile à supporter que les principales victimes sont les femmes et les enfants. Ou, c'est peut-être là l'une des causes de cette indifférence. A notre avis, cependant, le mutisme que garde la communauté internationale sur le Soudan ne fera que prolonger la guerre et la situation inhumaine dans laquelle se trouvent les Nouba et les autres.

Par conséquent, nous vous invitons, vous, communauté internationale, à demander à vos gouvernements de faire pression sur les Nations Unies pour mettre en place de couloirs d'aide (Assemblée générale, rés. 45/100) afin de faciliter aux organisations humanitaires et aux programmes de secours des Nations Unies l'accès libre et immédiat aux montagnes Nouba ; et de faire pression sur le Conseil de sécurité des Nations Unies pour qu'il utilise les instruments contenus dans le Chapitre VII de la Charte (C. S. rés. 688) afin de garantir le droit à la vie du peuple nouba (art. 3, Déclaration universelle des droits de l'homme, 1948 ; art. 12, Pacte international relatif aux droits économiques, sociaux et culturels, 1966 ; art. 6, Pacte international relatif aux droits civils et politiques).

Plus important encore, nous invitons la communauté internationale à reconnaître la situation de génocide dans les montagnes Nouba et, par conséquent, à prendre les mesures appropriées requises par la Convention des Nations Unies pour la prévention et la répression du crime de génocide. Le silence international sur ce génocide est totalement inexcusable au XXème siècle.

Le Comité international des femmes en soutien aux femmes et aux enfants nouba est un groupe relié par Internet, créé cette année et constitué de Soudanaises (en exil), de personnes se mobilisant pour le Soudan et d'autres femmes intéressées à travers le monde. Nos membres ne sont pas nombreuses mais comptent parmi les intellectuelles éminentes travaillant sur les questions relatives à la guerre et aux droits humains au Soudan. A l'instar de la position exprimée par de nombreuses femmes du monde entier à la Conférence de Beijing en 1995, nous affirmons que les femmes peuvent jouer un rôle très important pour mettre fin aux guerres et aux atrocités telles que celles vécus dans les Nouba en formant des alliances fortes et en agissant. Notre campagne s'adresse à la communauté internationale, aux particuliers, à des organisations et à des responsables afin d'alerter tout le monde sur la situation humanitaire tragique des Nouba, en particulier celle des femmes et des enfants. Nous vous invitons à prendre des mesures immédiates.

Notre comité a fait circuler une pétition qui a été signée par des centaines de personnes et envoyée à diverses autorités gouvernementales. Vous pouvez soutenir notre campagne en faisant circuler cette lettre et en écrivant ou en envoyant des emails et des faxes aux autorités officielles. Les noms et adresses de deux responsables gouvernementaux soudanais sont donnés ci-dessous.

Vous pouvez également nous envoyer vos déclarations par fax à :

(1) 310-206-7833 [A l'attention de: Sondra Hale, International Committee on Behalf of Nouba Women and Children].

Signé,

Le Comité international des femmes en soutien aux femmes et aux enfants nouba.

Adresses des autorités soudanaises :

Son Excellence le Lieutenant Général
Omar Hassan al-Bashir
Président de la République du Soudan
People's Palace, P. O. Box 281
Khartoum, Soudan
Fax : +(249) 11 71 724

M. Ali Osman Mohamad Taha
Ministre des Affaires étrangères
P. O. Box 873
Khartoum, Soudan
Fax : +(249) 1174 063

*Une version de cette lettre est également parue dans Middle East Report (Washington)
n° 205, vol. 27, n° 4, octobre-décembre 1997.