

Dossier 9/10

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

A propos des Dossiers

Les Dossiers sont des publications périodiques du réseau international de solidarité Femmes Sous Lois Musulmanes. Le Dossier est considéré comme un outil de travail en réseau, ayant pour but de procurer une information sur les vies, les combats, les stratégies des femmes vivant dans des communautés et pays musulmans du monde entier.

Le Dossier est produit sur des bases non lucratives et sa publication est rendue possible grâce à des dons et des subventions. Jusqu'à présent, nous avons distribué gratuitement nos Dossiers à des femmes et des organisations de femmes dans différents pays. Chaque Dossier - impression et distribution - revient à 60,00 francs.

Nos lectrices/lecteurs peuvent nous adresser des dons pour couvrir les coûts de production et d'expédition. Chaque don si modeste soit-il est extrêmement bienvenu. Veuillez envoyer vos dons à :

WLUML

Crédit Lyonnais, Agence 3040, Compte n° 79460E
30 bis, Cours Gambetta, 34000 Montpellier, France

Il n'existe pas de droits de reproduction pour le contenu des Dossiers. En ce qui nous concerne, les groupes de femmes peuvent reproduire gratuitement n'importe quel sujet des Dossiers. Nous apprécierions que vous mentionniez vos sources. Néanmoins, si vous désirez reproduire certains articles des Dossiers précédemment publiés dans un autre journal, demandez alors directement l'autorisation.

Aux nouveaux lecteurs des Dossiers, nous posons les questions suivantes :

Désirez-vous être inscrit sur notre liste d'adresses?

Si vous êtes membre d'une institution / d'un groupe,
envisageriez-vous d'établir un échange de publications avec nous?

Pour toute correspondance, écrire à :

WLUML - Boite Postale 23, 34790 Grabels, France.

Nous aimerions souligner le fait que l'information contenue dans les Dossiers ne représente pas nécessairement les vues, les positions ou une situation particulière des éditrices ou du réseau Femmes Sous Lois Musulmanes, à moins que ce ne soit précisé.

La raison d'exister des Dossiers est de rendre accessible le plus largement possible les positions et opinions émergeant ou existant à l'intérieur des différents mouvements et initiatives, engagés dans des efforts pour défendre et travailler à une plus grande autonomie des femmes vivant dans des contextes musulmans. Les Dossiers cherchent à informer et à aider à l'échange des différentes expériences, stratégies et interprétations.

Editeur:

Marie Aimée Hélie Lucas

Rédaction : WLUML - Boite Postale 23, 34790 Grabels, France.

Mise en page : Roberto Hamm - Crayon & cie

Section Ressources : Harsh Kapoor

Traduction : WLUML Dakar Sénégal

WLUML Coordination Internationale France
Copyright 1^{er} trimestre 1991 (N° ISSN: 1018-1342)

Sommaire

Nigeria

Généralisation de l'enfermement des femmes en pays Haoussa, le nord du Nigeria	Ayesha M. Imam	5
--	----------------	---

France

Racisme et femmes immigrées		49
-----------------------------	--	----

Intégrisme

Refuser les ordres sacrés	Gita Sahgal et Nira Yuval-Davis	58
---------------------------	---------------------------------	----

Lavons notre linge sale : les femmes contre les intégrismes, un an après.	Clara Connolly	68
---	----------------	----

L'intégrisme: un phénomène universel	Nawal El Saadawi	78
--------------------------------------	------------------	----

L'intégrisme néo-islamique	Bassam Tibi	81
----------------------------	-------------	----

Femmes et Arts

Les revues féminines en langue urdu au début du XX ^e siècle	Gail Minault	95
Créativité et Critique		

Une Interview de Jeelani Bano	Sukrita Paul Kumarnces	108
-------------------------------	------------------------	-----

Non Conformiste en Art et par l'Esprit

Une Interview de Salima Hashmi	Kuma Sankar Majumder	114
--------------------------------	----------------------	-----

Palestine

Les femmes, le hijab et l'Intifada	Rema Hammami	122
------------------------------------	--------------	-----

La guerre du golfe

Les femmes et les enfants		
Lecture féministe de la crise du Golfe Persique	Cynthia Enloe	134

Iran

La lutte des iraniennes continue	Ziba	141
----------------------------------	------	-----

Index de ressources

Organisations, projets		147
Livres		164
Vidéos et audiovisuels		189
Conférences et campagnes		192

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

International solidarity network

Réseau international de solidarité

Coordination: B.P. 23, 34790 Grabels, France.

Bureau Asie: 208, Scotch Corner, Upper Mall, Lahore, Pakistan.

Femmes Sous Lois Musulmanes

est un réseau de femmes dont l'existence est régie par des lois, écrites et non écrites, dérivées d'interprétations du Coran, intimement mêlées aux traditions locales.

D'une façon générale, on peut dire que les hommes et l'Etat utilisent ces lois de façon contraire à l'intérêt des femmes, et qu'il en a été ainsi sous des régimes politiques différents.

Femmes Sous Lois Musulmanes

s'adresse

aux femmes qui vivent dans des pays où l'Islam est religion d'Etat, ainsi qu'à celles qui appartiennent à des minorités musulmanes régies par une loi religieuse,

aux femmes qui vivent dans des pays laïques où l'expansion rapide de l'Islam a amené les fondamentalistes à réclamer une loi religieuse, ainsi qu'à celles appartenant à des communautés d'émigrés musulmans en Europe et dans les Amériques, et aux femmes non musulmanes vivant dans des pays musulmans ou des communautés musulmanes, qu'elles soient citoyennes de ces pays ou bien étrangères, lorsque les lois musulmanes leur sont appliquées, à elles ou à leurs enfants.

Femmes Sous Lois Musulmanes

s'est créé pendant les années 84-85 à l'occasion d'événements qui nécessitaient une action urgente:

Le cas de trois féministes algériennes, arrêtées et emprisonnées, au secret pendant sept mois, sans instruction ni procès, pour avoir discuté avec d'autres femmes un projet de loi connu sous le nom de "Code de la Famille".

Le cas d'une indienne sunni qui a intenté une action en justice contre l'Etat indien: la loi musulmane qui lui fut appliquée lors de son divorce lui déniait des droits par ailleurs garantis par la Constitution à tous les citoyens, et se trouvait, de ce fait, anti constitutionnelle.

Le cas d'une femme à Abu Dhabi, accusée d'adultère, condamnée à être lapidée après la naissance de l'enfant qu'elle portait et après l'avoir nourri pendant deux mois.

Le cas des "mères d'Alger" privées du droit de garde et séparées de leurs enfants après un divorce.

parmi d'autres ...

Les campagnes lancées à ces occasions ont reçu le soutien de femmes de pays musulmans et de communautés musulmanes, ainsi que de groupes progressistes et féministes étrangers au monde musulman.

A l'occasion de la conférence féministe internationale sur les Droits concernant la Reproduction, qui s'est tenu à Amsterdam, Hollande, en juillet 1984, neuf femmes de pays musulmans ou communautés musulmanes - Algérie, Maroc, Soudan, Iran, Ile Maurice, Tanzanie, Bangla Desh et Pakistan - se réunirent pour former le Comité d'Action des Femmes Sous Lois Musulmanes, destiné à organiser des actions de solidarité avec les luttes des femmes dans les régions concernées.

Ce Comité est à l'origine de l'actuel réseau.

Les objectifs de **Femmes Sous Lois Musulmanes** sont

- créer des liens entre les groupes de femmes - ainsi qu'avec les femmes isolées lorsqu'il leur est interdit de s'organiser et qu'elles s'exposent à la répression si elles le tentent - dans les pays musulmans et communautés musulmanes.
- contribuer à accroître la connaissance de leurs situations communes dans des contextes différents, et rendre possible le partage des expériences.
- renforcer les luttes et créer les moyens d'un soutien international.

Les femmes sous lois musulmanes ont jusqu'à présent mené leurs luttes dans l'isolement de leurs situations nationales.

Femmes Sous Lois Musulmanes vise à

- organiser l'échange d'information entre les femmes et les groupes de femmes de pays musulmans et communautés musulmanes.
- disséminer cette information auprès des autres femmes des pays musulmans et communautés musulmanes.
- soutenir leurs luttes de l'intérieur du monde musulman, et les faire connaître à l'extérieur.
- fournir un organe de communication aux femmes des pays musulmans et communautés musulmanes.

Pour atteindre ces objectifs, **Femmes Sous Lois Musulmanes**

- crée un réseau d'information et de solidarité
- diffuse des dossiers d'informations
- favorise la rencontre des femmes du monde musulman entre elles, et avec les groupes progressistes et féministes dans le monde,
- favorise les échanges-invitation d'un lieu à un autre à l'intérieur du monde musulman.

Généralisation de l'enfermement des femmes en pays Haoussa, le nord du Nigéria

Ayesha M. Imam

L'histoire et la pratique de l'enfermement des femmes au nord du Nigéria sont étroitement associées à l'histoire et la pratique de l'Islam. Cependant, d'aucuns soutiennent que c'était une coutume traditionnelle qui a précédé l'Islam en pays Haoussa. L'objectif de la présente recherche consiste à jeter les bases de l'étude de l'histoire et de la pratique de l'enfermement des femmes dans cette région du Nigéria, ainsi que des discours idéologiques, religieux, politiques et juridiques qui les entourent dans leur contexte socio-économique.

Le pays Haoussa avant l'influence islamique

Le territoire connu comme pays Haoussa (situé en grande partie au nord de ce qu'on appelle aujourd'hui la République Fédérale du Nigéria), a été continuellement habité depuis l'Age de la Pierre (Soper 1965, cité dans Usman 1981). Il n'existe pratiquement aucun document sur les formations pré-étatiques et très peu sur les Etats Habe pré-islamiques. Achi (1985) affirme que le peuplement était initialement formé de gidaje (ménages) indépendants probablement constitué par un groupe d'agriculteurs ayant des liens de parenté et ne reconnaissant aucune autorité centrale globale. Les habitations se situaient souvent autour des collines, vu que les populations les attribueront aux Iskoki (esprits), responsables de la fertilité du sol en dessous. La religion indigène, c'est-à-dire l'adoration des esprits généralement anthropomorphisés, s'est développée, pense-t-on, à partir du culte des ancêtres au fur et à mesure que le peuplement devenait plus dense (Usman, 1974, 1981). Par le biais de cette religion

(connue et dense qui se perpétue aujourd'hui sous le nom de Bori), les notables agissaient à titre de médecins, entre les mondes spirituel et temporel, accommodant la nature et les cultures. A différentes phases du cycle agricole, ils faisaient des libations aux esprits dominants, à savoir Iya ou Inna (La Mère), Uwar Dawa (Maîtresse) Mère du maïs, sorgho vulgaire, la denrée de base) et Uwar Gona (Maîtresse-Mère de l'exploitation agricole).

Aussi bien parmi les femmes que les hommes, le Bori (Pittin, 1979) comptait des adeptes importants et institutionnalisés. Il semble n'avoir connu aucune autorité centrale globale, mais certains individus étaient reconnus comme détenant de plus grands pouvoirs que d'autres et sur de grandes aires géographiques à l'exemple de Barbushe, le forgeron qui s'installa à Dalla Hill, colonie originelle qui s'est étendue pour devenir la ville de Kano (La chronique de Kano, Trad. Palmer 1928). Cela semble étroitement lié à l'expansion de la technologie de fonte du fer à partir du septième siècle. L'utilisation d'outils en fer supposait de plus grandes surfaces de culture, une production accrue, un surplus agricole et donc beaucoup plus de temps pour développer l'artisanat, elle a permis aussi la fabrication d'armes plus performantes en temps de guerre. Les Gidaje (foyer, ménage) décentralisés furent remplacés par un système politique publique basé sur l'autorité territoriale. Ce système a fusionné les groupements agricoles en cités et plus tard en états, c'est-à-dire l'évolution des colonies lignée en circonscriptions, villages, cités, puis en états (A-Smith 1971, Achi 1985, Usman 1981, Mahadi 1982). D'une manière certaine, les débats sur formation étatique peuvent remonter vers l'an 1000 ap. J.C. (La chronique de Kano). Les premières légendes et chroniques font mention de femmes dirigeantes, à Daura et Abuja par exemple, Tawa en tant que fondatrice du GOBIR, la très célèbre Amina de Zazzau (à qui des pays aussi lointains que le Nupeland payaient tribut) ainsi que sa soeur Zariya (dont la ville de Zaria porte le nom). Ceci démontre donc que très tôt en pays Haoussa, les femmes pouvaient et détenaient des rôles institutionnalisés avec pouvoir politique et religieux.

L'enfermement est clairement incompatible avec la présence de femmes jouant un rôle prééminent dans la vie publique ou religieuse. Ce qui nous reste comme reconstruction de l'organisation socio-économique des premières colonies Haoussa nous montre que l'enfermement des femmes était inconnue à cette période. Les femmes semblent avoir cultivé la terre, tout comme les hommes. Il y avait également la tradition des femmes potières, fileuses et tisserandes, ce qui prouve que les femmes étaient actives dans l'artisanat. Les femmes étaient également d'éminentes musiciennes (M. Adamu 1979).

La venue de l'Islam

Il est généralement accepté qu'il y a eu des contacts avec l'Islam depuis environ le onzième siècle, par le biais des commerçants ainsi que des prédicateurs itinérants grâce au commerce caravanier transsaharien. Cependant, l'Islam a co-existé avec le Bori, même s'il y a eu des tensions entre les revendications des digireants quant à leur légitimité au Bori et/ou à l'Islam. (Usman 1981, Mahadi 1982). Il a fallu attendre le quatorzième ou le quinzième siècle environ pour connaître un impact significatif (Palmer, 1928). C'était pendant le régime de Muhammadu Rumfa, Sarkin de Kano (1463-1499) que l'influence islamique et la puissance politique furent étroitement associées. Rumfa correspondait avec l'intellectuel algérien Al-Maghili, et l'a invité à Kano, où il a écrit un traité sur la capacité islamique (L'obligation des princes). Selon la chronique de Kano c'est le même Muhammadu Rumfa qui «institua la coutume du Kulle (enfermement)» (p. 112). L'introduction de l'enfermement est par conséquent liée à l'influence islamique et il n'existe aucune preuve quant à la pratique du *Kulle* (isolement des femmes) en pays Haoussa avant que l'Islam n'ait commencé à devenir un discours influent.

L'enfermement en Islam

Cependant, qualifier l'Islam de discours c'est simplifier à l'extrême la question. Depuis la mort du prophète Mohammed, ce qui constitue l'Islam n'a cessé d'être une arène aux significations et aux relations de pouvoir contestées. Les versets du Coran sont eux-mêmes sacro-saints. Viennent ensuite les Hadiths, selon la hiérarchie (paroles du Prophète) et les événements qui ont ponctué sa vie. Cependant, leur interprétation et institutionnalisation, dans la vie des musulmans à différents endroits et moments ont toujours été un sujet de controverse. Plusieurs différentes écoles de Charia (Loi-Théologie) se sont développées. Hanafi, Hambali, Maliki et Sha'afi, mais toujours est-il qu'on peut noter des points de divergence dans une même école. La question de l'enfermement des femmes constitue un des domaines de contestation en Islam.

Les versets suivants sont les seuls du Coran faisant référence à l'enfermement :

O'Epouses du Prophète ! Vous n'êtes pas comme les (autres) femmes à condition que vous soyez conscientes de Dieu. Par conséquent, ne soyez pas trop douces dans vos paroles de peur que quelqu'un dont le coeur est malade ne soit ému et ne (Vous) désire, en outre, parlez d'une voix aimable. Restez tranquillement dans vos demeures et n'étalez pas vos charmes comme le faisaient les femmes à l'époque de l'ignorance païenne. (Sourate Al-Ahzab 33:32.33) et, (en ce qui concerne les épouses du Prophète), lorsque

vous leur faites une requête pour tout ce dont vous avez besoin, faites-le de derrière un écran, cela ne fera qu'accroître la pureté de votre coeur ainsi que la leur (Sourate Al-Ahzab 33:53). (Cependant), ce n'est pas un péché pour elles (que d'apparaître librement) devant leurs pères ou leurs fils, ou leurs frères, ou les fils de leurs frères, ou les fils de leurs soeurs ou encore, des femmes comme elles ou autres (esclaves mâles) qui sont leur propriété... (Sourate Al-Ahzab, 33:55).

Ces versets concernent la restriction de la mobilité physique des femmes à leur lieu de résidence et leur libre déplacement parmi les hommes seulement si ces derniers sont des parents proches. Ces versets, clairement et sans ambiguïté, font directement allusion aux femmes du prophète. C'est en se fondant sur l'argument selon lequel toutes les musulmanes doivent aspirer à ressembler aux épouses du Prophète que nombre d'Ulémas s'accordent à dire que l'enfermement est *wajab* (obligatoire). Levy (1969) soutient qu'un grand nombre des premiers musulmans sont venus de la Perse où «les femmes avaient été isolées pendant longtemps et il est probable que leur autorité en Islam ait commencé à se faire sentir après la fermeture du califat oméyade de Damas», si bien qu'un siècle et demi après la mort du prophète l'enfermement des femmes était devenue un fait établi comme faisant partie intégrante de l'Islam.

D'autres cependant ont contesté l'origine islamique de l'enfermement. Par exemple, Wali (1956) déclare que même pour les femmes du Prophète, cette restriction ne constituait qu'un conseil et ne comportait donc aucun caractère d'obligation, en se fondant sur deux hadiths récents selon lesquels Abu Bakr a rencontré une des femmes du Prophète en ville et qu'il l'a grondée et renvoyée chez elle. Elle s'en plaignit auprès du Prophète qui lui répondit ceci : «Il vous est permis de sortir vaquer à vos besoins (*Hajah*)» et le Prophète d'ajouter «N'empêchez pas les servantes d'Allah d'aller aux mosquées d'Allah» (si elles le font surtout si elles le demandent...) (Rapporté par Buhari. Voir Nasid p. 236). Wali ajoute qu'en plus cela a été révélé à une époque où la Oumma n'était pas en sécurité et où les femmes du Prophète courraient donc le risque particulier de subir une attaque physique de la part des non-musulmans si elles étaient reconnues hors de chez elles ; si bien que cela n'était pas une recommandation permanente.

Bon nombre d'Ulémas contestent cet argument, en soutenant que même si l'enfermement n'est pas obligatoire, elle est «*manduban*» (recommandée) ou «*mubaham*» (correcte) parce que le fait d'y déroger constitue une source potentielle de «*fitna*» et un moyen pour les hommes de succomber à la tentation. Aussi, se basent-ils sur un autre «*adith*» : *N'empêchez pas vos épouses d'aller à la mosquée, mais seulement leurs demeures sont meilleures pour elles (cité par Buhari, voir Nasif pp. 236-237)*. Ce point de vue a également été contesté en raison du fait qu'éviter la *fitna* a été spécifié dans le Coran comme étant réalisable aussi bien

pour les hommes que pour les femmes à travers un comportement chaste et un habillement modeste pour les femmes :

Dites aux croyants de baisser leur regard et d'être soucieux de leur chasteté : cela les incitera plus à la pureté (et) en vérité Dieu sait tout ce qu'ils font. Et dites aux croyantes de baisser leur regard et d'être soucieuses de leur chasteté et qu'elles ne dévoilent pas leurs charmes, (en public) au delà de ce qui peut en être (décent) apparent, par conséquent, qu'elles se couvrent la poitrine également. Et qu'elles ne dévoilent (davantage) leurs charmes à personne d'autre que leur mari, ou leur père, ou leur beau-père ou les fils de leurs frères ou les fils de leurs soeurs, ou à des femmes comme elles, ou à ceux qu'elles possèdent de plein droit, ou alors à des domestiques qui n'éprouvent plus de désir sexuel, ou à des enfants qui n'ont pas encore conscience de la nudité de la femme ; et qu'elles ne balancent pas leurs jambes (en marchant) aux fins d'attirer l'attention sur leurs charmes cachés. Et (toujours), Croyants - vous tous - tournez-vous vers Dieu en repentir, afin que vous puissiez atteindre un état de bonheur (Surah An-Nur 24:30-31).

A la différence des premiers versets cités, ceux-ci s'adressent à tous les Musulmans. Il y a donc là un argument selon lequel si l'enfermement de la femme existe en Islam, elle réside dans l'habillement modeste et le comportement chaste et non sur les restrictions relatives à la mobilité et l'interaction sociale entre hommes et femmes en tant que tels.

Mais alors ce qui est considéré comme «habillement modeste» a fait l'objet de discorde. Le point de vue dominant avance que cela consiste à porter des vêtements amples et non-transparents qui couvrent tout le corps sauf le visage, les mains et les pieds. Asad (entre autres) dit que cet argument limitatif est incorrect et que le libellé délibérément vague fait allusion à (rejoignant en cela quelques-uns des premiers intellectuels islamiques) «ce qu'un être humain peut exhiber conformément à la coutume qui prévaut» (Al Quiffah, cité par Raze, cité à son tour par Asad p. 538 n° 37). Asad va plus loin pour dire que l'injonction à utiliser le couvre-tête pour couvrir la poitrine faisait référence à la coutume du temps du Prophète qui consistait à porter un châle sur la tête qu'on laissait tomber dans le dos, et largement ouvert devant si bien que la poitrine était nue. Ainsi, «l'habillement décent» ne peut inclure la poitrine nue mais il n'est davantage pas explicite et spécifique quant aux parties du corps à couvrir (p. 539 n° 38). De même, des exégètes libéraux ont interprété la Sourate suivante :

Prophète ! Dis à tes épouses et à tes filles, ainsi qu'à toutes (les autres) femmes croyantes, qu'elles doivent tirer sur elles-mêmes une partie de leurs vêtements de dessus (lorsqu'en public) : cela contribuera plus à les reconnaître (en tant que femmes décentes)

et leur permettra d'éviter les ennuis. Mais (en outre) Dieu est en fait très miséricordieux, un dispensateur de grâce (Sourate Al-Ahzab 33.59) ;

signifiant qu'un des objectifs de l'habillement décent était donc d'éviter le harcèlement sexuel. Ils attirent l'attention de nouveau sur le caractère vague de l'injonction, et sur la référence à la Miséricorde de Dieu qui vient immédiatement après, pour étayer leur thèse selon laquelle c'est une simple directive à interpréter dans des contextes particuliers. D'autre part, les tenants du point de vue plus restrictif se réfèrent également à la même sourate et soutiennent que le fait de porter la burkha n'est pas restrictif ou entravant pour les femmes, mais qu'au contraire cela est destiné à leur protection propre.

Il existe donc trois thèses principales dans le débat sur l'enfermement en Islam. La première et la plus restrictive veut que les femmes soient physiquement assignées à leurs domiciles et qu'elles ne puissent entretenir des rapports librement qu'avec leurs époux, les autres femmes, les hommes de la proche parenté, les enfants et les esclaves ou serviteurs. Une deuxième thèse déclare que les femmes peuvent sortir si c'est nécessaire et si elles sont habillées décentement, ce qui veut dire qu'elles doivent porter des habits amples, ne laissant apparaître que le visage, les mains et les pieds. La troisième thèse affirme que les femmes peuvent sortir si elles le jugent nécessaire et que l'«habillement décent», même si nécessaire, peut varier selon les conventions sociales de chaque espace, et de chaque temps. Toutes les trois se réclament de la légitimité islamique. La position qui devient hégémonique dans une situation donnée ne dépend pas autant de la «vérité» absolue de cette revendication que de la complexité des rapports de pouvoir entre les différents groupes concurrents qui défendent ces points de vue divergents; leur articulation par rapport aux autres discours en cours et au contexte socio-économique général.

Les débuts de l'enfermement à Kano

Il est vraisemblable que le type d'enfermement pratiqué au début en pays Haoussa ait été celle de la forme la plus restrictive (absence de mobilité et d'interaction avec les hommes qui ne sont pas de la famille). Premièrement, l'un des arguments les plus puissants émis par Al-Maghili était que l'adoption de l'Islam doit provoquer une rupture nette avec le passé non-islamique (la période de Jahiliya ou ignorance) et la forme de relations selon le sexe en est un remarquable indicateur. Deuxièmement, c'étaient les dirigeants et les riches, ceux qui n'avaient pas besoin que leurs épouses aillent travailler en dehors de la maison, qui pratiquaient l'enfermement (et jusqu'à présent, ce sont encore les épouses des dirigeants ainsi que celles des «*Masu-Sarauta*» (aristocrates ou porteurs de

titres) appartenant à la haute classe qui pratiquent cette forme d'enfermement». Tous les commentateurs de nos jours s'accordent à dire que l'enfermement n'était pas généralisée pendant la période qui va de l'époque de Muhamadu Rumfa jusqu'à la fin du dix-huitième siècle. La pratique était au moins autant un signe de statut élevé et de richesse que de piété. Elle se limitait à la cour urbaine et riche des *Masu-Sarauta* (aristocrates-administrateurs) aux Mallami (universitaires et lettrés islamiques) qui étaient des conseillers royaux (Al Haji 1973).

Le *Kulle* était très peu pratiqué en dehors des cités. La majorité de la population du pays Haoussa continuait de pratiquer la religion indigène, le Bori, surtout hors des cités et villes. La condition de résidence dans les cités des Masu-Sarauta, qui fut introduite au quinzième siècle aux fins de faciliter leur contrôle par les *Sarakuna* (dirigeants), signifiait aussi qu'ils ne pouvaient pas servir de modèles de société pour ceux qui voulaient améliorer leur statut social ou leur prestige en imitant les modes de vivre de l'élite. Les «Maguzawa» (Haoussa non-musulmans) étaient répartis sur une grande surface, même si peu à peu, ils devaient être de plus en plus déplacés de la région centrale de l'Emirat pour se regrouper autour de la ville de Kano (Mahadi 1982). Kasar Kano, était alors en expansion économique et attirait de grandes immigrations de groupes de populations qui furent à l'époque largement assimilés aux Haoussa. Les Fulani (se déplaçant vers l'est à partir du Fouta Djallon) et les Kanuri (se déplaçant vers l'ouest, suivant en cela l'instabilité politique de l'Empire Kanem-Bornou) étaient tout à fait remarquables dans cette migration (Mahadi, 1982) et tous deux peuples exposés très tôt à l'islamisation. Néanmoins, en dépit de l'injonction de rompre avec l'animisme, les dix-septième et dix-huitième siècles étaient des périodes de transaction, entre l'Islam et le Bori, pour la plupart des populations nommément musulmanes de nom (Al Haji 1973, Ubah 1985).

Bien qu'il y ait eu une division du travail basée sur le sexe, et ce, dans la distribution des tâches agricoles et de certaines autres occupations, les femmes continuaient de travailler librement dans les champs, recouvrant les semences plantées, débroussaillant, empaquetant et transportant les récoltes au «Fage» (Place principale/grande place du village). Le travail agricole des femmes comprenait pour elles le fait d'avoir leurs propres lopins de terre à partir des produits sur lesquels elles étaient probablement imposées de façon individuelle. Elles étaient également présentes dans l'artisanat et autres professions spécialisées, y compris celle de Ma'auna (vendeuse de céréales, qui contrôle aussi les poids et fixe les prix) (M. Adamu n.d et 1982, Mahadi 1982). L'autorité et les rôles des femmes dans l'arène publique et dans la vie religieuse, cependant, devinrent de moins en moins possibles, au fur et à mesure que l'Islam gagnait de l'influence politique dans l'Etat. Dans l'Emirat du Kano, beaucoup plus que dans tous les autres Emirats haoussa, les titres des

femmes tombèrent en désuétude et furent perdus, ou furent transformés en titre pour les hommes (comme Iya, transformé en Dan Iya - fils de Iya. Voir également Pittin (1979).

Le Califat de Sokoto

L'influence du Jihad

Vers la fin du dix-huitième siècle, l'Islam était devenu un fondement important de légitimation idéologique dans la lutte pour le pouvoir politique, ce qui devait se traduire par la fondation du Califat de Sokoto vers 1807 (Last 1967, Usman 1981). Le cri de ralliement, était la promesse d'un nouvel ordre social basé sur les principes islamiques, faits de justice, d'imposition équitable, et de pureté morale. Chez les jihadistes, il y avait de fréquentes références dans leur dénonciation au libertinage, à la promiscuité et aux «femmes libres» (euphémisme pour courtisanes, comme n'étant pas mariées et sous le contrôle de leurs époux ni sous celui de leurs pères). La pureté morale des femmes musulmanes était l'un des indicateurs utilisés pour légitimer et faire la distinction entre les Musulmans des Emirats réformateurs d'une part, et les Musulmans déchus corrompus (et, en second lieu, les animistes), d'autre part.

Il est parfois dit que la prédominance de l'enfermement au nord Nigéria est due à l'influence du chef du jihad, à savoir Cheikh Uthman Dan Fodio (Ogunbiyi, 1975, H. Adumu, 1973). Isa soutient que cela est faux puisque l'enfermement est antérieure au Jihad, même si c'était alors un phénomène associé uniquement aux riches des villes et aux aristocrates¹. Le point de vue de Dan Fodio, dit-il, était que le «Kulle n'est pas obligatoire comme les cinq prières quotidiennes et le jeûne, mais une question de convenance... (cependant) dès qu'il n'y a aucune nécessité que les femmes mariées sortent de leurs maisons conjugales, alors elles devraient rester à la maison» (page 9. son emphase). L'opinion du Cheikh était que la «nécessité» englobait la recherche du savoir, le pèlerinage, la présence aux funérailles de membres de la famille, le fait d'aller au marché (s'il n'y avait personne d'autre pour aller à leur place etc.). La preuve de cet argument réside dans les versets Wakar Larura, versets 12 à 14, Poème sur la Nécessité, composé par le Cheikh, sa fille Nana Asmau et son fils Isa. Dan Fodio estimait aussi qu'il était préférable pour de jeunes et belles femmes de prier à la maison afin de ne pas constituer une tentation pour les hommes.

Isa déclare que Ogunbiyi a tort de prétendre que le Cheikh a établi des tribunaux séparés pour les femmes : car les femmes s'adressaient à la cour de derrière un mur dans lequel une fenêtre était percée. En outre, il a été dénoncé pour avoir permis aux femmes d'assister aux offices aux côtés des hommes. Le frère de Dan Fodio, Abudllahi fut requis de répondre à

cette accusation de promouvoir l'immoralité. Sa réponse fut que «je ne pense pas que le fait de les laisser évoluer librement dans l'ignorance soit une bonne chose, car l'engagement du moindre mal a été rendu obligatoire» (Cité par Isa p. 12, traduction Mervyn Hiskett).

Certainement, Dan Fodio avait le profond sentiment que les femmes avaient droit à l'éducation, tant religieuse que mondiale. Dans son *Nur Al Abab* il a condamné la pratique de laisser les femmes dans l'ignorance, disant :

«La plupart de nos hommes instruits laissent leurs épouses, leurs filles et leurs captifs moralement à l'abandon comme des bêtes, sans leur enseigner ce que Dieu prescrit et qui devrait leur être enseigné et sans les instruire dans des articles de la loi qui les concerne. Aussi les laissent-ils ignorantes des règles relatives aux ablutions, à la prière, au jeûne, aux affaires commerciales et autres que Dieu recommande. Les hommes traitent ces êtres humains comme des objets d'intérieur qui se brisent après un long usage, et que l'on jette ensuite sur le tas d'immondices. C'est un crime abominable ! Hélas, comment peuvent-ils enfermer leurs épouses, leurs filles et leurs captifs dans l'obscurité de l'ignorance, alors que tous les jours, ils transmettent des connaissances à leurs étudiants ? En vérité, leurs agissements ne sont que pur égoïsme, et s'ils se dévouent à leurs élèves, ce n'est que pure hyprocrisie et vaine ostentation de leur part» (trad. O. Ogunbiyi).

Il convient de noter que le discours jihadiste «libéral» sur l'enfermement présentait largement celle-ci en termes de justification des exceptions à une règle générale qui prétendait que les femmes musulmanes ne devraient pas sortir. Il ne faisait pas allusion au droit des femmes à la mobilité, mais soutenait que dans certaines circonstances, il serait pire de ne pas leur permettre cette mobilité que de les assigner à leurs demeures. Toutes les deux, variantes du discours islamique, séparent ainsi les femmes musulmanes des autres, faisant d'elles des femmes au foyer, qui ne sortent pas du tout ou qui le font avec le bon vouloir des hommes qui les contrôlent.

Les propres parentes du Cheikh et leurs proches n'étaient pas cloîtrées physiquement. Toutes avaient un haut niveau d'instruction, elles apprenaient aux femmes, aux enfants et quelques fois aux hommes leurs devoirs religieux ; elles discutaient de politique et de religion tant avec les hommes qu'avec les femmes. Nana Asmau est aussi connue pour avoir mis sur pied le mouvement «Yan Taru» des femmes intellectuelles qui faisaient le pèlerinage et voyageaient de façon très similaire à celle des al-majirai mâles de nos jours (cf. Last 1967, Boyd and Last 1985). Toutefois, à en juger par les commentateurs de l'époque (et par les plus récents), il ne semble pas s'avérer que, dans les limites de la pratique de l'enfermement pendant la période du califat, elle était de la forme la plus

restrictive, à l'exception des petites enclaves d'érudits étroitement liés à la famille du Cheikh. Pendant les cent ans et plus de l'existence du Califat, l'enfermement fut surtout un phénomène de l'aristocratie urbaine et des riches.

L'enfermement dans le développement du califat de Sohoto

L'économie du Califat continuait à s'étendre, avec une spécialisation sans cesse croissante dans la division du travail selon la région, entre les zones urbaines et rurales, selon les métiers et le sexe. En dépit du fait que chaque région fournissait toutes sortes de produits, certaines d'entre elles étaient réputées pour la qualité et la quantité de produits spécifiques : par exemple, la région de Zaria produisait aussi bien le coton que le maïs qui étaient envoyés au nord pour être commercialisés à Kano, émirat le plus peuplé. Dans cet émirat, Bebeji était réputée pour l'élevage des mules (dont la demande augmentait sans cesse pour le transport de la marchandise au moment où le commerce se développait) ; la zone entourant Birnin Kudu se glorifiait de la confection d'habits teints à l'indigo, tandis que la zone de Sumaila était célèbre pour la production de la soie. De même, l'agriculture tout comme les métiers d'art était pratiquée tant par les habitants des villes que par ceux des villages. Mais l'extension des habitations urbaines et l'expansion sans précédent de la sédentarisation des Fulani impliquaient une pression exercée sur le sol, surtout autour des zones à haute densité de la birane (villes emmurées), et, conjuguées aux possibilités croissantes du commerce, elles signifiaient que le développement de l'artisanat était encouragé dans les zones urbaines. En plus, certains métiers, tels que la transformation de l'indigo en cotonnade pour produire de la patine brillante et une teinte bleu-noir foncé, étaient entrepris dans les villes.

Les tâches relatives à la production artisanale étaient divisées en plusieurs spécialisations différentes. Dans la production des tissus, par exemple, le filage, la vente du fil, le tissage de bandes étroites et celui de bandes larges (et les différents tissus produits sur tissage étroit, et large), la vente des tissus non-teints, celle des tissus teints et transformés en différents vêtements constituaient des occupations reconnues, dont toutes étaient des entreprises individuelles à petite échelle.

La division croissante du travail a entraîné également des filières selon le sexe. Le filage était, par excellence, un métier féminin, entrepris par les femmes du masu sarauta, les malamai, ainsi que par les talakawa (roturières). Les femmes se constituaient en association pour la collecte du fil destiné à la vente. En général, les ventes étaient assurées par les femmes plus âgées. Le tissage vertical du gros fil pour la production de larges bandes de tissus appelées gaudo (servant de couvertures et de pagnes) était un métier féminin également, bien qu'un certain nombre

de femmes aient utilisé le tissage horizontal. L'expansion des petits restaurants et de l'industrie des plats préparés engendrée par la croissance des habitations et une économie en expansion, de même que la croissance dans la division du travail proprement dite était l'œuvre des femmes aussi. Certains types de poteries et la vente des canaris relevaient du domaine des femmes également, (Mahadi 1982). L'augmentation des possibilités économiques et la tradition qui veut que chaque personne conserve les revenus de ces *sana'oi* (activités génératrices de revenus) signifiaient que les femmes dépendaient rarement de leurs maris (Adamu 1982).

Cependant, il faudra se méfier de la comparaison stricte entre la division progressive du travail selon le sexe et l'existence de l'enfermement comme Mahadi semble le faire lorsqu'il déclare tout simplement que les femmes des zones urbaines étaient cloîtrées en général, en mettant fin à leurs activités dans certains secteurs de l'économie et les augmentant dans d'autres (1982:578). D'abord, certaines spécialisations féminines sont nettement incompatibles avec l'enfermement, comme le montre le cas de figure des *yan rugun* qui prenaient des canaris de la ville de Kano pour les vendre ailleurs, ou bien celui des femmes qui préparaient de la nourriture et la vendaient à différents *zango* (arrêts caravaniers reconnus sur les itinéraires commerciaux) - bien qu'il soit possible que les femmes plus âgées qui n'étaient plus sujettes à l'enfermement se soient adonnées à ces occupations. Toutefois, et en second lieu, dans le domaine agricole, les femmes continuaient à travailler aux champs, en tant que personnes libres et surtout en tant qu'esclaves. Le taux d'esclavage est controversé avec des estimations qui varient de 25% à plus de 50% de la population (voir Lovejoy 1978, Hill 1977 a, Sharpe 1988, Mahadi 1982, Bello 1982), mais tous s'accordent sur le fait que c'était un taux non négligeable, que l'établissement des domaines agricoles esclavagistes a continué à travers le XIX^e siècle, que grand nombre de familles comptaient 2 à 3 esclaves et que le pourcentage des femmes esclaves atteignait au moins 50% (et qu'elles étaient considérées plus valables que les esclaves mâles). Puisque les femmes esclaves n'étaient pas cloîtrées, cela veut dire qu'une proportion considérable de femmes ne pouvaient pas l'être.

Enfin les descriptions contemporaines du pays Haoussa font des observations qui seraient contraires à l'enfermement générale. A titre d'exemple, Mai Gashin Baki, meneur de caravane au XIX^e siècle, a parlé des femmes et des filles qui se tenaient aux pas des portes pour regarder les processions, du fait de se faire accompagner par ses femmes dans ses voyages d'affaires en caravane, bien que de temps à autre il en laissait une pour surveiller la maison (en guise de punition pour s'être querellée avec ses co-épouses lors du voyage précédent - Duffil 1976). De même, Robinson, vers la fin du XIX^e siècle, a fait le commentaire suivant : «à l'exception des femmes du roi et d'un ou deux de ses ministres

principaux, elles (les femmes haoussa) ne sont pas tenues dans l'isolement, mais sont autorisées à se déplacer comme bon leur semble» (1896:206).

Toutefois, il est très probable que, au fur et à mesure que l'autorité des discours islamiques grandissait, l'enfermement se soit répandue davantage pendant la période du Califat et spécialement chez les populations urbaines. La caractérisation du Califat comme état théocratique est discutable (voir Last 1967, Ubah 1973, Mahadi 1982), cependant les taxes étaient recueillies sous le prétexte de la légitimité islamique, les Cours étaient censées appliquer la charia et, tout au début du moins, le règne et la répartition des offices dépendaient de la prétention à la piété islamique. Le fait d'être musulman donnait plus de prestige. Le désir d'être musulman ne se faisait pas sentir chez l'élite dirigeante seulement. Mais Gashin Baki a décrit la façon dont les musulmans, même ceux qui ne l'étaient que de nom, à peine capable de réciter la Fatiha (première sourate que tout enfant musulman apprend), pouvaient se faire passer pour frère ou compagnon de foi «et se faire recevoir chez les Haoussa avec tous les honneurs» (Duffil 1976:9). L'idée de l'enfermement, associée tant au statut supérieur qu'à la piété a du se répandre davantage aussi.

Parallèlement à la démonstration publique qui consiste à faire les cinq prières quotidiennes par les hommes, l'enfermement des femmes et le code islamique de l'habillement constituent les signes quotidiens les plus visibles de la pratique islamique. D'après Mai Gashin Baki encore, il existe des preuves que l'usage du *mayafi* (tissu utilisé pour se couvrir la tête et/ou les épaules) était devenu assez général - il décrit sa rencontre avec une femme qu'il épousa plus tard sans avoir été en mesure de voir son visage puisque «selon la coutume du pays, elle s'agenouillait, entièrement couverte par son mayafi» (Duffil 1976:18). Deux facteurs peuvent expliquer pourquoi une plus grande prédominance de l'enfermement dans les zones urbaines que dans les zones rurales. Les *masu sarauta* résidaient dans les villes, servant de modèles de société aux *talakawa* qui y vivaient. Et la division plus marquée des tâches, avec, d'une part, davantage d'artisans à plein temps et, d'autre part, moins de paysans à plein temps, conjuguée à l'expansion de l'économie et à la demande accrue en produits artisanaux, impliquaient que les femmes pouvaient se retirer (ou être retirées) plus facilement des travaux agricoles pour se consacrer au filage et à la broderie (occupations qui peuvent toutes deux se dérouler chez soi).

Ainsi, vers la fin du XIX^e siècle les discours islamiques étaient imbriqués dans l'autorité temporelle et définissaient l'identité et la solidarité au sein des émirats qui rendaient hommage au Sultan de Sokoto dont l'autre titre était Sarkin Musulmi (le souverain des musulmans). Bien que l'enfermement fut surtout le fait des membres du bureau, les riches

attijirai (commerçants) et quelques *talakawa* la pratiquaient également, et l'idée de l'enfermement des épouses et de l'habillement modeste de la femme était répandue. Néanmoins, la majorité des habitants des zones rurales surtout n'étaient, au mieux, pas plus que des musulmans de nom, avec un respect révérencieux à l'égard des *iskoki* (les esprits) et un recours au *Bori* pour résoudre leurs problèmes le cas échéant (Onwuejéogwu 1969). L'enfermement des femmes était beaucoup moins évidente aussi dans les zones rurales, dans les communautés musulmanes de nom ainsi que dans les villages de Maguzawa. L'association de l'Islam à l'autorité temporelle a ajouté aussi un certain niveau de cynisme vis-à-vis de la haute fiscalité et des exigences arbitraires de la part des tenants de fief ou de leurs servants. C'est ce dernier facteur que Bello (1982) présente comme étant un de ceux qui expliquent la conquête relativement facile des émirats du Califat de Sokoto entre 1904 et 1907, par rapport à la résistance des peuples sans états de ce qui devint les provinces de Zaria et Bauchi, qui s'engagèrent sur les collines et combattirent les Anglais dans les années 1930 - les *talakawa* et spécialement les *bayi* (esclaves) se souciaient peu de qui les dirigeait ou sur quelles bases.

La période coloniale

Colonialisme et Islam

Ironiquement, la conquête du nord Nigéria par les Anglais (chrétiens qui ont aussi établi leur autorité sur des bases laïques) a donné un nouvel élan à l'Islam. L'identité culturelle islamique (y compris la pratique de l'enfermement) devint un moyen de résistance au règne anglais, et les effets de ce règne colonial, surtout à travers la fiscalité, n'ont pas servi à atténuer l'appel insistant au retour à l'«Age d'Or» du début de la période du Califat. L'introduction de l'Islam en terre haoussa avait été réalisée par des moyens pacifiques grâce aux contacts avec les Musulmans à travers le commerce et la conversion. Depuis le XV^e siècle, l'Islam était le discours religieux de tous les souverains musulmans à tel point que même le Jihad fut dirigé contre les chefs (souverains musulmans) corrompus plutôt que vers la conversion des non-musulmans. L'Islam s'est répandue progressivement au cours de plusieurs siècles. Son adaptabilité aux coutumes locales et le syncrétisme entre Islam, *Bori* et coutume au cours de la majeure partie de cette époque (cf. Gilliland 1971, A. Yusuf 1976), signifiaient que le fait d'être musulman avait été adopté graduellement comme partie intégrante de l'identité haoussa. Encore une fois, bien que la plupart (mais pas tous) des dirigeants du Jihad fussent de l'ethnie peul (voir Usman 1981), c'était des Peuls vivant en terre haoussa depuis des générations au moins et parlant le haoussa. Par ailleurs, le Jihad bénéficiait de l'appui des Haoussa *talakawa* ruraux (du fait des injustices économiques) «qui n'avaient pas senti l'odeur de l'Islam» (Al-Hajj 1973,

Usman 1981). En fait, n'eût été leur appui, la guérilla des Jihadistes n'aurait pu être menée ni gagnée. Aucun de ces facteurs ne s'appliquent au règne colonial britannique. La prosélytisation de l'Islam (et de l'enfermement comme identification et symbole de l'Islam) devint un appel à la tradition pré-coloniale vis-à-vis des pratiques du *bature* (l'européen ; pluriel, turawa), et peut-être une façon de faire face aux ignominies et difficultés d'être un peuple colonisé.

Reconnaissant la supériorité de l'artillerie britannique, les souverains du Califat justifièrent leur soumission en disant que la migration dans les pays islamiques était impossible vu que les Anglais en avaient déjà pris le contrôle de même que celui des voies d'accès (c'est-à-dire Algérie et Soudan). En outre, la saison n'était pas favorable aux voyages. Donc, il valait mieux se soumettre et reconnaître l'autorité britannique, à condition qu'elle leur permît de pratiquer l'Islam. C'était là une politique d'attente tacite - attente du départ des Anglais. Néanmoins, et ceci est peut-être dû en partie à la compréhension historique de l'histoire occidentale de la séparation entre le pouvoir temporel en tant que laïc et la pratique religieuse en tant que privé, les Anglais acceptèrent cette condition. Ainsi, par exemple, l'administration coloniale britannique refusa aux missionnaires chrétiens l'autorisation de construire des missions, des écoles et des hôpitaux au nord Nigéria afin d'éviter des ennuis potentiels (bien que cela ne les retînt pas d'imposer des taxes non-islamiques et autres). En fait, il semble s'avérer que (après l'évanouissement des frayeurs d'un soulèvement mahdiste) la politique de l'administration coloniale en tant que telle a de fait aidé à la promotion de l'Islam tant chez les peuples maguzawa et non-haoussa que chez les Haoussa musulmans.

Les principaux facteurs associés à ce processus furent la fin de la guerre (suite à la prévention des querelles entre Emirats, des tentatives d'expansion territoriale dans les zones musulmanes, et des raids esclavagistes) et l'amélioration du transport et des réseaux de communication (construction de routes et de chemins de fer) qui éveillèrent un sentiment de sécurité physique accru permettant à des milliers de Musulmans non seulement de voyager et de prêcher en zones musulmanes mais aussi de pénétrer dans de nouveaux territoires pour faire du prosélytisme. Qui plus est, l'enfermement des missionnaires chrétiens par l'administration coloniale voulait dire que les prêcheurs chrétiens ne pouvaient pas bénéficier de ces facteurs pour convertir aussi (voir Ubah 1973 and 1985, Mukhtar 1983).

Malgré tout on ne devrait pas trop s'attarder sur la question de sécurité physique accrue. L'établissement de la «paix et protection» était un des moyens de légitimer la fiscalité coloniale britannique, et nombre d'intellectuels semblent avoir été acquis à cette idée quelque peu sans discernement. Bien que la guerre et les raids esclavagistes aient bien eu lieu et à des périodes et endroits spécifiques (tels que près de la frontière

sud-est de l'Emirat de Kano où eurent lieu des raids par/contre les Ningi tous les deux ans pendant 50 ans ou plus), ce n'était pas la norme générale. Tenant compte des bénéfices économiques du commerce, le Califat insista sur l'établissement de la sécurité et de la protection (physique) des voyageurs (voir Mahadi 1982, Bello 1982, Madibbo 1985). Lugard lui-même a reconnu qu'avant l'imposition du colonialisme au nord Nigéria, les routes étaient paisibles, les caravanes et les voyageurs abondants et que «les femmes voyageaient seules sur les routes et les hommes n'étaient pas armés, à l'exception de quelques pasteurs ordinaires qui ne se séparaient jamais de leurs lances» (Colonial Office Report N° 863 p. 552). Des facteurs autres que celui de la sécurité accrue étaient tout aussi importants dans la promotion de l'islamisation et de la multiplication des occasions de prosélytisation islamique. Parmi ces facteurs, on peut retenir la résistance culturelle aux Turawa (Européens), les effets d'une charge fiscale de plus en plus lourde ainsi que son caractère discriminatoire, l'établissement de tribunaux se proclamant de la charia à travers le protectorat du nord Nigéria, l'expansion des malami (lettrés islamiques) à titre d'employés de l'administration coloniale, l'absence d'éducation laïque des masses au nord, et la désertion des esclaves à grande échelle au cours des décennies qui ont suivi les Proclamations Anti-Esclavagistes.

L'adhésion à l'Islam en tant que moyen de résistance au règne des *Nasara* (lit. terme signifiant Chrétiens mais employé aussi pour désigner les Européens) était peut-être moins évidente chez les masu sarauta (membres des cercles du pouvoir, à présent relevés du pouvoir ou des positions qu'ils occupaient à la faveur des Anglais, mais le répugnant néanmoins). Mais cette pratique ne se limitait en aucune façon à ce groupe. La conquête du Califat était perçue comme un signal de crise et de catastrophe à partir desquelles un Mahdi, était supposé s'élever pour délivrer le peuple : il y eut une migration continue vers l'Est (d'où le Mahdi était supposé s'élever), que l'administration s'évertua à empêcher, même au moyen de la force physique (Al-Hajj 1973). Les principes islamiques constituaient également la raison d'être de la résistance à la nouvelle fiscalité coloniale. La résistance à Satiru (en 1906) dans laquelle environ deux mille villageois non-armés furent cruellement abattus et le village proprement dit rasé par les Anglais pour venger la mort de trois de leurs officiers qui essayaient d'imposer la taxe locale (c'était considéré comme une *jizia* - imposée par les musulmans sur les non-musulmans), ne constitue qu'un exemple des plus infamants (voir A.S. Mohammed 1986). Consciente de l'opposition dont elle fait l'objet en tant que chrétienne, l'administration coloniale s'attela à décourager l'usage à leur égard du mot *nasara* en faveur du terme *turawa* (Européens, voir Paden 1973).

Le recours à la prétention d'être musulman présentait également des avantages matériels par rapport au système de fiscalité colonial. Pendant

toute la période coloniale, l'impôt augmenta vertigineusement allant quelques fois jusqu'à plus de 1000% dans l'année, comme ce fut le cas dans le district de Madaki, Emirat de Kano, entre 1906-1907 (voir Ubah 1973, Tukur 1979, Bello 1982 ; pour ne citer que ceux-là). Ces augmentations sur l'impôt sont précédées d'une évaluation et d'un recensement de la population, vu que le système de taxes coloniales était basé non sur la production réelle des individus mais sur les évaluations des agents coloniaux de ce qui pourrait être tiré des occupations particulières multiplié par le nombre de personnes dans chaque occupation (y compris les enfants de moins de 13 ans) et catégorie pour des districts entiers. L'association entre le recensement et le taux de fiscalité supérieur s'est faite tôt. Les rapports coloniaux sont truffés de références aux problèmes relatifs à de tels recensements en raison du fait qu'il n'était pas permis aux agents d'accéder aux concessions sous prétexte qu'il était non-islamique pour un étranger d'en franchir le seuil. Le sous-dénombrement résultant de ces moyens de recensement présentait des avantages certains pour ceux qui étaient imposés². Deuxièmement, l'administration coloniale accepta l'argument selon lequel les femmes musulmanes étaient cloitrées et que (par conséquent) elles n'étaient pas solvables. Ainsi donc le taux de fiscalité était moindre pour les Musulmans que pour les non Musulmans chez lesquels les femmes étaient tenues de payer l'impôt (voir Tukur 1979, Bonat 1985). Ainsi, le fait d'être musulman présentait des avantages économiques nets et il est très vraisemblable qu'un grand nombre de conversions aient été influencées par ce facteur.

Un nombre important de conversions a été attribué aussi aux effets de la réorganisation du système juridique et des procédures visant à régler les litiges par le biais de l'administration coloniale. Une loi «générale» fut promulguée par l'Etat colonial et adaptée par décret comme celle de la British Common Law and Statutes en vigueur en 1900, mais autrement c'est la loi coutumière qui devait prévaloir. Un système de «tribunaux indigènes» fut mis sur pied - constitué des Cours Alkali de bas niveau, ensuite des Cours provinciales et enfin des Cours se proclamant de la charia pour résoudre les litiges. Etant donné que les Cours du Nord appliquaient les dispositions de la charia, l'Islam se vit donner la priorité et l'autorité par rapport aux lois coutumières du pays, même dans les zones à grand nombre de non-musulmans. Les communautés de Maguzawa dans l'Emirat de Kano, de même que celles de Sumaila, Birnin Kudu, Wudil, Gaya, Gwaram, Tudun Wada, Ringin et Roni, furent donc obligées de se soumettre à deux systèmes juridiques étrangers et imposés de surcroît (système britannique et islamique) alors qu'avant la colonisation, outre le paiement de la jizya, les communautés de Maguzawa se chargeaient de résoudre les litiges à travers l'autorité du Sarkin Arna ou du Sarkin Maguzawa (chef des païens) et son Conseil des Sages, des chefs de familles ou de clans (voir Ubah 1973, AB Yusuf 1976, Bonat 1985).

La charia distingue les non-musulmans de plusieurs façons. Par exemple, les non-musulmans ne peuvent pas hériter d'un parent coreligionnaire parce que la propriété de ce dernier revient à ses parents musulmans ou alors au *beit-el-mal* (trésorerie de l'Etat, dans ce cas de figure, c'est l'Autorité de la Trésorerie du pays, qui est encore contrôlée par l'Emir). De même, les musulmanes ne sont pas tenues de rendre aux maris non-musulmans les objets de la dot en cas de divorce, même s'ils se sont convertis.

Les registres du tribunal montrent un nombre croissant de cas de *Maguzawa* de jadis déplaçant des parents *maguzawa* pour avoir revendiqué leurs droits à la propriété d'un parent défunt ou engagé des poursuites judiciaires pour divorce par des maris *maguzawa*.

Le fait de saper l'autorité du *Sarakunan Arna* ou des sages des autres groupes ethniques par la réorganisation du système juridique a accéléré le rythme des conversions à l'Islam. *Ubah* rapporte la preuve orale que l'Islam a fait beaucoup de convertis auprès des *Maguzawa* après l'établissement du régime colonial britannique - à tel point qu'un administrateur colonial et anthropologue, *Temple*, prédit en 1909, que dans cinquante ans la religion *Muguzawa* n'existerait plus (cité dans *Ubah* 1973:294). Les registres coloniaux indiquent que certains employés des tribunaux, du moins, abusaient de leur pouvoir pour promouvoir la conversion et faire du prosélytisme en faveur de l'Islam. *A.B. Yusuf* mentionne également la détermination des tribunaux musulmans à se substituer à la loi coutumière par le biais de l'Ecole *Maliki* de la *Charia* (1979:66) soulignant l'extension paradoxale de l'autorité de la loi islamique sous les Anglais. Cela ne passa pas inaperçu par l'administration coloniale : un rapport révèle que «dans les contentieux juridiques entre Musulmans et non Musulmans, quel que soit le poids de l'argumentation des derniers, ce sont les premiers qui l'emportaient toujours» (*NAK ZARPROF* 1554, cité dans *Bonat* 1985:226), mais aucun changement n'y a été apporté.

L'établissement du système juridique ne fut pas l'unique occasion de faire du prosélytisme créée ou répandue par l'administration coloniale. Comme plusieurs commentateurs l'ont indiqué, le principe du fameux «Règne indirect» était moins un principe qu'un besoin pragmatique où un très petit nombre d'hommes essayait de régner sur un grand nombre de personnes dans un territoire vaste. Du fait du manque de personnel, l'administration coloniale se vit dans l'obligation de recruter localement. Cependant, le manque de connaissance par osmose résultant de la combinaison du fait d'avoir grandi ou bien vécu dans une zone pendant longtemps, et la volonté de contrôle de la part du Bureau Colonial signifiaient que l'administration de ce Bureau exigeait un personnel instruit pour écrire les rapports et tenir les registres, recenser la population, mesurer les champs, les récoltes etc... Pendant longtemps

L'instruction fut le monopole des érudits musulmans au nord Nigéria si bien qu'au début, les officiers coloniaux n'avaient d'autre choix que celui d'utiliser les mallamai disponibles. Toutefois, les Anglais s'étaient engagés auprès des souverains du Califat à respecter l'Islam. Ainsi donc, au fur et à mesure des besoins en personnel instruit pour servir l'administration coloniale, la dotation ne se faisait pas à travers la promotion de l'éducation laïque générale des masses ou en permettant aux missionnaires chrétiens de créer des écoles (comme ce fut le cas au sud Nigéria). En lieu et place, il y eut l'expansion et l'officialisation de l'éducation islamique, à travers, par exemple, l'Ecole Elémentaire du Shahuci avec son Ecole de Droit créée à Kano en 1932. Le résultat en fut l'expansion des mallami ; hommes qui étaient non seulement instruits mais aussi des musulmans fervents. Ils étaient envoyés loin et éparpillés dans le Protectorat en qualité d'employés de bureau, d'interprètes, de juges, d'agents de recensement, d'agents commerciaux etc... Et dans l'exercice de leurs fonctions ils avaient non seulement l'occasion de prêcher l'Islam mais pouvaient également, en qualité de représentants de l'autorité administrative coloniale, contraindre les gens à l'Islam, comme il a été dit plus haut.

Cependant, les *mallaman kirgi* ou *mallaman gudun duniya*, (ulémas invisibles) dont le nombre et l'engagement s'étendirent au cours de la période coloniale³, étaient plus influents dans la conversion des gens à l'Islam et dans son réveil que les *mallaman duniya* (ulémas associés au gouvernement de l'Emirat ou colonial).

A partir des années 50 surtout, et même avant, les dakori islamiques (ordres ou «fraternités» Sufi, dont les deux principales étaient les Tijaniyya et le Qadiriyya qui se divisèrent toutes les deux en versions réformées pendant la période coloniale) entreprirent des campagnes d'islamisation des masses, urbaines et rurales et tant au sud qu'au nord du Nigéria. Les deux confréries faisaient venir des mallans villageois pour l'instruction et initiaient des muqqadams en zones rurales de façon à former une chaîne de chefs religieux à la base qui s'étendait dans presque chaque village du Nord. Cette situation était due en partie au simple fait que la domination de l'administration coloniale britannique s'était soldée, selon Paden, par le «réveil des opprimés» (1973:204), et il conclut : «à Kano, la pression extérieure des communautés non-musulmanes (anglaises, libanaises et du sud Nigéria) fut un facteur certain dans la consolidation de la communauté musulmane de cet émirat» (1973:395).

D'autre part aussi, la politique éducationnelle coloniale a favorisé l'influence de ces communautés vu le respect voué à l'instruction. L'administration coloniale refusa de construire des écoles autres que celles qui lui fourniraient son personnel. Bien que l'insuffisance d'écoles au nord Nigéria ait été attribuée au veto des émirs, la recherche de Tibendérama sur les registres coloniaux révèle que toute la vérité n'a pas

été dite. Bien qu'elles ne fussent pas disposées à permettre la construction d'écoles au Nord par les missionnaires chrétiens, les autorités de l'émirat étaient non seulement prêtes à accepter, mais quelques fois enthousiastes à l'endroit des écoles gouvernementales. En 1917, par exemple, la requête de l'Emir de Sokoto (appuyé par Résident Arnett) de dépenser 69.00£ sur l'aménagement d'un réfectoire afin de permettre à plus de garçons de fréquenter l'école fut refusée par le «Lieutenant Gouverneur». Les requêtes émanant de différents émirs en faveur de l'ouverture de davantage d'écoles furent fréquemment rejetées sous prétexte qu'il n'y avait pas d'argent ou de personnel disponible (voir Tibendérama 1983).

Cela signifiait que les Tijaniyya et les Qadiriyya réformés avaient le monopole virtuel de l'enseignement des masses qu'ils entreprirent progressivement comme moyen d'obtenir une adhésion massive à la base. Selon Paden «l'expansion spectaculaire de l'écriture religieuse à Kano est un reflet du désir de lire et d'écrire» (1973:139). La parcimonie de l'Etat colonial et son manque d'enthousiasme pour l'éducation des masses signifiaient donc que les gens (surtout les hommes mais aussi un certain nombre de femmes) ne pouvaient accéder à l'instruction qu'en se joignant à l'une des confréries religieuses.

Ironiquement, l'effet imprévu des Proclamations Anti-Esclavagistes fut la multiplication du nombre de ceux qui se déclarent musulmans.

Les Proclamations Anti-Esclavagistes de 1901, 1904 et de 1907 n'ont pas aboli l'esclavage complètement. Elles déclaraient que les esclaves ne pouvaient plus s'acheter, se vendre ou être capturés et que les enfants nés de mères esclaves ne seraient désormais pas considérés comme esclaves. Les esclaves confirmés, adultes ou enfants conservaient leur statut. Ces derniers pouvaient (et cela a toujours été le cas) se racheter ou se faire racheter par leurs parents, ou encore être affranchis par leurs maîtres (en signe de piété islamique). A travers les Proclamations Anti-Esclavagistes, Lugard a cru être en mesure de transformer le statut d'esclave en statut de prolétaire acceptant de travailler pour les ex-maîtres à titre de salarié.

Pour se faire, à moins qu'ils fussent en mesure de prouver les mauvais traitements reçus de leurs maîtres, il était difficile aux esclaves de recourir aux tribunaux pour revendiquer leur liberté, et ils étaient censés continuer de travailler pour leurs maîtres. Mais bien que certains esclaves aient continué à le faire, la majeure partie n'avait pas suivi. Il y avait plutôt désertion d'esclaves à grande échelle (Ubah 1973) ou migrations d'ex-esclaves (Hill 1977a). Les esclaves regagnaient leurs fiefs d'origine ou se joignaient aux camps de travaux, ou alors, le plus souvent, ils s'établissaient ailleurs, surtout aux endroits où la terre était arable et disponible, se déclarant musulmans-nés et fondant des villages (Bonat 1985, Mukhtar 1983). Etant donné qu'un Musulman ne peut pas faire de

son frère musulman un esclave, cette déclaration était destinée à prendre les devants sur toute tentative d'utiliser l'administration de l'autorité coloniale ou celle du pays pour traiter avec eux en tant qu'esclaves fugitifs. Puisque, au dire de tous, les esclaves constituaient une partie importante de la population, cela représentait un grand nombre de personnes qui se disaient musulmanes, situation qui découle de la façon dont la question de l'abolition de l'esclavage a été traitée par l'administration coloniale.

Généralisation de l'enfermement

Il y eut donc des mesures prises par l'Etat colonial qui eurent pour effet de promouvoir l'Islam. Certaines d'entre elles et un grand nombre d'autres eurent également pour effet de promouvoir l'enfermement de façon particulière.

Il est clair que la pratique de l'enfermement s'est développée au cours de la période coloniale. A quel moment exactement cela s'est-il déroulé et pourquoi encore ces thèmes de débat ? Hill compare l'étendue de l'enfermement à Dorayi et à Batagarawa dans les années 20 à celle des années 70, et date la progression de celle-ci à partir de la fin de la guerre 1939-45 (Hill 1972 et 1977b). Watts, par contre (1983), déclare que les registres coloniaux des années 30 parlaient déjà de la progression de l'enfermement. Cependant, à Déribo et à Gangur (zone de mes recherches) la plupart des femmes âgées ou entre les 2 âges (mais qui sont cloîtrées à présent), affirment n'avoir pas été cloîtrées lors de leur premier mariage, mais que cela a eu lieu un peu plus tard (enquêtes sur le terrain). Ceci peut rendre le datage de Hill plus vraisemblable en terme de mouvement de masse vers l'enfermement, bien qu'il soit très probable que ce mouvement ait prit forme vers les années 30 ou même plus tôt.

D'après M.G. Smith, la progression de l'enfermement s'expliquerait par le fait que les femmes précédemment esclaves se sont retirées des travaux agricoles et du ramassage du bois afin d'affirmer leur nouveau statut, qu'elles préféraient l'enfermement parce qu'alors elles étaient en mesure de poursuivre leurs propres intérêts économiques à travers les *sana'oi* (occupations) et qu'elles répugnaient au travail agricole dur ; plutôt que par les injonctions religieuses et la tradition (M.G. Smith 1981). Cependant, comme le souligne Hills, c'est une question qui n'a jamais été étudiée. Il est évident que M.G. Smith a raison d'écarter la tradition comme explication d'un phénomène qui s'est développé au cours de quelques décennies récentes. Toutefois, il faudra souligner ici que, bien qu'il y ait eu des apports économiques certains relatifs à l'enfermement des femmes, au moins certains de ces apports ont été bénéfiques tant aux hommes qu'aux femmes et que, par conséquent, l'enfermement ne peut pas se réduire au dédain des femmes pour le travail dur. Par ailleurs, les facteurs économiques n'étaient pas déterminants en tant que tels, mais

étaient également liés aux discours idéologico-religieux à propos des relations sociales et de la place réelle de la femme en Islam.

Dans le cadre de ces discours, l'argument de M.G. Smith à propos des femmes esclaves peut être quelque peu valide, mais en tant qu'explication générale, il faut qu'il soit nuancé. D'abord, la dimension que cela aurait pu prendre dans la pratique «quasi universelle» de l'enfermement doit se baser sur l'établissement de la proportion de la population esclave générale. C'est un litige et une question qui n'ont pas encore été résolus. Ensuite, et le plus important, cet argument ne donne aucune indication relative à la proportion des femmes ex-esclaves qui ont réellement fait ce qu'il avance.

En dépit tant de l'affirmation de M.G. Smith que de celle de Meek (1925) selon lesquelles les femmes musulmanes libres ne faisaient aucun travail agricole, il existe une preuve écrite et orale qui soutient le contraire. La situation pré-coloniale, dans laquelle les femmes musulmanes esclaves ainsi que les femmes musulmanes libres ont dû entreprendre certaines activités agricoles, là où elles ne possédaient pas leurs propres *gayauna* (lopins de terre alloués individuellement aux membres de la famille et dont les revenus appartiennent personnellement au bénéficiaire) a été présentée plus tôt. Meek lui-même fait remarquer en 1925, (sans faire de commentaire sur la contradiction) que les femmes se joignaient en général à tous les travaux agricoles, et cela s'est passé une décennie et demie après les Proclamations Anti-Esclavagistes.

Hill (1972) parle des vieux informateurs de Batagarawa qui ont soutenu que les femmes travaillaient aux champs de leur vivant. Les hommes de même que les femmes de Diriko et de Gangur (certains n'avaient pas encore atteint la cinquantaine) le confirment en parlant de leurs propres mères ou grand-mères (enquêtes sur le terrain). Ladite preuve implique que le travail agricole des femmes ne constitue pas un cas isolé ou rare. Il est donc peu probable que le travail agricole ait été largement utilisé par d'ex-esclaves comme symbole de distinction entre les musulmanes esclaves et les musulmanes libres, ou qu'il ait fourni l'explication du taux d'incidence croissant de l'enfermement des femmes.

Sans spéculer sur les raisons de la généralisation de l'enfermement, Hill avance que la surface élevée de la nappe phréatique, qui permet le forage des puits dans les concessions, et l'omniprésence de la mule en tant que bête de somme font partie des facteurs physiques qui militent en faveur de la généralisation et de l'existence de l'enfermement rigide de la femme «comme étant sans inconvénient pour eux-mêmes, les hommes pouvaient excuser les femmes de leurs tâches traditionnelles de bêtes de somme» (Hill 1972:24). Elle fait remarquer que les femmes musulmanes de Borno au Niger (qui sont haoussa également), où la nappe est plus basse, n'étaient et ne sont pas cloitrées. La même

remarque peut être faite à propos des musulmanes Yoruba qui, le plus souvent, vont chercher l'eau potable aux ruisseaux de surface. Il s'avère aussi que le manque de puits dans une concession ou d'une personne pour aller chercher l'eau hors de la concession, était une des raisons données par les femmes et les hommes de Gangur pour expliquer la non-enfermement des femmes. A Diribo, cependant, les femmes cloîtrées dans les concessions sans puits ou bien là et au moment où les puits étaient secs devaient souffrir leur soif et se débrouiller avec le peu d'eau apportée (souvent à contre-cœur), plutôt que d'obtenir la permission ou d'avoir la volonté d'aller la chercher en personne (observation faite sur le terrain). Ainsi, alors que la disponibilité des puits d'eau potable semble plausible comme condition potentielle favorable à l'enfermement des femmes, il est plutôt plus difficile d'établir une association positive entre les deux.

La discussion portera à présent sur les facteurs économiques généraux ayant favorisé l'enfermement des femmes. Comme il a été indiqué plus tôt, si les ménages comptaient des femmes cloîtrées, l'on pouvait prétexter de leur présence pour empêcher aux agents recenseurs l'accès aux concessions, et pour réduire la charge de fiscalité de certaines familles, vu que les femmes ne semblent pas payer d'impôt pour leurs *sana'oi*, mais plutôt pour les travaux agricoles. En raison du dynamisme visant à augmenter le revenu de l'impôt en 1910 dans les Emirats musulmans, les femmes qui «gèrent une propriété de droit» étaient également évaluées séparément, de même que les femmes des autres zones (Tukur 1979). Dans les deux cas, l'époux/chef de famille était tenu responsable du paiement de l'impôt de tous ceux qui sont classés comme travailleurs vivant dans sa maison. Il était par conséquent de l'intérêt des hommes autant que des femmes que ces dernières ne travaillent pas la terre (ou éventuellement qu'elles ne soient pas reconnues comme telles), mais qu'elles acceptent d'entrer en enfermement étant donné que cela réduisait la charge de l'impôt sur l'ensemble de la famille⁴. C'était d'autant le cas que le retrait des travaux agricoles ou le fait d'être exclue n'impliquait pas nécessairement une cessation des activités économiques. Qui plus est, étant donné que les femmes étaient rarement propriétaires fonciers, c'était relativement facile de nier que les femmes travaillaient la terre, que ce fut le cas ou non.

La division du travail selon le sexe qui a existé jusqu'au début de la période coloniale au nord Nigéria a été abordée plus tôt. Tandis que certaines activités relevant du domaine des femmes n'étaient pas compatibles avec l'enfermement, d'autres l'étaient. Les plus importantes d'entre elles sont le filage du coton, la transformation de l'arachide et autres produits. Ironiquement, la politique agricole coloniale au nord Nigéria a facilité le retrait des femmes des travaux agricoles du fait de sa concentration exclusive sur la production cotonnière et arachidière (deux

récoltes dont la transformation permettait aux femmes de bénéficier de leurs *sana'oi* autonomes, et qui avaient un taux élevé de participation féminine). La politique coloniale encourageait la culture de l'arachide et du coton. Toutes les deux récoltes se cultivaient déjà dans le passé mais elles furent produites davantage par nécessité de commercialisation en vue de faire face aux impôts.

Concernant le coton, l'effet qui consistait à le fournir à bon marché à l'industrie anglaise fut non seulement involontaire mais contraire aux objectifs des colons britanniques. Cependant, l'Emirat de Kano principalement avait déjà une industrie textile artisanale qui produisait du tissu de haute qualité et le vendait à travers l'Afrique du Nord et de l'Ouest. D'ailleurs, certains types de ses tissus furent même utilisés comme monnaie d'échange. En dépit des efforts avoués de l'administration coloniale et de la British Cotton Growing Association (submergeant Kano de textiles importés à bon marché, introduisant de nouvelles contraintes cotonnières, insistant pour que le coton ne soit vendu que par le canal d'agents commerciaux et exigeant que l'impôt soit payé en devise anglaise et sans cesse augmentant la fiscalité), l'industrie cotonnière de Kano continua à se maintenir. Pour expliquer au Bureau Colonial pourquoi le coton en provenance du Nigéria n'arrivait pas en quantité suffisante, les agents coloniaux continuèrent à souligner dans leurs rapports que le coton et le fil de coton destinés à l'industrie artisanale du pays s'achetaient plus cher que le prix proposé par les sociétés d'exportation, que les tissus provenant de Kano étaient moins chers et plus résistants que les tissus importés et qu'ils étaient toujours mieux appréciés que le textile britannique.

Les statistiques sur l'exportation du coton montrent que bien que les exportations cotonnières n'aient jamais atteint le niveau que les Anglais souhaitaient, il n'en venait presque jamais de l'Emirat de Kano, où pourtant la production cotonnière a continué à croître pendant une bonne partie de la période coloniale (Voir aussi Ubah 1973, Tukur 1979, Bello 1982, Modibbo 1985). Un grand nombre de femmes purent ainsi se consacrer à la transformation du coton en fil, au sein de leurs concessions. Sous la pression de l'Etat colonial⁵, la production arachidière augmenta de façon plus spectaculaire encore que celle du coton. La plus grande quantité de l'arachide était destinée à l'exportation, mais il en restait assez pour la transformation en huile et en *kullikulli* (gâteaux d'arachide, faits à partir des résidus de la presse, pour le goûter et l'assaisonnement des soupes) servant à la consommation locale ; c'est une activité importante et lucrative pour les femmes. C'est également une activité qui peut s'exécuter aisément dans la concession.

D'autres facteurs ont également contribué au retrait progressif des femmes de l'activité en espace public. Parmi ceux-ci, le travail forcé exigé des populations par l'Etat colonial pour la construction des routes et voies

ferrées. Les agents de districts informaient les chefs de villages que tant de main d'œuvre était requise pour tant de jours pour travailler dans telle zone. La main-d'œuvre était constituée en majorité d'hommes mais on y comptait également des femmes destinées à la cuisine et à la satisfaction des besoins sexuels des hommes (Tukur 1979). Les femmes qui en faisaient partie étaient bazawarai (non-mariées, c'est-à-dire, divorcées ou veuves), mais le remariage était chose facile et simple dans ce contexte-là. Il semble que les femmes s'arrangeaient pour se remarier et profiter de l'enfermement afin d'éviter de s'y faire envoyer (contrairement aux Karuwai (courtisanes/prostituées), appellation contemporaine, alors que la morale l'interdit).

L'autre facteur était la pression croissante exercée sur le sol qui a eu pour conséquence la diminution du daji (brousse) qui a rendu la tâche difficile aux femmes quant à la poursuite de ces *sana'oi* dépendant de forages. La pression exercée sur le sol provenait de deux sources - le besoin de mettre en culture des superficies de plus en plus grandes afin de planter suffisamment tant pour la nourriture que pour la vente en vue de payer les taxes, et la création de fermes expérimentales et de réserves forestières (souvent des centaines d'hectares de superficie) par l'Etat colonial. Cela signifiait qu'il fallait aller de plus en plus loin dans la campagne pour ramasser les produits de la forêt (fruits, herbes, feuilles, racines, bois) en quantités suffisantes pour faire de leur transformation en vue de la vente, une offre viable. La collecte et la vente (par exemple) de fruits tels que la tsada, la gwandan, daji, la dinya, la kainya ou la taura devinrent de moins en moins courantes. Il en fut de même pour la transformation de noix de karité en «beurre» ou de tsamiya en boissons, bonbons et arômes, ou du tissage de feuilles de goruba et tiges de rama respectivement en nattes et en cordes... L'accessibilité d'autres activités impliquant moins de déplacements, telles que le filage et la broderie a également facilité l'abandon de celles-ci.

Toutefois, il ne faut pas croire que le fait que les femmes se soient retirées de la vie publique pour l'enfermement était uniquement économique. Le retrait d'activités économiques publiques comme les travaux agricoles ou le forage de puits ne signifie pas l'enfermement. Ce qui a converti ce retrait en enfermement fut le contexte idéologique dans lequel il s'est produit. L'espace idéologique entourant les relations entre hommes et femmes et le rôle des femmes dans la société n'était pas inerte. Il a déjà été indiqué plus haut que vers la fin du dix-neuvième siècle, l'Islam est devenue une partie de l'identité haoussa et que l'enfermement des femmes constitue l'un des signes les plus visibles de la pratique islamique. L'élan donné à la ferveur islamique comme moyen de résistance à la domination coloniale, et le prosélytisme accru en zones rurales, discutés plus haut, signifiaient que la question de la place spécifique des femmes en Islam devenait aussi un domaine de prêche aux

communautés rurales (de même que, par exemple, la nature anti-islamique du chant et du tambour lors des funérailles ou la mastication de feuilles légèrement narcotiques, comme le fure). Alors qu'auparavant, l'enfermement était un phénomène concernant presque uniquement les citadins des cercles du pouvoir et les riches, elle est devenue maintenant un sujet de préoccupation dans les communautés rurales aussi. L'exemple des *masu saurata* forcés par l'administration coloniale de vivre effectivement dans leurs fiefs, plutôt que de résider dans les villes et d'envoyer un *jakadu* (agent des tenants du pouvoir) pour collecter l'impôt et appliquer la réglementation ainsi qu'ils le faisaient depuis l'époque de Muhammadu Rumfa au quatorzième siècle, signifiait également qu'il ne s'agissait plus d'un phénomène abstrait et inconnu. Leur mode de vie, y compris la pratique de l'enfermement, était alors facilement observé par la majorité des *talakawa* (les roturières), qui apportaient leurs récoltes au marché pour la vente.

Le discours dominant sur l'enfermement a été le plus restrictif, par lequel les femmes cloîtrées ne sortaient que très rarement ou pas du tout.

Ceci aurait également été la pratique apportée par les *Masu Sarauta* qui vivaient alors dans les quartiers généraux des districts des sous-provinces. Cependant, cette forme d'enfermement est moins faisable pour les petits agriculteurs que pour les riches. Dans la division du travail selon le sexe, les femmes avaient la responsabilité de l'approvisionnement en eau, de fourrager dans les environs et de certaines tâches agricoles - particulièrement la cueillette du coton et la récolte de l'arachide. Bien que, comme nous l'avons indiqué plus haut, laisser les femmes couper le fourrage avait commencé à devenir plus difficile, la production accrue d'arachide et de coton signifiait une demande continue (et forte) en main-d'œuvre féminine aux périodes de récoltes et les femmes ont bien continué à récolter ces cultures. Dès lors, pour les *talakawa* islamisés par la Tijaniyya et la Qadriyya, il devait y avoir une contradiction entre leurs besoins en travail et les exigences d'être un bon musulman. Il semble probable que ceci ait conduit au développement de la forme d'enfermement appelée tsari, où les femmes peuvent effectivement quitter leurs concessions pour des buts spécifiques et pourtant être toujours comptées au nombre des cloîtrées. Les personnes âgées de Diribo et Gangur ont bien souligné que l'enfermement était de loin plus restrictive par le passé que de nos jours. Les femmes qui actuellement ne récoltent les cultures que dans les fermes de leurs maris ou proches parents peuvent toujours prétendre être cloîtrées, en tsari plutôt qu'en kulle complet (enquêtes et observations sur le terrain).

Ceci n'implique pas que le tsari en tant que forme d'enfermement islamique fût élaboré comme forme alternative de prêche théologique. L'école Maliki de la Charia est généralement l'une des plus restrictives quant à son interprétation de l'enfermement, et c'est cette école que

tous les Musulmans nés au Nigéria sont censés et supposés suivre. Tant la Tijaniyya que (et surtout) la Qadriyya suivent les règles malikites pour l'essentiel. Toutefois, la Tijaniyya possède une histoire plus libérale du rôle des femmes que la Qadriyya. Les femmes peuvent être muqademmehs (initiatrices) aussi bien d'hommes que de femmes (quoique le plus souvent de femmes) et certains documents tijaniyya à Kano soulignent l'importance du rôle des femmes dans son développement. Paden (1973) mentionne brièvement quelques unes des femmes qui furent très en vue dans la Tijaniyya Réformée, dont une certaine Mowa qui, après avoir étudié à Kaolack au Sénégal (où le Cheikh de l'ordre de l'époque vivait et où l'on ne pratiquait pas l'enfermement des épouses), rentra à Kano pour s'opposer activement à l'enfermement. Mais rien n'indique que ses vues ont été assez répandues pour influencer sur la prosélytisation de la Tijaniyya Réformée. Il semble plutôt que le tsari se soit développé comme pour s'excuser, en raison de la nécessité des rigueurs de la vie rurale.

La période d'avant l'Indépendance

Vers la fin de la période coloniale, avec la création de la NEPU (Union Progressiste des Eléments Nordiques) en 1950, la question des droits des femmes en Islam et la façon dont cela doit être interprété par la société contemporaine fut abordée.

La NEPU était le seul parti du nord du Nigéria à faire de la position de la femme une préoccupation de sa plate-forme à cette époque.

Aminu Kano et l'ensemble de la NEPU, par la suite ont inmanquablement témoigné en faveur de l'affranchissement total des femmes et de leurs droits à l'éducation. Ceci fut formulé dans le langage des droits islamiques (citant par exemple la sourate 42:38: Ashura selon laquelle sont musulmans ceux «dont la règle (pour toutes les affaires d'intérêt commun) est la concertation entre eux» et les sourates qui se réfèrent aux droits et devoirs religieux aussi bien des femmes que des hommes, pour soutenir que ceci signifiait que tous les Musulmans devraient avoir leur mot à dire en démocratie). La question de l'enfermement en tant que telle était rarement abordée de front. Selon Callaway (1987), la position de Aminou Kano était que l'enfermement domestique des femmes n'excluait pas leur affranchissement politique total. Toutefois, la série d'articles de Wali parus dans le «Nigerian Citizen» (Juillet-Août 1956) sont plus radicales, soutenant que la forme physique de l'enfermement est une coutume pré-islamique. Wali était certainement un des très rares hommes du Nord à cette époque qui, et en dépit de son statut économique et social, ne confinait pas par principe sa femme à la maison.

Mais la plus conservatrice NPC (Convention des Populations du Nord), qui, avec quelque manipulation électorale par les colonialistes (voir l'ouvrage

à paraître d'Ibrahim «Etat, Classe et Pouvoir des Médias»), a gagné les élections et détenu le pouvoir de la fin de la période coloniale jusqu'au premier coup d'Etat (en 1966), formulait aussi son langage en un discours islamique. Elle soutenait que l'enfermement des femmes était non seulement légitime en Islam mais obligatoire, et évoquait aussi la tradition (arguant contre Wali que l'enfermement était traditionnelle non seulement en pays Haoussa, mais en Islam aussi). Une des préoccupations de la NPC était d'édifier une base de pouvoir dans le Nord en soulignant les différences de culture et de religion entre le Nord (largement musulman mais traité par la NPC comme s'il était entièrement musulman) et le Sud (largement chrétien à cette époque). La position des femmes était un des points de capiton dans ce discours, et ce ne fut que par le décret du régime militaire que les femmes du Nord furent affranchies et en mesure de voter pour la première fois lors des élections pour la Seconde République en 1979.

Dès la fin de l'administration coloniale directe, la pratique de l'enfermement au Nigéria du nord avait changé de façon spectaculaire. De phénomène urbain, elle devint répandue dans les zones rurales également. Largement pratiquée à l'origine par les groupes relativement petits des *Masu Sarauta* et des *Mallamai*, elle était devenue de plus en plus courante au sein du groupe le plus grand de la population, les *talakawa*. En tant que telle, la variante la plus commune de l'enfermement était devenue, non pas la forme la plus restrictive du kulle où les femmes ne quittaient que rarement ou jamais la concession pour quelque raison que ce que fût, mais le tsari où les femmes sortaient pour le travail ou pour rendre des visites, mais seulement en s'excusant et avec permission. Ironiquement, en dépit de la longue histoire du contact du pays Haoussa avec l'Islam qui remonte au moins à cinq siècles, ce fut au cours des quelques cinq décennies de colonialisme que l'enfermement devint pratiquée de façon extensive.

Ainsi qu'il a été démontré, ceci relevait de la façon dont l'administration coloniale britannique entraîna la promotion de l'islamisation en tant qu'idéologie consciente d'elle-même et source d'identité de groupe et de résistance, tout comme les changements économiques apportés par la façon dont le nord du Nigéria fut intégré dans l'économie capitaliste mondiale en tant que producteur de certains produits de base en vue de l'exportation.

De façon encore plus ironique, les conditions économiques qui avaient conduit aux changements dans la division du travail où les femmes pouvaient se retirer des travaux en public sans devenir économiquement dépendantes de leurs maris, avaient déjà commencé à changer à nouveau vers les années 1950 et 1960. La production d'arachide et plus particulièrement celle de coton avaient commencé à chuter. Là où le régime colonial n'avait aucun intérêt à promouvoir l'industrialisation du textile ou de l'arachide au Nigéria, les capitalistes indigènes à Kano

étaient intéressés et avaient commencé à mettre sur pied des usines textiles et des moulins de transformation des oléagineux. Les deux principales sana'oi des femmes, le filage du coton et la transformation de l'arachide étaient donc sur le point de périliter. Mais, à ce moment, les femmes étaient déjà cloitrées.

Et, à ce moment également, les idéologies politico-religieuses sur l'enfermement avaient déjà changé. Au moins depuis l'époque de Dan Fodio, il y avait un discours subordonné dans lequel, alors que l'enfermement était recommandée, il était permis aux femmes de quitter leurs demeures dans certaines circonstances de nécessité qui étaient définies de manière assez explicite. Dans ce discours, il était même admirable pour les femmes de se trouver hors de leurs concessions pour certaines raisons - quoique ces raisons (acquérir ou répandre la connaissance islamique) signifiaient en effet que cela ne pouvait être pratiqué que par des femmes associées aux malamai. Cependant, le discours dominant était que l'enfermement était obligatoire pour les vrais musulmans et que sortir, pour quelque raison que ce fût, était antithétique de la pratique adéquate de l'enfermement et était répréhensible (makruh) voire interdite (haram).

Ce discours dominant, au cours de la période coloniale, a évolué pour inclure des concepts d'identité de groupe et de tradition. L'enfermement est devenue assimilée en rhétorique politique (en dépit de toute exactitude historique réelle) à la tradition et à la coutume, ce qui identifiait et séparait les Musulmans du nord du Nigéria d'abord des colonialistes britanniques et plus tard, des Nigériens du Sud également. De cette façon, s'opposer à l'enfermement devint caractérisé comme anti-musulman et anti-haoussa/nordique. De plus, la manipulation de ce discours ignorait complètement le fait que la majorité des femmes cloitrées quittaient (devaient même le faire) leurs concessions, ne serait-ce que pour aller puiser de l'eau et récolter les cultures. Ainsi, le développement de la forme *tsari* d'enfermement, en dépit de son étendue, demeurait religieusement et idéologiquement injustifiée. Il s'agissait d'une forme d'enfermement dont les pratiquants avaient honte - que les femmes fussent en *kulle* total restait l'idéal et l'aspiration. Et cette aspiration était alors généralisée chez les Haoussa et tenue applicable à tous les Musulmans, sans distinction de leur richesse, leur classe ou leur statut.

Après l'Indépendance

Ceci est resté le discours dominant concernant l'enfermement depuis que le Nigéria a obtenu son indépendance politique en 1960. De plus en plus, les femmes sont devenues cloitrées, de sorte qu'il est communément

affirmé que les femmes haoussa musulmanes sont universellement cloitrées après le mariage (quelquefois dès l'âge de neuf ou dix ans). Néanmoins, ceci n'est pas tout à fait exact. A un moment donné il y a des femmes qui ne sont pas cloitrées, même si elles le seront ou l'ont été à un moment (c'est-à-dire les femmes jamais mariées, divorcées ou veuves et les vieilles femmes), dont le nombre est considérablement plus élevé contrairement à l'idéologie selon laquelle toutes les femmes haoussa sont mariées, (voir Pittin, 1979, Imam, 1987 et le travail d'enquête sur le terrain). Même si nous laissons de côté ces femmes, pour ne considérer que l'Etat de Kano, il existe un nombre considérable de femmes qui n'ont jamais été et ne sont pas susceptibles d'être cloitrées. Ceci inclut un certain nombre de catégories différentes de femmes. La mieux connue est celle des jeunes femmes instruites de classe moyenne urbaine éduquées «à l'occidentale» qui embrassent ou ont l'intention d'embrasser une carrière. A elle seule, cette catégorie est numériquement insignifiante du fait que le taux d'alphabétisation des femmes est inférieur à 10% (Bureau Fédéral des Statistiques). Cependant, leur importance en tant que preuve d'une tendance possible qui émerge, et, en tant que modèle de statut élevé, ne devrait pas être ignorée.

Par ailleurs, les femmes haoussa musulmanes non cloitrées comprennent également : les femmes en zones rurales où l'enfermement n'est pas pratiquée, tel que cela existe dans l'Emirat Hadejia (Hassan Fulata - communication personnelle) et à Kazaure (Hill, 1972), et probablement dans d'autres zones également ; les femmes des zones rurales où l'enfermement est pratiquée mais qui ne le sont pas elles-mêmes (observation et interviews sur le terrain) ; beaucoup de femmes des familles de bouchers et de griots dans tout l'Etat de Kano ; les pauvres citadines (Hussein Abdullahi - communication personnelle sur la base de son travail de terrain sur les femmes dans l'industrie à Kano) ; et les femmes dont la liberté de mouvement va jusqu'à un point tel que même le terme de tsari (une forme d'enfermement dans laquelle les femmes peuvent sortir de leurs concessions, avec permission et pour des raisons limitées), devient large jusqu'à perdre toute signification (Imam, 1987 et enquête sur le terrain). Prenant le discours dominant pour la réalité, toutes ces catégories de femmes ont eu tendance à être ignorées, tant dans la recherche que dans la conscience populaire et la politique publique.

Depuis 1960, il y a eu quelques tentatives de déloger ce discours de sa position hégémonique, mais ces efforts ont souvent tendance à être quelque peu difficiles, sinon réellement contradictoires. La politique officielle tant du gouvernement fédéral que du gouvernement de l'Etat de Kano, a été d'encourager l'instruction et le travail des femmes.

Les femmes ont été exhortées à acquérir l'instruction et à participer à la construction du Nigéria et (moins souvent) les hommes à permettre à

leurs filles de le faire. Par conséquent, la politique du gouvernement a été, implicitement, l'anti-enfermement, au moins sous la forme de *kulle* (signifiant ici la forme plus restrictive d'enfermement) puisque ceci est clairement incompatible avec le travail des femmes dans le secteur «moderne». Mais aucun gouvernement n'a osé publiquement condamner l'enfermement. Même le gouvernement du Parti de la Rédemption des Peuples (PRP) de 1979-83 ne l'a pas fait, quoiqu'il soit venu au pouvoir en grande partie par la force des femmes du Nord (affranchies seulement en 1976 et votant pour la première fois lors des élections de 1979) qui votèrent pour le PRP par reconnaissance pour le soutien historique de la NEPU aux droits des femmes⁶ (Voir Callaway, 1987).

Cependant, au cours de la dernière décennie, même ces tentatives de déplacer le paradigme sur l'enfermement sont devenues plus hésitantes, battant en retraite face à la montée du fondamentalisme. Il y a eu une tendance, à l'évidence de façon plus marquée depuis la Guerre à l'Indiscipline du régime de Buhari en 1984 et après, à déplacer l'attention des difficultés et des politiques tant économiques que politiques au Nigéria en direction des politiques et difficultés sociales (pots-de-vin et corruption, délinquance, promiscuité, taux élevés de divorce, abus de drogues, etc...). Et, en cela, les points focaux de blâme ont été la corruption par les valeurs occidentales et la désertion de leurs responsabilités par les femmes (en tant que mères et pour la chasteté et la modestie). En même temps, il y a eu un cynisme croissant sur l'efficacité possible de l'action politique ou administrative et une renaissance de l'intégrisme religieux et des valeurs traditionnelles. La conséquence de ceci a été de rejeter toutes les exigences féministes comme Occidentales et/ou Chrétiennes et/ou immorales. L'enfermement a été présentée avec insistance comme islamique, traditionnelle, haoussa et pure. Pour les femmes qui quittent leurs propres demeures, il existe une forte pression pour qu'elles s'habillent selon le code islamique - maintenant interprété de manière plus restrictive que jamais auparavant.

Le comité des affaires féminines de l'Etat de Kano

Cela a également signifié l'invention de tout un passé islamique. Le récent comité sur les femmes mis en place par le gouvernement de l'Etat, par exemple définissait ses termes de références par l'affirmation que la population de l'Etat de Kano est musulmane, ignorant les convertis au christianisme tant maguzawa que haoussa (ou les agnostiques et les athées), ainsi que les autres Nigériens vivant dans cet Etat. Les termes de référence du comité étaient :

1. d'examiner et d'analyser la Charia concernant le mariage.
2. d'identifier jusqu'à quel point la pratique des mariages réels s'y

conforme.

3. d'évaluer les droits juridiques des femmes dans la Charia et jusqu'à quel point ils sont respectés.

4. d'identifier les causes du taux élevé de divorces et les moyens de protéger les femmes du divorce arbitraire.

5. d'identifier les facteurs qui militent contre une compréhension du rôle des femmes dans une société en mutation pour ce qui est de la vie familiale, le travail, la poursuite des études etc... en rapport avec les taux croissants de divorces et de délinquance.

6. d'identifier les domaines où le travail des femmes est nécessaire au bien-être de la société (par exemple, l'infirmier, la médecine, le travail social) et suggérer des moyens d'encourager les femmes à s'y consacrer.

7. d'identifier les causes de la prostitution et les moyens de l'éradiquer.

8. de vérifier la position de la Charia sur les droits dans le mariage et recommander des manières d'assurer les droits dans le mariage et recommander des manières d'assurer la sécurité de la vie familiale.

9. de faire toute autre recommandation pertinente.

Quoique les termes 4, 5, 6, 7 et 9 ne fassent pas spécifiquement mention de l'Islam, le comité, dans ses délibérations, a pris l'Islam comme le contexte et le but. D'où le fait que le rapport soit plein de commentaires comme le suivant :

Le mariage devient nécessaire pour une femme si elle doit sortir pour chercher de la nourriture et qu'à chaque fois qu'elle sort, les hommes marquent leur intérêt pour elle, alors seul le mariage peut la sauver (Rapport du Comité, p. 20).

Néanmoins, tout en se présentant comme de bons Musulmans, le Comité a adopté une position légèrement libérale dans les débats. Il a soutenu que la loi islamique établit que les femmes ne doivent pas être méprisées ; les femmes sont les égales des hommes en termes de personnalité ; l'infanticide des filles est interdit ; les femmes doivent être respectées comme épouses, mères et filles ; l'acquisition de connaissances est conseillée également aux hommes et aux femmes ; les femmes ont droit à l'héritage ; les épouses ont les mêmes (quoique moindres) droits sur leurs maris, que les maris en ont sur leurs épouses (Sourate Al Bakara 2:228 «Et les femmes auront des droits similaires à ceux que l'on a contre elles, selon ce qui est équitable. Mais les hommes ont un peu plus (d'avantage) sur elles») ; et que les femmes ont le droit de posséder des

propriétés et d'avoir des professions et un revenu indépendants. Cependant, ils ont indiqué que l'existence même du comité était une indication que les droits des femmes étaient bafoués (pp. 114-119). Ils ont été particulièrement forts sur la question de l'instruction,

Le gouvernement doit éclairer les parents sur l'âge correct pour marier leurs filles, c'est-à-dire 17-18 ans. A cet âge-là, l'on espère que les filles auront terminé le premier cycle d'enseignement secondaire. Qu'il soit un délit puni d'une peine de prison ou d'une amende ou les deux, le fait pour tout parent de retirer sa fille de l'école avant qu'elle n'ait terminé ce cycle (p. 162).

en recommandant au gouvernement l'encouragement à l'instruction des femmes, l'enseignement gratuit pour les filles, des écoles non mixtes de façon à empêcher les pères de refuser d'envoyer leurs filles à l'école, et l'établissement de centres d'enseignement féminin dans des salles.

Cependant, ils ont été cohérents en acceptant que l'Islam exige trois principes. Le premier étant celui de la subordination de l'épouse au mari, arguant par exemple du fait que le mariage est mustahab (recommandé, mais pas obligatoire) pour une femme qui ne veut pas se marier mais désire avoir des enfants, du moment que si elle se marie, «elle octroiera à son mari ses droits» (p. 22) ou que «il est dans l'ordre des choses qu'un mari autorise sa femme à sortir» (p. 66). Le second est la prohibition de tout rapport entre homme et femme.

Kamun amarya (le rapt de la mariée) est acceptable s'il n'implique pas le mélange des sexes (p. 108). (Le gouvernement) devrait interdire la promiscuité des hommes et des femmes au sein et pendant les activités organisées par l'entraide et les associations de jeunesse (p. 162).

Et le troisième est que le rôle et la position des femmes dans la société sont définis dans l'Islam en fonction de sa constitution physiologique.

Sous la loi islamique, les femmes n'ont pas de meilleur endroit que leurs demeures, où l'on espère qu'elles aident leurs maris, deviennent enceintes et s'occupent de leurs enfants. Voilà l'endroit où l'on s'attend à ce qu'elles jouent le rôle dirigeant, puisque Dieu l'a enjointe d'aider à la constitution d'une population décente (p. 147)... La constitution physiologique d'une femme qui la fait avoir ses menstrues chaque mois, devenir enceinte et ensuite mère etc..., empêche son avancement dans un poste de travail. De surcroît, la nature de leur constitution corporelle réduit les contributions que les femmes peuvent apporter aux occupations/tâches qui ne sont pas liées au sevrage et autres tâches ménagères (p. 133).

L'acceptation de ces positions signifiait que le comité s'est trouvé tenant de positions contradictoires et incommodes en ce qui concerne la question de l'enfermement, à essayer de lier les discours de l'Islam et du

développement. Par endroits, ils impliquent que l'enfermement est recommandé (par exemple, que le mariage n'est pas obligatoire pour une femme qui «*peut se retenir de commettre l'adultère et qui est capable de se nourrir par des moyen légaux, **sans avoir à sortir pour gagner sa vie***» p. 22, souligné par l'auteur). A d'autres, ils affirment qu'il n'est pas obligatoire de ne pas sortir (qu'ainsi, les divorcées devraient rester chez leurs (ex)-maris pendant la période de iddah, «*toutefois, il n'y a pas de délit si la divorcée sort pendant la journée pour vaquer à quelque occupation légale*», p. 71 - tiré d'un hadith rapporté par Jabir Ibn Abdullah, cité dans Muslim). Ils déclarent de manière tout à fait explicite que la place d'une femme est au foyer et que les femmes sont trop faibles pour être réellement productives. Mais, en même temps, ils déclarent aussi ce qui suit comme un des facteurs qui militent contre une bonne compréhension du rôle des femmes.

Il est de tradition chez notre peuple que les femmes ne sortent pas pour acquérir des connaissances ni pour travailler et se faire de l'argent en dehors de leur foyer matrimonial. Traditionnellement, les femmes sont confinées aux demeures de leurs maris où elles s'occupent des enfants. En fait, certains hommes croyaient que la recherche de connaissances (islamiques ou occidentales) par les femmes, n'était pas importante. Certains hommes croient que, pour les femmes, rester au foyer est leur religion (p. 132).

Mais ensuite, ils poursuivent : «*néanmoins, la loi islamique permet également à la femme de travailler en dehors du foyer afin de contribuer au développement de sa société et à l'entretien de sa famille*» (p. 147).

Leur solution, par conséquent, est de soutenir que les femmes ont un rôle à jouer dans certains domaines restreints (enseignement, infirmerie, travail social et activités semblables) et pour des institutions et lieux de travail non mixtes, déclarant que «*par conséquent, les femmes doivent effectivement apporter leur part de contribution dans certains domaines de la vie*» (p. 174). Le comité a recommandé la non mixité des écoles et des hôpitaux (c'est-à-dire servant des femmes et dotés de personnel féminin), pas de quart de nuit pour les femmes (particulièrement pour les infirmières et les sage-femmes), un changement de l'uniforme des infirmières pour se conformer à la mode vestimentaire islamique, que les femmes devraient être en mesure d'occuper n'importe quel emploi sauf ceux de l'armée et de la police, la création d'emplois locaux pour les femmes (dans l'enseignement, travaux d'extension, etc... pour les femmes), l'établissement de petites industries en salles où les femmes peuvent «*obtenir des emplois comme tricoter, coudre, faire du pain et autres occupations artisanales/manuelles*», et l'établissement de boutiques des coopératives de femmes pour vendre les produits (pp. 147-149).

Ironiquement, quoique les quatre femmes du comité (qui comprenait 12 membres) eussent des professions approuvées (notamment l'enseignement et le travail social), aucune ne travaille dans une institution non mixte ni n'avait jamais auparavant (à ma connaissance) exprimé le désir de travailler dans une institution non mixte. En fait, je connais personnellement trois de ces femmes et l'un des hommes -aucun de ceux-ci n'a le sentiment qu'il est anti-islamique pour les hommes et les femmes de travailler dans le même endroit, et au moins l'une de ces femmes ne vêt pas «le code islamique» en privé chez elle ou en public à l'étranger, de même que l'homme ne fait ni l'un ni l'autre dans des circonstances similaires. Pourtant, ils ont apposé leurs noms au bas du rapport du comité, - une indication de la force qu'a acquise dans le nord du Nigéria la légitimité du discours islamique dans sa forme plus conservatrice.

Encore plus ironiquement, étant donné qu'il constituait les membres du comité et les termes de référence, la réponse du gouvernement de l'Etat au rapport du comité fut bien plus qu'une orientation laïque. Ils acceptèrent les recommandations concernant la promotion de l'instruction des filles, l'établissement de centres féminins, la prohibition des mariages forcés et de la vente des enfants, et de mettre sur pied des Commissions d'Arbitrage des Mariages. Mais pour l'essentiel, ils se sont contentés de déclarer que les Ulémas devraient éclairer le public sur ses devoirs religieux, plutôt que de promulguer la législation.

Les Ulémas devraient éclairer le public sur la question des *kamum amarya* (p. 2),

et les dispositions de la Charia sur le mariage (p. 3-4),

les chefs traditionnels et les Ulémas sont invités à éduquer le grand public sur les droits des femmes dans la Charia, (p. 4),

et ont simplement pris note d'autres recommandations, le Gouvernement prend note de la recommandation concernant les hôpitaux et écoles non mixtes et «améliorera les conditions de travail» (p. 11),

le Gouvernement prend note de la recommandation selon laquelle les femmes peuvent occuper n'importe quel emploi sauf ceux de la police ou de l'armée (p. 12),

et que l'on devrait interdire aux femmes divorcées d'aller au marché (p. 13),

le Gouvernement prend note de la recommandation concernant le travail de nuit pour les infirmières et sage-femmes (p. 11).

Néanmoins, le fait que le gouvernement de l'Etat de Kano (un cabinet nommé sous régime militaire, et non des politiciens qui cherchent

l'approbation populaire) ait effectivement constitué le comité en des termes explicitement islamiques est un témoignage éloquent de l'autorité que le discours islamique conservateur détient. En outre, deux points pourraient bien expliquer la réaction du gouvernement. D'abord, ils sont eux-mêmes contraints d'agir dans le cadre d'une République fédérale et laïque. Deuxièmement, un bon nombre des domaines dans lesquels l'on demande aux Ulémas d'éduquer le public et d'appliquer les dispositions de la Charia sont ceux qui modèreraient l'étendue et les abus de pouvoirs des hommes sur les femmes (par opposition à un défi de la notion d'autorité des hommes). Il est bien connu qu'un grand nombre d'Ulémas (des classes inférieures en particulier) s'opposent même à cette compréhension de l'Islam. En demandant à ces mêmes hommes d'éduquer et d'appliquer les droits des femmes dans la Charia (malgré leurs limites), le gouvernement se plie en fait à l'autorité effective d'un discours encore plus conservateur que celui du comité.

Les récents changements dans les positions dominantes sur l'enfermement des femmes

Pourtant, le discours conservateur extrémiste s'impose à partir de certains membres érudits des Ulémas (par exemple, Cheikh Mohammed Gumi, l'ancien Grand Cadi du Nigéria du nord, dirigeant Izala très influent au Nigéria). La question en elle-même des femmes recluses a été peu discutée récemment au Nigéria. La discussion a plutôt eu tendance à se focaliser autour de la participation des femmes à la politique dans la troisième République proposée en 1992. Mais l'on peut extrapoler à partir de ces discussions sur les implications pour la pratique de l'enfermement.

L'opinion selon laquelle les femmes ne devraient ni voter ni être élues, qui fut celle de la NPC et ses alliés ainsi que la plupart des Ulémas pendant toutes les années 50 et 60 est clairement compatible avec la forme d'enfermement la plus restrictive. L'argument selon lequel les femmes devraient voter (et surtout si des isolements séparés sont prévus pour les femmes - comme ce fut le cas dans la majeure partie du Nord en 1979) n'implique qu'une entorse mineure à l'enfermement physique, puisque le vote n'a pas eu lieu fréquemment et la permission de le faire peut être donnée par le mari. Mais l'opinion selon laquelle les femmes peuvent être éligibles, ce qui implique la nécessité d'une campagne active en public, signifie nécessairement que l'enfermement ne peut pas être pratiqué en tant que restriction de la mobilité et interaction avec les parents mâles seulement.

Avant 1979, Gumi avait dit que les femmes ne devaient être ni électrices ni éligibles puisque la politique n'était pas une activité convenable pour

les femmes. Mais il essaya de mobiliser les femmes musulmanes pour l'élection présidentielle de 1979 afin qu'elles votent pour Shagari, le candidat musulman - en disant que cela faisait partie de leur devoir de Jihad puisque le Nigéria n'est pas un état islamique. (L'on pourrait noter ici, toutefois, qu'il y avait deux autres candidats qui étaient musulmans aussi - l'un d'eux était le radical Aminu Kano qui soutient les droits des femmes). En 1989, à la suite de l'élection (la première dans l'histoire) d'une femme (chrétienne) comme conseiller municipal à Kano Métropole, Gumi mit la pédale douce et se refusa à tout commentaire sur la possibilité ou non pour les femmes musulmanes de briguer des postes et de participer aux campagnes politiques (source : Bilkisu Yusuf, communication personnelle).

Ainsi, il est évident que même pour l'un des plus conservateurs et fondamentalistes des Ulémas, le discours sur les femmes a changé. Presque tous les érudits acceptent actuellement que les femmes musulmanes au Nigéria doivent voter, quoiqu'il n'y ait pas de consensus absolu sur les conditions et la limite de l'activité politique des femmes pour être de bonnes musulmanes. Le juge Bashir Sambo, (Grand Cabi de la Cour d'Appel de la Charia, Territoire de la Capitale Fédérale d'Abuja) pense que les femmes musulmanes, comme les hommes, ont la responsabilité de participer à la vie politique - spécifiquement pour veiller aux intérêts des Musulmans, puisque le Nigéria est un Etat laïque et que les femmes non musulmanes y participeront. Cependant, cette participation ne doit pas interférer avec leurs responsabilités familiales et est aussi assujettie à l'adhésion aux principes concernant le mode d'habillement, la non promiscuité avec les hommes et la décence (bureaux de vote séparés pour les hommes et les femmes, par exemple).

Sambo a une position quelque peu ambivalente sur la question de savoir si les femmes musulmanes peuvent occuper des postes de direction.

Le hadith selon lequel «une nation qui choisit une femme pour gérer ses affaires ne prospérera jamais» (Ahmed Bukhari, an Nisai et Tirmidhi le confirment comme authentique - en apprenant que la fille du roi de Perse avait succédé à son père) est utilisé par certains Ulémas pour interdire aux femmes l'accès à des postes de responsabilité de direction ou de juge. Sambo indique qu'il existe des points de vue dissidents reconnus (Abu Hanifa soutient que les femmes peuvent juger les affaires civiles de propriété et At-Tabari, que les femmes peuvent occuper n'importe quel poste de direction). Son argument est que le Nigéria n'étant pas un Etat islamique, les femmes doivent participer (décentement) à tous les niveaux et dans tous les domaines d'activités, y compris détenir n'importe quel poste sauf celui de chef d'Etat. Ceci, sur la base du principe selon lequel de deux maux, il faut choisir le moindre - le pire étant les effets d'un défaut de participation des femmes musulmanes (sur des musulmans d'un Etat non-islamique, voir Sambo, 1988).

Le Grand Cadi de la Cour d'Appel de la Charia de l'Etat de Niger, le Juge Cheikh Ahmed Lemu, convient que, du fait que le Nigéria n'est pas un Etat islamique et en supposant que la nouvelle constitution n'opérera pas de discrimination entre hommes et femmes sur les droits au vote et à l'éligibilité aux postes politiques, il est nécessaire que les femmes musulmanes participent ainsi que le font les femmes non musulmanes, afin d'empêcher la domination par les non-Musulmans. Dans ce contexte, comme Gumi, il dit que cela participe de leur devoir de Jihad (lutte pour l'Islam), par analogie avec le Jihad de Rasulullah et les activités de Aïsha dans la crise politique consécutive à la mort du Calife Uthman. Cependant, le code de conduite islamique concernant les relations avec le sexe opposé doit toujours être gardé à l'esprit, et ce n'est qu'en cas d'urgence quand «la communauté musulmane en général est en danger de domination sérieuse et de persécution possible par des non-Musulmans, (qu') il est de la responsabilité des Musulmans, hommes et femmes, de rivaliser dans l'esprit du Jihad avec les non-Musulmans dans chaque aspect important de la vie de la société». Néanmoins, à cause «de leur nature généralement délicate, et parfois, de circonstances domestiques», il a le sentiment que des sièges devraient être spécifiquement réservés «là où des femmes compétentes et respectables pourraient être nommées pour représenter les intérêts des femmes», de sorte qu'elles n'aient pas à rivaliser avec les hommes en campagne. Comme Sambo, Lemu argue du fait qu'en dépit du hadith sur les femmes aux postes de direction, le Nigéria étant un Etat laïque et multi-confessionnel, il est contre les intérêts de la Umma de placer des restrictions à la participation des femmes car ceci mène certainement au déséquilibre et à la domination de la politique et de l'administration par des non-Musulmans, et à la domination de toute une gamme d'activités de femmes par des femmes musulmanes, ce qui est le cas aujourd'hui au Nigéria de façon évidente». La situation serait différente dans un Etat islamique (Lemu, 1988).

La position du Juge Abdulkadir Orire, (Grand Cadi de la Cour d'Appel de la Charia de l'Etat du Kwara) est plus radicale à première vue puisqu'il dit que

Etant donné que l'Islam embrasse tout et que quiconque sera récompensé que son action soit du domaine de l'adoration ou du domaine des transactions mondaines, il va sans dire que si une femme participe à la politique et la mène à bien de la manière que Dieu veut, elle ne fait pas de mal et il la récompensera... (La politique au Nigéria est comme une maison en feu, et l'on s'attend à ce que tout le monde y participe), même les femmes recluses doivent sortir dans de telles circonstances.

Toutefois, il continue pour dire que, quoique les femmes doivent être mobilisées pour voter pour ceux qui défendront les valeurs islamiques,

elles ne devraient pas, en général, briguer de poste mais être les leaders d'opinion des femmes musulmanes. Seules les femmes de plus de cinquante-cinq ans «sont autorisées par la Charia à se mêler de la vie publique, c'est-à-dire celles qui ont un âge tel qu'elles ne constituent plus une fitna (tentation) pour les hommes». Même cette catégorie de femmes ne doit pas briguer de postes, à moins qu'il n'y ait pas d'homme qui convienne. Selon son opinion, les femmes musulmanes ne doivent pas adhérer à un parti politique ni accomplir le travail de parti avec les membres (Orire, 1988).

De la même façon, D.O.S. Noibi, (Chef du Département des Etudes Arabes et Islamiques de l'Université d'Ibadan) convient que les femmes musulmanes devraient participer à la politique (et aux autres sphères de l'activité humaine), mais il insiste qu'il doit être tenu compte «des limites que l'Islam a prescrites aux femmes conformément à leurs dispositions et capacités naturelles». Ainsi, les femmes musulmanes peuvent chercher à être nommées à des postes où il existe un rôle de dawa (enseignement), mais non occuper des postes sensibles (chef de l'Etat ou des forces armées, gouverneurs, chef du sénat, sièges de juge) car ceux-ci «exigent un maximum de rationalité et un minimum d'émotion, et peuvent, par conséquent, sembler trop exigeants pour les femmes en raison de la constitution physiologique et psychologique des femmes en général». En outre, dit-il, les femmes musulmanes ne peuvent adhérer qu'aux branches féminines des partis politiques et devraient exiger une disposition des sièges séparées des hommes «parce qu'il faut abhorrer une situation où hommes et femmes se mêlent» (Noibi 1988).

A partir de ces interviews, il est évident qu'un certain nombre d'Ulémas influents sont à présent de l'opinion selon laquelle de bonnes musulmanes peuvent participer à l'activité politique au point de voter et d'être éligibles. Mais, à la différence de la position relativement radicale que Wali cherchait à établir dans les années 50, leurs positions sont défensives et demeurent restrictives pour les femmes. La justification fréquemment donnée selon laquelle le Nigéria n'est pas un Etat islamique et que le principe du moindre mal doit être appliqué implique vraiment que les Musulmanes devraient se restreindre à l'enfermement physique dans leurs demeures et laisser les affaires publiques et de la communauté aux hommes. De même, l'insistance sur les bureaux de vote séparés, la disposition des sièges, les branches féminines des partis, les postes réservés aux femmes et autres idées de ce genre sont destinés à empêcher l'interaction entre hommes et femmes. Couplé aux arguments sur les conditions physiologiques et psychologiques des femmes, et donc l'interdiction qui leur est faite d'occuper les postes les plus élevés dans l'Etat, ceci signifie que le point final (pour les femmes) de ce discours plus libéral est d'étendre leurs domaines d'activités tout en s'assurant qu'elles demeurent subordonnées aux normes en général. Ainsi, alors que les

femmes ne seraient pas cloitrées au sens où elles seraient confinées au foyer, leurs interactions seraient strictement de la même façon avec les autres femmes, et leur pouvoir assujetti à celui des hommes. Mais alors, ainsi qu'il ressort de manière explicite de plusieurs de ces interviews, le but n'est pas de servir les intérêts des femmes, mais de s'assurer de la prééminence économique et politique de l'élite masculine du Nigéria et de son contrôle de l'Etat.

Références :

Abba, Isa A., 1980, Kulle (Purdah) Among the Muslims in the Northern States of Nigeria : Some Classifications, *Kano Studies*, 2: 1: 42-50.

Achi, Bala, 1985, The development and function of City Walls in the Savanna Belt of the Northern Area of Nigeria, M.Sc. Thesis, Ahmadu Bello University.

Adamu, Mahdi, 1979, The Economics of Culture Among the Hausa During the Present Millenium, A.D., *Kano Studies*.

1982, Economics of a Hausa Capital : Zaria in the 18th and 19th Centuries, History Department Seminar Paper, Ahmadu Bello University.

n.d. : Some essential Features of the Economy of Hausaland circa 1500-1804 (manuscript prepared for publication in Mahdi Adamu and Djib Hamani (eds) *Studies of the History of Central Sudan in West Africa Before 1804*, forthcoming).

Adamu, Haroun al Rashid, 1973, *The North and Nigerian Unity*, Gaskiya Corporation Zaria.

Al-Hajj, Muhammed Ahmed, 1973, The Mahdist Tradition in Northern Nigeria, Ph. d. Thesis, Ado Bayero College of Ahmadu Bello University.

Asad, Muhammed, 1980, *The Message of the Qur'an* (translation of the Qur'an and notes), Dar an Andalus, Gibraltar, 1980.

Bello, Sule, 1982, The State and Economy in Kano circa 1894-1960: A Study of Colonial Domination, Ph. d. Thesis, Ahmadu Bello University.

Bonat, Zuwaqu Abugwon, 1985, The Colonial Phase of the Underdevelopment of Zaria Province, 1902-1945, M. A. Thesis, Ahmadu Bello University.

Boyd, Jean and Murray Last, 1985, The Role of Women as "Agents Religieux" in Sokoto *Canadian Journal of African Studies*, 19: 2: 283-300.

Callaway, Barbara, Women and Political Participation in Kano City, *Comparative Politics*, Vol.19, n°4, pp. 379-393.

Duffil, M. B., 1976, A Translation and Annotation of E. R. Flegel (1885) Biography of Madugu Mohamman Mai Gashin Baki, Paper to Fourth Seminar on the Economic History of the Central Savanna of West Africa, Ahmadu Bello University, Zaria.

Fodio, Usman dan, 1975, in T. Hodgkin (ed) *Nigerian Perspectives : An Historical Anthropology*, Chaucer Press, Suffolk.

Gilliland, Dean Stuart, 1971, African Traditional Religion in Transition : The Influence of African Traditional Religion In Northern Nigeria, Ph. d. Thesis, Hartford.

Hill, Polly, 1972, *Rural Hausa : A Village and a Setting*, Cambridge University Press, Cambridge.

1977 a, From Slavery to Freedom : the Case of Farm Slavery in Kano Emirate, *Comparative Studies in Society and History*, 18: 395-426.

1977 b, *Population, Prosperity and Poverty : Rural Kano 1900 and 1970*, Cambridge University Press, Cambridge.

Hinchliffe, Doreen, 1975, The Status of Women in Islamic Law, in G. N. Brown and M. Hiskett (eds) *Conflict and Harmony in Education in Tropical Africa*, George Allen and Unwin, London, Appendix I.

Imam, Ayesha, 1986, Women's Liberation : Myth or Reality (Paper to Muslim Sisters' Organisation Conference, Kano, 1985) in *Women's Struggles and Strategies : Third World Perspectives*, ISIS, Rome pp. 68-73.

1987, Ideology, Women and Mass Media : A Case Study in Kano, Nigeria, AAWORD Research Report (mimeo).

(forthcoming) Women Should Neither Be Seen Nor Heard ? Identity Politics and Women's Mobilisation in Kano, Northern Nigeria (in V. Moghadam (ed) *Identity Politics and Women*, Berg/Oxford University Press, Oxford).

Kabir, Zainab, 1989, "Women's Liberation : Myth or Reality" in *The Muslim Woman in the 14th Hijab*, FOMWAN.

1990, Hausa Women at the Crossroads Between Tradition and Modernity, Paper at Symposium on Muslim Women in Nigeria, Lehrstuhl für Islamwissenschaft, Universität Bayreuth, May 19, 1990.

Kano State Committee for Women's Affairs, 1987, *Report of the Kano State Committee for Women Affairs*.

- Kano State Government, 1988, *White Paper on the Report of the Kano State Committee for Women Affairs*.
- Last, Murray, 1967, *The Sokoto Caliphate*, Longmans, London.
- Lemu, Ahmed, 1988, The Role of Muslim Women in Politics from 1992, *The Muslim Woman*, Vol 1 n° 1, July 1988, pp. 5-9.
- Levy, R. , 1969, *The Social Structure of Islam*, Cambridge University Press.
- Lovejoy, Paul, 1978, Plantation Slavery in the Economy of the Sokoto Caliphate, *Journal of African History*, XIX: 341-68.
- Mahadi, Abdullahi, 1982, The State and the Economy : The Sarauta System and its Role in Shaping the Society and Economy of Kano Emirate With Particular Reference to the 18th and 19th Centuries, Ph. d. Thesis, Ahmadu Bello University.
- Meek, C. K. , 1925, *The Northern Tribes of Nigeria*, Oxford University Press, London.
- Modibbo, Ahmed Mohammed, 1985, European Trading Companies and the Under-development of Northern Nigeria 1855-1939 : The Case of the Royal Niger Company/United Africa Company, Ph. d. Thesis, Ahmadu Bello University.
- Mohammed, Abubakar Sokoto, 1986, The Satiru Revolt, M A Thesis, Ahmadu Bello University.
- Mukhtar, Mansur Ibrahim, 1985, The Impact of British Colonial Domination on the Social and Economic Structures of the Society of Kano, 1903-1950, M. A. Thesis, Ahmadu Bello University.
- Nasif, Mansur Ali, *Ittaji al Jami Lil Usul*, Beirut.
- Noibi, D. O. S, 1988, The Role of Muslim Women in Politics from 1992, *The Muslim Woman*, Vol 1, n° 1, July 1988, pp. 5-9.
- Ogunbiyi, 1975, in T. Hodgkin (ed), *Nigerian Perspectives : An Historical Anthropology*, Chaucer Press, Suffolk.
- Onwuejeogwu, Michael, 1969, The Cult of the Bori Spirits Among the Hausa, in Mary Douglas and Phyllis Kaberry (eds), *Man in Africa*, Tavistock, London, pp. 279-306.
- Orire, Abdulkadir, 1988, The Role of Muslim Women in Politics from 1992, *The Muslim Woman*, Vol 1, n° 1, July 1988, pp. 5-9.
- Paden, John, 1973, *Religion and Political Culture in Kano*, University of California Press, Berkeley.
- Palmer, Herbert (Transl. and commentary), 1908, The Kano Chronicle, *Journal of the Anthropological Institute*, 38: 57-98.

Pittin, Renee, 1979 *Marriage and Alternative Strategies : Career Patterns of Hausa Women in Katsina City*, Ph.D Thesis, University of London.

Robinson, C. H. , 1896, *Hausaland : Fifteen Hundred Miles Through the Central Sudan*, London.

Sambo, Bashir, 1988, *The Role of Muslim Women in Politics from 1992*, *The Muslim Woman*, Vol 1, n° 1, July 1988, pp. 5-9.

Sharpe, Barry, 1988, *The Armature of Slavery : People and Things in Northern Nigerian Consciousness*, Presentation to Social Anthropology Division Seminar, University of Sussex.

Shenton, Robert, 1986, *The Development of Capitalism in Northern Nigeria*, James Currey, London.

Smith, Abdullahi, 1971, *Some Considerations Relating to the Formation of States in Hausaland*, *Journal of the Historical Society of Nigeria*, Vol 3.

Smith, M. F. , 1981 (first published in 1954), *Baba of Karo : A Woman of the Muslim Hausa*, Faber, Yale.

Smith, M. G. , 1955, *The Economy of Hausa Communities in Zaria*, Report to the Colonial Social Science Research Council, HMSO, London.

1981, Introduction to M. F. Smith, *Baba of Karo : A Woman of the Muslim Hausa*, Faber, Yale.

Soper, R. S. , 1965, *The Stone Age in Northern Nigeria*, *Journal of the Historical Society of Nigeria*, III, 2.

Tibenderama, P. K. , 1983, *Emirs and the Spread of Western Education in Northern Nigeria*, Centre for Social and Economic Research Seminar, Ahmadu Bello University.

Tukur, Mahmud Modibbo, 1979, *The Imposition of British Colonial Domination on the Sokoto Caliphate, Borno and Neighbouring States : A Re-interpretation of Colonial Sources (2 volumes)*, Ph. d. Thesis, Ahmadu Bello University.

Ubah, C. N. , 1973, *The Administration of Kano Emirate Under the British, 1900-1930*, Ph. d. Thesis, University of Ibadan.

1985, *Islamic Culture and Nigerian Society* in E. Ihekweazu (ed) *Readings in African Humanities : Traditional and Modern Culture*, Fourth Dimension, Enugu, pp. 225-242.

Usman, Yusuf, 1974, *The Transformation of Katsina circa 1876-1903 : The Overthrow of the Sarauta System and the Establishment of the Evolution of the Emirate System*, Ph. d. Thesis, Ahmadu Bello University, Zaria.

1981, *The Transformation of Katsina (1400 - 1883) : The Emergence and Overthrow of the Sarauta System and the establishment of the Emirate System*, Ahmadu Bello University Press, Zaria.

Wali, Isa, 1956, The True Position of Women in Islam, *Nigerian Citizen* (a series of 5 articles between July 18 - August 4).

Wallace, Christine, 1978, The Concept of Gandu : How Useful is it in Understanding Labour Relations in Rural Hausa Society ?, *Savanna*, 7: 2: 137-150.

Watts, Michael, 1983, *Silent Violence : Food, Famine and the Peasantry in Northern Nigeria*, University of California Press, Berkeley.

Yusuf, Ahmed Beita, 1976, Legal Pluralism in the Northern States of Nigeria: Conflict of Laws in a Multi-Ethnic Environment, Ph. d. Thesis, University of Buffalo.

Yusuf, Bilkisu, 1990, Muslim Women in Nigerian Politics, Paper to Symposium on Muslim Women in Nigeria, Lehrstuhl für Islamwissenschaft, Universität Bayreuth, May 19, 1990.

Notes :

- 1 Toutefois, lorsque Isa dit «que le kulle est pratiqué aujourd'hui, ce n'est pas tant parce que l'Islam y fait référence, mais plus parce qu'il s'agit de coutumes et de traditions. Et la coutume et la tradition du peuple sont accommodés dans l'Islam tant qu'elles ne contredisent pas le Coran et les hadiths» (p. 3), il ignore le fait que l'introduction de la coutume de l'enfermement et son érection en «tradition» était dues au fait que l'on considérait qu'il s'agissait d'un attribut de l'Islam.
- 2 Ces tactiques ne réussissaient pas toujours pour les talakawa. Puisque l'administration coloniale continuait d'utiliser le masu sarauta à tous les niveaux pour la collecte de taxe, il n'était pas rare que les chefs de villages et autres officiels de maintenir une liste de (petites) taxes acceptées par l'administration coloniale, et une autre plus exactement basée sur la population en raison de leur connaissance locale et d'empocher la différence (voir Bello 1982, Bonat 1985).
- 3 Une bonne partie de l'information de cette section est tirée de Paden 1973.
- 4 Il semble aussi probable que ceci ajoutait à la pression pour que les femmes renoncent à leurs droits à la terre par héritage. Le fait de tenir à leurs propres terres impliquait davantage de charge fiscale et serait considéré comme indûment avide dès l'instant qu'en Islam les femmes ont le droit d'être entretenues par leur époux.
- 5 Il n'est point besoin de démentir ici la thèse des débouchés pour surplus. D'autres ont largement démontré de façon convaincante que la production d'arachide et de coton destinés à l'exportation était moins une simple réponse aux prix élevés qu'un besoin d'obtenir des liquidités en vue de faire face à la fiscalité coloniale. Les produits alimentaires étaient (et sont encore) prioritaires chez les petits paysans et la ruée vers la production pour l'exportation commerciale se solda par l'allocation des petites superficies à la production alimentaire et la vulnérabilité consécutive aux famines de 1908, 1914, 1924-25, 1930, 1941, 1944, 1945, 1946 et 1948. En 1914, par exemple, les paysans rachetèrent désespérément leur propre arachide (à des prix plus élevés) au moment de la pénurie des semences (cf. particulièrement Mukhtar 1982, Bello 1982, Watts 1983, Bonat 1985).
- 6 Le PRP a succédé à la NEPU. Suite au coup d'Etat de 1966 et aux régimes militaires consécutifs, tous les partis politiques de la Première République furent bannis et interdits de réforme. Malgré tout, un grand nombre de partis politiques de la Seconde République étaient en rapport direct avec ceux de la Première République; c'est-à-dire la NEPU et le PRP, la NPC et le Parti National du Nigéria, le Groupe d'Action et le Parti de l'Unité du Nigéria.

Entre le repli et l'assimilation

Six jeunes maghrébines témoignent

*J*eune, femme et immigrée, voilà bien des problèmes et des contradictions ! Malika, Ouria, Halima, Yasmine, Fatima et Rachida soulèvent des problèmes similaires, mais leurs réponses sont loin d'être identiques : se chercher sans perdre une partie de soi dans les dédales de l'identité ; quelle authenticité opposer à l'abîme de l'assimilation/reniement ? Pourquoi ces contradictions qui concernent l'ensemble des jeunes issus de l'immigration sont-elles vécues par les jeunes filles comme particulièrement déchirantes ? Autant de questions en débat, que devra se poser l'ensemble du mouvement antiraciste et du mouvement féministe.

Malika a vingt-six ans ; elle fait partie de l'association «Les Nanas Beurs». Cette association, créée il y a un an, et qui se définit comme une composante du mouvement beur (et à ce titre défend l'autonomie de ce mouvement), se propose de lutter contre l'exploitation et l'oppression des femmes maghrébines immigrées ou issues de l'immigration. J'ai demandé à Malika de me parler de sa démarche, de ce qui l'a amenée à militer dans cette associaton.

Malika - J'en rêvais depuis longtemps. Nous, les nanas beurs - c'est devenu banal de le dire, pourtant c'est vrai - nous sommes entre deux mondes, entre deux cultures. Nos parents ont migré dans l'optique de ramasser un peu d'argent puis de retourner au pays. Le racisme ambiant, surtout pendant la guerre d'Algérie, a provoqué des réactions de repli communautaire : on reconstituait ici le village de là-bas, avec les mêmes valeurs, les mêmes traditions. Bien sûr, au contact d'un autre monde, les choses ont un peu évolué, mais les valeurs telles que la virginité, l'honneur n'ont pas bougé. Aussi, dans ma vie, il y a toujours eu deux pôles fondamentaux : je suis femme et en même temps immigrée.

- *Mais y a-t-il une identité qui prédomine ?*

Malika - Les deux sont combinés, mais je me sens femme avant tout. Ça, on le vit dans sa chair, dès que tu veux bouger, on te dit : «N'oublie pas que tu n'es pas française, tu es une immigrée algérienne, tu n'es pas une femme libérée, tu te marieras vierge...» J'ai toujours eu en moi cette révolte de femme, même s'il y a finalement peu de temps que j'ai adopté le mot de «féminisme». Vers quatorze ans, je lisais beaucoup : la biographie d'Angela Davis, par exemple, a été pour moi une révélation importante. Et puis un jour, au lycée, une affiche appelait à une réunion d'un groupe femmes. C'était génial, les filles étaient très chouettes. Mais je me sentais prise dans des contradictions terribles, je me disais : «Oui, tu tiens des super-discours, mais à la maison, tu continues de servir ton père et tes frères !» Pourtant, c'était le prix à payer pour éviter que ça éclate, le chantage étant : «Tu te tais ou on te marie»... De plus, des choix douloureux se posaient : «Suis-je française ou algérienne ? Si j'ai envie d'avoir des rapports sexuels avant le mariage, est-ce une trahison envers les miens ? Par rapport à la société française qui me rejette, au racisme, suis-je kabyle ?» J'étais vraiment scindée en deux : oui, j'étais d'abord femme, mais dans ces groupes femmes, il y avait un tel décalage entre leur réalité et la nôtre ! Puis il y a eu la fac ; j'ai milité dans un collectif antiraciste de quartier, sur ma banlieue. Mais là aussi, j'en ai eu marre de voir les gens parler à notre place !

- *Les gens ? Les hommes ou les Français ?*

Malika - Les deux, c'était pareil. On était un collectif mixte, tant hommes-femmes que Français-immigrés. Mais les jeunes Beurs, ça ne les branchait pas beaucoup eux, le racisme, ils le vivent au quotidien, plus le chômage, plus la galère... C'est dur dans ces conditions de s'organiser réellement. Il aurait fallu un autre discours... Et pour les jeunes nanas beurs, c'était encore pire ! Il y avait toujours la pression de ce même argument : «Les femmes, ce n'est pas la priorité». Dans les groupes mixtes, c'est vraiment impossible d'exprimer cette dimension ! Il y a bel et bien une nécessité de se regrouper entre femmes, là-dessus nous avons la même démarche que le mouvement féministe français. On nous le reproche souvent : «Vous êtes une association immigrée, partie prenante du mouvement beur, alors pourquoi cette non-mixité ?» Nous répondons simplement que les nanas beurs ont des problèmes spécifiques : les mariages forcés, la violence, les enlèvements, les suicides, les fugues... et que ce n'est pas aux hommes de l'exprimer, c'est à nous de le dire ensemble, ce qui crée en même temps un réseau de solidarité entre nous.

- *Tu as parlé du mouvement féministe. Te sens-tu appartenir à ce mouvement, ton association s'y inscrit-elle ?*

Malika - Bien sûr, je suis féministe, et mon association s'inscrit dans le mouvement de libération des femmes. Mais nous n'avons pas toutes la même réalité, nous avons des revendications particulières. C'est pourquoi notre association se bat sur les problèmes spécifiques des nanas beurs.

C'est à une réunion du CAIF (Conseil des Associations Immigrées de France) que j'ai ensuite rencontré Ouria, dix-neuf ans, qui milite dans une association à Argenteuil, ainsi que Halima et Rachida (vingt-neuf et vingt-deux ans), deux marcheuses de la marche des droits civiques du 30 novembre 1985. Un ton polémique caractérisera notre échange : on les sent sur la défensive contre «le discours occidental sur les femmes immigrées», contre ce qui leur paraît être un rejet de leurs propres valeurs et traditions. Le statut des femmes dans l'islam n'est-il pas devenu une arme idéologique contre le monde arabe que l'extrême droite elle-même utilise ? Dénoncer les pratiques culturelles discriminatoires de leur pays d'origine, pour elles, c'est dénoncer leurs pères, leurs frères... Alors, pourquoi ajouter à la division ? De plus, l'oppression des femmes, lorsqu'elle ne s'accompagne pas d'une prise de conscience féministe, est vécue - surtout par des jeunes qui se battent - comme une infirmité : aussi, se libérer de l'idée même d'oppression leur semble un premier pas dans la négation et la destruction de cette oppression. Pour elles, il s'agit d'abord de s'affirmer partie prenante de la lutte antiraciste. «N'est-ce pas là une façon de s'affirmer en tant que femme ?» demande Ouria. Portant, revendiquer les valeurs inhérentes aux cultures islamiques actuelles, se dire arabe et musulmane, n'est-ce pas un peu se nier en tant que femme ?

Ouria : Non, ce n'est pas en tant que femme que je me sens opprimée, mais en tant que beur - pardon, arabe. Dans la rue, j'ai plus peur de me faire tuer que de me faire violer. J'ai grandi dans une famille ouverte, bien sûr, j'ai dû «négocier» avec eux, j'ai accepté de mettre entre parenthèses des choses telles que la sexualité, l'alcool, le tabac. La confiance que mes parents ont en moi, et la marge de liberté qui m'est ainsi ouverte pour militer, me semblent plus grandes et plus intéressantes. Par ailleurs, je m'adapte assez facilement dans un environnement de mecs, j'ai toujours été un peu garçon manqué (*sourire*). Les luttes des femmes me semblent restrictives, ce sont des luttes qui concernent l'individu.

• *Les femmes représentent plus de la moitié de l'humanité !*

Ouria : Oui, bien sûr... Mais ce féminisme agressif, anti-mecs, je ne m'y reconnais pas.

Halima : Je suis d'accord : on vit dans une société d'hommes, alors ça ne veut rien dire d'agir sans eux ! Par ailleurs, je ne crois pas qu'on

puisse parler de «problème spécifique» des jeunes filles maghrébines : il y a un problème spécifique des jeunes issus de l'immigration, oui - mais en tant que femme, on n'a pas forcément plus de problèmes que les Françaises.

Rachida : C'est vrai, chez moi, je n'ai jamais eu de trop gros problèmes, pourtant autour de moi, les gens disaient toujours : «C'est vrai que chez vous, les Arabes, on n'a pas le droit de choisir son mari?»

Ouria : La société occidentale nous considère comme primitifs, n'appartenant pas à la civilisation : ça, je veux le casser ! J'ai plus de libertés que certaines copines françaises.

Halima : Oui, le problème hommes-femmes est général, il existe aussi dans la société judéo-chrétienne. De plus, le sexisme est un racisme, donc quand on se bat contre le racisme, on se bat aussi contre le sexisme. Pourquoi le dissocier ?

• *L'un ne se réduit pas à l'autre. Les femmes issues de l'immigration vivent le sexisme et le racisme, ou plus exactement une combinaison des deux. Est-ce que vous ne minimisez pas la dimension femme au profit de la dimension maghrébine ?*

Ouria : Moi, je crois qu'à travers ma lutte, je me suis affirmée en tant que nana, mais quand on arrive à des réunions en face de mecs qui pensent «les nanas c'est des idiots tout juste bonnes à pouponner» et que nous, on arrive le poing sur la table avec nos tripes, alors on n'est plus des nanas, on est des gens. De toute façon, une réunion où il n'y aurait que des nanas, ça m'angoisserait !

Rachida : Le féminisme, n'est-ce pas une division de plus ?

• *Pour moi, c'est l'oppression qui divise, pas la lutte contre l'oppression. Il n'y aurait pas de mouvement féministe si ces oppressions n'existaient pas.*

Ouria : Attention, s'il y a un viol, moi, je manifeste. Mais pourquoi cette non-mixité ? De toute façon, je ne suis pas un mec, mais quand je parle, ce n'est pas pour toujours ressortir le problème des femmes. Aujourd'hui, c'est en tant qu'arabe que je me sens agressée.

• *Tu insistes sur le mot «Arabe» que tu opposes, ou du moins, dissocies du mot «Beur».*

Ouria : C'est vrai : on a trop parlé des Beurs comme de futurs Français intégrables. Par contre «Arabe», c'est souvent associé à «terrorisme», c'est toujours péjoratif ! De plus, «Beur» c'était notre mot, les médias nous l'ont piqué et déformé, «Beur» ça fait pittoresque : mais nous ne sommes pas qu'un aspect du paysage français !

• *Et l'islam ?*

Ouria : J'attendais la question... (*sourire*). L'islam et les femmes, eh bien oui, il y a bien quelques aspects que je refuse. Mais il faut lire le Coran au sujet des femmes, il est d'abord et surtout question de protection.

Pour conclure, je dirais qu'aujourd'hui, je suis arabe et fière de l'être. J'ai vraiment le sentiment d'une appartenance, je vais tout faire pour développer ces racines orientales qui sont en moi. Autrefois, je me sentais d'origine arabe, aujourd'hui je suis arabe. Et si l'Occident nous rejette, moi, je rejette l'Occident.

Yasmina, elle, n'est ni beur ni issue de l'immigration. Elle est algérienne, elle a vingt-deux ans, et elle est en France depuis deux ans pour poursuivre ses études. Confrontée dès son arrivée au problème du racisme, elle s'est tout de suite engagée dans le mouvement antiraciste. A son tour, je lui demande ce que représente pour elle le féminisme.

Yasmina : C'est un mouvement typiquement occidental, dont les origines et revendications n'ont rien à voir avec la situation des femmes au Maghreb. Nous, on en est à revendiquer des droits démocratiques, l'égalité dans la famille, bref, le droit d'exister !

• *Ce ne sont pas des revendications féministes ?*

Yasmina : Peut-être, je ne sais pas ce que l'on met derrière ce mot. Mais s'il s'agit d'un rassemblement de femmes pour revendiquer, rien de tel n'existe pour l'instant dans nos pays.

• *Et les luttes autour du code de la famille ?*

Yasmina : C'était une lutte marginale, portée par des petites bourgeoises assez éloignées de la réalité de la majorité des femmes en Algérie. Non, vraiment, la situation des femmes au pays est loin, trop loin de ces revendications, a fortiori des revendications du mouvement féministe occidental. Cela n'a rien à voir, le décalage est énorme : toute sexualité est bannie par le Coran ; l'avortement, la contraception, il n'est même pas question d'en parler. Et il y a des choses inimaginables, des rites que l'on impose à des gamines de quatre ans pour qu'elles conservent leur virginité jusqu'au mariage ! On nous dit que si l'on met un pantalon qu'un garçon a porté on peut tomber enceinte, qu'il est dangereux de prendre son bain après son frère, etc... Vivre quotidiennement ainsi, c'est vivre dans l'angoisse de son corps, de ses règles : sans notre hymen, on n'est rien ! Alors tu te dis que ton corps doit être sale - d'ailleurs, quand les intégristes parlent d'une femme, ils prononcent le mot «hachek», ce qui signifie

«excuse moi de parler de quelque chose d'aussi sale !» Une femme c'est sale, impur...

Et puis, une femme, c'est une éternelle mineure, elle a toujours un tuteur - le père, le mari. Dans une telle situation, il est difficile de lui parler de féminisme - de plus la maison, les repas, c'est son seul pouvoir. La seule démarche possible serait de lui dire : laisse à ta fille le choix de son mari, laisse-la faire des études.

• *Et à ton niveau, comment vis-tu le racisme et le sexisme ?*

Yasmina : Je les vis ensemble, mélangés en tant que femme et en tant que maghrébine. Il y a de gros problèmes avec les hommes maghrébins. Dès qu'ils sont avec une Maghrébine, c'est une situation de rapport de forces qui n'existerait peut-être pas avec une Française. Un exemple : la cigarette. Il y a un lourd interdit là-dessus, aussi quand un Maghrébin voit une femme maghrébine en train de fumer, il le lui fera remarquer : « Quoi, tu es maghrébine et tu fumes ? »

• *Crois-tu que cela a changé dans l'immigration ?*

Yasmina : Pas du tout. On a l'impression qu'ils n'ont pas quitté l'Algérie, l'Algérie d'il y a vingt ans. C'est même assez dingue, car au pays, il y a le mythe de l'immigré. Chez nous, on nous dit : la meilleure chose à faire, c'est d'épouser un immigré, il a à peu près la même mentalité qu'un Français, c'est mieux. Quelle déception, quand je suis arrivée, rien n'a changé, ça me révolte...

• *Même chez les jeunes ?*

Yasmina : Ce n'est plus sous la même forme mais le fond est le même. L'épouse d'un jeune sera habillée à l'occidentale, etc... mais ils en sont encore à réclamer la virginité au mariage. C'est dingue ! C'est la première chose qu'un mec demande quand il a, comme on dit, des «intentions sérieuses» !

• *Tu ne crois pas qu'au travers de la lutte antiraciste commune, les rapports peuvent changer ?*

Yasmina : Je pense que si, mais jusqu'où, je ne sais pas... Et de toute façon, cela ne concerne qu'une minorité, ici. En Algérie, une militante est une putain !

• *Et même ici, rien n'est définitif : n'as-tu pas l'impression qu'avec la montée du racisme, il y a une tendance au repli, un retour aux valeurs, traditionnelles, dont certaines sont dangereuses pour les femmes ?*

Yasmina : Oui , c'est vrai, il y a cet aspect-là : on refuse mes valeurs, ma différence, alors je vais vers ma différence. C'est vrai que cela peut

être un piège. Mais en même temps, même si je rejette le Coran, je reste de culture islamique, et je n'ai pas envie de couper avec cela. De plus on ne veut pas ressembler aux femmes occidentales. Beaucoup de choses ici me choquent : le corps des femmes étalé dans toutes les pubs, au service du fric ; la sexualité à treize ou quatorze ans... Je me dis alors que malgré l'oppression que je subie, tout n'est pas mauvais, et que l'Occident est loin d'être ce paradis auquel on croyait là-bas. La montée du racisme nous renvoie peut-être à nos propres valeurs. De toute façon, il existe un grand fossé entre les Français et nous, pour eux, les femmes maghrébines ne sont souvent que des «produits exotiques» ! Mais d'un autre côté, je me dis : épouser un Maghrébin, ce n'est pas possible, je n'ai pas fait tout ce chemin pour revenir en arrière !

• *En même temps, tu ne crois pas au couple mixte ?*

Yasmina : C'est vrai, le choix pour nous c'est souvent renier l'un ou l'autre aspect de notre vie : rester Arabe, épouser un Maghrébin, renoncer à son émancipation en tant que femme - ou s'assimiler.

• *Ainsi, le repli sur ces valeurs-refuges, ces valeurs sécurisantes face à l'extérieur agressif, ce sont bien les femmes qui en font les frais les premières ?*

Yasmina : Peut-être, mais c'est à elles de le dire, c'est comme dans le mouvement antiraciste quand les Français parlent à notre place : c'est quand même notre problème, nous aussi on est capable de parler. Ce qu'on demande, c'est seulement une solidarité.

C'est avec Fatima, vingt-six ans, responsable de la Commission Femmes de SOS-Racisme, et Nabila, vingt-deux ans, elle aussi militante de SOS que je termine cette série d'entretiens.

Fatima : Le féminisme tel qu'il est perçu aujourd'hui a un «look» agressif, le mot lui-même est devenu péjoratif. Ce qu'il faudrait, c'est le rendre à nouveau crédible aux yeux des jeunes, le réhabiliter aussi, car je crois qu'il y a eu une opération de désinformation de la part des médias. Pourtant, grâce au féminisme, nous avons le droit de vote, le droit au travail, le droit à l'avortement.

• *Comment est née la Commission Femmes de SOS-Racisme ?*

Fatima : C'était au moment des insultes de Le Pen quand il a traité les femmes immigrées de «lapines», et dénoncé leur fécondité. Nous avons eu envie alors de nous retrouver ; au début les mecs étaient assez hostiles, et puis ensuite tout le monde l'a accepté. Le mouvement antiraciste doit aussi se battre contre le sexisme.

• *Cette Commission Femmes n'est pas une Commission Femmes maghrébines ?*

Fatima : Non, je pense qu'il faut toujours aller du spécifique au général, qu'il faut s'ouvrir et non s'enfermer ; les problèmes que rencontrent les femmes issues de l'immigration sont finalement ceux de toutes les femmes : chômage, relations difficiles avec les hommes, sexualité, droit de cuissage, violence : même à des degrés différents, ce sont les problèmes de toutes les femmes.

• *A ton avis, il n'y a pas de spécificité ?*

Fatima : Si, mais on ne peut résoudre un problème spécifique en s'y cantonnant : il faut s'ouvrir, au contraire. Je ne supporte pas le ghetto communautaire.

• *Tu ne te sens donc pas arabe ?*

Fatima : Certainement pas : je suis kabyle, comme une bonne partie des Maghrébins immigrés d'ailleurs. De plus, je suis née en France, j'ai toujours baigné dans plusieurs cultures, je ne vois pas pourquoi je me renierais.

• *A t'entendre, tu ne vis donc pas de choix douloureux en termes d'identité ?*

Fatima : J'y ai mis le temps. Avant, je ne savais pas faire le choix, je subissais mon éducation, et les différentes pressions qui m'entouraient : il est difficile, quand on vit dans un tel chantage affectif - les femmes gardiennes de «l'honneur de la famille» - de savoir ce qui t'attire vraiment, et d'aller vers cela. Aujourd'hui, j'arrive à faire ce choix, je fais un tri : je garde dans chaque culture ce qui me plaît.

• *Tu as été confrontée au racisme ?*

Fatima : Mon père s'est fait agressé plusieurs fois. J'ai toujours été révoltée, mais je m'identifie à toutes les souffrances, pas seulement celles des Maghrébins. D'ailleurs, si j'étais pour le repli communautaire, je ne serais pas à SOS.

• *Et l'islam ? Quand il est dénigré par l'extrême droite par exemple, comment réagis-tu ?*

Nabila : Moi, je ne suis pas croyante, mais je crois qu'on ne connaît ici de l'islam que l'aspect répressif, on en a une vision fautive. Mais de toute façon, je suis contre tout état ou gouvernement islamique et je crois que l'intégrisme est un réel danger. Moi aussi, j'ai baigné dans plusieurs cultures et je considère ça comme une richesse.

On le voit, les problèmes soulevés sont multiples ! L'un d'eux, et non des moindres, est la difficulté pour ces jeunes femmes de se situer entre une identité culturelle empreinte de certaines valeurs religieuses rétrogrades et l'assimilation à un modèle de

comportement occidental. Les femmes - rempart des traditions mais aussi premier maillon d'une nouvelle dynamique - sont souvent sommées de se définir en fonction d'une telle dichotomie. Elles sont rappelées à l'ordre en tant que membre appartenant à une communauté : ainsi dit-on à Malika : «tu ne dois pas sortir parce que tu es Algérienne», et non pas «parce que tu es une femme». Une femme qui épouse un Français n'a plus sa place dans la communauté, tandis qu'un homme qui épouse une Française garde sa place.

Pourtant, il est difficile de faire le tri, de séparer culture et identité, quand le discours raciste confond allègrement l'un et l'autre. En effet, comment peut-on dénoncer l'islam de façon neutre, quand celui-ci est un élément de la culture d'une minorité exploitée et opprimée en France, la minorité maghrébine ? Pendant des décennies, le colonialisme s'est caché derrière le masque neutre du progrès universel pour asservir les peuples qu'il dominait, entretenant ainsi la confusion entre modernisme et colonialisme. Aujourd'hui encore, la mise sous tutelle économique, politique et culturelle, de la majorité de la planète, ne permet pas - même à des révolutionnaires - une critique neutre des oppressions existant dans les cultures dominées. A l'inverse, l'internationalisme et la lutte contre toutes les formes d'oppression ne doit pas s'arrêter à la limite de la bonne conscience occidentale : le «respect des cultures» et la simple solidarité, peuvent également être ambigus. «Vous ne devez pas accepter, au nom du respect des cultures, des pratiques et des actes que vous condamneriez pour vous-mêmes», expliquait un jour dans un débat une militante du MODEFEN (Mouvement de défense des femmes noires) : en effet, dénoncer l'excision et l'infibulation, ce n'est pas dénoncer des pratiques africaines, mais dénoncer des mutilations quelles qu'elles soient. Ainsi peut-on aimer le couscous et rejeter le voile...

Lors de la Rencontre des lieux de femmes des 7 et 8 décembre derniers, l'ensemble des femmes présentes s'est prononcé pour l'égalité des droits français-immigrés. Il faut maintenant que le mouvement antiraciste dans son ensemble prenne position sur l'oppression et les crimes contre les femmes. Que l'ensemble du mouvement féministe s'engage dans la lutte antiraciste et internationaliste pour que le mouvement des femmes soit celui de toutes les femmes.

Brigitte Firk.

Reproduit de :
Cahiers du Féminisme
Trimestriel
Paris, Printemps 1986.

Refuser les ordres sacrés

Gita Sahgal et Nira Yuval-Davis

L'intégrisme religieux s'affirme de plus en plus. Il a bénéficié aussi bien de l'appui de la gauche que de la droite. Et, comme le soutiennent Gita Sahgal et Nira Yuval-Davis, les femmes sont les plus grandes perdantes.

L'«affaire Salman Rushdie» et les manifestations de masse des Musulmans en protestation, non seulement contre les «Versets Sataniques» et son auteur mais aussi contre la façon dont le gouvernement britannique favorise la chrétienté, ont placé les questions de l'intégrisme au cœur des débats politiques de la Grande-Bretagne. Mais différents mouvements intégristes : chrétiens, musulmans, juifs, sikh et hindou, ont pris de l'envergure au cours de ces dernières années, en partie à cause des changements intervenus au plan international, et en partie en raison de la situation en Grande-Bretagne.

Les femmes, leurs rôles, et par dessus tout, leur contrôle, sont au centre des débats intégristes. Le fait de se conformer aux strictes limites de la féminité dans le code religieux constitue un préalable pour le maintien et la reproduction de la version intégriste de la société.

Les mouvements intégristes à travers le monde sont avant tout des mouvements politiques. Ils cherchent à exploiter les pouvoirs étatiques et médiatiques au profit de leur idéologie religieuse. L'intégrisme religieux s'aligne sur les différents courants politiques des différents pays et se manifeste sous plusieurs formes, quelquefois sous forme d'orthodoxie - maintien des «valeurs traditionnelles» - et quelquefois en tant que phénomène radical, rejetant les formes impures et corrompues de la religion pour retourner aux sources originales.

Cependant, le point commun à tous les mouvements intégristes est qu'ils proclament que leur version de la religion est la seule vraie. Ils emploient des moyens politiques pour l'imposer à tous les membres de leur religion et se sentent menacés par les systèmes de pensées pluralistes. Par

conséquent, l'intégrisme militant doit se distinguer des théologies de libération qui, tout en étant profondément religieuses et politiques, coopèrent avec les luttes politiques non-religieuses pour la liberté (au lieu de les assujettir).

La percée de l'intégrisme est liée à la crise de modernité et, de manière générale, au désespoir et à la désorientation ; ce qui a incité les gens à travers le monde à retourner à la religion en tant que source de consolation et voire même en tant que repère et amarre solide aidant à créer un sens de stabilité et d'orientation significative, et d'identité cohérente.

A l'Ouest le mouvement intégriste le plus influent a été l'évangélisme, qui est au cœur du «droit moral» aux Etats-Unis. Dans le Tiers-Monde, et parmi ses minorités à l'Ouest, la poussée de l'intégrisme se trouve étroitement liée aussi à l'incapacité des mouvements nationalistes et socialistes à provoquer avec succès l'affranchissement de l'oppression, de l'exploitation et de la pauvreté.

La religion a également été propagée par les militants comme une idéologie «locale» servant à mobiliser les «masses» et à faire face au racisme, à l'impérialisme et aux interventions des super-puissances. Cette propagation a été particulièrement puissante depuis la révolution iranienne, et a affecté à son tour, non seulement les Musulmans des autres pays, mais aussi les Juifs, les Sikhs, les Hindous et les autres religions. Il va de soi que les conditions locales particulières ont contribué à la montée de ces mouvements. Dans le présent article, nous nous intéresserons aux conditions particulières en Grande-Bretagne.

La question de l'intégrisme autour de l'affaire Rushdie a été très nébuleuse et a créé des divisions tant au sein de la droite que de la gauche en Grande-Bretagne. Par exemple, au cours des manifestations musulmanes de masse à Londres, juin 1989, le groupe de femmes qui venaient tout juste de mettre sur pied l'organisation appelée «Femmes Contre l'Intégrisme» a fait une contre-manifestation. Elles voulaient s'ériger contre la chefferie intégriste de la manifestation, sa demande d'étendre la loi sur le blasphème, et surtout contre la position sur le rôle de la femme.

La Ligue anti-fasciste a manifesté en marge de la principale marche musulmane, en mettant l'accent sur le droit des Musulmans de résister au racisme et de s'opposer physiquement à un groupe de fascistes qui était contre la manifestation pour des raisons racistes et nationalistes. Un autre groupe fasciste a appuyé la manifestation, n'y voyant que des Musulmans qui expriment leurs essences culturelles/nationales profondément différentes. Cependant, les deux factions de fascistes ainsi que les Musulmans intégristes, s'opposaient aux «Femmes Contre l'Intégrisme»... Des alliances et séparations similaires inhabituelles (voire «pas

catholiques») ont fait figure dans la presse autour, par exemple, du pamphlet des «Vaches Sacrées» de Fay Weldon.

Cette confusion provient de différentes idéologies politiques sur lesquelles les mouvements intégristes se sont alignés. Une des «vérités» incontestée de la gauche pendant des années a été l'hypothèse de la nature profondément progressiste de l'anti-impérialisme.

Par extension, toute tentative de critiquer et de défier l'autorité des chefs intégristes est considérée par la gauche comme raciste. Les stratégestes multiculturalistes et anti-racistes pensaient que ces derniers tenaient pour sacrée l'«autonomie» des «communautés» minoritaires et qu'ils les percevaient comme homogènes à l'intérieur. La «politique de l'identité», qui a placé l'accent sur le droit des individus d'exprimer leur différence a tiré sa force du slogan, «ce qui est personnel est politique». Ironiquement, en confinant le politique au royaume du personnel, la Gauche a été incapable d'analyser ou de défier l'intégrisme religieux.

D'un point de vue tout à fait différent, certains membres de la nouvelle droite en Grande-Bretagne, tout en étant fondamentalement racistes, ont estimé que le modèle des «familles asiatiques», cohésives, étroitement contrôlées, laborieuses, contribue énormément au type de système de morale qu'ils souhaitent voir renforcée au sein de la société.

Ainsi, d'une part, l'intégrisme en Grande-Bretagne a été encouragé par différentes forces politiques à homogénéiser et à unir la collectivité britannique aux plans religieux et culturel ; et, d'autre part à l'hétérogénéiser et à la séparer. Ce processus contradictoire a été rendu possible d'abord, en raison de la relation particulière entre religion et Etat en Grande-Bretagne, ensuite en raison de la relation entre l'intégrisme et les politiques multiculturelles.

Il n'y a jamais eu une véritable séparation entre la religion et l'Etat en Grande-Bretagne. Ceci est trop souvent ignoré dans les analyses de la Gauche et dans celles des sociologues des religions, dans lesquelles l'hypothèse voilée, et souvent ouverte, est que dans les Etats-nations modernes, le nationalisme a supplanté la religion qui a disparu dans la société laïcisée, ou du moins s'est évanouie dans l'espace privé.

Selon les statistiques les plus récentes («Tendances Sociales» 1989), moins de 20% de la population sont membres d'organisations religieuses (seulement 15% sont membres des Eglises «trinitariennes, telles que les Eglises établies et les Eglises catholiques). Toutefois, 75% de la population a une affiliation religieuse, la majorité appartenant aux églises établies. Dans une étude menée par Independent Television Authority en 1970, huit Britanniques sur dix considéraient la Grande-Bretagne comme un pays chrétien très important ou important à leurs yeux. Voilà le contexte dans lequel il faut placer la notion de Powellite de l'anglicité, exprimée dans son discours «rivières de sang».

Cependant, la chrétienté de la Grande-Bretagne, n'est pas simplement une question d'affiliation religieuse ou même une partie de l'idéologie nationaliste britannique. Elle est ancrée dans la loi qui a beaucoup plus de signification que le statut de la reine en tant que chef symbolique des églises de l'Angleterre et de l'Ecosse. Premièrement, la hiérarchie de l'Eglise est représentée à la Chambre des Lords. Deuxièmement, la loi sur le blasphème protège l'Eglise d'Angleterre des attaques qui sont légales contre d'autres religions. On peut ne pas souvent évoquer ladite loi, mais d'aucuns l'ont fait (Mary Whitehouse) et peuvent le faire encore, et par conséquent son importance est plus que symbolique.

Troisièmement, et c'est probablement le point le plus important dans les débats politiques contemporains, c'est le fait que, conformément, à la Loi sur la Réforme de l'Education de 1988, toutes les écoles publiques soient tenues de faire l'acte quotidien d'adoration chrétienne. (Cet amendement provient en grande partie de la Chambre des Lords). La Chrétienté se voit donc octroyer un statut juridique confirmé en tant que socle idéologique de la culture nationale. Il y a une fausse correspondance de l'identité nationale et religieuse qui signifie que les églises non-établies et particulièrement non-chrétiennes ne peuvent être que membres partiels de la collectivité nationale anglaise et sont plus ou moins définies comme étrangères.

Pourtant, bien que le taux d'adhésion aux églises établies ait chuté de 14% au cours des trois années passées, celui des églises minoritaires (telles que les Spiritualistes, et les Témoins de Jéhovah) est passé à 26% et les religions non-chrétiennes, surtout notamment musulmanes et sikhs, ont presque doublé de membres. L'affiliation religieuse a donc eu lieu, de différentes façons, pour manifester l'identité collective aussi parmi les minorités ethniques de la Grande-Bretagne.

D'une part, ce phénomène est lié aux développements universels et à la poussée des mouvements intégristes dans les pays d'origine des non-Chrétiens vivant en Grande-Bretagne. Cependant, c'est aussi le résultat des politiques multiculturalistes qui prédominent dans l'éducation britannique et dans d'autres secteurs de «l'industrie des relations raciales». Paradoxalement, ces politiques ont essayé de légitimer l'hétérogénéité dans la culture nationale britannique mais ont fini par créer l'espace dans lequel les mouvements séparatistes et intégristes se sont développés et ont cherché à imposer l'uniformité et l'homogénéité parmi tous leurs membres.

La politique multiculturaliste constitue une des nombreuses tentatives de traiter les problèmes connexes du racisme et de l'absorption par le courant dominant de la société britannique des minorités venues du vieil Empire qui se sont établies ici après la guerre. Elle a été largement adoptée comme une façon plus tolérante d'aller de l'avant plutôt qu'une

intégration totale dans le «mode de vie anglais». Elle a été acceptée comme outil de politique sociale et dans l'éducation, où elle fut articulée en premier lieu.

Les dirigeants intégristes ont été les principaux bénéficiaires de l'adoption des normes du multiculturalisme. Présentés parfois comme des «médiévalistes qui ont rejeté les valeurs britanniques», leurs campagnes ont été en réalité menées dans le cadre du multiculturalisme (elle leur a servi principalement d'arme idéologique). Ils ont soutenu l'extension de la loi sur le blasphème à l'Islam et le principe des écoles séparées pour les Musulmans au nom des droits égalitaires.

Sous les termes du consensus multiculturaliste, qui perçoit le racisme non comme une forme d'inégalité institutionnalisée, mais comme une question de différence culturelle, dans laquelle l'on doit préserver des modes de vie mutuellement exclusifs, leurs arguments sont irréfutables.

Les communautés minoritaires étaient définies par leur culture, qui a été élaborée progressivement comme une question d'identité religieuse. De ce fait, les enfants qui fréquentaient les établissements «multiculturels» apprenaient les dates des différentes fêtes religieuses comme une des meilleures façons de les familiariser avec les autres cultures. Un aspect encore plus sérieux réside dans la manière dont l'«industrie des relations raciales» britannique (surtout les conseils des relations communautaires et les conseils locaux) finançaient mosquées et temples (mais pas les églises ; même pas les églises noires) comme composante principale de leur travail de relations raciales.

La «racialisation» de la religion, de l'Islam en particulier, a atteint une nouvelle dimension après l'affaire Rushdie. Les communautés qui étaient antérieurement définies en fonction de leurs origines connues nationales ou régionales - Pakistanais, Mirpuri, Bengalais, Penjabais - sont à présent toutes perçues comme la communauté musulmane. C'est ainsi que l'interprètent aussi bien les agences extérieures, comme la presse, que les intéressés.

Les communautés minoritaires ont été donc perçues non seulement comme définies d'abord par la religion, mais aussi comme des entités homogènes, soudées intérieurement sans différence de classe ou de sexe et sans conflits. Les revendications des femmes pour la liberté et l'égalité sortent complètement du cadre des «traditions culturelles» (qui sont elles-mêmes souvent comprises à moitié) et donc considérées comme légitimes. Par contre, les traditions les plus conservatrices sont considérées comme «authentiques». Les appels à la culture et à la tradition sont utilisés pour attaquer les femmes qui s'organisent de façon autonome.

Les femmes affectent et sont affectées par les processus nationaux et ethniques à plusieurs égards importants. Certains de ces processus se

trouvent au centre du projet d'intégrisme, qui essaye d'imposer sa propre définition religieuse unitaire sur la collectivité et son ordre symbolique. Le comportement «correcte» des femmes est utilisé pour marquer la différence entre celles qui sont membres de la collectivité et celles qui ne le sont pas. Les femmes sont considérées comme «porteuses de la culture» qui transmettent l'«héritage culturel» et le mode de vie aux générations à venir. Le fait d'être surveillées de près en termes de mariage et de divorce assure de façon rationnelle que les enfants nés de ces femmes ne sont pas seulement reproduits biologiquement mais aussi symboliquement dans le cadre de la collectivité.

Par conséquent, ce n'est pas par hasard que le contrôle des femmes et le maintien de la famille patriarcale se trouve au cœur des débats intégristes. Paradoxalement, un certain nombre de femmes ont été attirées par les mouvements intégristes en tant que milieu où elles peuvent trouver refuge contre le sexisme et le racisme de leur société hôte et avoir un certain pouvoir qui est légitime au sein de leurs communautés. Une telle reconnaissance est cependant sous le contrôle stricte de la chefferie mâle des mouvements intégristes et sujette à une définition restreinte de «la place de la femme». Les femmes elles-mêmes le reconnaissent et créent des organisations dans différents pays pour défier l'intégrisme.

Un de ces groupes (Femmes Contre l'Intégrisme) fut mis sur pied à Londres au Printemps 1989. Bien que l'impulsion directe ait émané du débat public autour de l'affaire Rushdie, l'organisation englobe une grande variété de groupes de femmes et d'individus de différentes origines ethniques et religieuses. Le souci du groupe Femmes Contre l'Intégrisme s'articule autour des trois axes centraux par lesquels l'intégrisme fonctionne en termes pratiques contre les femmes. Ces axes sont : la question des écoles religieuses séparées ; les refuges pour femmes ; et la campagne contre l'avortement.

La question des écoles religieuses séparées (et en particulier les écoles non-mixtes pour les filles) constitue une des requêtes principales des dirigeants intégristes. En Grande-Bretagne, il n'a jamais été obligatoire que l'instruction soit assurée à travers les écoles publiques. Des écoles privées ont formé l'élite, et les écoles bénéficiant d'aide bénévole ont été le système semi-privé dans lesquels les écoles religieuses (surtout l'Eglise d'Angleterre et l'Eglise catholique) ont été particulièrement financées par l'Etat.

L'éducation non-mixte pour les filles a souvent été considérée par les féministes comme moyen positif de renforcer les résultats scolaires. Cependant, cette pensée féministe suppose une structure et un cursus similaires à ceux d'une école mixte. Ceci n'est pas le cas lorsqu'il s'agit de l'enseignement religieux. L'histoire de l'enseignement catholique en Grande-Bretagne en donne un avertissement et un exemple. En

s'attendant à de faibles résultats de la part de leurs élèves, un grand nombre d'écoles catholiques ont contribué à maintenir les Irlandais dans un travail mal rémunéré et «ghettisé». Elles ont fait preuve d'un sens élevé de catholicisme tout en balayant tout sens d'identité irlandaise en omettant d'enseigner l'histoire ou la langue irlandaise. Pourtant bon nombre d'individus appartenant à la communauté irlandaise s'opposeraient à leur éloignement de l'Etat. Elles sont adulées comme signe de victoire des luttes des Catholiques irlandais en Grande-Bretagne.

Les intégristes musulmans ont mené des campagnes visant à établir dans leurs communautés ces écoles bénéficiant d'aide bénévole. Jusque-là, la plupart de ces écoles ont été rejetées par les inspecteurs de l'enseignement public du fait de leur faible niveau. La grande majorité des écoles privées musulmanes, à l'exception de quelques séminaires religieux, sont fréquentées par les filles uniquement. Leur but est sans nul doute de former les filles à devenir des épouses et mères dévouées. Elles enseignent les théories de la création en science (comme les Chrétiens intégristes) et offrent une infrastructure insuffisante pour l'acquisition des qualifications.

En dépit du fait que la plupart des parents asiatiques préféreraient probablement une éducation non-mixte, ils n'aimeraient pas envoyer leurs filles dans ces écoles ; d'ailleurs encore moins prendraient le risque d'y engager l'avenir de leurs fils. Malgré tout, un très petit nombre de parents seulement s'opposeraient publiquement à une requête religieuse. En faisant de l'éducation séparée pour les filles, le cheval de bataille de leur campagne nationale, les Musulmans intégristes ont fait preuve de conscience vive des craintes qu'ils ont à l'égard de leurs adeptes. Leur discours lie le contrôle des filles aux dangers de grandir dans une société laïque dans un environnement occidental où la morale s'est dégradée. Il y a quelques années à Manchester il y eut une campagne réussie impliquant les féministes asiatiques, visant à empêcher la conversion d'une école publique en école musulmane. Dans une atmosphère plus qu'intimidante et cohésive après l'affaire Rushdie, une telle campagne serait plus difficile à organiser.

Bien que les Musulmans intégristes se fassent entendre le plus, ils ne sont en aucune façon l'unique groupe exigeant la séparation des écoles. Des groupes juifs hassidiques, adventistes du Septième Jour, sikhs et hindous ont tous exigé des écoles religieuses séparées. Il est probable que ces exigences soient ravivées par la crise éducative qui a causé de graves pénuries d'enseignants au niveau de beaucoup d'écoles. A l'extrême Est de Londres, par exemple, où se trouve la plus grande communauté bangladaise de Grande-Bretagne, des milliers d'écoliers de cette communauté ne sont pas inscrits. Les écoles catholiques bénéficiant d'aide bénévole disposent bien de places vacantes, mais celles-ci ne sont pas destinées à ces enfants-là.

Le conflit relatif au contrôle des femmes dans les communautés intégristes ne s'est pas limité à la question des écoles séparées. Il s'est récemment étendu aussi aux refuges pour femmes, qui furent initialement créés par les mouvements féministes dans le but de fournir aux femmes un espace séparé loin des tentatives violentes des époux visant à les contrôler. Le débat autour des refuges montre la façon dont les influences contradictoires des politiques féministes et multiculturalistes adoptées par le gouvernement local (surtout dans les municipalités dirigées par les travaillistes) affectent les droits des femmes des minorités.

Au début des années 80, les femmes noires qui avaient mis sur pied des groupes de femmes autonomes ont repris la question de la violence domestique et commencé à revendiquer le financement du conseil local en faveur des refuges. Elles firent l'objet d'une opposition farouche de la part des dirigeants de communautés conservateurs qui soutenaient que la violence domestique n'existait pas, ou que c'était un problème lié aux mécanismes traditionnels au sein de la communauté. Un certain nombre de féministes blanches ont également eu le sentiment que le fait d'avoir des refuges séparés était en contradiction avec l'idée de base du mouvement des femmes : à savoir la notion de «sororité». Les femmes noires rispostèrent à partir du point de vue du mouvement anti-raciste alléguant que les femmes asiatiques (et parfois afro-caraïbéennes) avaient besoin d'espaces séparés pour vivre avec les gens qui comprenaient les pressions dont elles faisaient l'objet, y compris le problème du racisme. Mais le but fondamental de tous les refuges était le même : c'est-à-dire créer un espace alternatif pour les femmes qui ont souffert de la violence domestique.

Soucieux de mettre en œuvre les politiques de l'égalité des chances, certains conseils municipaux ont bel et bien financé ces refuges même s'ils ont été à contre-courant de la politique communautaire. Aujourd'hui le problème de la violence domestique est si bien reconnu qu'une revendication émanant des organisations communautaires de fournir des conseils et autres services relatifs à ce sujet constitue un facteur capital dans la réception du financement. Ceci a créé un revirement brusque. Les notables de la communauté qui s'étaient opposés plus tôt au ravitaillement des refuges se mettent à présent à faire des demandes de financement eux-mêmes, mais utilisent alors leurs services pour les besoins de réintégrer les femmes au sein de leurs familles. La notion de «différence culturelle» a inversé l'idée de refuge.

Maintenant les refuges sont financés exclusivement sur la base de l'allégeance religieuse. La chefferie intégriste s'aventure dans des zones, comme les refuges, que la vieille garde a abandonnées. Certains conseils ont essayé d'imposer des dirigeants religieux aux comités de gestion de refuges comme moyen de «contrôle communautaire». Les femmes féministes par définition étaient jugées comme intruses.

Le troisième grand domaine de conflit est relatif à l'influence et au pouvoir grandissants des Chrétiens intégristes de l'aile droite et l'appui dont ils bénéficient de leurs alliés américains, concernant surtout la question des droits sur la reproduction.

Récemment, les cliniques d'avortement ont été mises au piquet par les mouvements contre l'avortement, inspirés et dirigés par Rescue, une organisation nord-américaine et appartenant en partie au «droit moral» évangélique. Ceci ne constitue qu'un exemple de l'influence grandissante de ce mouvement sur la scène britannique.

Le débat sur l'avortement et la question générale des droits sur la reproduction de la femme, ont toujours été au centre des programmes féministes, de même que le mouvement-pour-la-vie. C'est une tradition chez les Irlandaises de Grande-Bretagne - aussi bien celles du Sud que du Nord - que de recourir à l'avortement. L'avortement est illégal en République d'Irlande, comme conséquence directe du pouvoir politique de l'Eglise catholique au sein de l'Etat. Il se peut que le pouvoir grandissant de l'intégrisme dans les autres parties de la Grande-Bretagne, tant chrétiennes que non-chrétiennes, prédomine au point d'altérer le climat moral, menaçant de ce fait lesdits droits reproductifs de la femme qui sont à présent reconnus par la loi. Il se peut que ce pouvoir augmente la pression que les femmes subissent de l'intérieur de leurs communautés.

La Grande-Bretagne est encore loin d'être un pays intégriste. Son «Droit moral» est moins grand et pas aussi ouvertement politique qu'aux Etats-Unis ; ses intégristes noirs et non-chrétiens viennent de minorités «raciales» opprimées. Et pourtant les liens encore étroits entre l'Etat et la Chrétienté d'une part, et l'effondrement de l'anti-racisme dans le multiculturalisme et l'équation des cultures et religions d'autre part, constituent un terreau pour la poussée de l'influence des militants intégristes.

L'intégrisme non-chrétien s'avère confus non seulement pour la droite blanche, mais aussi pour des composantes du mouvement radical noir autonome qui a été critiqué pour son multi-culturalisme. Leurs théoriciens, tels que Sivanandan de l'institut des Relations raciales, ont accusé les théories multiculturalistes d'ignorer le racisme en tant que force sociale et historique. Ils allèguent que ce n'est pas la culture à elle seule qui a permis de former des communautés noires, mais leurs luttes historiques contre l'impérialisme et l'Etat britannique. Les communautés se sont organisées autour des questions cruciales telles que le harcèlement de la police, le logement et l'immigration.

Cette tradition héroïque commémore les femmes noires qui se sont battues aux côtés de leurs époux, mais ignore également le conflit interne et perçoit toute allusion à ce sujet comme semant la discorde. En mettant l'accent sur ces éléments qui ont rassemblé les communautés, y

compris (mais pas exclusivement) la religion, ce point de vue s'est heurté à l'analyse de l'intégrisme. Sa poussée a été rejetée sur l'échec des mouvements radicaux anti-racistes, faisant fi de la centralité du contrôle des femmes dans tous les débats intégristes.

Les femmes qui ont souligné cet aspect ont été accusées dans ces cercles politiques de créer un contre-courant raciste. Il semble que la notion de «lzzat» ou l'honneur de la communauté, que les femmes sont censées perpétrer traditionnellement, ait été transférée à la lutte anti-raciste également. Les femmes sont censées taire leurs propres intérêts au profit de l'honneur de la tradition anti-raciste héroïque.

Toutefois un grand nombre de personnes n'acceptent pas et ne peuvent pas accepter ce fait. Le défi à l'avenir consiste à trouver les moyens efficaces pour faire face aux contradictions et conflits au sein des communautés minoritaires ainsi qu'à l'oppression et au racisme dans l'Etat et la société en général ; trouver les moyens de résoudre la tension entre autonomie et tolérance, diversité et égalité ; avoir le droit de s'écarter et de s'opposer au racisme, à l'intégrisme et au sexisme.

Reproduit de :

Femmes Contre l'Intégrisme

BM Box 2706,

Londres WC1 3XX,

Royaume Uni.

WAF Newsletter n° 1, novembre 1990 pp. 3-5.

Lavons notre linge sale : les femmes contre les intégrismes, un an après

Clara Connolly

Les origines

La fatwa de l'Ayatollah contre Salman Rushdie, en février 1989, a eu des effets tout aussi inquiétants sur la gauche que sur l'ensemble de la politique britannique. La campagne contre les «Versets Sataniques» a révélé qu'une proportion de plus en plus confiante et militante de la communauté asiatique marche sous la bannière de l'Islam plutôt que de l'anti-racisme. Les socialistes - longtemps inhabitués aux passions éveillées par la religion - ont été pris au dépourvu. Les féministes, commençant à intégrer l'importance que les féministes noires donnent à l'autonomie culturelle face au racisme, ont été tout autant embarrassées par la métamorphose de la «culture» en une manifestation de la masculinité dans les rues. En dépit de leur malaise de savoir que la défense de la liberté d'expression a traditionnellement relevé de la responsabilité des radicaux, les deux mouvements ont largement laissé la défense de Rushdie à ses pairs des cercles littéraires libéraux.

Cependant, lors de la Journée Internationale de la Femme, au comble de la fureur post-fatwa, les Southall Black Sisters et la section des femmes du Ealing Labour Party ont tenu une réunion publique consacrée à la défense de Rushdie qui devait aider à dissiper une telle confusion. SBS, qui est à présent un Centre principalement asiatique de conseil et de campagne situé à l'ouest de Londres, fut créé il y a dix ans, au plus chaud du bouillonnement politique noir et anti-raciste. Son rapport décennal «Against the Grain» (SBS, 1990) donne un compte rendu éloquent de son

évolution et de ses préoccupations actuelles. S'organiser contre la violence les a mises en conflit avec les dirigeants communautaires locaux et la gauche anti-raciste. Accusées, avec d'autres féministes noires et des minorités ethniques, de «laver leur linge sale» aux dépens de l'unité anti-raciste, elles ont riposté par une attaque bien inspirée de la politique du multiculturalisme, qui voit dans les communautés minoritaires des entités homogènes au détriment de la classe et en particulier du conflit des sexes (Sahgal, 1989).

Un des facteurs qui ont permis à SBS de bénéficier de quelque tolérance tient au caractère de Southall, bastion sikh (et non musulman), avec une forte tradition d'organisation politique sur des bases laïques.

Néanmoins, le climat de l'époque a conféré à la réunion qu'elles ont organisée un caractère spectaculaire. Elle attira beaucoup de monde et une déclaration de défi fut publiée pour la défense de Rushdie, insistant pour que la voix des femmes fût entendue au-delà de la clameur des intégristes. «Notre vie ne sera pas définie par les dirigeants de la communauté» (WAF, 1989), - le ton était celui d'un puissant défi à l'orthodoxie anti-raciste.

Encouragée par les réactions à cette réunion, SBS décida d'établir un réseau de femmes opposées à l'intégrisme religieux. La première réunion, tenue au London Women's Center en mai 1989, attira des féministes d'autres groupes d'Asiatiques et de diverses minorités ethniques qui, en raison de leur lutte contre les puissantes autorités religieuses à l'étranger, étaient en mesure de comprendre la menace ainsi posée à l'auto-organisation des femmes asiatiques. Le mouvement des Femmes Contre l'Intégrisme (WAF) fut créé par une déclaration appelant «à la séparation de l'Etat et de la religion en Grande Bretagne comme condition préalable pour combattre l'intégrisme», (WAF, 1989). L'élan initial de WAF fut la préoccupation des féministes asiatiques de se démarquer des dirigeants religieux - pourquoi alors cette insistance sur les relations entre l'Etat et la religion en Grande-Bretagne ? Cela vaut la peine de s'arrêter pour saisir la logique à l'œuvre ici, puisqu'il s'agit de la clé des buts politiques de WAF.

Religion, éducation, intégrisme

La Grande-Bretagne se trouve dans une situation historique particulière, celle d'être largement indifférente à la religion dans sa vie civile, progressiste dans ses lois sur des problèmes-clés tels que l'avortement et le divorce et en même temps, professant constitutionnellement et privilégiant une forme de christianisme dont les origines sont notoirement politiques. Il y a une Eglise établie, étroitement liée aux institutions parlementaires ; un ensemble de lois anti-blasphèmes qui ne

protègent que les groupes chrétiens ; et un système étatique d'enseignement profondément influencé par le christianisme. Les églises anglicanes sont remplies de touristes et vides de fidèles, mais l'anglicanisme demeure une composante centrale de l'Anglais distingué. (Les formes les plus bouillonnantes du christianisme sont la conservation des régions extérieures ou des ordres inférieurs du Royaume-Uni).

L'insistance de WAF sur le domaine politique découle de notre compréhension de l'intégrisme moderne en tant que mobilisation de l'affiliation religieuse à des fins politiques. Le projet intégriste a deux buts en corrélation. D'abord vient la phase d'auto-définition politico-religieuse, par un processus de redécouverte (ou d'invention) des «fondements» de l'appartenance religieuse. Celle-ci se défoule invariablement au détriment de l'autonomie des femmes et des enfants - ils sont considérés comme une propriété communautaire qui a besoin de protection, particulièrement dans la sphère sexuelle, contre les profanes de l'extérieur. Ceci encourage et réduit à la fois le statut des femmes et des enfants - d'où la nature parfois fragile de leur gratitude envers leurs protecteurs.

Ensuite vient la phase de la marche, moment où le mouvement politico-religieux nouvellement conscient bande ses muscles contre l'Etat. Dans des pays comme les Etats-Unis, l'Egypte ou l'Inde, où un genre populaire de nationalisme a été soit anti, soit multi-confessionnel, leurs exigences ont été soit anti-laiques soit mono-confessionnelles, lançant dans tous les cas un défi sérieux au statu-quo. Mais en Grande-Bretagne, ils sont pour plus de la même chose plutôt que pour moins.

Ainsi, par exemple, les Chrétiens peuvent insister pour que le chrétien de nom devienne chrétien dans les faits (comme cela se passe dans l'enseignement) et les Musulmans, apparemment, n'ont qu'à demander que les privilèges de la majorité soient étendus aux minorités. Ceci confère aux exigences des intégristes musulmans un air raisonnable que ceux qui s'avouent modérés peuvent soutenir. L'affaire Rushdie fut le catalyseur crucial d'un consensus musulman apparemment sans trouble (et supra-racial) en Grande-Bretagne. C'est ce genre d'affiliation politico-religieuse qui est une menace pour les identités politiques plus progressistes à laquelle s'oppose WAF. Il devrait aller sans dire, mais tel n'est pas le cas, que WAF soutient le principe de la liberté de culte - elle n'est pas une organisation anti-religieuse.

L'image publique de WAF

Notre contre-manifestation par rapport à la marche islamique du 27 mai de l'année dernière a fourni à WAF l'occasion d'exposer nos thèses dans les médias - mais dans une certaine mesure. Les chercheurs ont toujours

demandé des porte-paroles musulmans et ont été de loin plus intéressés par des arguments contre les dirigeants religieux musulmans que contre les privilèges du christianisme en Grande-Bretagne. Nous avons dû nous battre durement pour notre reconnaissance comme «organisation non-musulmane» (selon les termes de la BBC), également opposée à tout intégrisme religieux. Ceci était peut-être inévitable, étant donné nos origines et notre centre d'intérêt initial, ainsi que la répugnance des médias à remettre en question la prédominance des valeurs occidentales libérales et laïques, mais voulait bien dire que de nombreuses femmes noires et de minorités ethniques, sympathisantes de nos buts, étaient découragées de rejoindre ouvertement l'organisation par le caractère anti-islamique de notre image dans les médias.

Nous avons reçu une audience moins condescendante parmi les sections de la gauche, lors d'occasions comme la Conférence du Mouvement Socialiste de Sheffield, et lors d'une grande réunion tenue en marge de la conférence nationale du Labour Party (Parti travailliste) et organisée par des «Voix pour Rushdie». Les sections féminines locales du Labour Party ainsi que les groupes de syndicats d'enseignants nous ont invitées à de nombreuses réunions pour exposer notre cas. Pendant l'année, le centre d'intérêt a changé, passant du droit des femmes noires et de celles des minorités ethniques à la dissidence de l'orthodoxie religieuse et «multiculturelle» aux problèmes plus spécifiques des écoles musulmanes.

La campagne pour l'éducation

Dans le sillage de l'affaire Rushdie, les exigences musulmanes pour des écoles religieuses séparées subventionnées par l'Etat, se faisaient avec plus d'assurance. Ceci a plongé dans une crise le «partenariat» délicat entre l'Eglise et l'Etat en Grande-Bretagne. Environ un tiers des écoles publiques en Grande-Bretagne font partie du secteur «bénévole» ou religieux ; l'écrasante majorité de celles-ci sont de l'Eglise anglicane ou catholique romaine, et quelques-unes sont juives (CRE, 1990, p. 4).

Légalement, il n'existe aucune raison pour laquelle les Musulmans, les Adventistes du Septième Jour ou tout autre groupe religieux minoritaire ne devraient pas mettre sur pied leurs propres écoles également, mais il y a eu une réticence considérable du Secrétaire d'Etat à l'Education d'accéder à leurs requêtes. Par exemple, l'Ecole islamique de Brent (nord-ouest de Londres) a été rejetée à deux reprises. Les raisons n'en ont pas été rendues publiques.

Une autre cause de grief est la disposition de la Loi de Réforme de l'Education de 1988 qui réintroduit le culte quotidien obligatoire dans toutes les écoles de comté (ou laïques). Celui-ci doit être à caractère «largement ou principalement chrétien» - une provocation à tous les non-Chrétiens, y compris ceux qui n'ont aucune confession religieuse.

Dans ce contexte, il aurait été impossible au WAF d'adopter une position d'opposition aux seules écoles musulmanes, quoique notre intérêt pour le débat sur l'enseignement découlait de cette opposition. Notre préoccupation était que des écoles musulmanes ont été créées pour les filles, dans un effort de contrôler leur sexualité et de renforcer leurs rôles définis par la religion de futures épouses et mères. Nous soutenons «qu'au cœur des programmes intégristes se trouve le contrôle des esprits et des corps des femmes» (WAF, 1989). Ceci fut la base de notre objection à l'idée d'écoles musulmanes séparées.

Une autre objection constitue la création d'écoles séparées en fonction des races, idée qui va à l'encontre de l'idéal d'une société pluraliste culturellement dynamique qui est l'aspiration (peut-être utopique) de beaucoup d'entre nous. Mais nous reconnaissons que le secteur de l'école chrétienne est ouvert à cette accusation, avec bien plus de justice. La Commission catholique pour la Justice raciale a affirmé que «certaines écoles catholiques se plient au désir des parents blancs d'envoyer leurs enfants dans une école pour blancs» (Catholic Media Office, 1984). Melanie Phillips a, dans un article récent, fait référence à un exemple particulièrement embarrassant :

«A Tower Hamlets, à l'extrême est de Londres, quelque 400 à 500 enfants bangladais languissent sans instruction parce qu'il n'y a pas assez de places pour eux. Pourtant, les écoles catholiques romaines subventionnées par l'Etat dans la commune ont des douzaines de places vides parce qu'elles n'en réservent que 10% aux enfants non-catholiques». (The Guardian du 06/01/1990).

Après beaucoup de débats internes, WAF produisit un modèle de résolution sur la question des écoles religieuses. Elle appelle à la suppression progressive des subventions publiques au secteur bénévole (ou religieux) et à l'abolition du droit de créer des écoles religieuses dans le secteur public ; le retrait de la disposition imposant un culte «principalement chrétien» aux écoles laïques et l'élaboration d'une puissante politique éducationnelle anti-raciste qui accorderait des droits au culte privé, au régime alimentaire et à la mode vestimentaire pour tout groupe religieux dans une école publique.

Notre objectif, en produisant une résolution modèle à distribuer parmi les sympathisants était de tenter d'abord d'influencer les politiques du principal parti d'opposition, le Labour Party. (Au début des années 80, le Labour Party a opéré un brutal virage à gauche et quoiqu'il ait un caractère socio-démocrate, compte beaucoup de membres socialistes radicaux). Nous obtînmes le soutien des branches locales et particulièrement de leurs sections féminines, mais notre campagne entra en pleine collision avec les efforts (scandaleusement réussis) de la direction du parti d'écraser l'autonomie locale et de déradicaliser son

image avant les prochaines élections législatives. Ainsi, par exemple, notre résolution, soumise par une section londonienne à la Conférence des Femmes du Labour Party (manifestation très vivante pendant toutes les années 80), fut rayée de l'ordre du jour pour la raison absurde qu'elle portait sur «plus d'une question», et donc, ne fut point débattue. La direction du Parti a été très tôt sensibilisée au défi que la position laïque poserait à leur respect réaffirmé pour les minorités religieuses, par opposition aux minorités raciales (Labour Party, 1989). Ceci fut un coup sérieux porté à notre campagne, et il est clair, rétrospectivement, que nous avons consacré trop d'énergie à essayer de changer le Labour Party de l'intérieur, à travers ses membres féministes-socialistes de gauche (à présent impuissantes et démoralisées).

Les autres groupes de sympathisants

Le dilemme de WAF au cours de l'année passée - et surtout après que l'euphorie du début se fût dissipée - a été de définir où se trouvent ses alliés potentiels et comment les utiliser efficacement. Notre position sur la laïcité et l'Etat, quoique procédant du féminisme socialiste, constitue en fait une exigence démocratique classique du genre qui a été combattue et vaincue il y a longtemps dans d'autres pays occidentaux tels que la France et les Etats-Unis. La gauche a fait preuve de manque de sympathie pour la laïcité pendant plusieurs décennies. A titre d'exemple, Charte 88, centre-gauche défendant un projet de loi des Droits Constitutionnels en Grande-Bretagne, demeure impassible quant au besoin d'un règlement constitutionnel sur l'Eglise établie et le droit des minorités religieuses. Une raison à cette indifférence est sans aucun doute le caractère doux de la religion officielle auquel j'ai fait référence plus haut. L'anglicanisme, religion sûre des dirigeants d'empire, a placé sa mission «civilisatrice» avant l'évangélisme. Une autre raison relève du caractère inachevé de la révolution bourgeoise anglaise - avec son accommodation à l'ancien régime aux dépens du républicanisme ou de la laïcité - et aux distorsions subséquentes du rationalisme anglais.

Une des rares organisations qui ait offert un soutien enthousiaste à notre position sur la laïcité a été la «South Place Ethical Society», un groupe humaniste basé à Conway Hall à Londres, ainsi que des organisations associées telles que la Rationalist Press Association. Pour admirables qu'elles soient et inestimables, pour l'espace qu'elles offrent aux «dissidents» en tous genres, elles demeurent stupéfiées par les récentes évolutions politiques en Grande-Bretagne, telles que les mouvements des femmes et des anti-racistes.

D'un autre côté, nous avons obtenu, dans notre opposition à l'intégrisme («Ah ! les braves filles»), le soutien d'individus et de groupes qui n'envisageaient pas encore de s'opposer à la domination du christianisme

dans l'enseignement - c'est le cas du Mouvement pour l'Ordination des Femmes et d'autres groupements religieux radicaux. Il est difficile de réagir à ce genre de soutien, pour bien intentionné qu'il soit, en raison de la simple ampleur du bruit fait autour de «l'extrémisme islamique». Fay Weldon n'est que l'exemple le plus connu, dans la presse, de l'attitude de croisade revitalisée parmi les libéraux occidentaux (voir Connolly, 1990 et Desai, 1990). Certaines réactions recueillies auprès d'enseignants également sont du genre paternaliste, lesquels «se désolent» pour les filles musulmanes, tout en ignorant leur propre gêne à propos de la ré-introduction du culte chrétien dans les écoles (ils sont tout simplement passés à côté). La «voie médiane» est trompeuse pour nous, surtout lorsque certaines féministes noires demeurent ambivalentes ou hostiles à l'image anti-islamiste de WAF et que certaines des anti-racistes radicales les plus connues (comme Sivanandan, à l'Institut des Relations Raciales) gardent un silence prudent sur le problème Rushdie.

Le mouvement des femmes

Nous avons tenté, avec quelque succès, de nous situer dans le grand mouvement des femmes. Par exemple, nous avons organisé une soirée charitable réussie au profit du WAF, à Conway Hall, endroit inhabituel pour une soirée disco de femmes. L'assistance comprenait beaucoup de lesbiennes, noires comme blanches - fait qui donna naissance à des commentaires négatifs venant de certaines femmes de Conway Hall («Elles ont détruit Greenham, ne laissez pas la même chose vous arriver»). La réunion subséquente de WAF exprima son soutien aux lesbiennes et déclara que la lutte pour l'auto-détermination de la sexualité est une partie intégrante de la lutte contre l'intégrisme religieux.

Que nous ayons pensé à organiser une manifestation sociale plutôt que politique, a été critiqué quant à l'état du mouvement des femmes, mais cela a bel et bien donné l'occasion à des centaines de féministes de nous exprimer leur solidarité.

Le nombre de personnes présentes contrastait fortement avec une manifestation différente que nous avons organisée - un piquet de l'ambassade irlandaise à Londres devant coïncider avec l'ouverture d'un procès à la Cour européenne des Droits de l'Homme sur le droit à l'information relative à l'avortement pour les femmes irlandaises. Le soutien à cette manifestation nous est principalement venu des Southall Black Sisters elles-mêmes et du Groupe des Femmes Irlandaises en faveur de l'avortement. Pour faible qu'il fût, ce soutien était néanmoins rapporté dans les médias (tout particulièrement The Independent) et contribua à changer légèrement notre image publique d'une focalisation exclusive sur l'Islam.

Pour la Journée Internationale de la Femme en 1990, nous avons organisé une réunion publique sur l'intégrisme religieux dans le monde entier, avec une plateforme de femmes activistes venant du Bangladesh, de Grande-Bretagne, d'Israël, du Ghana, des Etats-Unis et d'URSS qui décrit comment les femmes ont combattu l'intégrisme dans ces pays. Ce fut une intervenante de l'assistance, Rabia Janjua, qui fournit le vrai centre d'intérêt de la soirée. Dans un discours émouvant, elle décrit comment elle et son mari se sont enfuis du Pakistan où ils étaient emprisonnés pour violation des lois contre l'adultère, le mauvais traitement subséquent que lui infligeait son mari et ses tentatives d'échapper à la détermination du Home Office (Ministère de l'Intérieur) de l'expulser vers le Pakistan où elle aurait été sujette à des tracasseries et à la prison. SBS s'est battu pour son cas, mais elles ont souligné le besoin d'une campagne politique plus large sur la question du statut de réfugiées pour les femmes victimes de la persécution sur des bases religieuses ou sexuelles. Si l'on gagnait, cela créerait un précédent juridique d'une importance vitale.

L'affaire de Rabia Janjua représente le genre de problèmes que le WAF peut et devrait soulever au sein du grand mouvement des femmes : les femmes sujettes au racisme et à la persécution religieuse doivent constituer notre priorité, amener les femmes blanches à s'impliquer dans des campagnes que les femmes noires ont menées pendant des années.

Une des forces de WAF a résidé dans le nombre de membres ayant une expérience politique provenant du monde post-colonial, y compris les anti-communistes indiens, les opposants iraniens, les anti-sionistes israéliens, les anti-cléricaux irlandais. Ceci nous a déterminé à soutenir les luttes féministes au niveau international, mais cela nous a aussi placé devant un dilemme. Comment pouvons-nous contribuer à la lutte des femmes représentées dans le WAF sur leur propre terrain ? Le piquet à l'ambassade irlandaise fut un reflet de cette préoccupation, la grande plateforme internationale lors de notre réunion publique en fut un autre. Nous continuerons à rendre compte du travail des féministes à travers le monde et à nous impliquer dans les réseaux internationaux, tels que Femmes sous lois musulmanes. Mais il est difficile d'envisager un travail plus focalisé visant les gouvernements d'autres pays. En tant que membres du WAF, de mon point de vue, notre première tâche consiste à rapporter notre expérience internationale à la situation en Grande-Bretagne. Agir autrement épuiserait et disperserait nos ressources.

L'avenir

Au cours de l'année passée, nous avons appris une leçon douloureuse mais importante - à savoir qu'une analyse radicale de la religion dans ce pays a à peine commencé et qu'un mouvement laïque existe à peine.

Nous avons gagné quelque soutien de gauche (surtout de ceux qui viennent de contextes fortement religieux) parmi les féministes et les anti-racistes, mais ce soutien est inégal et épars. Nous ne pouvons pas compter sur des petits groupes au sein ou en dehors du Labour Party, pour nous défendre avec efficacité.

Cependant, nous savons aussi qu'il y existe un malaise public au sujet de la récente politisation de la religion dans ce pays. Le pamphlet que vient de publier la Commission pour l'Égalité Raciale et intitulé «Les Ecoles de la Foi», lequel pose le besoin d'un large débat sur le sujet des écoles religieuses, sans parvenir elle-même à une conclusion, est une preuve de cette préoccupation (CRE, 1990).

Ainsi, l'on ne peut échapper à la conclusion selon laquelle le WAF devra occuper le premier plan dans la formation d'une large coalition laïque, avec pour cible directe l'Etat plutôt que les intégristes d'une quelconque religion. C'est là la seule façon de reconnaître les légitimes doléances des Musulmans («s'ils peuvent avoir des écoles, pourquoi pas nous ?»), et, en même temps contribuer à démarquer les progressistes intégristes dans les communautés minoritaires. C'est aussi la seule manière de clarifier la nature de notre soutien libéral - est-il simplement anti-islamique, ou ceux qui nous soutiennent sont-ils prêts à aller dans la direction du démantèlement des privilèges chrétiens ?

Nous ne pouvons pas nous payer le luxe de nous focaliser sur un quelconque groupe de sympathisants - féministes, socialistes, groupement religieux radical - mais devons recourir à eux tous. Ceci semble un projet ambitieux, mais notre alternative est d'observer, en marge de la vie politique, la progression de la bigoterie religieuse et du sectarisme racial qui s'abritent sous le manteau de la religion. La séparation complète de l'Etat et de la religion n'est pas une garantie d'une société pluraliste, mais elle en est certainement un préalable. Elle offre aussi aux femmes, noires comme blanches, une mesure de la protection juridique et sociale contre les efforts des intégristes visant à restreindre nos choix de vie et notre sexualité.

Références :

Catholic Media Office (1984), «Learning from Diversity : a Challenge for Catholic Education», London.

Commission for Racial Equality (1990), «Schools of Faith», London.

Connolly, Clara (1990), Review essay on «Sacred Cows», *Feminist Review*, N° 35.

Desai, Radhika (1990, «Fundamentalism and the New Right», in «Women : A Cultural Review», vol. 1, n° 1.

Labour Party (1989), «Multicultural Education: Labour's Policy for Schools», London.

Phillips, Melanie (1.6.1990), «A Harsh Lesson in Conflict and Claptrap», «Guardian».

Reproduit de :

Women against Fundamentalism

BM Box 2706,

London WC1 3XX,

Royaume Uni.

Bulletin du WAF n° 1, novembre 1990, pp. 5-7.

L'intégrisme : un phénomène universel

Nawal El Saadawi

Ce que l'on appelle mouvement intégriste constitue un phénomène universel. Il s'opère sous différents slogans religieux, mais il s'agit en fait d'un mouvement politique qui utilise le nom de Dieu pour justifier les injustices et la discrimination entre peuples, nations, classes, races, sexes, couleurs et confessions.

Partout où je vais dans le Monde arabe, en Afrique, en Asie, en Europe, aux Etats-Unis, en Amérique Latine, je décèle des traces d'activités de groupes intégristes œuvrant au nom de la religion.

En Italie, en Mai 1989, j'ai lu, dans un des journaux publiés à Bologne (Al Karama) un article relatant l'histoire de la Mafia en Sicile. Cet article disait que la Mafia actuelle en Italie, aux Etats-Unis et au Canada a des connections étroites avec un mouvement nommé Mouvement International pour la Libération Islamique. Les ressources économiques dudit mouvement proviennent, à l'instar de celles de la Mafia, de la vente des armes, du trafic des stupéfiants, de la spéculation sur les devises (toutes activités qui rapportent de gros bénéfices et dont l'argent est blanchi par les banques islamiques).

Les mouvements intégristes et autres groupes islamiques fanatiques puisent leur force politique en embrigadant un nombre considérable de jeunes gens, filles comme garçons, sous forme de société de réforme combattant la corruption par un retour aux valeurs des enseignements moraux de l'Islam. Ils utilisent les mosquées comme centres de recrutement, fournissent des services et de l'aide économique aux migrants pauvres venant des villages et aux étudiants, recueillent des contributions financières auprès des familles de classe moyenne et supérieure pour les investir dans les banques islamiques, en mettant en œuvre les procédés mercantilistes les plus notoires (distribution de revenus considérables), y compris la spéculation sur le marché monétaire,

en monopolisant les produits essentiels et les matières premières pour s'enfuir par la suite avec le capital mobilisé et l'investir à l'étranger.

Un exemple patent de ces procédés fut présenté dans les procédures juridiques récentes engagées contre un certain nombre de sociétés d'investissement islamiques en Egypte, «Al Rayan», «Al Hoda», «Al Badr» etc...

Des dizaines de milliers d'investisseurs ont vu leur argent pratiquement confisqué par ces dites sociétés islamiques d'investissement et toute revendication de remboursement est demeurée sans suite jusqu'à ce jour.

Dans bon nombre de cas, les mouvements islamiques intégristes ont constitué des groupes militaires fanatiques tels que «Al Jihad», «Al Takfir Wa El Higr», «Al Nagoon mena el Nar», «Harakat El Tahrir El Islami, Hizb Allah» etc... Au Liban, par exemple, ces genres de groupes ont joué un rôle important dans l'accentuation et le maintien de la lutte religieuse chaque fois qu'elle semblait s'atténuer.

L'existence de l'Etat intégriste Israélite et des politiques suivies par les partis et groupes religieux juifs fanatiques, constitue un facteur capital dans la création et la propagation des tendances religieuses fanatiques et de la lutte religieuse. Les politiques et les tendances intégristes juives ne peuvent se maintenir que si le fanatisme religieux continue à se développer dans les Etats limitrophes.

Tous les intégristes, qu'ils soient musulmans, juifs, chrétiens ou autre, sont partenaires dans la tentative de créer la division, la lutte, le racisme et le sexisme ; aidant ainsi le capitalisme international à maintenir son contrôle, et à vaincre la résistance populaire aux politiques qui mènent à la guerre, à l'exploitation accentuée et à la dépendance économique dans les soi-disant pays du Tiers-Monde. Malgré tout, de temps à autre et dans un certain nombre de situations, des contradictions surgissent entre eux.

Le Liban constitue un exemple type du destin qui attend les pays où les mouvements intégristes religieux tiennent la souveraineté. Les femmes, surtout les femmes pauvres, souffrent le plus lorsque les mouvements intégristes deviennent puissants. Ces mouvements dirigent leurs attaques ouvertement contre les femmes et les groupes minoritaires.

Les mouvements fondés sur l'exploitation et la domination sentent le besoin de mobiliser les gens contre un ennemi imaginaire, et de ce fait, dans le monde arabe actuel nous sommes témoins de campagnes violentes contre les femmes et leurs droits. Les femmes ne doivent plus se faire voir, elles devraient se cloîtrer chez elles et ne devraient pas prendre part à la vie publique, elles constituent une honte et un déshonneur qui doivent être voilés, car l'essence de la nature féminine est satanique.

Jour après jour et heure après heure, les hommes de religion et les soi-disant dirigeants de mouvements et partis islamiques font des discours au sujet de la femme, donnent des conseils sur les détails de leur vie privée et familiale, et encouragent une atmosphère dans laquelle le point central est la discrimination sexuelle, le sexisme et en insistant sur le fait que les femmes constituent des objets sexuels dangereux. Par conséquent, les individus et l'opinion publique peuvent se préoccuper d'un sujet qui suscite un grand intérêt dans une société divisée, et les occupe avec de faux-problèmes plutôt que d'attirer leur attention sur les vrais problèmes économiques, sociaux et politiques auxquels ils doivent faire face s'ils entendent créer une société plus prospère, plus libre et plus juste, et si les relations entre religions, confessions, races et sexes, doivent se fonder sur l'égalité, la tolérance et un humanisme véritable.

Les mouvements intégristes constituent une entorse à toutes les religions, se présentant comme partie intégrante de la lutte pour l'amélioration de la vie. Ceci se vérifie historiquement concernant le Judaïsme, le Christianisme et l'Islam. L'appel de Khomeini à assassiner l'écrivain Salman Rushdie constitue un exemple flagrant de cette entorse. L'Islam est mal interprétée par les dirigeants comme Khomeini car, à bien des égards, y compris celui du droit des femmes, l'Islam est relativement avancée par rapport à d'autres religions.

Il est donc nécessaire de créer une interprétation religieuse éclairée des différentes religions, puisque quiconque a le droit de croire, si tel est son souhait, et étant donné que la religion continuera à jouer un rôle important dans la vie d'un nombre inestimable d'individus à travers le monde.

Reproduit de :

Women Against Fundamentalism

BM Box 2706,
London WC1 3XX,
Royaume Uni.

Bulletin WAF N° 1, novembre 1990, pp. 12-13.

L'intégrisme néo-islamique

Bassam Tibi

Dans un effort visant à sortir du cadre des études générales simples et du caractère narratif de la documentation des événements courants, cet article se propose de présenter une évaluation détaillée de ce nouveau phénomène, reposant sur un contexte théorique qui conceptualise l'interdépendance entre les composantes culturelles et économiques du changement social.

Depuis la défaite arabe dans la Guerre de Six Jours en Juin 1967, et de façon plus précise depuis le début des années 70, on remarque que la plus grande partie des sociétés arabes musulmanes se retire de la voie laïque. Le phénomène de la «Résurgence Islamique» documentant un rôle politique de l'Islam renouvelé dans le développement social¹ s'est généralisé plus tard ; il ne se limite plus aux sociétés arabes parmi celles qui sont islamiques².

1) Le néo-intégrisme islamique en tant que pratique articulatoire non-hégémonique :

S'embarquer dans notre recherche exige un intérêt pour les questions relatives à l'explication de la nature sociale du néo-intégrisme islamique. Les intellectuels emploient ce terme pour décrire la politisation la plus récente de l'Islam dans le but d'établir la distinction entre l'idéologie politique des groupes islamistes militants actuels, et celle des anciens groupes tels que les «Frères Musulmans». En se référant au concept d'hégémonie élaboré par Ernest Laclau, nous pouvons considérer *le néo-intégrisme islamique comme une «articulation»³ dans une situation de crise*. La crise est diverse. C'est une crise de légitimité⁴ aussi bien qu'une crise déclenchée par le changement social rapide provoqué de l'extérieur avec ses effets perturbateurs. Les néo-intégristes islamiques remettent en cause l'ordre existant et le condamnent en tant que déviation de la «vraie voie islamique». Leur alternative se trouve dans le «al-hall-al-islami» (la solution islamique)⁵, c'est-à-dire le premier ordre islamique de l'époque

de la révélation islamique et lors de la fondation de la nouvelle religion sous le Prophète⁶. Cette alternative néo-intégriste musulmane révèle clairement un trait caractéristique du millénarisme.

La théorie de Laclau sur l'hégémonie utilise le concept d'«articulation»⁷ émanant d'un antagonisme social. Jusque là, la contribution de Laclau semble représenter un cadre utile pour interpréter le néo-intégrisme islamique comme une «pratique articulatoire» des groupes sociaux. L'«Islam» leur sert de véhicule ou, dans la terminologie de Laclau, d'«articulation» pour les exigences politiques et économiques. L'«Islam» en soi ne constitue pas une force derrière ces exigences mais plutôt l'instrument idéologique le plus approprié et le plus disponible politiquement. En nous référant à nouveau au caractère millénaire du néo-intégrisme islamique et en nous alignant sur la position d'Ernest Laclau, nous devons souligner que la «pratique articulatoire» néo-intégriste islamique n'est pas une «articulation hégémonique». Laclau déclare ouvertement : «... l'articulation doit se faire à travers une confrontation avec des pratiques articulatoires antagonistes - en d'autres termes... l'hégémonie doit émerger d'un domaine truffé d'antagonismes»⁸.

Derrière la «pratique articulatoire» du néo-intégrisme islamique se trouve une expérience d'échec qui sous-tend cette pratique. Le sujet de cette «pratique articulatoire» est constitué par les gens vivant dans un état de transition sociale, à savoir les sociétés subissant, de façon presque extrême, les processus du changement social rapide. C'est un modèle de changement créé de l'extérieur. Cet état de transition ne peut pas être dicté par les individus qui la vivent et l'expérimentent. Le sociologue allemand, Niklas Luhmann, soutient que «La personne en transition est «à la fois - et» ou «ni-ni» et en fait tout cela en même temps ! Son identité devient floue et indéterminable. Cette situation relance le problème de la détermination de l'indéterminé⁹. La référence au passé constitue une tentative de créer un lien avec le changement, une «détermination de l'indéterminable». La religion, dans le sens de «système culturel» semble représenter un véhicule adéquat pour y parvenir. Concernant l'Islam, la religion est bâtie à travers la langue, vue que pour ses croyants le Coran symbolise tout ; il symbolise l'ordre idéal des gens pieux. Il est perçu comme complet, immuable et, par conséquent valide, partout et à tout moment.

Les intégristes musulmans voient la revitalisation de l'Islam comme une victoire des forces religieuses sur la laïcité. Ils cherchent à réactiver, mais de façon ponctuelle, les éléments de l'Islam en tenant compte de l'antagonisme social duquel provient la résurgence islamique. Il est très important de noter que les militants les plus islamistes n'ont pas la connaissance islamique que les autorités traditionnelles religieuses, *les Ulema*, possèdent. Dans la plupart des cas, la connaissance de ces

militants en matière islamique est très limitée. A un niveau conceptuel, nous pouvons avancer avec Laclau que, dans cette situation, les éléments à réarticuler peuvent être décrits «comme fragments d'une unité perdue». Le contexte social des symboles réactivés est la réalité en mutation rapide, provoquant des antagonismes auxquels les gens ne semblent pas être en mesure de faire face au niveau des stratégies sociales. C'est pour cette raison que les éléments symboliques islamiques que les militants sont en train de réarticuler servent tout d'abord à évoquer «une unité perdue» dans le sens millénariste. Laclau attire notre attention sur le fait «que toute reconstitution comporterait un caractère artificiel»¹⁰. Nous pouvons conclure que toute pratique articulatoire millénariste de cet ordre ne produirait ni plus ni moins qu'une protestation romantique contre la réalité mal structurée du point de vue de la pureté d'un ordre symbolique.

Regardons de plus près l'Islam en tant que système culturel avant de traiter de l'interaction entre un tel ordre symbolique et les structures socio-économiques sans cesse changeantes d'une société.

Etant donné que la culture constitue le point focal de la pratique articulatoire de la plupart des mouvements sociaux contemporains dans le Tiers-Monde, elle doit être au centre de notre recherche. En ce qui nous concerne, l'Islam constitue le système culturel respectif, en tant qu'ordre symbolique religieux. C'est pour cette raison que nous devons nous référer à la dimension culturelle de l'analyse religieuse. Le concept de culture de Clifford Geertz auquel j'adhère,

«Dénote un modèle de signification transmis historiquement, incarné par des symboles, un système de conceptions héritées exprimées sous formes de symboles par lesquels les hommes communiquent, perpétuent et développent leurs connaissances et attitudes par rapport à la vie»¹¹. Le grand mérite du concept de Geertz de la culture, c'est son caractère non-réductionniste. Nous sommes habitués au réductionnisme de certains auteurs marxistes qui réduisent à la manière hégélienne, la réalité à un concept. Dans leurs écrits respectifs, tout, y compris la culture, se réduit à un concept d'économie (*Das Kapital - Begriff*)¹². Toutefois, il existe aussi le réductionnisme de l'anthropologie culturelle qui procède de la même façon, bien qu'en sens inverse, pour tout réduire à la culture. Notre but est de vaincre le réductionnisme de classe et le réductionnisme économiste, de même que le «réductionnisme culturaliste». L'anthropologie culturelle de Clifford Geertz est débarrassée de cet aspect.

«Les modèles de culture ont un double aspect intrinsèque : ils donnent une signification, c'est-à-dire, une forme conceptuelle objective, à la réalité sociale et psychologique en s'y adaptant aussi bien qu'en l'adaptant à eux»¹³.

Le groupe néo-intégriste musulman militant est une articulation basée sur le fait que l'Islam est un «système culturel» dans le sens de Clifford Geertz cité de manière approbatoire. Les néo-intégristes islamiques sont en train de réarticuler de façon ponctuelle les éléments symboliques de ce système culturel pour en reconstituer, de manière artificielle, «une unité perdue» dans le sens auquel Laclau fait allusion. En d'autres termes : le néo-intégrisme musulman est une idéologie politique basée sur la politisation du sacré ; c'est la politisation du système culturel de l'Islam¹⁴ qui constitue la pratique articulatoire dans une situation de crise¹⁵.

2) Relation entre les éléments ou l'interaction entre les composantes culturelles et économiques du changement social

Ce problème nous mène à faire des recherches relatives à la contribution des études de développement modernes afin d'expliquer et de comprendre cette question.

Il faut un nouveau concept pour expliquer le nouveau phénomène qui constitue notre point focal.

Au cours de la décennie écoulée, les experts en matière sociale se sont concentrés sur les problèmes de la croissance économique dans les sociétés du Tiers-Monde. Il ont négligé le fait que le changement social englobe aussi l'innovation culturelle. L'analyse de tout le contexte social est également souvent passée à côté dans l'étude du processus de développement également.

Récemment, il y a eu chez les experts sociaux une prise de conscience élevée du fait que les innovations culturelles doivent être étudiées dans le cadre d'une analyse macrosociologique. Un certain nombre de théoriciens-révisionnistes américains de la modernisation ont récemment adopté une approche macrosociologique dans la tradition européenne vis-à-vis des problèmes du changement social, bien que les analyses sociologiques des sociétés industrielles soient à prédominance microsociologiques.

Le sociologue Eisenstadt¹⁶ se base sur l'analyse macrosociologique pour faire ses recherches sur le changement social. Il estime que les études de développement de nos jours sont étroitement liées à cette approche. Il emprunte, à partir du paradigme de la théorie de la modernisation, les concepts de tradition et de modernité et essaye de les utiliser comme concepts analytiques destinés à expliquer le changement social. Sa critique du premier paradigme de la théorie de la modernisation porte surtout sur le fait qu'elle ne permet «aucune explication de la façon dont les sociétés modernes peuvent émerger de celles qui sont pré-modernes» considérant, en particulier, que les préalables de l'émergence des sociétés modernes sont décrits avec les concepts et caractéristiques de ces mêmes sociétés.

La notion de société de transition, phase transitoire entre la société moderne et la société traditionnelle, ne résoud pas ce problème. Le paradigme fonctionne avec des types idéals, qui sont tous orientés vers un type de société particulier ; c'est-à-dire une société industrielle ; il n'est pas en mesure d'expliquer le changement social en tant que processus. Dans la Théorie des sciences¹⁷ de Thomas Khun, ce fossé analytique pourrait être décrit comme une *anomalie* centrale dans la théorie de la modernisation. Les anomalies non rectifiées mènent, sous cet angle, à une crise de paradigme durant laquelle ses adeptes « imaginent toutes sortes de clarifications et modifications ad-hoc par rapport à leur théorie afin de se débarrasser de tout conflit apparent »¹⁸. Certains théoriciens de la modernisation procèdent de la même manière. Ils essaient de sauvegarder les paradigmes en y incorporant une variété de formes et de différences dans la modernisation aussi bien que dans les échecs éventuels.

Les sociétés rétrogrades ont sous-développé des structures sociales. Même les théoriciens critiques de la modernisation pensent que ce développement est dû à la tradition prédominante qui peut être surmontée par la théorie de la modernisation. Dans ce sens, ils restent fidèles à cette dernière. Seulement, ils doutent qu'un développement unilinéaire soit possible après la phase de décollage. Selon eux, la question essentielle de ces sociétés ne se situe pas au niveau inférieur de la modernisation ; elle se situe plutôt dans l'incapacité à créer un nouveau cadre culturel et dans l'inexistence de mécanismes de régulations et de normes modernes.

L'analyse de la dimension socio-culturelle de la traditionalité demeure centrale. Pourtant, le fait de l'étudier à part comme étant la substance du sous-développement revient à considérer une seule dimension, bien qu'importante, d'un phénomène social comme un ensemble.

L'intérêt principal de la présente partie de mon article est représenté, par conséquent, par l'étude de l'interaction des composantes culturelles et économiques dans le processus du changement social. Etant donné que les études comparatives se sont avérées judicieuses, il me semble intéressant de faire ressortir un certain nombre de similarités et de différences tant dans le cas des Arabes que des Allemands comme exemples révélant la corrélation entre les contraintes culturelles et socio-économiques du développement. Mon étude se concentrera sur la Réforme dans la Chrétienté Germanique dans les archives et l'inexistence de telles innovations culturelles en Islam¹⁹. L'intérêt fondamental de ce point central se rapporte au raisonnement suivant : étant donné que l'Islam ou la Chrétienté, dans l'un ou l'autre cas, constitue des éléments essentiels de la culture arabe ou germanique, je suis tentée à me pencher sur les innovations au sein de l'Islam arabe et de la Chrétienté germanique afin de déterminer leur pertinence par rapport au changement social en question.

Un aspect particulièrement intéressant de cette question consiste à savoir à quel point une culture peut-elle entraver ou promouvoir le changement social²⁰. A ce niveau, je me propose de débattre la thèse selon laquelle l'éthique protestante est à caractère économique et d'examiner l'argument qui soutient qu'elle a été seule à déterminer le changement social. Une analyse approfondie de Weber nous permet de conclure que l'éthique protestante va de pair avec d'autres conditions sociales et c'est ce qui explique les changements qu'elle est parvenue à créer ; Weber écarte de manière assez claire la thèse qui estime que l'éthique protestante est la seule à avoir fait effet en tant que mouvement de modernisation²¹. Ce débat revêt un intérêt particulier dans le domaine culturel islamique.

La relation entre culture et processus de changement social a été étudiée à partir de deux points de vue opposés. Cependant, tous les deux partagent une tendance vers le réductionnisme. Alors que les intellectuels formés dans la tradition des vieilles sciences humaines ou que les théoriciens de la modernisation actuels relèguent le phénomène religieux au monde des idées, certains auteurs marxistes s'interrogent sur cette autonomie du système normatif et réduisent tout bonnement la religion à l'économie²².

Pour la figure de proue orientaliste, Gustav von Grunebaum, la religion en tant que système culturel normatif possède un pouvoir idéal à part; il se réfère à l'attitude spéciale «d'un mouvement religieux pour créer un changement culturel» et attribue cet aspect au fait «qu'un changement religieux vise souvent à réviser voire même à remplacer les jugements de valeur essentiels et se trouve donc en position d'altérer l'ordre total appartenant, de façon plus radicale, à un système culturel qu'à n'importe quel autre courant d'idées»²³.

On peut déjà voir le point de vue opposé chez Engels, qui, contrairement à Marx, a toujours eu des tendances réductionnistes. Malgré son approche «euro-centrique», l'orientaliste von Grunebaum concède que l'Islam a produit une grande civilisation, alors que pour Engels l'histoire de l'Islam est simplement circulaire et statique, censée se manifester par un «conflit périodique» entre les nomades et les commerçants venant des villes : les bédouins battent les citadins, puis deviennent à leur tour des citadins au cours du développement historique. «Cent ans après ils occupent toujours la même position que les premiers rebelles ; il faut donc une nouvelle purification religieuse»²⁴. Selon Engels, ce «conflit périodique» est déguisé en contentieux religieux et empêche d'atteindre un haut niveau de développement en raison du fait que les conquérants nomades «laissent les anciennes conditions économiques intactes. Donc tout reste inchangé et le conflit devient périodique. Par contre, dans les soulèvements populaires de l'ouest chrétien, le déguisement religieux sert simplement de bannière et de masque visant à s'attaquer à un ordre

économique décadent, qui est finalement renversé, cédant la place à un nouvel ordre, et la vie continue»²⁵.

C'est dans ce contexte de processus circulaires du changement social que Engels perçoit l'émergence de l'Islam. «L'Islam est une religion pour les Orientaux, en particulier les Arabes, donc pour les commerçants et les artisans des villes, d'une part, et, pour les bédouins nomades de l'autre»²⁶.

Grâce à la recherche effectuée par le sociologue français des religions et spécialiste de l'Islam, Maxime Rodinson, nous savons à présent que l'histoire de l'Islam n'est pas un processus circulaire²⁷.

Dans sa biographie de Mohammed, Rodinson décrit le processus complexe de l'émergence de l'Islam en tant qu'«idéologie mobilisatrice» et montre la façon dont un vaste empire ayant une culture fortement développée s'est élevé au sein de ce cadre. Notre intérêt ici se limite à l'interprétation du phénomène religieux, c'est-à-dire, la corrélation entre culture (Islam) et processus social. Cette histoire du Moyen-Orient n'est pas circulaire, l'Islam a aidé les Arabes à avancer de la place de bédouins primitifs à celle de tenants d'une culture fortement développée. Cependant cette performance historique n'est pas le fait exclusif de l'Islam. L'émergence de l'Islam est le résultat d'une évolution sociale complexe, de l'interaction entre la culture et le cadre structurel social.

Ayant insisté sur cette exigence méthodologique qui consiste à se méfier du réductionnisme, et en pensant à l'interaction sous-jacente entre les contraintes culturelles et socio-structurelles du développement, je me propose de débattre de la pertinence de la Réforme protestante en tant qu'élément du processus de transformation sociale dans l'histoire allemande. Le débat doit être perçu comme un effort comparatif visant à comprendre, à déterminer le recours des Musulmans néo-intégristes à la «tura» (héritage culturel) et l'argument selon lequel une compréhension révolutionnaire de cette «tura» permettrait de surmonter la crise.

3) La «Réforme Protestante» comme cas de comparaison : valeurs et limites de la revitalisation culturelle dans les sociétés islamiques

Dans la partie précédente de cet article, l'interaction entre les composantes culturelles et économiques des processus du changement social a été exposée dans le cadre d'un concept de totalité d'une société.

Toutefois, les intégristes néo-islamiques distinguent et insistent sur un *moment* de la crise. Ils se réfèrent à la «tura» (héritage culturel), système culturel de l'Islam, et négligent son contexte relationnel. La crise est liée au niveau national aux structures de la société respective, mais aussi au plan international à, ce que je suis encline d'appeler, la structure sociale universelle. La revitalisation de la culture nationale de l'Islam par rapport à la pénétration de l'environnement international pourrait être une

occasion de surmonter la crise, si cette revitalisation s'articule comme un instant de totalité incohérente. Mais la pratique articulatoire des néo-intégristes islamiques se réduit à un *élément* et néglige le contexte relationnel tant sur le plan national qu'international.

En raison de sa structure étroitement liée et de ses réseaux de transport et de communication denses, le monde actuel peut se définir comme une société universelle. Dans ce contexte l'on pourrait débattre de la question de l'authenticité culturelle et de la communication inter-culturelle en tant que contraintes aux innovations culturelles dans notre monde contemporain, car un changement culturel à notre époque ne s'opère pas dans un cadre national. Toutes les sociétés nationales de notre monde sont intégrées dans une structure internationale existante c'est-à-dire une société universelle²⁸.

Par conséquent, notre point de départ est que dans la société mondiale contemporaine, les pays du Moyen-Orient forment une partie des régions sous-développées du Tiers-Monde. Nous nous pencherons sur le type de changement nécessaire au développement des structures de ces pays. Le trait saillant de ces cultures est leur caractère à prédominance religieuse non-laïque. Donc la conformité entre la culture et le décor religieux est absolument limpide²⁹.

Les organisations religieuses et la relation entre politique, société et religion jouent un rôle fondamental dans les sciences sociales modernes en tant que décor culturel. L'interprétation que Weber fait de l'éthique protestante et la discussion qu'en on fait les historiens et les sociologues des religions constituent l'intérêt principal d'un grand nombre de spécialistes - réveil qu'il faut expliquer par l'importance renouvelée attribuée à Weber dans la sociologie du changement social. A partir de ce point de vue, les sociologues ont fait ressortir la valeur du contexte weberien pour l'étude de l'islam et autres décors culturels non-européens.

Eisenstadt, par exemple, fait remarquer :

«A mesure que l'intérêt grandissait au cours des quinze années écoulées dans le développement et la modernisation des pays non-européens, la thèse de Weber retenait à nouveau l'attention du public. En présence ou en l'absence d'un équivalent de l'éthique protestante, bon nombre de personnes voyaient dans les pays non-européens»³⁰ la clé de la compréhension de la réussite ou de l'échec de la modernisation.

A présent, je voudrais insister sur le fait que les penseurs musulmans expliquent le caractère rétrograde du Moyen-Orient islamique en termes d'absence d'une éthique de ce genre. Ce n'est que dans un mouvement religieux, comme celui de la Réforme, et chez un réformiste, comme Luther, que l'on pourrait trouver une nouvelle éthique islamique. Est-ce

que les modernistes islamiques du XIX^e siècle entrevoient une voie vers la modernité ?

Afghani (1839-1897)³¹, le recteur du modernisme islamique contemporain dont l'influence a pris effet dans la seconde moitié du XIX^e siècle, affirme dans un de ses premiers ouvrages :

«Lorsque nous réfléchissons sur les causes de la transition révolutionnaire de l'Europe à partir d'un état de civilisation barbare, nous pouvons remarquer que ce changement n'a été possible qu'à travers des mouvements religieux fondés et dirigés par Luther... Il est parvenu à amener les Européens à adopter une nouvelle vue réformée...»³².

Les références de Eisenstadt à la relation entre la religion et le changement social me paraissent très valables en raison du fait qu'elles contiennent un cheminement analytique très judicieux. Le paragraphe qui mérite d'être cité est celui qui fait fonction de correctif du point de vue du moderniste islamique Afghani, (qui vient d'être cité) selon lequel le caractère traditionnel du Moyen-Orient islamique pourrait être surmonté par un mouvement de renouveau religieux selon le modèle luthérien :

«A l'origine, bien sûr, la réforme ne constituait pas un mouvement de modernisation. Elle n'avait pas une impulsion modernisatrice mais s'intéressait plutôt à la mise sur pied d'un nouvel ordre socio-politico-religieux purement médiéval.

Au début le protestantisme était en réalité un mouvement religieux qui, en tant que tel, s'attelait à restructurer le monde. Toutefois, étant donné que le protestantisme contenait en même temps des élans forts liés à ce monde, ils se sont confondus dès le départ aux principaux courants socio-politiques, économiques et culturels des sociétés... européennes vers la fin du XVII^e siècle, surtout avec l'expansion du capitalisme, les états de la Renaissance, l'absolutisme, le laïcisme et la science...»³³.

A proprement parler, le présent paragraphe doit également constituer un correctif à l'évaluation personnelle d'Eisenstadt de l'orientation de la valeur culturelle comme moteur du changement social. Le texte établit sans équivoque qu'une éthique religieuse (ou pratique articulatoire, selon la terminologie de Laclau) ne peut avoir un effet décisif sur le changement social que lorsqu'elle coïncide avec d'autres conditions socio-politiques et aussi socio-économiques. La corrélation entre les points de vue culturels prédominants et le développement socio-économique dans un ensemble donné doit être étudiée par un macrosociologue si l'on veut en tirer une quelconque conclusion de poids. L'analyse de la fondation de l'Islam par Maxime Rodinson³⁴, sociologue français des religions, constitue un exemple de tentative réussie d'y parvenir. Eisenstadt fait allusion à la façon dont une éthique économique peut prendre effet dans la société,

tout en faisant prédominer les orientations de valeurs culturelles, dans ses déclarations de principe.

La définition culturelle d'Eisenstadt de la société traditionnelle comme se définissant et étant conditionnée par la tradition me paraît utile, bien que cela ne constitue nettement qu'une dimension du phénomène du sous-développement, et qui ne cerne pas toute la question. Si l'on s'arrête à ce niveau socio-économique du débat, alors la religion peut se percevoir comme un des ingrédients essentiels de la traditionalité.

Que l'on s'entende bien, il ne s'agit pas pour nous ici de traiter de l'Islam en tant que légitimité, c'est-à-dire en tant que pratique articulatoire hégémonique. Notre intérêt principal c'est l'articulation des groupes islamiques militants néo-intégristes et leur désir millénaire de la toute première origine de l'Islam, qui, d'après leur entendement, représente l'ordre idéal immuable pour les hommes.

Ces néo-intégristes ne font pas que contester les ordres politiques existants ! Ils s'attaquent également à l'établissement de l'Islam traditionnel et le taxe de corrompu, mais en dépit de cette distinction, il convient de noter que les militants islamistes qui dénoncent la légitimité de l'ordre existant partagent les mêmes points de vue universels que les dirigeants religieux qui dénigrent l'Islam à cause de ces mêmes ordres. Les dirigeants religieux voient leurs tâches comme étant de «formaliser et de formuler leurs croyances et traditions de telle sorte qu'elles puissent être entièrement articulées et organisées à un niveau culturel relativement différent»³⁵.

De même, la pratique articulatoire des militants islamistes ne laisse aucune ouverture pour une articulation du genre à un niveau culturel déterminé. Une des raisons en est sûrement le fait que la plupart de ces militants ne se sont pas bien imprégnés du système culturel qu'ils sont en train de politiser, pour (être en mesure d') utiliser ses symboles de façon sélective dans leur pratique articulatoire. Ils n'ont pas la capacité de créer un changement culturel réel en introduisant des innovations culturelles.

A ce stade de notre analyse, nous pouvons conclure que le changement culturel n'est pas autonome, mais qu'il constitue tout simplement une dimension importante du processus du changement social. L'innovation culturelle se déroule toujours dans des difficultés socio-économiques.

Ces réflexions nous amènent à conclure que les innovations culturelles constituent une clé au changement social, même si, à elles seules, elles ne sont pas en mesure de faire monter la société à un niveau de développement plus élevé. Pour qu'elles aient un impact total, il faut qu'elles aillent de pair avec les autres conditions sociales et économiques.

4) Conclusions

Le néo-intégrisme islamique constitue un mouvement de protestation dans la plupart des sociétés islamiques contemporaines. Les militants islamistes politisent le système culturel de l'Islam et utilisent ses symboles comme véhicule servant à articuler les exigences politiques et économiques liées à la crise que traversent les sociétés respectives. Cependant, ce mouvement de protestation n'est pas devenu un mouvement social dans la plupart de ces pays. Contrairement au cas de l'Iran, les militants islamistes n'étaient pas en mesure de mobiliser les masses urbaines et rurales pour les besoins de leur pratique articulatoire. Néanmoins, ce nouveau mouvement et sa pratique politique articulatoire basée sur une compréhension oppositionnelle du système culturel de l'Islam (sans toutefois y introduire l'innovation culturelle) demeurent un phénomène à la fois important et intéressant.

En dépit de la critique que je fais de la tendance économiste réductionniste dans l'idée de Samir Amin durant la grande conférence arabe sur la démocratie, (tenue à Limassol, novembre 1983), je partage le jugement du néo-intégrisme islamique qu'il a présenté ici. Amin affirme dans son article que les modèles libéraux et populistes pratiqués jusqu'ici au Moyen-Orient ont échoué. Le néo-intégrisme islamique ne peut pas, cependant, être considéré comme une alternative :

Dans cette crise profonde que nous traversons en ce moment, il y a de grands débats sur les «Turath» (Héritage culturel), ou sur ce que les gens perçoivent comme tel. Malgré tout, cet aspect est un signe de la crise mais non point un effort visant à apporter une solution... Cette approche est basée sur une supposition erronée, à savoir que les problèmes auxquels la société arabe est confrontée ne sont pas nouveaux, et que le passé y apporte des solutions. C'est la perspective du millénarisme religieux³⁶ (salafi).

Samir a été critiqué par bon nombre de participants à cette conférence. Il était accusé de déprécier l'importance du renouveau islamique, bien que son jugement, comme je l'avais affirmé lors de la conférence, soit une appréciation adéquate du néo-intégrisme islamique³⁷.

Le Moyen Orient moderne est structurellement sous-développé et a une culture traditionnelle aussi. Cependant ce n'est pas la traditionnalité culturelle qui est la cause de ce sous-développement qui, à son tour, n'est pas réductible à une structure socio-économique³⁸. En d'autres termes : le Moyen-Orient islamique actuel - en tant que partie du Tiers-Monde - a besoin de se renouveler culturellement, processus qui implique, entre autre, une compréhension moderne de la culture locale. Ce processus pourrait consister en une séparation, comme dans les sociétés modernes, des religions de la politique, les premières continuant à évoluer en tant

qu'éthique sociale et religieuse³⁹. Mais les innovations culturelles à elles seules ne suffisent pas à sortir du sous-développement. Elles doivent s'insérer dans une stratégie de développement englobant toutes les espèces de la société. La contribution de l'Islam pourrait se trouver dans sa libération de la traditionalité culturelle tout en se préservant en tant que éthique interne pour les Musulmans. Malheureusement le renouveau culturel islamique au sein de l'actuel élan islamique qui prédomine en ce moment ne répond pas à ce besoin historique impératif.

Bassam Tibi est Professeur de Relations Internationales, Université de Göttingen en Allemagne.

Notes :

1. Voir B. Tibi, le rôle accru de l'Islam dans le développement politique et social du Moyen-Orient, dans le Journal du Moyen-Orient, vol. 37, 1983, n° 1, pp. 3-13.
2. Voir la collection des articles de John L. Esposito (éd.), Islam et développement. Religion et changement socio-politique (Syracuse : Syracuse University Press 1980) et de James P. Piscatori (éd.) l'Islam dans le processus politique (Cambridge ; Cambridge University Press 1983) ; voir aussi John I. Esposito (éd.), Voices of Resurg Islam (Oxford : Oxford University Press 1983).
3. Ernesto Laclau en collaboration avec Chantal Mouffe, Hégémonie et stratégie socialiste : vers une politique démocratique radicale (London : Verso 1985), chapitre 3, pp. 93 ff.
4. Voir Michael C. Hudson, Arab Politics : Recherche de la légitimité (New Haven : Yale University press 1977).
5. Yusuf al-Quardawi, al-Hall al-Islami (Beirut : al-Risala Press 1974).
6. Pour de plus amples détails sur la période de formatrice, consulter les oeuvres de M.W. Watt, notamment celle relative à : Muhammad. Prophet and Statesman, 4e éd (Oxford : 1974).
7. Laclau définit sa terminologie de base à la p. 105 de son livre cité (notes 3 ci-dessus).
8. Laclau, p. 136.
9. Niklas Luhmann, Die Funktion der Religion (Frankfurt/M. : Suhrkamp Press 1977).
10. Ibid., p. 94.
11. Geertz, p. 89.
12. L'exemple le plus illustratif de cette approche (le réductionnisme des catégories) en Allemagne est représenté par l'oeuvre très connue de Helmut Reichelt, Zur logischen Struktur des Kapitalbegriff, bei Karl Marx, 2^e. éd. (Frankfurt/M. : Europäische Verlagsanstalt 1971).
13. Geertz, p. 93.
14. Pour plus de détails à propos de cette «politisation du système culturel de l'Islam», consulter la 4e partie, paragraphes 9 à 11 (avec 4 monographies) in Bassam Tibi, Der Islam und das Problem der Kulturellen Bewältigung sozialen Wandels (Frankfurt/M. : Suhrkamp-Verlag 1985), pp. 153-224.

15. Voir l'intéressante monographie de S.E. Ibrahim, *Anatomy of Egypt's Militant Islamic Groups*, in : *International Journal of Modern Middle East Studies*, vol. 12, 1982, pp. 423-453.
16. S.N. Eisenstadt, *Tradition, Wandel und Modernität* (Frankfurt/M. : Suhrkamp-Verlag).
17. Thomas Kuhn, *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen* (Frankfurt/M. : Suhrkamp-Verlag 1967).
18. *Ibid.*, p. 111.
19. C'est également le sujet de B. Tibi, *Krise des modernen islam* (München : Beck-Verlag 1981). Consulter la revue de Barbara Stowasser in : *The Middle East Journal*, vol. 37, 1983, pp. 284-285.
20. B. Tibi, «*Unterentwicklung als kulturelle Traditionalität ?*», in : *Soziologische Revue*, vol. 3, 1980, pp. 121-131. See also chapter 4 of my book «*Der Islam und das Problem der kulturellen Bewältigung sozialen Wandels*».
21. Consulter le chapitre respectif de Eisenstadt pp. 236 ff.
22. Cette critique est détaillée dans B. Tibi, «*Islam und sozialer Wandel in modernen Orient*», in : *Archiv für Rechts - und Sozial - Philosophie*, vol. 54, 1979, pp. 483-502.
23. Gustav von Grunebaum, *Studien zum Kulturbild und zum Kulturverständnis der Islam* (Zürich : 1969), p. 109.
24. Engels, in : *Marx/Engels, über Religion* (Berlin : GDR 1958), p. 256.
25. *Ibid.*
26. *Ibid.*
27. Maxime Rodinson, *Islam und Kapitalismus* (Frankfurt/M. : Suhrkamp-Verlag 1971, Originally : *Islam et capitalisme*, Paris 1966), p. 13.
28. Ce concept est développé chez B. Tibi, «*Kommunikationsstrukturen der Weltgesellschaft und der interkulturelle Konflikt. Das islamische Exempel*», in *Beiträge zu Konflikt-Forschung*, vol. 11, 1981, no. 3 pp. 57-77.
29. Pour plus de détails voir Dale Eickelman, *The Middle East. An Anthropological Approach* (Englewood Cliffs, N.J. : 1981), esp. p. 175 ff and pp. 201 ff.
30. Eisenstadt, p. 237.
31. Pour Afghani voir la bibliographie sur N. Keddie, *al Afghani* (Berkeley-Los Angeles : University of California Press 1972).
32. Al Afghani, *al'-amal al-Kamila* (collected writing in one volume), ed M.'Ammara (Kairo : Dar al-Kabib al-Arabi 1968), p. 328.
33. Eisenstadt, op. cit., pp. 242 f.
34. Maxime Rodinson, *Mohammed* (Luzern : Bucher-Verlag 1975), consultez également l'article-révision de B. Tibi, *Religionssoziologische Anmerkungen zur Entstehung des Islam als einer mobilisatorischen Ideologie. Maxime Rodinsons Mohammed-Biographie*, in : *Archiv für Rechts - und Sozialphilosophie*, vol. 64, 1978, pp. 347-556.
35. Eisenstadt, p. 206.
36. Samir Amin, *Al-Demoqratiyya fi al-watan al-arabi*, in : *Centre for Arab Unity Studies / Beirut* (ed.), *Azmat al-demoqratiyya fi al-watan al-Arabi -Beirut* : Centre for Arab Unity Studies Press 1984), pp. 307-320, ici p. 318.

37. B. Tibi, Commentaires de Samir Amin'd paper, in : Azamat... (voir note 42), pp. 336-337.
38. Voir les conclusions dans B. Tibi, Der Islam und das Problem der Kulturellen, Bewältigung..., pp. 225 ff.
39. L'auteur avait fait la présente suggestion dans sa communication présentée lors de la Première Conférence Islamique Internationale, voir B. Tibi, «Islam et laïcisation» in : Mourad Wahba (ed) Islam et Civilisation. Rapports de la Première Conférence Internationale sur la philosophie islamique tenue du 19-22 novembre 1979 (Caire ; Ain Shams University Press 1982), pp. 65-80.

Reproduit de :

Développement : les graines du changement

Village through Global Order, 1987 : 1 pp. 62-66.

Les revues féminines en langue urdu au début du XX^e siècle

Gail Minault

Le lectorat de la revue **Manushi** se rend compte qu'elle décrit non seulement les réalités de la vie des femmes mais cherche également à y apporter des changements. Elle plaide en faveur des droits des femmes et leur permet de partager leurs problèmes. Le format et l'esprit de la revue **Manushi** sont nouveaux, mais elle représente toute une longue tradition distinguée dans le journalisme indien qui remonte au XIX^e siècle.

Les premières revues de femmes indiennes, publiées en plusieurs langues, se faisant le champion de l'éducation des femmes, condamnaient les coutumes sociales qui les confinaient à une place de subordonnées, et les encourageaient à s'exprimer. Toutefois, en tant que défenseurs des droits des femmes, ces revues ont un héritage mixte. Elles présentaient la femme idéale en termes d'épouse habile et de mère nourricière, instruite mais complètement orientée vers le foyer, au service de l'homme de classe moyenne instruit. L'éducation des femmes était perçue comme un facteur favorable à cet idéal, et non comme les préparant à des carrières autres que domestiques (à part l'enseignement), ou à une existence indépendante. D'un point de vue contemporain, il est facile de voir en cet idéal de la féminité le fondement de la subordination continue des femmes au sein de la famille patriarcale. Placées dans leur contexte historique, cependant, ces revues féminines faisaient figure de pionniers braves, élargissant les frontières des rôles et de la conscience des femmes à une période où ces frontières étaient strictement limitées.

Je me propose d'étudier cet héritage mixte concernant plusieurs revues féminines en urdu, des publications que j'ai lues lors de ma recherche sur l'histoire des femmes musulmanes en Inde à la fin du XIX^e et au début du XX^e siècle.

Les revues *Tahzib un-Niswan* de Lahore, fondée en 1898, *Khatun* d'Aligarh, qui parut de 1904 à 1914, et *Ismat* de Delhi, fondée en 1908,

ont soulevé des questions sociales importantes et permis d'éclairer et d'alléger l'isolement des femmes *recluses*, tout en favorisant un idéal de capacité à gérer la vie familiale. En procédant de la sorte, ces revues n'étaient pas très différentes des revues féminines fondées par les réformistes sociaux hindu en hindi, bengalais et autres langues. Les réformes sociales et patriarcales étaient symbiotiques, sans égard pour la communauté religieuse.

Tahzib un-Niswan

En 1898, Sayyid Mumtaz Ali et son épouse Muhammadi Begam, lancèrent la revue hebdomadaire Urdu, *Tahzib un-Niswan*, pour les femmes. Ladite revue n'était pas le premier périodique urdu féminin, mais c'était le premier à survivre. Le succès en fut éclatant, parce que lorsque le couple a commencé à le publier, il l'affranchissait sans frais à des gens dont le nom figurait sur la liste civile, dans l'espoir de recueillir des abonnements. Grand nombre des abonnés potentiels répondirent en retournant la revue à l'envoyeur, et souvent en griffonnant des obscénités sur l'étiquette. Ce ne fut pas un début de bon augure. Quelques mois après, *Tahzib* ne comptait que 60 ou 70 abonnés, mais le couple persista, et progressivement le nombre d'abonnements s'éleva à 300 ou 400 après quatre années. La publication d'un périodique féminin était une entreprise difficile et certainement pas lucrative, et le fait que *Tahzib* ait survécue jusqu'aux années cinquante est dû en grande partie aux talents et aux énergies de ses fondateurs.

Mumtaz Ali (1860-1935) était issu d'une famille où l'enseignement religieux était une tradition ; son père était au service du gouvernement au Penjab. Jeune, il n'a eu qu'une année de formation au *madarsa* de Deobarid avant de rejoindre Lahore pour une éducation anglaise.

A Lahore, il s'intéressa à la controverse religieuse, d'abord écoutant tout simplement les débats entre missionnaires chrétiens, musulmans, et *arya samajis*, qui se déroulaient sur les places publiques, mais prenant part plus tard au débat proprement dit. A l'âge adulte, il utilisa sa verve pour parler à ses coreligionnaires des droits féminins dans la loi islamique.

Son oeuvre, *Huquq un-Niswan* («les Droits des Femmes»), place l'accent sur le fait que la position des femmes dans la loi islamique était en réalité théoriquement plus élevée que celle de leur statut contemporain. Selon lui, la cause de cette différence s'explique par l'adhésion aux fausses coutumes auxquelles la force de la religion est attribuée. La clef de la réforme et de l'avancement de la communauté musulmane était, par conséquent, de combattre l'adhésion des femmes aux coutumes superstitieuses, mais aussi de remettre en question le point de vue des hommes par rapport aux droits des femmes. Les femmes sont des âmes

égales devant Dieu. Donc, le fait de maintenir les femmes dans l'ignorance et l'isolement n'est pas une exigence de l'Islam, et penser que c'en est une trahit un manque de compréhension de la religion de même qu'un manque de confiance fondamental en les femmes, susceptibles d'être nuisibles à la vie familiale, à l'amour humain, et à tout ce que le message du Prophète signifiait dans une société juste et dynamique. Pour appuyer son point de vue, Mumtaz Ali soutient dans son style clair et logique bien connu : «La question est la suivante ; est-ce que la capacité de faire les choses (qui demandent la force physique) confère à l'homme une supériorité ou noblesse véritable ou donne-t-elle au sexe mâle le droit exclusif à ces qualités ? Notre réponse à cette question devrait être sans équivoque... Les deux sexes ont la noblesse, l'excellence, et tous les deux se complètent... L'âne est capable de porter sur son dos plus qu'un homme, et pourtant cela ne veut pas dire que l'âne est supérieur à l'homme. De même, l'homme ne peut pas établir sa supériorité (sur la femme) en se basant sur cet argument». *Huquq un-Niswan* (Lahore, 1989:7-8).

Mais comment pouvait-il mieux créer le type de changement d'attitude qu'il défendait ? Ecrire un traité savant tel que *Huquq un-Niswan* ne parviendrait qu'à peu de Musulmans bien instruits. La réponse, estimait Ali, est d'atteindre les femmes avec un message éclairé. Il leur fallait connaître les droits que leur donne la *charia*. Elles pouvaient hériter de propriété et, par conséquent, avaient besoin d'assez de savoir pour la gérer. Qui plus est, il fallait qu'elles soient imprégnées des idées contemporaines concernant l'éducation des enfants, la santé, la nutrition, la budgétisation, les règles générales, etc...

Les femmes musulmanes respectables des années 1890 ne sortaient pas en général pour s'instruire, mais pour un certain nombre de familles qui observent la *réclusion* l'instruction à domicile était de tradition. C'était surtout les manuels de lecture pratique qui faisaient défaut. Une femme qui ne disposait pas de lecture appropriée pouvait retomber dans l'analphabétisme. Un journal écrit dans un urdu simple, conçu en tenant compte de besoins des femmes, permettrait de faire d'elles de meilleures épouses, mères, femmes de maison et des Musulmanes plus dévouées. Les hommes instruits dont le désir d'épouses instruites émergeait à l'époque, répondraient aussi positivement à une vie familiale plus éclairée, et leurs attitudes, aussi, pourraient changer.

Mumtaz Ali était secondé par son épouse, Muhammadi Begam, dans la création de sa revue. Cette femme remarquable est généralement perçue simplement comme l'assistante de son mari, mais elle constituait une forte personnalité dans son genre. Elle était instruite à domicile, en même temps que ses nombreux frères, et quand ils fréquentèrent l'école, elle continua à apprendre quelque peu au hasard à partir de leurs manuels. Elle apprit à écrire des lettres afin de garder le contact avec sa soeur lorsque celle-ci se maria et quitta la maison. Elle organisait la

maison de son père et s'occupait des plus petits enfants lorsque sa marâtre allait rendre visite à ses parents. Après son mariage, elle a continué son éducation sous la tutelle de Mumtaz Ali, même après avoir fondé leur journal. Elle servit de mère à ses deux enfants nés d'un premier mariage, organisa sa maison et finalement donna la vie à leur propre fils. Muhammadi Begam a aussi servi d'éditeur de *Tahzib un-Niswan* et était, en plus, l'auteur de plusieurs romans, d'un livre de cuisine, d'un manuel sur le ménage et de livres sur les règles générales. Elle mourut prématurément en 1908.

Pendant sa première décennie, sous la supervision de Muhammadi Begam, *Tahzib* cherchait à atteindre la femme au foyer observant la réclusion et à satisfaire ses besoins en matière de lecture et d'élargissement des connaissances. Les articles parlaient d'éducation, d'organisation de ménage, donnaient de bons conseils à la belle-fille sur la manière de s'entendre avec sa belle-mère etc... Le thème qui revenait souvent était la réforme et la simplification des coutumes, le besoin d'éliminer les dépenses prodigues pour les rituels, la dot, les ornements. Les points de vue de Mumtaz sur les droits des femmes dans la loi islamique étaient présentés en série dans la revue.

Tahzib se classe comme un journal, donc il contenait beaucoup d'articles, d'informations sur les rencontres des femmes, ou de campagnes de mobilisation de fonds en faveur des écoles, et des résumés de discours prononcés par des femmes à l'endroit des organisations féminines. Sa présentation sous forme d'hebdomadaire permet beaucoup d'échange entre le journal et ses lecteurs, dans la rubrique «courrier des lecteurs». A titre d'exemple, une de ces lettres expliquait pourquoi les filles devraient apprendre l'anglais : «De nos jours, un grand nombre de jeunes filles sont enthousiastes à apprendre l'anglais, mais leurs parents n'apprécient pas ce fait. Ils estiment que les filles n'ont aucune raison d'apprendre l'anglais, étant donné qu'elles ne vont pas travailler hors de la maison. Ils ne se rendent pas compte que les garçons qui apprennent l'anglais aussi aimeraient avoir des épouses qui connaissent la langue. Il m'est avis que c'est la raison pour laquelle tant de femmes malheureuses restent chez elle toutes seules... En plus, si elles connaissaient l'anglais, elles pourraient contacter les hommes dans leurs bureaux en cas d'urgence...» (*Tahzib un-Niswan*, le 4 avril 1907:170).

Le style de cet exemple, et de celui du journal en général était simple et conversationnel. *Tahzib* a trouvé le juste milieu entre la présentation populaire et le contenu réformiste. Sa forme était claire et son fond était à la fois pratique et instructif.

Les derniers volumes de *Tahzib* reflétaient le niveau d'instruction élevé des femmes et une variété d'activités en dehors de leurs domiciles. Le style devenait quelque peu plus complexe et le vocabulaire plus riche. Les rapports et discours d'organisations féminines proliféraient. Dans un de

ces rapports, Mumtaz Ali fit le commentaire suivant : «Depuis l'instauration de la Conférence des Femmes Musulmanes il y a 4 ans, nous nous y intéressons et avons toujours espéré qu'elle serait en mesure de faire quelque chose en faveur de la réforme dans la communauté. J'ai toujours pensé, cependant, que c'était prématuré... et beaucoup de gens ont pensé que je m'inscrivais en faux contre la conférence pour cette raison. Mais je n'ai que de bonnes intentions... Qu'est-ce que j'entends par la conférence est prématurée ? Je veux dire qu'il faudra abattre un travail énorme et inhabituel sinon ce sera l'échec» (TN, le 6 avril 1918:221-22).

D'autres articles révélaient que les femmes recevaient en fait l'instruction en anglais de même qu'en urdu, et le journal publiait les noms des femmes qui obtenaient leurs licences, maîtrises et diplômes en médecine avec de chaleureuses félicitations et des encouragements aux autres lecteurs à faire de même.

Les articles commencèrent à apparaître concernant la scène politique contemporaine, les événements de la première guerre mondiale, la non-coopération, et le *swadeshi*. Les femmes entreprirent de mobiliser des fonds pour des buts politiques : le mouvement Khilifat et le Secours turque. Dans un appel qui combinait ces causes, Nasar Sajjah Hyder, épouse de Syed Sajjad Hyder, elle-même romancière et nouvelliste urdu et la mère de la romancière urdu contemporaine, Qurratulain Hyder, insistait : «Je ne vous demande pas de donner des roupies mais... abandonnez vos vêtements étrangers et portez le *swadashi* uniquement... Le jour viendra où nous auront honte de sortir sans porter le *khaddar*. Au lieu de brûler vos vêtements étrangers, envoyez-les au Smyrna Fund (Secours Turque) pour qu'on les distribue aux femmes qui ont besoin d'habillement lourd pour l'hiver» (TN, le 28 octobre 1921:689-94).

Les lecteurs envoyaient également leurs récits de voyage et descriptions du pèlerinage des *haj*. La critique littéraire fit son apparition. Et nombre de jeunes femmes contributrices commencèrent à soulever les questions de la restriction de la *parda* (*réclusion*), de la polygamie et du divorce unilatéral. Vers les années 1930, les lecteurs de *Tahzib* avaient fait du chemin.

La revue *Tahzib* a surmonté l'opposition du départ et a connu le succès parce qu'elle a su répondre aux besoins sociaux exprimés. Mumtaz Ali, après tout, n'était pas le seul Musulman indien instruit à l'époque à aspirer à une vie familiale plus éclairée. Muhammadi Begam non plus n'était pas la seule femme musulmane instruite de son époque à manquer de source d'information et de moyens d'expression. *Tahzib* articulait une impulsion pour la réforme de la coutume, de l'observation religieuse, et de la pratique ménagère qui était principalement patriarcale. Les désirs et opinions d'hommes étaient derrière l'effort, et

l'institution de la *parda* et de la position subordonnée des femmes dans la famille n'ont été en aucune manière remis en cause. En outre, l'insistance sur la réforme de la coutume en faveur de la religion scripturale remettait en question un royaume culturel dans lequel les femmes étaient relativement autonomes.

Toutefois, les attitudes de Mumtaz Ali, basées sur son interprétation publiée de la loi islamique, étaient remarquablement égalitaires, et son partenariat avec Muhammadi Begam était à caractère intime et créatif. L'idéal de *Tahzib* concernant la vie familiale peut paraître à présent caduc, mais dans les premières décennies de ce siècle, sa défense pour l'instruction féminine et l'élargissement de l'horizon créatif des femmes recluses constituaient un progrès par rapport à l'époque.

Khatun

L'autre couple actif dans le mouvement pour l'éducation des femmes et qui a fondé une revue féminine était formé par Cheikh Abdullah d'Aligarh (1874-1965) et Waheed Jahan Begam (1886-1939). Cheikh Abdullah s'était converti à l'Islam et a fréquenté le collège d'Aligarh, établi une pratique juridique dans cette ville, et épousé la sœur instruite d'un de ses camarades de classe. En 1904, le couple lança la revue mensuelle urdu *Khatun* en tant que journal de la Section chargée de l'Éducation des Femmes de la Conférence de Tous les Musulmans d'Inde sur l'Éducation. Cheikh Abdullah était le secrétaire de ladite section, et le but principal du journal était de plaider en faveur des écoles pour filles, surtout en faveur du projet d'Abdullah visant à créer des écoles pour filles à Aligarh.

Les Abdullahs créèrent l'École des Filles d'Aligarh en 1906 et, dès 1914, ils avaient mobilisé des fonds et construit un foyer pour transformer leur école locale en pensionnat avec des élèves venant d'ailleurs.

Waheed Jahan Begam a consacré ses énergies à la gestion de l'école et à la supervision du foyer. L'école, qui s'est battue au début pour survivre, s'est développée plus tard pour devenir le Collège Féminin de l'Université Musulmane d'Aligarh.

Khatun fournit une documentation importante pour l'histoire de l'éducation des femmes musulmanes. Le Cheikh exhortait ses lecteurs à créer des associations locales pour mobiliser des fonds en vue de créer des écoles de jeunes filles. Il rendait compte des campagnes de mobilisation de fonds et de ses propres discours et rapports aux réunions annuelles de la Conférence Musulmane sur l'Éducation. Dans un éditorial particulièrement intéressant, présenté sous forme de dialogue entre lui-même (l'éditeur) et un partisan de l'éducation (Hami), le Cheikh demanda :

«*Editeur* : D'après vos déclarations, dois-je comprendre que vous êtes partisan inconditionnel de l'instruction des femmes ?

Hami : Pourquoi pas ? Quiconque s'oppose à l'éducation des femmes de nos jours est soit illettré (*jahil*) ou alors débile (*diwana*).

Editeur : Mais le fait de s'opposer à l'éducation des femmes est tout à fait différent du fait d'en être partisan... Je voulais simplement te demander si tu étais vraiment partisan de l'éducation des femmes, ou si tu fais simplement partie de ceux qui s'abstiennent de s'y opposer.

Hami : (fronçant les sourcils) Veuillez répéter votre question. Je ne pense pas l'avoir comprise.

Editeur : *Janab* ! J'ai simplement dit que quiconque se dit véritable partisan de l'éducation des femmes, devrait le montrer par ses actions, ses mots, ses oeuvres, etc... Et s'il avait de l'argent, il appuierait aussi ses efforts avec une donation» (*Khatun*, Août 1912:46-47).

Waheed Jahan faisait également des discours occasionnels ou écrivait à propos de la gestion de l'école. Dans un discours prononcé lors d'une réunion de femmes musulmanes visant à soutenir l'éducation des filles, elle fit remarquer que les femmes en Turquie et Egypte s'instruisaient et qu'elles étaient en mesure d'organiser des réunions, et que cet aspect est bénéfique à leurs sociétés ; «Lorsque les femmes se rassembleront, il y aura plus de solidarité. A présent il existe une division entre les femmes instruites et celles qui ne le sont pas. Les femmes non-instruites, qui ne sortent pas, pensent que la respectabilité se confine aux quatre murs de leurs demeures. Elles pensent que celles qui vivent en dehors de ces murs ne sont pas respectables et ne méritent pas d'être connues. Mais Dieu a destiné l'instruction tant aux hommes qu'aux femmes, pour qu'on se débarrasse de telles idées» (*Khatun*, Janvier 1906:7-8).

La revue contenait également beaucoup de discussions sur les questions éducationnelles, les programmes, les raisons pour ou contre l'enseignement de l'anglais aux femmes, le besoin de manuels de meilleure qualité, le besoin des étudiants d'air frais et d'exercice physique (derrière des murs élevés pour que la *parda* puisse être maintenue), les rapports des réunions d'associations féminines et des comités d'écoles, et des discours prononcés par des femmes, y compris la Begam de Bhopal, directrice générale de l'Ecole des Filles d'Aligarh. Faisant le compte rendu du discours de Begam avant la cérémonie inaugurale de la construction du foyer en 1914, *Khatun* souligna que les portes du couloir s'étaient coincées au moment où elle essayait de les ouvrir, ce qui l'a amenée à railler que cela symbolisait les obstacles auxquels l'éducation des filles musulmanes fait encore face (*Khatun* Février-mars 1914:35, 44-54).

Khatun présentait les points de vue des femmes dans ses colonnes mais s'adressait principalement aux membres et aux patrons de la Conférence

Musulmane sur l'Education, à savoir, l'élite instruite de la communauté musulmane, composée d'hommes en grande partie. Cheikh Abdullah écrivait de façon claire et convaincante en urdu, mais il n'a pas beaucoup veillé à simplifier son style afin d'atteindre le lectorat féminin nouvellement instruit. Une exception à cette observation ne fait que confirmer la règle, pour un article merveilleusement idiomatique. A.W.J. Begam de Delhi était en contradiction flagrante avec la plupart des autres articles sur l'éducation dans la revue. «J'ai entendu beaucoup de rumeurs à propos du fait que la recherche du savoir n'est pas parvenue aux femmes musulmanes, et qu'elles ne s'intéressent pas à l'éducation de quelque façon que ce soit. Les gens font des discours aux réunions et écrivent des articles dans les journaux... Mais si on leur demande ce qu'ils ont fait pour répandre la connaissance chez les femmes... la réponse est tout simplement rien. Tout le monde dit que notre *gari* (train/charrette - l'ambiguïté est donnée à dessein) arrivera à bon port, mais personne ne semble vouloir l'accrocher à un moteur, ou à un cheval, ou même à un boeuf et pourtant chacun regrette que la charrette soit toujours au même endroit. Si cela continue, nous n'avancerons jamais» (*Khatun*, Août 1904:41-44).

La raison d'être de *Khatun* était la promotion de l'éducation des femmes. Des informations ménagères pratiques sur l'éducation des enfants, et les modèles de broderies étaient laissés aux publications qui se rapprochaient plus du style de *Thazib*. *Khatun* a atteint ses objectifs mais, en 1914, avec l'ouverture du foyer, les Abdullah eurent beaucoup de difficultés pour gérer le pensionnat ; c'est ainsi que *Khatun* cessa de paraître.

Ismat

Le dernier de ce triptyque de premières revues féminines en urdu est *Ismat* de Delhi, fondée en 1908 par Rashidul Khairi (1868-1936) qui a connu la popularité en tant que romancier urdu. Il était le neveu d'un autre romancier urdu populaire, «Député» Nazir Ahmad (1830-1912). Rashidul Khairi, au cours de sa carrière de romancier prolifique, s'est octroyé le surnom de *musuvvir-e-gham* («peintre du chagrin») pour ses histoires mélodramatiques et extrêmement populaires à propos des vies tragiques des femmes opprimées. Les revenus de ses romans lui permirent de financer *Ismat*, un mensuel qui a été fondé d'abord à titre de journal littéraire pour encourager les femmes à écrire des essais. La revue contenait également un nombre considérable d'articles signés de Rashidul Khairi et d'autres, des articles visant à promouvoir l'éducation des femmes et la domesticité respectable si chère aux réformistes sociaux de l'époque, qu'ils soient hindu ou musulmans.

Les romans de Rashidul Khairi donnent un indice à ses attitudes vis-à-vis des femmes, leur instruction et leur édification. Une première oeuvre,

Hayat-e-Saleha ou *Salehat*, raconte l'histoire de la fille bien-aimée d'un vieil homme qui, ayant perdu sa femme, s'est remarié. La belle-mère ignorante décide d'envoyer cette jeune fille en mariage à son va-nu-pieds de jeune frère. Etant donné que son père a accepté ce projet, la fille l'a accepté également. Elle se révèle épouse et femme exemplaire, mais elle n'est pas appréciée par son vaurien d'époux. Son père meurt par la suite, de même qu'elle. L'héroïne, Saleha, bien qu'instruite, est néanmoins utilisée par son père et par son époux, mais elle reste dévouée et résignée. Un grand nombre des héroïnes de Rashidul Khairi meurent, souvent par destruction. Elles sont alors honorées dans la mort, contrairement au moment où elles étaient en vie. On commence à comprendre pourquoi il était surnommé «le peintre du chagrin», et on sent que l'ombre de Rashidul Khairi plane sur les cinéastes de Bombay, aujourd'hui.

Les premiers numéros d'*Ismat* contenaient des histoires, des poèmes, plusieurs articles sur l'éducation, un sur le ménage, une description du Taj Mahal et plusieurs lettres d'encouragement. Une de ces lettres provenaient de Waheed Jahan Begam Abdullah ; un des poèmes était de Muhammadi Begam Mumtaz Ali. Le numéro contenait également une déclaration d'intention : *Ismat* était une revue en urdu destinée aux «femmes indiennes respectables», qui pourrait contenir des articles instructifs qui traitent de sujets scientifiques et éducationnels, de littérature, et de connaissance pratique, mais pas d'articles politiques. Il visait également à «se faire respecter» (*haram Ki harmat qaéim rakhma*) ou, comme le dit le proverbe anglais, «à se sentir maître chez soi», à «apporter le progrès au monde des femmes, et à «faire progresser la cause de la littérature féminine» (*Ismat*, juin 1908, annexe).

Si l'on associe le nom de la revue (*Ismat* signifie pureté ou chasteté) à sa déclaration d'intention, et si on les compare aux intrigues du roman de Khairi, on décèle une certaine cohésion de l'objectif dans ses efforts littéraires. *Ismat* se parait de la modestie, de l'honneur, et de la respectabilité, mais aussi de la passivité de ses lecteurs. Elle voyait les femmes comme objets d'un programme d'amélioration. La maison était devenue un «sanctuaire» (la double signification du mot *haram* est importante) ; il fallait apporter le progrès et la lumière aux femmes.

Un tel point de vue sur les femmes est hautement conventionnel. Il concorde avec le point de vue sur les femmes dans les romans de Khairi. Quelque soit le degré d'instruction et de compétence de ses héroïnes, elles sont toujours soumises même à l'égard des hommes qui les oppriment. Ce sont des victimes incapables de se défendre parce qu'elles se sont attachées aux idéaux principaux d'obéissance et de fidélité. Un certain nombre de femmes ont critiqué Khairi pour cet aspect de ses écrits. Dans un exemple de la première critique littéraire publiée dans *Tahzib un-Niswan*, une femme soulignait : «il capte les expressions

idiomatiques féminines mieux que quiconque... Mais ses livres, dont les thèmes traitent du vécu quotidien ne sont pas très réalistes... (Il montre) les insuffisances et l'infériorité des femmes, mais cette image ne constitue aucune référence ou fierté. Il indique ce qui devrait être changé sans nous donner une idée de la façon de sortir de cette situation... Il n'aide en réalité personne en montrant des femmes en larmes jour et nuit» (TN, le 9 Juillet 1921:433-35).

Pour mettre fin à l'oppression des femmes, selon Rashidul Khairi, les hommes devaient revenir à de meilleurs sentiments. Par conséquent, dans les premières années d'*Ismat*, contrairement à *Tahzib un-Niswan*, il y avait peu, et encore, de discussion relative aux droits de la femme en Islam. En lieu et place, la revue contenait des articles et des histoires destinés à informer les femmes sur la façon de rendre la vie de leurs maris plus facile, le genre de problèmes qu'elles allaient rencontrer (et devaient supporter avec patience) une fois mariées et vivant chez leurs beaux-parents, etc.

Dans un article intitulé «Faire progresser nos femmes ?» Rashidul Khairi décrit ce qu'il estime être des indicateurs importants du changement. «Intéressons-nous simplement aux différences entre jadis et maintenant chez les filles et les belles-filles. De nos jours, les femmes sont conscientes que leur devoir ne se limite pas simplement à peupler le monde, mais en réalité de créer une certaine amélioration...

Il est impossible de nier le fait que les épouses d'aujourd'hui essayent d'améliorer les conditions de leurs ménages. C'est un fait important. Elles reconnaissent mieux également les doctrines de leur religion, et que l'un de ses commandements les plus importants se rapporte à la recherche du savoir» (*Ismat*, Octobre 1912:2-6).

Le but didactique d'*Ismat* était aussi clair que celui des romans de Rashidul Khairi, et ne remettait en cause ni les rôles féminins traditionnels ni l'autorité mâle. Il y avait une raison importante qui expliquait l'insistance du journal sur la respectabilité : *Ismat* comptait éviter le genre d'objections morales et d'attaques dont les autres journaux féminins tels que *Tahzib*, ont fait l'objet. Elle a réussi, dans ce sens. Le tirage d'*Ismat* en 1912 avait atteint 900 exemplaires, une meilleure performance que *Tahzib* au cours de ses quatre années de vie.

Toutefois, pour être juste avec Rashidul Khairi, l'intérêt qu'il accordait à la pureté, à l'honneur, et à la respectabilité n'était pas une façade. Sa moralité était hautement conventionnelle, mais défendre la cause de l'éducation des femmes, exhorter les femmes à s'exprimer dans les journaux, et exhorter les hommes à d'autres types de sentiments demandaient beaucoup de courage à l'époque.

Voici un passage tiré de *Tamaddun*, une autre de ses revues, qui constitue un exemple de ses écrits, adressés aux hommes, les exhortant à mettre fin

à leur injustice vis-à-vis des femmes. Le ton est typiquement larmoyant : «L'histoire des droits féminins est navrante. Les femmes sont opprimées jour et nuit et ne trouvent aucun soulagement dans leur destin. Béni sera le moment où un esprit de sympathie (pour les femmes) se répandra (parmi les hommes) sur terre. L'enfer sera transformé en paradis et le chagrin en bonheur. Même au moment d'entrer dans leurs tombes, les époux ne reconnaissent pas l'oppression qu'ils ont faite subir à leurs femmes. L'information concernant les droits que l'Islam leur a conféré ne leur est jamais parvenue non plus». (*Tamaddun*, Mars 1913, cité dans Rashidul Khairi, *Ismat Ki Kahani* (Delhi 1936:12).

Rashidul Khairi aurait été horrifié si les femmes avaient commencé à réclamer leurs propres droits. Ce point a été confirmé en 1918 lorsque la Anjuman-e-Khawatin-e Islam, autrement connue sous le nom de Conférence de Toutes les Musulmanes de l'Inde, lors d'une réunion à Lahore, a adopté la résolution condamnant la polygamie. La résolution stipulait que : «... le genre de polygamie pratiquée par certains groupes de Musulmans est contre l'esprit du Coran et de l'Islam, et est préjudiciable à notre progrès en tant que communauté», et appelait les femmes à user de leur influence pour mettre fin à cette pratique.

Rashidul Khairi, au risque de choquer les lecteurs fidèles d'*Ismat* attaqua la résolution : «Nous sommes vraiment désolés que des épouses et filles de Musulmans respectables aient pu accepter une chose pareille... Personnellement, je ne suis pas partisan de la polygamie, mais faire une déclaration de ce genre au cours d'une réunion musulmane en présence de non-Musulmans (il y avait quelques Anglaises) ne crée que la haine vis-à-vis de l'Islam et comporte un effet nuisible pour les esprits des jeunes filles musulmanes. Ladite déclaration est également contraire au sens de la charia». (*Ismat*, Mars 1918:8).

Les femmes étaient étonnées, parce Rashidul Khairi avait exposé les méfaits de la polygamie dans plusieurs de ses romans et a défini clairement son point de vue selon lequel aucun homme ne peut être juste quand il a plus d'une épouse, dans l'esprit de l'injonction coranique. Pourtant, lorsque les femmes en personne ont abordé la question et évoqué l'esprit du Coran, contrairement à la lettre, Rashidul se rabattit sur la lettre, disant que puisque l'Islam autorisait la polygamie, il ne serait pas avantageux pour les femmes musulmanes de chercher son abolition. Un grand nombre de femmes le critiquèrent pour son incohérence, et pourtant sa position est tout à fait cohérente avec son point de vue selon lequel les hommes doivent être les réformateurs de la société et les améliorateurs des femmes et non les femmes elles-mêmes. Sa position se révèle donc intérieurement cohérente, qu'on l'accepte ou non.

Les œuvres de Rashidul Khairi débordent de sympathie pour les femmes opprimées de la communauté musulmane indienne. Il se considérait comme le défenseur des droits de la femme au sein de la tradition

islamique et, parlant de son époque, il l'était certainement. Il fallait du courage pour dénoncer les maux sociaux qu'il décrivait dans ses œuvres, tels que la polygamie et le divorce unilatéral. Il fallait du talent pour le faire et simultanément pour être un des plus grands romanciers de l'histoire du roman urdu.

Le lecteur moderne peut trouver ses personnages stéréotypés, ses intrigues pleurnichardes et répétitives, et sa vue des femmes condescendante et patriarcale. Mais Rashidul était un pionnier. Il a créé sa revue pour encourager les femmes écrivains, et il y est parvenu, permettant à un grand nombre de personnes de continuer à écrire ouvertement sur des sujets qu'il aurait sûrement désapprouvés. *Ismat* déménagea ses locaux à Karachi en 1947 et continua à y paraître jusqu'à une date récente. Ses pages contenaient les écrits de beaucoup de grandes écrivains urdu du XX^e siècle.

Conclusion

Les trois revues féminines urdu présentées dans cet article ne constituent que quelques exemples du genre, bien que *Tahzib un-Niswan* de même que *Ismat* aient de longues carrières, permettant ainsi à l'historien d'estimer les changements sociaux et d'attitudes au fil du temps. Les trois revues ont été fondées par des hommes, dont deux avec l'étroite collaboration de leurs épouses. Tous les trois défendaient l'instruction des femmes et définissaient un plus grand rayonnement des femmes en termes de leur capacité à gérer la vie de famille plutôt qu'en termes d'autonomie individuelle. Quand ils abordaient les questions religieuses, ils appuyaient le modèle scriptural plutôt que la pratique populaire et coutumière, c'est-à-dire qu'ils minimisaient les rituels féminins ou les taxaient de superstitieux.

En établissant des normes sociales pour les femmes, ces revues définissaient ces modèles en des termes que les hommes pouvaient reconnaître. Les femmes acceptaient de telles normes également, mais ce faisant elles peuvent avoir renoncé à quelque contrôle sur leur propre sphère. L'héritage de ces revues à caractère réformiste social s'avère donc ambigu. A mesure que les femmes s'instruisaient, qu'elles lisaient ces revues et qu'elles devenaient plus conscientes du monde extérieur et de ses valeurs, leur définition de ce qui est acceptable, ou respectable, devint plus étroitement contrôlée par ce que les hommes en pensent. Il a fallu plusieurs générations avant de voir l'évolution d'un modèle plus récent, toutefois ces premières revues féminines ont eu le mérite de permettre aux femmes de se faire entendre.

Reproduit de :

Manushi

C/202 Lajpat Nagar 1,

New Delhi 110024,

Inde.

N° 48, sept.-oct. 1988, pp. 2-9.

Créativité et critique

Une Interview de Jeelani Bano par Sukrita Paul Kumar

Jeelani Bano est une écrivain urdu qui réside à Hyderabad. Elle a publié trois recueils de nouvelles et deux recueils de romans courts ainsi qu'une traduction en urdu d'histoires malaysiennes transcrites du hindi. Elle a également écrit 25 pièces de théâtre diffusées par différentes stations de All India Radio.

SK : Votre récit «Main» («Moi») a suscité mon intérêt car l'expérience de «perte d'identité» qui y est relatée semble concorder avec ma définition de la «sensibilité moderne». L'expérience spécifique de «perte d'identité» vécue par le personnage principal acquiert une dimension et un sens universels. Elle paraît être l'histoire de chacun d'entre nous vivant dans l'environnement contemporain. Je suis curieuse de savoir si vous avez choisi ce thème à partir de votre observation générale de la vie moderne ou s'il est lié à une expérience réelle. Aimerez-vous parler de ce qui vous a inspiré cette histoire si différente de vos préoccupations thématiques habituelles ?

JB : Il est très difficile à un auteur de répondre à la question de savoir d'où lui vient une certaine histoire. Il est possible que parmi les milliers d'histoires qui sont dans l'air ça et là, une en particulier décide de venir à moi totalement de son propre chef. Je peux alors en être l'entière propriétaire, mais la question de savoir d'où elle a pu me venir devient, également pour moi, un mystère. Parfois, cependant, il arrive que l'on trouve non une histoire entière mais peut être juste une petite partie d'un événement réel. Pour «Main», je pense que je peux lier cette histoire à quelque chose qui m'est arrivé il y a des années. Je me souviens d'une parente qui nous rendait visite et qui avait fait à ma mère une remarque désinvolte à propos de l'enfant âgé d'un an et demi qui jouait là. Elle

avait déclaré que cet enfant ne pouvait pas être le sien car il ne lui ressemblait en rien. J'ai été touchée par la réaction de l'enfant qui a poussé des hurlements et des cris de protestation et qui voulait que ces mots soient retirés. Cette incident a déclenché un enchaînement d'idées dans mon esprit. Je me suis dit : «Si une mère prétend que son enfant n'est pas le sien, quel effet cela peut-il avoir sur le psychisme de cet enfant ?». Ceci peut provoquer une crise d'identité que l'enfant devra endurer toute sa vie. Parfois, quand elles sont en colère, les mères peuvent tenir des propos qui peuvent susciter, chez un enfant, un sentiment d'insécurité permanent.

Il arrive également que dans une certaine situation, l'on se sente très mal à l'aise et que l'on ait le sentiment étrange de ne pas être à sa place dans un endroit où l'on a peut-être passé toute sa vie. Tout est si négatif et si irréel. A quoi peut-on attribuer cette expérience ? Je pense que cette sensation vient de ce qu'on est, en fait, en train d'essayer de se situer soi-même.

SK : La beauté de ce récit vient du fait qu'un concept abstrait très large a acquis une forme et un contexte spécifiques. Qualifier cette expérience de «moderne» ne signifie pas que dans le passé, les gens n'ont pas vécu cette sorte de réalité. Mais je pense que cette sensibilité a acquis une forme bien définie dans l'écriture «moderniste» mise en évidence d'abord en Occident au début de ce siècle. La crise de la culture liée au scepticisme et au cynisme à la suite de la Première Guerre Mondiale a suscité un certain nombre de questions philosophiques fondamentales concernant l'existence humaine.

Dans le roman urdu, j'ai noté que ce phénomène semble se produire non au début du 20ème siècle, mais à la fin des années 1950 et 1960. C'est à ce moment là que la sensibilité moderniste transparait dans le nouveau roman. Je pense que cette sensibilité reflète en partie l'impact de la pensée occidentale sur l'écrivain indien, mais aussi, la possibilité que la partition du pays ait créé un génie du peuple, peut-être comparable à la situation d'après-guerre en Europe. Mais quoiqu'il en soit, malgré l'apparition de la nouvelle sensibilité, on ne perçoit généralement pas la préoccupation de l'écrivain indien pour de nouvelles formes d'expression. Le maintien des formes anciennes montre peut-être un désir conservateur de l'écrivain de maintenir la tradition. Avez-vous jamais éprouvé le besoin de briser les formes conventionnelles ?

JB : Je n'ai aucun problème avec les formes existantes. Comme vous l'avez dit, il y avait en Europe une grande activité philosophique et culturelle au début du 20ème siècle et on peut aisément en voir l'influence dans la littérature urdu. Nous avons en effet beaucoup appris de l'Occident. Mais je ne dirais pas qu'il y avait une absence quelconque d'expérimentation en urdu. Et je ne pense pas que l'évolution de notre

littérature soit totalement due à ce qui s'est passé en Occident. Nous avons toujours eu notre propre base philosophique et nous avons notre propre style d'expression littéraire.

En ce qui concerne les influences sur ma propre écriture, j'en discute souvent avec mon époux Anwar, un érudit, qui me demande de lire tous les bons romans qui lui tombent entre les mains. J'ai souvent des réticences à lire les romans d'autres écrivains, surtout lorsque je suis moi-même en train d'écrire. Ceci perturbe mon état d'esprit ; le monde du roman que je peux être en train de lire influe sur le monde que je suis en train de créer. Je considère qu'il est très important de préserver l'authenticité de l'univers et des personnages que je suis en train de créer, et je pense qu'aucun écrivain n'aime l'idée de voir d'autres univers s'imposer sur sa propre création. Si l'oeuvre doit être originale et non imitative, nous avons intérêt à être en mesure de préserver le monde propre de notre oeuvre.

J'ai également fait beaucoup d'expérimentation. Il faut voir mes nouveaux récits. Je ne pense pas que l'on doive se conformer aux styles de nouvelles déjà existants. Je pense que toute nouvelle histoire vient avec son propre style. Le style dépend de la nature du contenu. Ma nouvelle «Ashtray main sulgata hua cigarette» [Cigarette brûlant dans le cendrier] relate l'histoire d'une femme ordinaire qui se consume par un bout, comme une cigarette, sans personne pour l'écouter, même pas son mari. Elle est une entité domestique qui s'occupe du foyer de son mari et satisfait le désir physique de celui-ci. Son mari est un grand fumeur et dans l'histoire, l'existence de la femme est identifiée à celle des cigarettes que l'homme fume et jette à volonté.

SK : Eh bien, ceci nous amène, je pense, à la question suivante que je souhaite vous poser. En tant que femme auteur, écrivant en urdu, dans une société plutôt conservatrice, quels genres de problèmes avez-vous rencontrés? Quelle conscience de soi s'est développée en vous en raison du fait d'être une femme ? Vous sentez-vous aliénée dans un monde masculin de l'écriture ? Etes-vous consciente d'avoir évité certains thèmes du fait que vous êtes une femme ?

JB : Franchement, je ne me suis jamais retenue d'aborder un thème particulier simplement parce que je suis une femme. Et je n'ai jamais considéré le fait d'être une femme comme un handicap. Je me suis toujours sentie libre d'exprimer tout ce qui me passionnait. Je ne me suis pas préoccupée de savoir comment la société pouvait réagir. Mais quand j'ai commencé à écrire, j'ai eu quelques déconvenues. Vous savez, je venais d'une famille très conservatrice appartenant à une société féodale de Badauin, surtout du côté de ma mère. Mon père était un érudit et un poète en arabe et en persan et était assez libéral pour souhaiter que ses filles se sentent libres. Par contre, ma mère était très orthodoxe et nous

imposait beaucoup de restrictions. Elle se conformait au système du purdah et ne nous permettait d'aller nulle part sans escorte, ni de recevoir des visiteurs masculins. Mon père étant poète, un grand nombre de poètes nous rendaient visite. Je me souviens que je me demandais comment on pouvait créer une oeuvre originale. J'avais beaucoup de respect pour les poètes : Josh, Jigar, Sagar Nizami, Shakeel Badauni, Qatil Shifai. Je les considérais comme des être exceptionnels qui venaient de pays étranges et lointains.

Quand j'ai commencé à écrire sérieusement et à envoyer mes manuscrits aux éditeurs, je me suis heurtée à une forte opposition de la part de ma mère. Elle pensait que personne ne m'épouserait car je commençais à correspondre avec des hommes dans le monde de l'édition. Je dois vraiment beaucoup à mon père qui m'a permis de continuer. Je me suis mariée très jeune, en fait immédiatement après avoir terminé le premier cycle de mes études secondaires. Mon père souhaitait me voir épouser une personne ayant des goûts littéraires qui ne s'opposerait pas à ma vocation d'écrivain. J'avais déjà publié un livre quand j'ai épousé Anwar, qui s'est intéressé à moi d'abord parce que j'écrivais. J'écris depuis pratiquement 26 ans et il a toujours été très coopératif et très compréhensif. Voilà pour le plan domestique.

Quant à l'aspect social du monde littéraire, je me suis toujours sérieusement plainte de la façon dont le monde littéraire urdu me néglige. J'ai souvent entendu le commentaire suivant quand j'étais jeune : «Oh ! bien que ce soit une femme, elle écrit bien». La façon dont on est classé dans une catégorie séparée des «femmes écrivains» est inacceptable. Tout comme lors de grandes manifestations dans notre société, il semble que, dans le monde littéraire également, un enclos spécial a été créé pour les femmes. De toutes façons, de par mon tempérament, je n'aime pas trop fréquenter les gens, surtout s'il s'agit d'autres écrivains. J'ai remarqué que lors de leurs soi-disant rencontres littéraires, on parle de tout sauf de littérature. Je ne suis pas à ma place dans de telles réunions, et c'est peut-être pour cette raison que mon nom n'est pas inclus quand on passe en revue les auteurs pour décerner les prix littéraires. Il y a beaucoup de politique dans tout cela et je reste en dehors.

SK : La critique féministe est une prise de position très répandue qui s'est développée dans l'examen contemporain des oeuvres littéraires en Occident. On part de la perspective de la femme pour comprendre les personnages masculins et féminins d'une oeuvre littéraire ainsi que les mécanismes de la perspective de l'auteur. Pensez-vous que par une telle approche, on ne fera que remplacer un parti-pris par un autre, ou pensez-vous qu'une telle prise de position est nécessaire ?

JB : Il est évident qu'une telle réaction est nécessaire. Je ne pense pas que nous ayons, dans notre critique, quelqu'un qui travaille dans cette

direction. J'aurais souhaité que ce fut le cas. Je pense qu'il est nécessaire d'examiner les écrits des femmes différemment. Je ne suis pas d'avis que la femme et l'homme perçoivent les expériences de la même façon. Il y a une différence et nous devons nous rendre à l'évidence et donner à chacun la place qui lui est due. Dans notre littérature, nos arts, etc. il y a une perspective distinctement féminine qui est projetée. On aurait tort de ne pas reconnaître ce fait ou de l'ignorer.

SK : Mais alors il y a, dirais-je, un autre niveau d'existence que l'on pourrait qualifier d'androgyné. Il y a peut-être un moment, dans le processus de création, où l'on transcende sa conscience d'être une femme ou un homme et où l'artiste doit en effet s'identifier au sexe du personnage qu'il ou qu'elle est en train de dépeindre. La conscience que l'on a d'appartenir à un genre n'exercerait-elle pas une influence et les préjugés sexuels ne pourraient-ils limiter la portée de la vision globale ?

JB : Le fait est que, en poésie comme dans le roman, les sentiments d'une femme apparaissent distinctement différents de ceux d'un homme, et même le mode d'expression en devient différent.

SK : Quand on présente un personnage, c'est vrai, la femme en tant que femme et l'homme en tant qu'homme doivent être dépeints tels qu'ils sont, mais je pense que, en tant que créateur de ces personnages, l'auteur doit peut-être transcender les limites de son propre genre pour être en mesure de s'identifier avec le personnage de sexe opposé. La critique féministe, à mon avis, ne tient pas compte de cela. Mais peut-être qu'il faut accorder une place spéciale à la femme écrivain dans la littérature urdu, ne serait-ce que pour compenser le peu de cas que l'on fait d'elle.

JB : En urdu, je crains qu'il n'y ait pas de bonne critique. On ne peut malheureusement vraiment pas parler de prises de position critiques convaincantes.

SK : Diriez-vous qu'il y a eu «des progrès» en littérature ? Avec des disciplines plus spécialisées dans le cadre des connaissances dont dispose l'humanité, avons-nous une meilleure emprise sur notre existence, et si oui, cela se projette-t-il dans l'art ?

JB : Non, je ne pense pas qu'il y ait eu de «progrès» en littérature. La nouvelle moderne en urdu a acquis un caractère assez particulier au nom de la «modernité». L'histoire a perdu son «caractère d'histoire», s'est enfermée dans un monde étrange et insulaire et les lecteurs ne pouvaient pas la comprendre. C'est différent si j'écris une histoire et que je la garde pour moi-même, mais si j'écris et que je demande à un autre de lire ce que j'écris, il faut alors établir la communication. L'histoire se passe entre vous, le lecteur, et moi, l'auteur. Ce n'est pas parce que vous la lisez que vous allez nécessairement l'aimer. Mais si une partie de l'histoire est

restée en vous, alors l'histoire a également un sens pour moi. Si vous n'en gardez aucune partie, et si vous me la restituez toute entière, alors cette histoire est pour moi également dénuée de sens. Si l'histoire n'a pas la capacité de toucher quelqu'un, alors elle n'a pas de raison d'exister. Il est important qu'une histoire possède le «caractère d'histoire». Le fait de la narrer devrait retenir l'attention et devrait être captivant.

SK : Quand vous lisez d'autres écrivains, avez-vous jamais eu le sentiment que vous souhaitiez pouvoir écrire comme l'un d'entre eux ? Y-a-t-il eu des écrivains de l'influence desquels vous auriez aimé vous débarrasser ?

JB : Camus m'impressionnait énormément. Et j'ai lu Gorky quand j'étais assez jeune. J'ai été très émue par son roman «La Mère». Tchekhov, également m'a fait une forte impression mais je n'ai jamais senti que je devais écrire ou être comme l'un de ces auteurs. Vous savez, il m'arrive d'être si étroitement impliquée dans mes histoires que c'est presque comme si j'étais prise dans un piège. Même la nuit, je suis hantée et quand je me consacre le matin à mes tâches ménagères, le monde de mes récits jette une ombre lourde sur tout et je ne souhaite que l'isolement absolu. Quand j'écrivais mon récit «Cultural Academy», vous savez, j'ai rencontré le personnage Usha dans un rêve, lors d'une réunion au cours de laquelle elle m'avait été présentée. Elle ne m'a pas remarquée. Le matin, croyez-moi, c'était une expérience étrange d'avoir affaire à elle dans mon travail d'écriture après l'avoir vue en rêve.

SK : Parfois peut-être, le monde du roman est plus réel que le monde dans lequel on doit réellement évoluer.

JB : Quand je suis plongée dans une histoire, je suis très mécanique dans mon monde «réel». Lorsque je suis totalement submergée et que je suis sous tension, je vais dans la cuisine et je fais des choses qui n'ont rien à voir avec mon récit. Quant à savoir ce qui est «réel», c'est mon récit lui-même qui doit me le dire. Je n'écoute aucune autre voix. Quand j'écrivais mon dernier roman «Bonded Labour», j'avais pensé décrire Salim d'une certaine façon, mais après en avoir écrit une partie, je me suis rendu compte que le personnage avait acquis une coloration différente. Le personnage souhaitait être différent de la façon dont je l'avais conçu. Généralement, quand un tel conflit se présente, je cède.

SK : Merci de nous avoir rendu accessible la réalité de votre monde imaginaire.

Sukrita Paul Kumar est écrivain et professeur d'Anglais à Zabir Hussein College à Delhi.

Reproduit de:

Committee on South Asian Women (COSAW) Bulletin

Dpt. of Psychology, Texas A & M University,

College Station, TX77843, U.S.A. - Vol. 7 (1-2), pp. 18-22, ISSN 0885-4319.

Non conformiste en art et par l'esprit une interview avec Salima Hashmi

Kuma Sankar Majumder

Salima Hashmi est un mélange étonnant d'éléments, par ses origines multiples comme pour l'ensemble de ses recherches. C'est un esprit qui bouillonne d'ardeur créatrice. Son père, feu Faiz Ahmad Faiz du Pakistan, était peut-être le poète le plus populaire et le plus talentueux du sous-continent. Salima, âgée de 47 ans, dit n'avoir «pas le don des mots», et pourtant, elle s'exprime mieux que bon nombre de soi-disant littérateurs. Tout comme son père, c'est une non conformiste en art et par l'esprit. De sa mère, elle a hérité la connaissance de soi et la confiance tranquille qui transcende toutes les barrières. Elle a un rire enivrant.

Je lui ai parlé lors d'un de ses séjours dans la baie de San Francisco, en Janvier 1990. Meher Van Groenou et Idrees Malik ont aidé à organiser l'interview.

Kumar Sankar Majumder : Avant que nous n'abordions vos influences créatrices et votre philosophie politique, parlez nous de votre vie professionnelle.

Salima Hashmi : De profession, je suis peintre. J'enseigne également. J'ai étudié la peinture à Lahore et en Angleterre. Et depuis longtemps, depuis 1969, j'enseigne à Lahore, au National College of Arts, qui s'appelait autrefois «New School of Arts». C'est l'école où j'ai moi-même étudié. Le nom a changé en 1947, (après la Partition), comme cela a été le cas pour beaucoup d'autres institutions. C'était une sorte d'institution soeur de la Calcutta School, de la Madras School et de J.J. (School of Arts à Bombay).

En fait, des personnes très connues qui étaient autrefois liées à l'institution, Satish Gujral (peintre indien) et B.C. Sanyalji (Recteur avant la Partition) sont venues à Lahore il y a deux ans pour effectuer un grand voyage sentimental. J'étais une des personnes qui leur servaient de guides. Ce fut une très grande joie.

Je me suis également occupé de théâtre sur le plan local. Une fois que la télévision a commencé à diffuser au Pakistan, je me suis occupée de télévision pour les enfants et de marionnettes. Et également de satire - dans les années où il était possible de faire de la satire (rires). J'ai été effectivement réduite au silence et interdite de télévision à partir de 1978. Je n'y suis revenue que cette année.

J'ai pris une année sabbatique pour suivre un cours à la Rhode island School of Design, à Providence. Ce cours traite réellement de la recherche dans l'enseignement de l'art.

Majumder : Pouvez-vous m'expliquer cela, s'il vous plaît ?

Hashmi : C'est relatif à des faits qui se produisent en même temps en différents endroits. Dans le sous-continent, il y a un terrible rideau de fer. La poésie peut voyager. Je sais que mon père n'a jamais eu de problèmes. La musique peut voyager, parce que l'on peut écouter la radio que ce soit à Calcutta, ou à Lahore, ou n'importe où ailleurs. Et avec les vidéos, bien sûr, les films peuvent voyager.

Mais pour les oeuvres d'art, à moins de les transporter physiquement d'un endroit à un autre, il n'y a rien à faire. On a été complètement coupé de ce qui se passait en Inde. Et très peu d'artistes indiens sont informés de ce qui se passe au Pakistan.

Ainsi, il y a quelques années, nous avons senti - et ceci a également été le cas pour beaucoup d'autres personnes, comme je l'ai su plus tard - qu'il était temps d'examiner ce qui s'était fait au cours des quarante dernières années. Nous avons été confrontés au fait que nous avons les mêmes problèmes, à savoir, accepter l'héritage plastique et à le placer sous un éclairage contemporain. C'est quelque chose qui m'a préoccupée en tant qu'enseignante.

J'ai personnellement fait des efforts pour me rendre en Inde et pour y prendre des contacts. Je suis heureuse parce que pour la première fois, un groupe d'étudiants de mon école a participé à la 6ème Triennale Internationale de Delhi en tant qu'observateurs et artistes. L'an passé, nous avons eu la Première Biennale à Lahore et nous y avons accueilli Satish Gujral. Il est venu avec deux autres peintres ainsi que deux critiques d'art. Notre intention était d'étudier le travail les uns des autres et de faire des critiques.

Majumder : Sont-ils venus avec leurs oeuvres ?

Hashmi : Oui. Pour la première fois, nous avons vu l'art indien contemporain à Lahore. De vrais tableaux, de vraies sculptures.

Cette année, j'espère formuler quelques unes des questions qui me préoccupent. Je suis allée à Calcutta cet été avant de venir ici, juste pour rencontrer certaines personnes qui s'intéressent à des questions similaires sur le plan théorique. Je souhaitais beaucoup rencontrer Ratnabali Chattopadhyay. Ce fut un grand bonheur de rencontrer une personne de son envergure. Elle m'a dit : «Je ne peux pas croire que vous ayez fait tout ce chemin pour me rencontrer. Je ne savais pas qu'il y avait des gens qui lisaient ce que j'écrivais».

Nous avons longuement parlé. Nous avons abouti à une proposition de tenue d'un séminaire à Lahore en 1990-91 sur l'esthétique du sous-continent. Nous voulons l'organiser dans un contexte contemporain. Nous espérons accueillir des érudits, des artistes et des critiques de l'Inde ; ainsi que des architectes, car nous souhaitons inclure l'architecture dans l'art.

Majumder : Comment décririez-vous votre peinture ?

Hashmi : Pendant les 7 à 8 dernières années, j'ai travaillé sur papier en utilisant un mélange de procédés. J'ai fait de la peinture semi-figurative. Un grand nombre de mes oeuvres porte sur des thèmes ayant trait aux femmes. Et cela, surtout pour des raisons politiques, je suppose, en raison de la situation au Pakistan, qui me préoccupe énormément.

Majumder : Faites vous de la peinture abstraite ?

Hashmi : Disons que la signification n'en est pas immédiatement manifeste. Elle doit être décryptée. Mais ce n'est pas de l'abstrait dans la mesure où ce n'est pas de l'abstraction pure, ce ne sont pas des formes pures qui peuvent avoir n'importe quel sens pour n'importe qui. Il y a de très fortes indications dans mon travail sur la façon dont il doit être lu. Bien que je ne souhaite pas être dictatoriale, il y a un certain nombre d'indices qui vous servent de guides. Et bien sûr, vous en faites l'interprétation que vous souhaitez.

Mais assurément, ma préoccupation primordiale est la silhouette féminine, la silhouette féminine dénudée, qui constitue une cible vulnérable au Pakistan.

Majumder : Ceci pose-t-il des problèmes dans un pays musulman ?

Hashmi : Oui, bien sûr. Des problèmes majeurs. Je ne pouvais exposer dans aucune galerie publique. J'ai dû aller dans des galeries privées. Une ou deux fois, mes oeuvres ont dû être décrochées au dernier moment, juste avant l'inauguration de l'exposition.

Par contre, il en a résulté que beaucoup plus de personnes étaient curieuses de connaître mon travail. Les galeries publiques ne leur

proposaient que de l'art « officiel ». Et vu l'état des choses durant les 8 à 10 dernières années, il s'agissait surtout de calligraphie et de paysages ineptes.

Majumder : Utilisez-vous la couleur ?

Hashmi : J'utilise des couleurs très vives. Je travaille avec de fines couches d'aquarelle associées au collage, au crayon, au crayon pastel, avec des procédés qui permettent des gestes de la main très nets. Parfois, ma peinture est également monochrome.

Majumder : Vous avez parlé des questions de femmes. Quelles furent quelques-unes des autres influences créatrices qui ont modelé votre pensée ?

Hashmi : Il ne fait pas de doute que mon père a eu une influence primordiale. Pendant presque toute mon enfance, il était en prison pour des raisons politiques. Ceci m'a profondément marquée. Pas seulement au sens personnel, mais aussi en raison du fait que dans son environnement, l'engagement politique était très important. Avec tous ses amis - écrivains, artistes, comédiens ou chanteurs - il y avait toujours cette atmosphère particulière dans la maison, pendant ma jeunesse.

Un de mes premiers souvenirs doit remonter à peu de temps après la Partition. Je me souviens que j'étais à la tête d'une manifestation à Murrie, juste après les massacres communalistes qui y avaient eu lieu et au cours desquels un grand nombre de Sikhs avaient été assassinés. Ma mère organisait cette marche pour la paix comme une sorte de pont entre les communautés musulmane et sikh. Cette fois là, il n'y avait pas de chevaux, juste beaucoup d'ânes. A la tête de la manifestation, nous étions quatre enfants montés sur des ânes, pour plaider en faveur de la paix entre les communautés : ce fut ma première manifestation politique (rires).

Il n'y a jamais eu aucun doute dans mon esprit que, quoique je fis, théâtre, télévision, ou participation à une manifestation sur la peinture, c'était le contexte qui comptait le plus. Je n'y ai jamais pensé comme une fin en soi, ou même comme une façon de gagner ma vie. Je ne crois pas avoir pensé être peintre avant d'entrer au collège. Je n'avais aucun désir ardent de m'exprimer par la peinture. Je savais tout simplement que ce que je ferai aurait un rapport avec la communication.

Majumder : Utilisiez-vous la parole ou l'écriture aisément ?

Hashmi : Pas du tout. J'étais une enfant très introvertie. Il m'était très pénible de communiquer par la parole avec quiconque.

Majumder : Pourtant vous aviez cette forte envie de communiquer. C'est devenu de la peinture. Comment ?

Hashmi : Je pense que c'est parce que je m'exprimais difficilement avec les mots. J'étais trop timide pour m'exprimer. J'aimais passer beaucoup de temps toute seule. Durant les années que mon père a passées en prison, ma mère allait travailler pour nous entretenir et je restais longtemps seule. Etant très consciencieuse, ma mère s'assurait que nous ne manquions pas de certaines choses qu'elle jugeait essentielles : il y avait toujours une boîte de peinture dans la maison, ainsi que du papier. Et il y avait des livres, naturellement.

Mon père avait une très grande bibliothèque de livres d'art que j'avais l'habitude de consulter. Je m'imaginai qu'il était effectivement peintre et qu'il avait peint toutes ces œuvres. Je souhaitais donc lui ressembler. C'est une des choses qui a tout déclenché. Et j'ai simplement continué à peindre. Mais je n'étais pas terriblement sûre d'avoir de bonnes dispositions.

Puis se produisit un événement qui me fit l'effet d'une bombe : ma mère avait envoyé un de mes tableaux à Shankar's Weekly, et je gagnai un prix. Je fus ébahie de voir qu'un travail que j'avais réalisé toute seule pouvait effectivement me faire gagner quelque reconnaissance. J'en fus si secouée que pendant un certain temps, je n'ai pas travaillé, mais cela m'a fait pressentir que je pouvais faire quelque chose.

Majumder : Vous dites que vous n'avez pas le don des mots, mais vous êtes tout le temps imprégnée de poésie. Je me demande si le langage a, pour vous, une musique spéciale.

Hashmi : Je pense que c'était inévitable. Dès mon plus jeune âge, j'ai pu mesurer le pouvoir que le langage avait d'émouvoir les gens : la façon dont ils réagissaient à chaque fois qu'un (nouveau) poème nous venait de la prison ; le fait qu'on le faisait circuler. Et sans en comprendre totalement le sens, je pouvais tout de même ressentir les sentiments qu'il véhiculait et y réagir.

Cela faisait tellement partie de ma vie. C'était vital pour moi. Pendant des mois, nous ne voyions pas mon père. Il était trop loin. Il était à Hyderabad, dans le Sind, alors que nous étions à Lahore. Aussi la poésie était-elle le lien. Et elle véhiculait ce contenu émotionnel. Les mots étaient donc très importants.

La poésie était essentiellement orale. J'avais donc l'impression qu'il n'était pas nécessaire que la communication passât par l'écriture, mais que c'étaient les mots qui touchaient les gens.

Majumder : Dans votre enfance, étiez-vous exposée à d'autres sources d'inspiration ? Aviez-vous entendu parler de Tagore ?

Hashmi : C'est intéressant parce qu'en fait, j'ai d'abord entendu parler d'Abanindranath (Tagore, neveu du lauréat du Prix Nobel Rabindranath

Tagore). Il y avait à la maison quelques reproductions de ses oeuvres. Mes parents avaient un tableau de Jamini Roy dans la salle de séjour. C'était un des premiers tableaux que j'aie jamais vu et à propos duquel j'ai posé des questions. Et outre sa peinture, les chants et la musique de Tagore nous accompagnaient.

Ma mère, Alice, est Anglaise. Mais je ne m'en suis pas vraiment rendu compte avant l'âge de 5 ou 6 ans. Je ne parlais pas Anglais quand j'étais enfant. Ma mère parlait Urdu et portait toujours le salwar kameez. Elle aimait beaucoup la poésie, le théâtre, et autres arts du sous-continent.

Durant les années où mon père était en prison, elle a vraiment fait des efforts délibérés (pour me confronter à la culture locale) parce qu'elle était consciente du fait qu'elle n'était pas du sous-continent. Elle ne voulait pas que nous fussions dépossédés ou que nous nous sentions déracinés d'une façon quelconque. Quand j'y repense maintenant, je suis ébahie par sa persévérance.

Elle regrettait que, pour un certain âge, il y eut très peu de littérature pour enfants, du moins en urdu. Elle allait au bureau à vélo et ensuite, elle se rendait à la bibliothèque publique pour emprunter des livres en urdu et elle s'assurait que nous les lisions.

Beaucoup de ce que j'ai lu en traduction était de Tagore. En fait, ma mère m'a en quelque sorte gavée de la majeure partie de la littérature du sous-continent en raison du fait que mon père fut absent pendant 4 à 5 ans, durant mon enfance.

Plusieurs années plus tard, mon père a été exilé du Pakistan dans les années 70, sous le gouvernement de Zia. Il a parcouru le monde pendant plusieurs mois. Puis des écrivains afro-asiatiques lui ont demandé d'être le rédacteur en chef d'une revue, Lotus. Il a aussitôt accepté. En raison du fait que les écrivains palestiniens avaient beaucoup d'influence, Beyrouth fut choisi pour être le siège de la revue. Mon père y a vécu deux ans. Il était très proche de l'OLP, à l'époque, et a travaillé en étroite collaboration avec cette organisation pour la cause palestinienne.

Majumder : Votre fils, Yasser, porte le nom du dirigeant de l'OLP ?

Hashmi : Oui, Yasser Arafat sait que le petit-fils de Faiz porte son nom.

Quand mon père était à Beyrouth, je lui ai écrit pour lui parler de mes enfants. Je lui disais qu'ils avaient lu tous les livres pour enfants en urdu. Que devais-je faire ? Je me souviens qu'il m'écrivit une lettre tellement triste - ça faisait près de deux ans et demi que je ne l'avais pas vu. Il me disait : «Tu sais que j'ai manqué ton enfance parce que j'étais en prison. Et maintenant je suis en train de manquer celle de tes enfants». J'ai aussitôt pris l'avion et j'ai emmené mes enfants à Beyrouth.

Nous avons passé l'été avec lui. C'était une expérience merveilleuse pour mes enfants. Ils n'auraient rien pu faire de plus instructif. Etre dans cette

ville et voir ce que la guerre en avait fait, et la poudrière qu'était la guerre. Et cependant, ils étaient là avec leurs grands-parents. Ils se promenaient le soir. Il y avait des bombardements quelque part. Il y avait des combats. On se mettait à l'abri pour attendre que ce soit fini. Puis on rentrait. Et cela se passait comme pour tout le monde.

Majumder : Je sais que vous êtes engagée dans le Mouvement palestinien pour la Paix. Quelle est votre motivation ?

Hashmi : Je pense que ceci un rapport essentiel avec l'époque que l'on a vécue, l'époque où l'on a grandi : la façon dont on a vu son propre pays ravagé, en voyant les conséquences des conflits entre l'Inde et le Pakistan, et actuellement, à la frontière avec l'Afghanistan. Ce qui est arrivé au Pakistan, par où ont transité les armes pour la guerre en Afghanistan, c'est que ces mêmes armes se sont retournées vers l'intérieur, contre nous.

Ainsi, il y a, pour chacun, sa propre expérience immédiate. Et puis il y a la menace d'annihilation de l'homme. Vous êtes constamment conscient du fait que, si vous êtes une personne créatrice, vous devez vous investir dans cette question. Il n'y a aucun moyen de faire autrement.

Ce sont là les questions que l'on se pose. Il faut donc que l'on s'engage pour la paix. Et je m'y engage comme n'importe qui d'autre. C'est en partie pour cela que j'ai participé au mouvement des femmes au Pakistan. Je vois simplement que la femme s'investit toujours dans l'avenir. Elle crée. Elle est donc une nourricière, et elle s'assurera qu'il y a un avenir. Je le place dans ce type de contexte.

Aussi, sans être formellement engagée, je m'impliquerai partout où il y aura une possibilité de faire quelque chose dans cette voie.

Majumder : Ainsi, quand on vous le demande, vous participez, mais vous ne porterez pas le flambeau de votre propre chef pour commencer à défiler ?

Hashmi : Quand cela a été nécessaire, on l'a également fait, même si cela a été très impopulaire.

En 71, quand l'armée pakistanaise est intervenue au Bengale, nous faisons partie des artistes qui disaient : «Non, vous avez tort». A ce moment là, tout le thème de ma peinture était Soni Dharti, qui signifiait vraiment Sonar Bangla (Bengale Doré, la devise des Bengalis). C'était un titre satirique pour ces tableaux, car on y voit des arbres en train d'être déchiquetés.

Majumder : Quand vous parliez de poèmes de prison, je pensais aux écrits immortels d'Oscar Wilde et de Jawaharlal Nehru.

Hashmi : Je me souviens que l'on questionnait mon père, juste un an avant sa mort, à propos de son poème «Daybreak in Jail» [Aube en

prison : «Faiz Sahib, comment vous en est venu l'idée ?» Mon père était en train de décrire les changements physiques qui se produisent quand il dit soudain : «Vous savez, être en prison c'est comme être amoureux. Tous vos sens sont si exacerbés que vous êtes sensible au moindre changement. Tout agit sur vous. Vous êtes en harmonie avec l'environnement. Voilà ce que la prison fait».

Majumder : Que pensez-vous sincèrement de la poésie de votre père ?

Hashmi : J'ai été très, très touchée par sa poésie. Parfois elle a traduit mes propres expériences à un degré que rien d'autre n'a jamais atteint.

Il n'a jamais été un père dans le sens traditionnel. Ce n'était jamais lui qui édictait les règles dans la maison. C'était l'amitié (yaari-dosti), absolument. Même vers la fin de sa vie, on pouvait lui dire : «Je pense que c'est absurde», ou «Pourquoi fais-tu cela ?» ou encore: «Pourquoi parles-tu à cette personne ?»

Et il en faisait de même. On était vraiment sur un pied d'égalité. La preuve en est que tous mes amis le traitaient comme un de leurs propres yaars (amis). Il n'y avait jamais de barrière, jamais de conflit de générations.

Mais si nous allons au delà du plan personnel, je dois dire qu'en tant que porte-parole d'une certaine époque, il a été très efficace, des deux côtés de la frontière. Et regardons les choses en face, cette frontière a également été très efficace. (rires)

Photographe et journaliste, Kumar Sankar Majumder a participé à la renaissance culturelle au Bengal et est un observateur enthousiaste de la condition humaine. Il a enseigné l'esthétique du cinéma au Pune Film Institute et à Standford University. La présente interview a d'abord été publiée dans Indian Currents.

Reproduit de :

Committee on South Asian Women (COSAW) Bulletin

Dpt of Psychology, Texas A & M University, College Station,
TX 77843, U.S.A.

Vol. 7 (1-2), pp. 10-15, ISSN 0885-4319.

Les femmes, le hijab et l'Intifada

Rema Hammami

Bon nombre de rapports laissent supposer que l'Intifada a permis aux Palestiniennes de faire des avancées significatives aussi bien dans leur libération sociale que politique. Si l'on peut créditer ce mouvement de quelques développements positifs, il reste qu'il a été aussi le cadre d'une campagne vicieuse à Gaza visant à imposer le port du *hijab* (foulard) à toutes les femmes. La campagne était faite de menaces et du recours à la violence et s'est transformée en une offensive sociale totale. La complicité sociale, l'inaction politique, la pression familiale conjuguées à une transformation idéologique ont donné naissance à une situation où seules quelques femmes engagées (de Gaza) ont continué à ne pas porter le foulard, un an après l'Intifada. Ces femmes étaient des militantes des trois factions de gauche et, bien qu'agissant individuellement, elles affirmaient, dans le cadre de l'Intifada, le lien fondamental entre la libération de la femme et la possibilité d'un avenir progressiste et démocratique.

Dès lors, il s'agissait moins d'une lutte contre le *hijab* que de la direction que prendrait le mouvement. Bien que luttant quotidiennement pour conserver leur droit de choisir et leur droit à un meilleur avenir, elles furent peu soutenues que ce soit par les hommes progressistes ou par la Unified National Leadership of the Uprising (UNLU) (Direction Nationale Unifiée du Soulèvement), qui a attendu un an et demi pour aborder la campagne du *hijab*.

Le hijab à Gaza

Le *hijab*, tant dans ses formes que son utilisation ou sa non utilisation par les femmes des différentes classes sociales et groupes, variait beaucoup

avant l'Intifada, à Gaza comme ailleurs au Moyen-Orient. Les différentes formes du *hijab* étaient l'expression de la classe, de l'origine régionale, de la religion ou de l'âge. Ces formes et significations n'étaient pas strictes et c'est à partir de 1948 que l'on a noté l'appropriation, la transformation et la réinvention continues des différentes traditions d'habillement et de coiffure.

Si les transformations des classes, vers la fin des années 50, ont amené beaucoup de femmes à abandonner le *hijab*, d'autres le portent encore sous des formes différentes.

La robe et le foulard des vieilles femmes des camps de Gaza traduisent à la fois leurs origines paysannes et leur statut actuel de femmes des camps plutôt que leur féminité. Dans leur vie de tous les jours, les femmes des camps, qu'elles soient du Nord ou du Sud, portent une jupe noire en coton (*da'ir*) et un *shal* blanc ou noir (*shasha*). Elles ont adopté cette tenue après 1967 au moment où on ne trouvait plus de tissu pour confectionner la robe traditionnelle palestinienne du sud. Bon nombre de ces femmes sont contre l'imposition par la force du *hijab* mais ne considèrent pas leur propre robe comme oppressante. Leur génération n'a pas eu accès aux structures socio-économiques qui entraînaient le port de la «robe moderne» ; la culture des femmes âgées des camps reste leur référence. Leur robe a échappé à la récente idéologisation d'envergure du *hijab* pour n'être qu'une simple affirmation de leur appartenance à la communauté.

À la fin des années 70, de nouveaux mouvements islamiques, notamment le mouvement al-Mujama'al-Islamic (un groupe islamique dont les membres se considèrent héritiers du mouvement originel des Frères Musulmans, et connus aujourd'hui sous l'appellation de Mouvement de Résistance Islamique ou Hamas) a cherché à imposer ou, comme ils le perçoivent, à «restaurer» le *hijab* auprès des femmes de Gaza qui ne portaient aucune forme de foulard. Ces femmes étaient essentiellement éduquées, citadines et du milieu petit-bourgeois. Le Muyama a conféré au *hijab* de nouvelles significations de piété et d'appartenance politique. Les femmes affiliées au mouvement se mirent à porter de longs pardessus cousus, de couleur unique appelés robe *shari'a* qui n'ont pas de pendants réels dans l'habillement palestinien indigène. Cette tenue censée traduire un retour à une tradition islamique plus authentique est en fait une «tradition inventée», tant dans sa propre forme que dans sa signification¹. Le *hijab* est fondamentalement ici un instrument d'oppression, un moyen direct de contrôler le corps de la femme à des fins politiques. La forme elle-même est directement liée à une idéologie réactionnaire sur le rôle des femmes au sein de la société et à un mouvement qui s'emploie à mettre en application cette idéologie.

Inventer la tradition

Bien que la robe *shari'a* ait été répandue à Gaza dans les années 80, la pression quant à son port était localisée - spécifiquement - par exemple au lieu de travail, au sein des familles religieuses ou auprès des étudiants du campus de l'université islamique. La robe *shari'a* et l'idéologisation du *hijab* ont entraîné une nouvelle prise de conscience des différences dans l'habillement des femmes, mais elles avaient l'espace pour ne porter aucune forme de hijab. Ce n'est que lors de l'Intifada que cette pression sociale s'est transformée en une campagne active visant à imposer le *hijab* aux femmes. Dès décembre 1988, un an après l'éruption de l'Intifada, il était presque impossible aux femmes de se déplacer dans Gaza sans porter une quelconque forme de foulard.

Bien que les habitants de Gaza soient connus pour leur intégrisme conservateur, leur histoire religieuse n'est en rien différente de celle du reste de la Palestine. Les lieux saints locaux et fêtes religieuses populaires constituent les formes centrales de la pratique religieuse, aussi bien pour les habitants de Gaza que pour les réfugiés au cours des années 50². Le soutien que connaît le Mujama' provient des récents soulèvements sociaux, pendant l'occupation israélienne.

L'émergence, dans les années 70 et 80, du Mujama' en tant que force politique a été activement encouragée par les autorités d'occupation, mais ce fait n'explique pas en totalité sa croissance³. Le mouvement à sa naissance offrait un modèle de société et un comportement social qui avaient rapport aux problèmes de la majorité des démunis de Gaza. Les migrations quotidiennes vers Israël de plus de la moitié de la main-d'œuvre ont eu de profonds effets sur la société de Gaza⁴. L'abus de la drogue et l'alcoolisme étaient perçus comme des problèmes majeurs liés aux expériences des travailleurs de Gaza à Israël. Des éléments de gauche avaient essayé au début, quelquefois par la force, d'arrêter ce flux de travailleurs vers Israël ; une tentative qui n'a débouché que sur l'amertume, aucune solution de rechange ne leur ayant été offerte. Le Mujama' proposa une solution pratique - le retour à un code moral tel qu'il est formulé dans leur interprétation de l'Islam. Ils en ont appelé à une expérience culturelle commune et de manière sélective ont utilisé les valeurs et significations tirées de la vie de tous les jours des habitants de Gaza. La proposition a eu beaucoup d'adeptes, y compris parmi ceux qui n'auraient jamais adhéré au mouvement. Ceux qui l'avaient rejoint étaient séduits par la possibilité de participer à une communauté politique dont le but avancé était de s'opposer à l'occupant tout en n'exposant pas (jusqu'à une date récente) ses membres au danger - comme c'était le cas avec les factions nationalistes. En définitive, le Mujama' opérait dans un contexte sans grande diversité religieuse où le laïcisme était une force récente et faible.

Personne ne sait exactement combien de partisans comptait le Mujama' à Gaza. Les laïcistes maintiennent que si l'on devait compter individuellement les membres, les gens seraient choqués par le faible nombre. Ce qui est par contre évident, c'est l'ampleur de la sorte de domination culturelle du Mujama' sur Gaza. Une domination faite de consentement et de coercition. Son pouvoir n'a pas atteint l'hégémonie totale : jusqu'ici il n'a réussi qu'à placer la culture laïque sur la défensive sans en recueillir la légitimité politique. Comme l'a affirmé un habitant de Gaza : «leurs principales activités à Gaza consistent à éloigner les manifestants des mosquées et de s'assurer que les femmes couvrent leur tête».

A l'origine, l'absence de soutien politique généralisé pour le Mujama' était dû à son passé peu glorieux dans la lutte contre l'occupation. Bien que la presse étrangère ait été truffée d'affirmations simplistes sur le «caractère islamique» de l'Intifada à Gaza, ce sont les groupes nationalistes (parmi lesquels le Jihad islamique) qui étaient au premier plan de la mobilisation de la population au cours des premiers mois du soulèvement. Le Mujama' a surgi durant le printemps 1988 comme le Hamas et est descendu dans l'arène selon ses propres conditions⁵. Il décréta ses propres jours de grève, différents de ceux de la Direction unifiée, publia un manifeste et ne tarda pas à demander aux femmes de porter le *hijab*. Les graffiti sortaient de partout dans la Bande avec des déclarations du genre : «Fille d'Islam, conforme-toi à la tenue de la *Shari'a* !». En mai 1988, les jeunes religieux firent irruption dans les salles de classe et demandèrent aux écolières de porter le *hijab*.

Septembre 1988 marqua le premier effort visant à prendre en charge la pression de plus en plus répandue pour que les femmes portent le foulard. Un groupe de jeunes attaquèrent des filles à l'école Ahmad Shawqi de la ville de Gaza pour n'avoir pas couvert leur tête. Un autre groupe dénommé Shabab (composé de jeunes activistes) prit et interrogea les agresseurs et conclut qu'il s'agissait d'éléments de lumpen utilisés par les autorités militaires pour faire de la provocation. Au plan local des efforts ont été faits pour venir à bout de l'incident et un groupe nationaliste publia un *bayan* (manifeste) qui décrivait l'incident et mettait en garde les populations contre les tentatives d'Israël de semer la discorde. Hamas publia également un *bayan* local se dissociant des agresseurs. Mais ni les tracts ni l'incident n'ont fait l'objet d'une grande diffusion. C'est à ce moment que les femmes activistes de Gaza se rendirent compte de la nécessité de lancer une action nationale pour renverser au plan local l'acceptation inconsciente de la «hijabisation» en tant que volet de l'Intifada. «Cela (*le hijab*) n'est pas un problème pour moi», a dit une femme du village d'Abassan. «Dans ma communauté, il est normal d'en porter. Le problème c'est lorsque les petits garçons, y compris mon fils, pensent qu'ils ont le droit de me dire de le porter».

Redéfinition

La dynamique de la campagne du *hijab* est difficile à décrire en raison des forces multiples qui opéraient en même temps (bien que ne travaillant pas nécessairement ensemble) pour demander aux femmes de porter le foulard. A Gaza, ce sont les jeunes religieux qui ont donné d'abord le ton avec des graffiti, des irrptions dans les écoles de filles et des discours. Ensuite sont intervenus les jeunes garçons (entre 8 et 12 ans) encouragés par l'Intifada. Les femmes ne portant pas de foulard constituaient des cibles tout désignées en l'absence de militaires à qui jeter les pierres. Les *shabab* non affiliés politiquement et qui se sentaient exclus trouvèrent dans le harcèlement de ces femmes un moyen sûr d'exprimer leur sentiment nationaliste. Dans le même temps, les militaires faisaient des descentes dans les maisons et agressaient les femmes ; les familles étaient inquiètes pour leurs filles et les maris pour leurs femmes.

Le plus problématique pour bon nombre des femmes de Gaza c'était que cette pression sociale s'accompagnait d'une tentative de «nationaliser» le *hijab*. Les arguments qui à l'origine lui conféraient une signification religieuse étaient - à peu de chose près - balayés par sa nouvelle signification de l'Intifada. Le *hijab* était présenté (et dans une certaine mesure, perçu) comme un signe d'engagement politique des femmes à l'Intifada. La redéfinition la plus saillante faisait du port du foulard une marque de respect pour les martyrs. En suivant cette logique, les femmes à la «tête nue» étaient considérées prétentieuses et frivoles et, au pis aller, anti-nationalistes. Un autre argument nationaliste faisait du foulard une forme de lutte culturelle, une affirmation du patrimoine national. Des arguments basés sur la peur immédiate étaient brandis en raison du succès relatif des redéfinitions nationalistes - le *hijab* protège les femmes contre les militaires.

La réalité est quelque peu différente. Il est possible qu'avant l'Intifada, les militaires aient été plus prudents dans leurs agressions contre les femmes, mais les statistiques faisant état des victimes indiquent qu'ils ne tenaient pas compte de l'âge ou du sexe et certainement pas du foulard. Néanmoins, le dernier argument est devenu comme une prédiction qui se réalise ; la poignée de femmes qui se sont opposées au port du *hijab* se présentent aujourd'hui comme des activistes politiques et constituent, de manière visible tout au moins, plus qu'une cible pour les militaires.

Le fait pour les militaires de s'attaquer et de tuer les femmes indépendamment de leur tenue a conduit à l'argument selon lequel porter un foulard permettra de ne plus considérer l'incident comme une honte pour la famille. Les crimes politiques contre les femmes ont donc été transformés en crimes sexuels.

Le dernier argument brandi a été le plus honnête - porter un *hijab* protégera les femmes des attaques des jeunes religieux. Il devenait dès

lors évident que ce «hijab de l'Intifada» ne concernait pas la pudeur, le respect, le nationalisme ou encore les impératifs de l'activisme mais plutôt le pouvoir des groupes religieux de s'imposer en attaquant la laïcité et le nationalisme dans ce qu'ils ont de plus vulnérable : les questions de la libération des femmes. Beaucoup de femmes considèrent décembre 1988 comme un tournant dans la campagne du *hijab*. Pour les femmes, ne pas porter le foulard devenait dès lors une question d'engagement total. Marcher dans la rue revenait à affronter un groupe de garçons criant «*tahajjabi*» (voile-toi !), suivi souvent d'une pluie de pierres. Une femme du camp de Shati racontait :

«J'étais toujours harcelée quand je sortais sans foulard. Je me suis battue une fois avec des garçons du quartier (bourgeois) de Rimal (dans la ville de Gaza) qui me demandaient de le porter et qui disaient que je n'étais pas pudique. A mon tour, je les ai traités de poltrons qui passaient leur temps à parler de pudeur aux femmes mais qui ne jetaient jamais la moindre pierre à un militaire et n'approchaient jamais non plus une manifestation. Je leur ai dit que les femmes de Rimali qui portaient le hijab étaient beaucoup moins pudiques que moi - avec leurs robes longues en soie colorées et le visage maquillé. Ils m'ont répondu : «mets un kilo de maquillage mais portes un mandil (foulard)».

Dès l'été 89, un certain nombre de femmes qui s'étaient activement opposées au port du foulard commencèrent à en mettre un dans certains contextes, par peur. Avec d'autres femmes qui refusaient également de porter le *hijab*, elles comprirent que la campagne concernait le type d'avenir politique et social que visait l'Intifada. «*Les petits faits peuvent avoir de grandes conséquences à l'avenir*», fit remarquer une femme du quartier de Nasr de la ville de Gaza. «*Je ne porte pas de hijab parce je ne veux pas vivre dans un Etat islamique*».

Une action a été entreprise sur le plan politique national en août 1989, après qu'une série d'incidents placèrent le problème au premier plan. Il y avait d'abord des indications que la campagne commençait à gagner la Cisjordanie. Pour la première fois des œufs et des injures furent lancés aux femmes sans foulard à certains endroits de la vieille cité de Jérusalem et à Hebron. Cet incident a été aggravé par un autre qui fait désormais partie de l'histoire nationale des femmes de Gaza.

Deux femmes activistes portant des foulards marchaient dans un des principaux marchés de la ville de Gaza. Un groupe de *Shabab* qui les avait reconnues leur dit sur un ton menaçant que le foulard ne couvrait pas complètement la tête. (Les femmes en questions étaient connues pour s'être activement opposées au port du foulard jusqu'à une date récente). L'une d'elles rétorqua d'un air de défi qu'elle se protégerait s'ils essayaient de faire quoi que ce soit. Les hommes s'énervèrent et elle commença à ouvrir la fermeture éclair de son sac, prétendant qu'elle

était armée d'un couteau. C'est alors que les hommes crièrent à la foule que les femmes étaient des collaborateurs et qu'elles avaient un magnétophone dans le sac. La foule se mit à les poursuivre et les mena dans une boutique où le sac a été fouillé pour ne trouver aucun magnétophone. Les hommes et la foule se dispersèrent. Les deux femmes, à l'aide du téléphone de la boutique, appelèrent le *Shabab* de leur comité local qui localisa un des trois hommes qui avaient menacé les femmes. Celui-ci fut interrogé et ses complices retrouvés. Ils furent «jugés» par un comité populaire et condamnés à présenter des excuses plus une amende de 3.000 JD (4 500 \$) à payer aux femmes et à leurs familles.

Le hijab et la Direction Unifiée

Le *bayan* (n° 43) suivant de la Direction Unifiée fit en fin de compte une déclaration sur la question des femmes et le *hijab* : «Oublions le passé. Toute dispute sert l'ennemi et ses collaborateurs. L'UNLU condamne les agressions des Palestiniennes à Jérusalem, Hébron et Gaza, par les groupes radicaux». L'UNLU fit également une déclaration plus détaillée en annexe au *bayan* n° 43 à Gaza :

Dans la présente annexe nous voudrions soulever la question qui a été au centre de bien des débats passionnés... Les questions portant sur les femmes et leur rôle. La femme, dans notre entendement, outre le fait d'être mère, fille, sœur ou épouse, est un être humain efficace et une citoyenne à part entière avec tous les droits et devoirs.

Nous voudrions préciser les points ci-après :

- 1) Nous sommes contre la futilité excessive dans l'habillement et l'application de produits cosmétiques en ces temps. Ceci est valable autant pour les femmes que les hommes.
- 2) Nous estimons que toute querelle en dehors de l'occupation et de ses différentes fonctions devrait trouver une solution de manière démocratique par des suggestions dans le cadre d'une discussion constructive normale ou de conseils.
- 3) Nous devrions faire grand cas du rôle joué par les femmes dans notre société en ces temps concernant la réalisation de nos objectifs nationaux et l'opposition à l'occupation. Elles ne devraient pas être punies sans raison.
- 4) Le phénomène qui consiste à harceler les femmes est en contradiction aussi bien avec les normes et traditions de nos sociétés qu'avec nos attitudes admises envers les femmes, tout en discréditant le patriotisme et l'humanité de chaque citoyenne.

5) Nul n'a le droit d'aborder les femmes ou les filles dans la rue en se fondant sur leur habillement ou sur le fait qu'elles ne portent pas de foulards.

6) La Direction Nationale Unifiée fera la chasse à ces voyoux et mettra fin à ces actions immatures et peu patriotiques, surtout lorsqu'il est avéré que bon nombre de ces voyoux s'adonnent régulièrement à des activités suspectes.

Peu après, les murs de Gaza furent recouverts de graffiti proclamant que «ceux pris en train de jeter des pierres aux femmes seront traités comme collaborateurs» et que «les femmes jouent un grand rôle dans l'Intifada et que nous devons les respecter». Le manifeste n° 43 fut suivi d'une déclaration du Conseil Supérieur des Femmes, forum regroupant les quatre comités de femmes, qui a également condamné les autorités israéliennes et les collaborateurs pour les attaques dont les femmes font l'objet.

L'incident spécifique de Gaza a influé sur les mécanismes de règlement des conflits aussi bien «traditionnels» que ceux relevant de l'Intifada. En raison de l'absence d'une police ou d'une magistrature indépendante, la plupart des conflits internes à Gaza ont été résolus par le biais d'une forme de *sulha* (médiation) entre familles par une personnalité politique ou religieuse respectée. Avec la création de comités populaires depuis l'Intifada, l'essentiel de ce travail a été effectué par *Shabab*. Le recours à la *sulha* dans ce contexte comporte des implications aussi bien positives que négatives pour les femmes. Côté positif, la *sulha*, en tête de la déclaration de la UNLU, définit les attaques contre les femmes comme un crime aussi bien social que politique. Dans ce sens, elle constituait également une déclaration politique sur les relations sociales (en même temps qu'un moyen de dissuasion financière). Cependant, certaines femmes pensent simplement que la *sulha* entre dans le cadre des conceptions traditionnelles des femmes en faisant intervenir les familles de ces dernières et en traitant le problème comme une question d'honneur et les femmes non comme individus politiques mais comme propriété familiale.

La déclaration de la Direction Unifiée a eu un impact immédiat. L'atmosphère dans les rues a changé de manière spectaculaire en quelques jours et les femmes sans foulards ne se sentaient plus si menacées. Peu d'hommes osaient enjoindre à une femme de se couvrir la tête, et ceux qui le faisaient couraient le risque d'être accusés de se considérer supérieurs à la Direction Unifiée⁶. Les femmes avaient le pouvoir de l'Intifada à leur côté.

Bien que la déclaration de la UNLU ait considérablement aidé à arrêter les attaques verbales et physiques par les jeunes gens contre les femmes ; elle n'a pas été en mesure d'inverser l'effet global de la campagne.

Beaucoup de femmes se sont posées la question de savoir pourquoi la Direction Unifiée a mis si longtemps à prendre une position et pourquoi le Conseil Supérieur des Femmes n'a agit qu'une fois publié le *bayan* n° 43. «Quand le *bayan* n° 43 est sorti je n'étais pas contente», déclara une femme de Beach Camp. «J'étais fâchée parce que c'était si tard. Si ils l'avaient fait des mois auparavant, nous n'en serions pas là aujourd'hui... Une fois que tu mets le *hijab*, il est très difficile de l'enlever».

En réalité certaines femmes ont pensé que la Direction Unifiée soutenait tacitement le *hijab*, compte tenu du fait qu'elle a mis si longtemps à réagir. «Je me souviens de certaines femmes du comité qui disaient qu'elles le portaient parce que la UNLU ne l'avait pas condamné et que par conséquent elle devait être pour», expliqua une autre femme de Beach Camp.

Pourquoi la Direction Unifiée a mis si longtemps pour publier une déclaration ? Des militants ont déclaré aux femmes de Gaza que soit la UNLU percevait la question comme un grand facteur de division ou, pire, comme secondaire. Un certain nombre de militantes défendaient une troisième hypothèse qui, en quelque sorte, motivait leur refus de porter le *hijab*. Elles pensaient que certains éléments au sein de la Direction Unifiée supportaient effectivement la campagne du *hijab* et que le Fatah, en particulier essayait de nouer une alliance avec les groupes religieux⁷. Le Fatah, déclarent-elles, a un bilan négatif des droits de la femme et c'est la seule faction à n'avoir pas de comité de femmes impliquées dans autre chose que les activités caritatives classiques⁸. Le Fatah pouvait à la fois saper le mouvement des femmes de gauche et commencer à établir un pont avec les groupes religieux en soutenant la campagne du port du *hijab*. Les militantes ont donné des preuves concrètes sous forme de graffiti pro-*hijab* à Gaza signés par le Fatah, parmi lesquels on pouvait lire : «c'est le devoir de nos femmes que d'observer l'opinion de l'Islam».

Cependant, cette dispute n'altère pas le fait que les hommes gauchistes et laïcistes n'aient pas estimé importante et prioritaire la lutte contre le *hijab*. Même les considérations sécuritaires entraînant la discrétion absolue et la menace d'emprisonnement ne sauraient justifier la longueur du temps - toute une année - mis à étudier un *bayan* sur le problème. L'incapacité (ou la répugnance) des hommes activistes à aborder la campagne du *hijab* représente tant la faiblesse de la gauche que celle des programmes féministes de la Cisjordanie et de Gaza. Il se peut également que les hommes n'aient pas compris les implications à long terme et qui sous-tendent ladite campagne parce qu'ils n'en étaient pas les victimes directes.

Une lecture de l'annexe au *bayan* n° 43, jetterait davantage de lumière à la fois sur le temps qu'il lui a fallu pour aborder la question et sur la répugnance de la gauche et des laïcistes à régler la question sur le

terrain. La priorité absolue du manifeste n'est pas de reculer devant la répression des femmes mais de mettre un terme au risque de désunion causé par les attaques dont elles sont victimes. Qui plus est, au lieu de contenir une auto critique active, les manifestes de la UNLU et du Conseil Supérieur des Femmes tiennent l'ennemi - force d'occupation et collaborateurs - pour responsable des attaques contre les femmes. Les seules observations relatives aux normes sociales traditionnelles sont dénudées d'auto-critique ou de responsabilité. Pire, les deux déclarations soutiennent que les actes «sont étrangers à notre tradition et à la religion islamique» ou «sont contraires aux normes et traditions de notre société». Finalement, les deux manifestes désignent positivement la religion au sein de la société - soit de manière explicite sous le nom d'Islam, ou de manière plus générale sous celui de valeurs religieuses. Tout ceci dénote une position défensive et d'excuse vis-à-vis du mouvement religieux et, de manière plus précise, vis-à-vis du Hamas.

L'ampleur avec laquelle la responsabilité de la campagne du *hijab* (tout au moins dans ses aspects les plus violents) a été simplement rejetée sur les forces d'occupation et leurs collaborateurs demeure problématique. Bien que le service de renseignement israélien ait une vieille tradition qui consiste à recourir à la «modération» pour manipuler les prisonnières et leurs familles - surtout pour leur arracher des aveux - ni la Direction Unifiée ni le Conseil Supérieur des Femmes n'ont reconnu l'importance avec laquelle les forces nationalistes ont infiltré la campagne du *hijab*. Le fait que les groupes religieux l'aient promulguée et que les éléments conservateurs de la culture palestinienne se soient opposés à l'indépendance politique des femmes n'a jamais été suffisamment abordé. Le *bayan* n° 43 a été une gifle pour les processus anti-démocratiques et a consigné par écrit le droit des femmes de choisir à un moment critique, mais, son titre, «Appel à l'Unité», explique l'absence d'une réelle auto-critique. Maintenir les groupes religieux dans la mêlée et garder le consensus national intact est jugé plus important que de lutter contre le sexisme et les éléments réactionnaires. En fin de compte, non seulement les femmes seront victimes mais aussi la gauche et les forces laïques en souffriront.

Post-scriptum

Bien que le *bayan* n° 43 ait eu au début un grand impact à Gaza, on assiste, depuis février 1990, à un regain de la «campagne du *hijab*» avec plus de vigueur qu'avant. A présent que l'imposition du foulard est effective, un nouvel objectif semble avoir été fixé : l'imposition du *jilbab* (robe ou veste longue). Depuis mars 1990, des graffitis à Rafah et Khan Yunis (signés par le Hamas ou le Fatah) ne cessent d'inviter les femmes à porter le *jilbab*.

Une femme de Khan Yunis a été attaquée (d'aucuns disent poignardée) pour avoir porté une jupe qui lui arrivait aux genoux. Deux militantes de Rafah ont été attaquées de façon manifeste pour la même raison.

Les craintes qu'avaient les femmes au début, quant à l'orientation que prendrait «la campagne du *hijab*» semblent déjà se confirmer. Un incident survenu en avril en constitue un signe avant-coureur, lorsque les militants du Hamas ont violemment attaqué à coup de pierres un projet de production d'un comité de femmes à Rafah et ont harcelé ses membres. Les femmes décidèrent de suspendre le projet jusqu'après le ramadan, moment où, elles l'espéraient, les choses se calmeraient. En mars, des militants du Hamas firent des déclarations à partir d'une mosquée de Beit Hanoun selon lesquelles les femmes ne devraient pas être autorisées à sortir sans un homme membre de la famille. Jusqu'ici, la population ignore cet appel.

Un graffiti de la UNLU à Rafah a été l'unique tentative locale visant à régler cette situation : «Qui est-ce qui profite des attaques dirigées contre les militantes ?», y lit-on.

Notes :

1. Eric Hobsbawm and Ranger, *The Invention of Tradition* (Cambridge : Cambridge University Press, 1983).
2. Consulter Tawfiq Canaan, *Mohammedan Saints and Sanctuaries in Palestine* (Jérusalem, 1927) et Shelagh Weir, *Palestian Costume* (London, 1989).
3. Consulter Ze'ev Schiff et Ehud Ya'ari, *Intifada ; The Palestinian Uprising-Israel's Third Front* (New York : Simon and Schuster, 1990), pp. 55-7.
4. Sara Roy, *The Gaza Strip Survey* (Jerusalem : The West Bank Database Project, 1986), p. 32.
5. Un instructeur en sciences politiques de l'Université Islamique décrit la mutation des Mujama en Hamas à titre d'exemple des rangs inférieurs du mouvement «faisant fi du cercle» pour entraîner leur direction dans l'Intifada.
6. Le problème a continué d'exister, bien qu'à un degré moindre, chez les jeunes garçons. En septembre 1989, les comités de femmes et autres partis intéressés ont tenu une conférence interne à Jérusalem au sujet des enfants dans l'intifada ; conférence au cours de laquelle il a essentiellement été question de la manière dont il faut éduquer et rétablir l'autorité sur ce groupe d'âge.
7. Les écrivains ont fait allusion à cette relation au cours des années, mais peu d'entre eux ont été en mesure de fournir des preuves concrètes. La preuve la plus citée en exemple est que le Fatah et les groupes islamiques ont constitué un bloc lors des élections à l'université al-Najah et à l'université d'Hebron en 1981.
8. Consulter Islah Gad, «Des dames de salon aux comités populaires : Les femmes dans le Soulèvement», *Readings in Contemporary Palestinian Society*, Vol II, (Birzeit University, 1989), Gad écrit : «L'absence de critique sociale dans le mouvement national, surtout de la part du Fatah qui constitue le pilier central, s'ajoute au danger auquel le mouvement des femmes se trouve confronté» (p. 23).

Reproduit de :

Middle East Report

Dept A, Suite 119, 1500 Massachusetts Avenue NW,
Washington, DC 20005,
États Unis.
mai-août 1990, N° 164-165, pp. 24-28.

Les femmes et les enfants

Lecture féministe

de la crise du Golfe Persique

Cynthia Enloe

Dans les torrents de couvertures médiatiques qui accompagnent une crise internationale, les femmes apparaissent habituellement comme des symboles, des victimes ou des personnes à charge. «Les femmes et les enfants» sont facilement cités par les réseaux médiatiques parce que dans leur esprit, les femmes sont perçues comme des éléments de la famille et non comme des acteurs indépendants, elles sont censées être presque comme des enfants dans leur innocence quant à la real politik des affaires internationales. Il est rare que l'on imagine que les femmes soient à l'origine de la structure de base d'une confrontation.

S'il y a une image qui illustre la crise du Golfe telle que rapportée par la télévision, c'est celle d'une femme blanche au crâne rasé descendant d'un 747, un bébé exténué sur l'épaule. Cette histoire médiatique implique que les Etats existent pour protéger les femmes et les enfants. L'intervention américaine au Golfe serait plus difficile à justifier s'il n'y avait pas de victimes féminines. Les vraies épouses de diplomates, les femmes britanniques et américaines qui, au cours de la dernière décennie, ont créé de formidables groupes de pression pour appuyer leurs intérêts, ne cadrent pas avec ce scénario.

Il s'ensuit que l'histoire de la crise du Golfe doit aussi ignorer l'attaché féminin de l'ambassade américaine au Koweït qui négocie avec les Irakiens pour la libération de ces mêmes femmes et enfants. En présentant les femmes du Département d'Etat qui s'organisent, qui ouvrent un service étranger précédemment masculin, les médias les traitent simplement comme un homme à titre honorifique : compétent, capable de se prendre en charge, ainsi que d'autres. Il n'est pas permis que leur existence perturbe le scénario des femmes et des enfants protégés par les hommes.

Pour rendre la crise du Golfe Persique intelligible, il faut écouter les différents groupes de femmes dont dépendent les divers gouvernements pour les aider à réaliser leur politique étrangère. Nous vivons dans un monde qui est plus compréhensible si nous l'imaginons comme un artifice construit sur des relations inégales, fragiles entre différents groupes de femmes et d'hommes. Dans le Golfe Persique, ceci signifie non seulement les otages européens et américains, mais également les domestiques, les féministes arabes, les femmes travailleuses et consommatrices, les épouses de diplomates, de militaires et les femmes soldats américaines. Il faut des efforts considérables de la part des officiels masculins pour faire jouer à chaque groupe de femmes leurs rôles conventionnels.

Quoique vous ne les voyiez point dans les nouvelles du soir, il existe environ 17 000 femmes des Philippines qui travaillent comme domestiques en Arabie Saoudite. Des milliers d'autres ont nettoyé, lavé et veillé sur les enfants au Koweït et dans les Emirats Arabes Unis. Au total, il existe plus de 29 000 domestiques philippins au Moyen-Orient. Dans beaucoup de pays du Tiers-Monde, les officiels du gouvernement comptent sur les chèques représentant le salaire que les domestiques envoient au pays pour diminuer le déséquilibre des paiements de leurs nations et maintenir le couvercle sur le chômage politiquement explosif.

Les femmes asiatiques, à présent piégées dans le Koweït occupé ou entassées dans les camps de réfugiés jordaniens, ont joué un rôle crucial dans la réduction des tensions mondiales engendrées par la dette internationale dans les années 80.

Après le boom pétrolier des années 70, les Koweïtiennes et Saoudiennes devinrent des employeurs dans leurs demeures. Mais leurs relations avec leurs bonnes sri-lankaises ou philippines devaient être conçues de manière à rencontrer l'approbation de leurs gouvernements et de leurs maris et à assurer un minimum de satisfaction à ces travailleuses étrangères. A mesure que des histoires filtraient sur les abus dont certaines - pas toutes - domestiques asiatiques étaient victimes, les gouvernements sri-lankais et philippin firent l'objet de pression par les défenseurs des femmes au niveau national, afin qu'ils protègent leurs ressortissants travaillant à l'étranger. Les régimes ont agi de manière inefficace, en partie du fait qu'ils craignaient d'offenser les Etats du Golfe dont ils dépendent pour le pétrole, en partie parce qu'ils sont parvenus à la conclusion qu'ils ont besoin de donner satisfaction aux hommes du FMI obsédés par les balances de paiements plus qu'ils n'ont besoin d'obtenir le soutien de leurs propres mouvements de femmes.

Caryle Murphy, la journaliste du Washington Post qui envoya des reportages clandestins à partir du Koweït dans les jours qui suivirent l'invasion irakienne, a décrit comment certaines bonnes philippines furent emmenées à l'ambassade des philippines par leurs employeurs

koweitiens pour leur sécurité. D'autres Koweitiens, rapporte-t-elle, ont fui devant les troupes d'invasion, laissant leurs femmes se débrouiller toutes seules. Les Philippines à Koweit-City ont dit à Murphy qu'elles avaient entendu des histoires de soldats irakiens qui violaient d'autres domestiques. Le viol dans la guerre n'est jamais une violence aléatoire gratuite. Il est structuré par la conception que les soldats hommes ont de leurs privilèges masculins, par la force des lignes de commandement des militaires et par la classe et les inégalités ethniques parmi les femmes. Si vous êtes une Koweitienne riche, vous avez moins de chances d'être violée que si vous êtes une domestique asiatique.

Par conséquent, afin de rendre intelligible l'occupation irakienne du Koweit, nous devons parler des idées des soldats sur la masculinité, les présomptions des femmes des classes moyennes sur le travail ménager et les stratégies du FMI pour gérer la dette internationale, le tout d'un même souffle. La dette, la lessive, le viol et la conquête ne sont compréhensibles qu'en relation l'un avec l'autre.

Quoiqu'il ait été difficile de le comprendre, pour les Jordaniens, les Palestiniens et d'autres Arabes, Saddam Hussein est un puissant symbole des aspirations nationalistes, qui sont alimentées par un ressentiment envers les tentatives des Européens et des Américains d'imposer leurs valeurs et leurs priorités à des sociétés du Moyen-Orient. Pour beaucoup de nationalistes arabes mâles, les femmes sont les gens les plus vulnérables à la corruption et à l'exploitation occidentales. Cette conviction a insufflé aux débats sur l'habillement et l'éducation des femmes une passion politique.

Mais les femmes du Moyen-Orient n'ont pas été de simples symboles. D'abord, elles sont diverses, et sont distinguées selon l'ethnie, l'idéologie, la classe et la nationalité. Deuxièmement, depuis le début du siècle, beaucoup d'entre elles ont activement participé aux mouvements de libération dans leurs pays. Les féministes arabes ont critiqué beaucoup de leurs compatriotes mâles parce qu'ils essaient de modeler un nationalisme qui camoufle les privilèges masculins légitimés sous l'habit de la «tradition arabe». Etre une féministe de nationalité arabe est une entreprise risquée (l'on pourrait dire qu'être une nationaliste féministe dans n'importe quel communauté est un projet intimidant). Une avocate des droits de la femme est toujours sujette aux charges à double canon d'hommes nerveux selon lesquelles elle succombe aux valeurs étrangères bourgeoises occidentales, en faisant simultanément une scission dans la Nation à un moment où elle a besoin d'unité par-dessus tout.

Le crise actuelle du Golfe, largement définie par la gesticulation massive de l'armée américaine, a radicalement compliqué la tâche des féministes locales. Les femmes activistes arabes qui marchent sur une corde raide entre le patriarcat des nationalistes mâles et l'impérialisme culturel des

décideurs occidentaux, ont tout à perdre lorsqu'une crise internationale polarise le débat interne. Les officiels occidentaux mâles qui déclarent que leurs politiques soutiennent la politique «civilisée» dépeignent, en fait, les femmes arabes sous un jour oppressif.

Néanmoins, beaucoup d'observateurs décrivent la mobilisation en temps de guerre comme étant une bonne chose pour les femmes. Saddam Hussein, un laïque, pas un nationaliste religieux, a fait un usage extensif des femmes dans sa préparation de temps de guerre. Au cours de la guerre Irak-Iran, il utilisa la Fédération Générale des Femmes Irakiennes pour canaliser ces dernières vers des emplois non traditionnels afin de libérer les hommes pour se battre.

Une féministe saoudienne en poste aux Nations-Unies à Bagdad au moment de cette guerre s'est même demandée à haute voix si cela n'élargissait pas l'émancipation des femmes irakiennes. Plus le conflit devenait dévastateur, rappelait-elle, plus le Conseil Révolutionnaire de Saddam, composé exclusivement d'hommes, appelait les femmes à prêter leurs efforts à la Nation (tout en n'abandonnant jamais leur première responsabilité de produire plus d'enfants). Son étonnement semblerait familier à beaucoup de féministes américaines. Le gouvernement des Etats-Unis a suivi la même voie au cours de la Seconde Guerre Mondiale. Evidemment, comme l'ont également découvert les cousines irakiennes de «Rosie, la Riveteuse», une fois la guerre terminée, les officiels mâles du gouvernement - et leurs pères et maris - attendaient des femmes qu'elles retournent à leurs rôles domestiques féminins qui renforçaient l'ego des hommes et faisaient de la place aux soldats démobilisés sur la chaîne de production.

Aujourd'hui, la Fédération des Femmes Irakiennes est appelée à nouveau pour mobiliser les femmes, cette fois-ci pour mettre en place les programmes de rationnement des consommateurs qui seront des éléments-clés dans la capacité du régime de Saddam à soutenir l'embargo des Nations-Unies. Il ne serait pas surprenant que beaucoup d'activistes irakiennes voient dans la crise une autre occasion d'utiliser la mobilisation de guerre pour démontrer leurs capacités publiques. A présent, toutefois, dans sa recherche d'alliés musulmans, Saddam commence à faire référence à sa campagne comme à une cause sainte. Plus il étale sa marque de nationalisme arabe en termes religieux, moins il est probable que même les exigences de temps de guerre produiront des gains à court terme pour les femmes irakiennes.

Il existe des reportages en provenance d'Arabie Saoudite selon lesquels le roi Fahd a donné instruction à ses ministres d'encourager les femmes saoudiennes à se porter volontaires pour des emplois liés à la guerre qui leur étaient fermés jusqu'à présent. Les infirmières saoudiennes qui étaient réduites à ne s'occuper que des patientes, sont à présent

autorisées à le faire avec les patients mâles. Quoique les médias occidentaux claironnent cette information comme une preuve que la mobilisation peut être bénéfique aux femmes saoudiennes vivant dans «l'obscurantisme», il n'y eut aucune curiosité pour savoir l'histoire ou l'avis actuel de ces femmes.

En fait, la couverture américaine de la crise du Golfe s'est faite dans le cadre d'un contraste entre la femme soldat américaine libérée et la femme arabe voilée. Il est frappant de voir à quel point cette préoccupation actuelle des médias est cohérente avec la tradition occidentale séculaire de «l'orientalisme», cet ensemble d'idées souvent ambivalentes sur la présumée arriération, quoique séduisante, de la culture arabe. Le harem a toujours été au centre des préoccupations des écrivains occidentaux. Dans le passé, c'était le contraste entre l'audacieuse voyageuse victorienne et la femme arabe exclue qui était présenté. La présence de la première renforçait la conviction auto-satisfaisante de l'Occidental selon laquelle sa société est la plus «civilisée» des deux et que donc, il était dans ses droits naturels de coloniser le Moyen-Orient. La voyageuse européenne tentait également plusieurs de ses soeurs rivées au foyer d'imaginer qu'elles étaient beaucoup plus émancipées qu'elles ne l'étaient réellement ; même si elles étaient privées du droit de vote, ou ne pouvaient divorcer d'avec un mari violent, au moins, elles n'étaient pas confinées dans un harem. L'entreprise impérialiste reposait à la fois sur le sentiment de supériorité des femmes et des hommes d'Occident sur les Arabes patriarcaux.

Aujourd'hui, les journalistes de la télévision et de la presse écrite substituent la femme soldat américaine à la voyageuse victorienne, mais l'intention politique demeure la même. En mettant en contraste l'Américaine mécanicienne de chars de combat et la Saoudienne privée de permis de conduire, les reporters américains impliquent que les Etats-Unis sont le pays civilisé avancé dont le devoir est de prendre la tête dans la solution de la crise du Golfe. Les femmes des deux pays sont transformées en monnaie avec laquelle les hommes tentent de maintenir des relations inégales entre leurs sociétés.

Cependant, les femmes arabes, même dans les sociétés conservatrices du Golfe, sont plus que des victimes passives de l'exclusion. Il existe des Saoudiennes qui ont une instruction universitaire, ont fondé des banques exclusivement pour les femmes, pratiquent la médecine dans des hôpitaux réservés aux femmes, gagnent des salaires dans des usines de confection nouvellement installées. Il n'est point besoin d'insister sur la liberté politique et économique de ces femmes pour en tirer l'argument que les Saoudiennes sont diverses et ont leurs propres analyses authentiques.

Il existe des Koweïtiennes qui ont organisé des protestations au niveau des quartiers contre l'armée d'invasion irakienne. Susan Shuaib, une

féministe koweïto-britannique a, dans son article paru dans le dernier numéro du *New Statesman and Society*, placé cette surprenante nouvelle dans le contexte plus large des changements des relations politiques au Koweït entre hommes et femmes. Tout récemment en juillet, selon Shuaib, les femmes étaient devenues plus visibles en tant qu'activistes faisant pression pour un gouvernement parlementaire. Elles ont organisé des séries de pétitions et participé à des rassemblements publics.

Le second problème relatif à l'interprétation néo-orientaliste adoptée par tant de reporters américains est qu'elle mesure les «avancées» des femmes soldats américaines en dehors de toute considération du militarisme. Environ 11% de toutes les forces des Etats-Unis en Arabie Saoudite sont des femmes, ce qui correspond à leur proportion dans l'armée toute entière. Dans les médias américains, la femme qui pilote un avion de transport C-141 est décrite comme la descendante naturelle de Susan B. Anthony.

Il est vrai que beaucoup d'Américaines dans l'armée se voient effectivement comme des féministes, brisant de formidables barrières sexistes. Pour elles, l'opération du Golfe Persique ne fait pas partie de l'évolution politique du Moyen-Orient ; elle participe de la lutte politique qui a commencé avec les femmes américaines au Vietnam et qui s'est poursuivie au cours des invasions du Panama et de la Grenade par les Etats-Unis. Chaque intervention militaire américaine a fourni aux femmes une occasion d'affûter leurs compétences bureaucratiques, de contourner les commandants machistes sur le champ des opérations, et de faire pression sur les officiels du Pentagone qui traînent encore les pieds pour ouvrir des opportunités de carrières militaires aux femmes soldats.

Si toutefois, obtenir la «citoyenneté de première classe» dépend d'une intégration effective des femmes dans l'armée, alors quelle signification cela pourrait avoir par rapport à la notion de citoyenneté ? Dans toute la couverture des avancées des femmes soldats américaines, il y a l'implication que le statut militaire définit la citoyenneté.

Les catégories toujours artificielles de «combat», «quasi-combat» et «non-combat» peuvent effectivement s'effondrer dans le désert. Mais peu de femmes parlent encore des types de harcèlement sexuel qu'elles sont susceptibles de connaître à mesure que les semaines passent et que nos soldats n'ont aucun de leurs accès habituels outre-mer aux femmes étrangères. (Quel pays accueillera les «R & R» de milliers de soldats américains ? Pas l'Arabie Saoudite. Quel que soit le gouvernement qui convient de servir de site de repos et de récréation, il devra passer des accords avec le Pentagone pour s'assurer que les soldats américains puissent avoir accès aux femmes locales sans mettre en danger la santé des hommes. Enterrées sous le fin libellé des accords de gouvernement à gouvernement pour le R & R, il y a des dispositions de santé publique et

des autorités de police qui affectent directement les relations des femmes locales avec les soldats de l'infanterie). Selon la propre étude du Pentagone récemment publiée, 64% des femmes dans l'armée disent qu'elles font l'objet de harcèlement sexuel. Une femme soldat qui ne s'intéresse pas à ses collègues hommes est toujours susceptible d'être taxée de lesbienne. Mais ceci est devenu doublement intimidant lorsque le Pentagone persiste dans sa politique consistant à forcer les femmes soupçonnées d'être des lesbiennes à abandonner le service.

La crise du Golfe Persique n'est pas construite sur des relations asexuées entre présidents, ministres des affaires étrangères, directeurs de sociétés pétrolières et soldats. Si nous portons notre attention sur les expériences et les idées des différentes femmes impliquées, deux réalités sont mises en relief. D'abord, que cette confrontation internationale, comme d'autres avant elle, se joue en partie par des gouvernements qui tentent de confiner les femmes dans des rôles qui, même lorsqu'ils secouent brièvement les normes sociales conventionnelles, servent néanmoins les intérêts de ces gouvernements. Deuxièmement, la conception que les hommes ont de leur virilité, souvent étroite, est autant un facteur de la politique internationale que les flux de pétrole, de câbles ou de matériel militaire.

Paru dans :

Village Voice,
New-York, le 25 septembre 1990.

La lutte des iraniennes continue

Ziba

Pendant des décennies, la question du droit des femmes de choisir et de disposer de leur corps comme elles l'entendent, a constitué l'une des questions principales du Mouvement des Femmes. A travers l'histoire, le rôle primordial de la femme dans la société a été considéré comme étant celui d'enfanter et d'élever son enfant. Cela a été également l'argument principal entre les mains de la société patriarcale pour contrôler les femmes et supprimer leur demande pour l'égalité des droits. Les progrès de la science et de la technologie ont dans une certaine mesure, donné l'occasion aux femmes, de pouvoir contrôler leur capacité de «reproduction». Seulement, les méthodes actuelles de contraception ne sont ni satisfaisantes, ni accessibles à toutes les femmes.

L'accessibilité des femmes d'une société donnée à la contraception est tributaire de beaucoup de facteurs. Le plus important de ces facteurs est : l'attitude des gouvernements vis-à-vis des problèmes des femmes, le rôle des femmes dans la société, leur niveau d'information et le niveau général du développement de la société. Les facteurs culturels et religieux jouent également un rôle très important mais pourraient facilement constituer la raison pour la politique dominante.

Dans un pays comme l'Inde où l'explosion démographique a été pendant des décennies, une des préoccupations majeures du gouvernement, on n'a pas noté de réels progrès en ce qui concerne le contrôle de la population.

Dans ce cas, c'est la pauvreté criarde, l'absence d'éducation adéquate et de services de santé, les croyances religieuses profondes et largement répandues, et la négation de toute valeur sociale pour la femme, qui empêchent les familles, et les femmes en particulier, de prendre au sérieux la contraception. Dans un pays où l'accès aux soins médicaux est un luxe, légaliser l'avortement devient «ridicule».

En Iran, durant le règne du Shah, et pendant des années, les femmes ont lutté pour avoir accès aux méthodes contraceptives, et à la légalisation de

l'avortement. Plusieurs femmes ont été victimes de l'avortement clandestin et des méthodes drastiques. C'est dans les toutes dernières années du règne du Shah, lorsque la pilule et d'autres formes de contraception furent autorisées et que la planification familiale devint un slogan du gouvernement, que la condition des femmes s'est légèrement améliorée. L'avortement fut légalisé, encore qu'il ne fût pas à la portée de toutes les femmes. Comme en Inde, l'aide et l'éducation n'atteignaient pas celles qui en avaient réellement besoin. De nombreuses femmes demeurent encore victimes de l'ignorance et de la pauvreté. Cependant, il existe des ressources disponibles pour beaucoup de femmes.

Après la chute du Shah et l'avènement de la République Islamique, les femmes devinrent les premières victimes de l'idéologie islamique. Un des droits qui leur furent refusés fut l'accès à la contraception et à l'avortement.

L'avortement était illégal, frappant de manière vicieuse aussi bien le médecin que la patiente. De nouveau, la maternité devint le premier rôle donné par Dieu à la femme, et toute tentative d'empêcher ou d'interrompre une grossesse, était sévèrement découragée. Alors que, ironiquement, ce même régime exécutait de nombreuses prisonnières politiques en état de grossesse.

Onze ans après le début de la Révolution, la population d'Iran est passée de 36 à quelque 50 millions d'habitants. Comme cela est souvent le cas, cette explosion démographique a essentiellement affecté les pauvres. Le régime iranien, immergé dans ses graves difficultés économiques et politiques, a été incapable de gérer la croissance de sa population. Aujourd'hui, il décide brusquement que la contraception et l'avortement ne sont pas, après tout, de si grands péchés. Bien que n'ayant pas légalisé l'avortement, le régime ne persécute plus ceux qui le pratiquent.

Toujours est-il qu'il n'alloue aucune ressource pour l'éducation des femmes ou pour la construction de centres de santé ou de consultation. Les femmes sont laissées à elles-mêmes. Celles qui appartiennent aux classes aisées ont toujours pu trouver des moyens appropriés, contrairement à celles des classes moyennes et laborieuses qui continuent d'en souffrir.

Malgré tout, beaucoup de femmes tirent profit du retour obligé du régime à de meilleurs sentiments. Beaucoup de centres de santé bénévoles spécialisés dans la Planification Familiale ont été créés. Quelques uns ont orienté leurs services vers les zones défavorisées, espérant servir les plus nécessiteuses. Ces centres sont généralement dirigés par des femmes qui ne le font pas pour de l'argent mais plutôt dans le but d'élever la conscience générale des femmes.

Durant ces 11 dernières années, les femmes en Iran, ont sans cesse été l'objet d'abus et de répressions de la part du régime, et ceci ne constitue pas un cas isolé. Mais ce qui est évident, c'est que les femmes en Iran deviennent de plus en plus conscientes de leur situation et de leurs droits. Elles ne baisseront pas les bras pour le contrôle total de leurs destinées, leurs vies et leurs corps.

Code civil iranien Article 1105 :

Le mari est le chef de la famille ; entre le mari et la femme c'est la qualité et le droit de l'homme qui prédominent.

Article 1050 :

Le droit de choisir le lieu de résidence de la famille, revient au mari.

Article 1143 :

La femme doit répondre aux désirs de son mari, et si, sans raison valable, elle refusait de remplir ses obligations conjugales, elle n'aura pas droit à être entretenue.

Article 1133 :

Le mari a le droit de divorcer d'avec sa femme, quelque en soient les raisons.

Article 1029 et 1130 :

La loi ne donne le droit à la femme de demander le divorce, que dans des circonstances très exceptionnelles.

Article 1169 :

A la dissolution du mariage, la femme perd le droit de garde sur les enfants au profit de leur père, à partir de l'âge de 7 ans pour les filles, et de 2 ans pour les garçons. Le droit exclusif de garde sur les enfants revient au père.

A sa mort, c'est le grand-père paternel qui hérite de ce droit.

En l'absence de ce dernier, c'est la personne qui aura été désignée auparavant par le père qui en aura le droit.

Article 1060 :

Il est formellement interdit à une Iranienne de se marier à un non-Musulman.

Une femme mariée n'est autorisée à voyager que sur consentement écrit de son mari.

Tous les articles ci-dessus entrent en contradiction avec les dispositions C, D et F de l'article 16 de la Convention des Nations Unies sur «l'Élimination de toute forme de discrimination contre les femmes».

Reproduit de :

Women against Fundamentalism

London WC1 3XX,

Royaume Uni.

WAF Bulletin n° 1, Novembre 1990, p.p. 10-11.

Index des Ressources

Organisations et projets

Livres et publications

Vidéos et audiovisuel

Organisations et projets

Centre for Global Issues and Women's Leadership

Le Centre for Global Issues and Women's Leadership a été ouvert en septembre 1989 à Douglass College, Rutgers University, États-Unis. Le centre s'efforce d'approfondir la compréhension de l'influence que la question du sexe peut avoir sur la pratique du pouvoir et les décisions de politique internationale. Le centre a pour objectif de :

- développer les voies et moyens susceptibles de mettre davantage en lumière les perspectives et stratégies de femmes dans la discussion des choix de politique publique au plan national et international
- identifier les moyens d'augmenter la participation et l'influence de leaders femmes dans la fonction de prise de décision dans leurs pays et dans les institutions internationales, et
- oeuvrer à la mise en relation à l'échelle internationale des femmes qui jouent un rôle dirigeant au plan local, de manière à renforcer l'efficacité de leur action et augmenter leur niveau de compréhension globale des problèmes.

Le Centre prendra en compte les préoccupations de femmes d'origines géographiques et ethniques diverses, en réservant une attention particulière à des problèmes d'importance majeure qui affectent la vie des femmes à l'échelle internationale. Pendant les trois premières années, le Centre travaillera sur le problème de la violence et des droits humains des femmes - incluant des sujets qui vont des violences sexuelles subies au niveau individuel au militarisme et à la violence d'État.

Le Centre prévoit de réunir chaque année des femmes venant de tous les pays où elles prennent en charge différents aspects de ces problèmes pour organiser avec elles un Women's Leadership Institute. Cette rencontre sera consacrée aux questions de l'accroissement du pouvoir des femmes, de l'aide à apporter aux responsables femmes dans la formulation d'alternatives en matière de choix politique sur les questions d'intérêt général, et à l'élaboration des stratégies à mettre en oeuvre pour faire en sorte que les points de vue des femmes soient davantage intégrés au débat public. En 1990, le Centre tiendra plusieurs petites réunions avec des femmes de divers pays afin de définir les échéances en relation avec le travail centré sur les questions de la violence et des droits humains des femmes et cerner les domaines qui doivent être ciblés dans le programme de développement du leadership et d'éducation globale.

Le premier Institut du Leadership des Femmes, prévu pour mai 1991, doit rassembler 25 à 30 participantes (1/3 venant des U.S.A. et 2/3 d'autres pays) parmi les femmes

qui jouent un rôle de premier plan dans les activités relatives aux problèmes de la violence et des droits de la personne. Les participantes auront des centres d'intérêt divers et pourront être décideurs politiques, responsables dans l'administration publique, militantes, universitaires, mais toutes seront des femmes qui ont apporté quelque chose à la compréhension du problème et/ou qui ont les capacités requises pour prendre part de manière significative à la prise de décision dans le domaine. En créant un environnement interdisciplinaire et multiculturel, le Centre fournira à ces femmes l'occasion de comparer, confronter, apprendre l'une de l'autre et envisager des stratégies communes pour l'avenir.

En ce qui concerne les participantes venant des États-Unis, l'Institut élargira leur compréhension globale des problèmes, les aidant ainsi à avoir une participation plus importante dans les débats nationaux sur les questions de politique étrangère et dans la communauté internationale.

Les activités de recherche, de documentation, et de publication seront vitales pour le Centre. Nous prévoyons la compilation d'un annuaire annoté des différents groupes et d'une bibliographie des travaux théoriques et pratiques sur la violence et les droits humains des femmes.

Le Centre prévoit aussi la collecte d'essais, d'éditoriaux, et d'éléments de réflexion qui mettent en relief les différentes approches des femmes dans la perception des problèmes de violence et de droits de la personne et la façon dont ils ont été abordés dans différentes cultures. Ce travail servira à produire des documents de référence pour l'Institut, des guides de recherche à usage pédagogique, et à alimenter des publications périodiques et des anthologies de travaux de recherche importants en cours dans le domaine.

A travers ces publications et programmes destinés au public, le Centre sera aussi partie prenante de l'entreprise d'éducation générale poursuivie à Rutgers University et dans le New Jersey.

Le Centre offrira un programme d'accueil aux chercheurs, destiné aux personnes qui sont engagées dans la recherche ou ont une activité militante dans le domaine. Deux femmes (dont une au moins ne viendra pas des États-Unis) seront invitées à venir travailler au Centre quelques mois avant la tenue de chaque Institut, à partir de l'année 1991. Elles contribueront à la préparation des documents de référence et à l'élaboration du plan de travail tout en poursuivant leur activité propre. Le Centre for Global Issues and Women's Leadership est un projet de Douglass College ; ce projet apporte une dimension de plus à l'activité de Rutgers University qui a pris ces deux dernières décennies une place de premier plan dans la réflexion sur les relations entre les sexes et les problèmes politiques. Ce projet constituera l'équivalent international du Center for the American Woman and Politics (CAWP), un département de l'Eagleston Institute of Politics de Rutgers University, qui a été à l'initiative d'activités de recherche, de service public, et de programmes éducatifs concernant les femmes dans la conduite des affaires publiques aux États-Unis depuis 1971.

Le Centre sera situé à Douglass College, dans un nouveau bâtiment qui abritera aussi les locaux de l'Institute for Research on Women (IRW) et le Laurie New Jersey Chair in Women's Studies. Un bâtiment annexe sera construit pour accueillir le Women's Studies Program et les personnes du CAWP qui sont associées au projet. En rassemblant de façon durable ces différents projets, Rutgers mettra en place un

centre important qui facilitera la collaboration parmi toutes les personnes impliquées dans les activités relatives aux femmes tout en rendant les résultats de ces activités plus accessibles et visibles à tous.

Pour information complémentaire, contacter :

Center for Global Issues and Women's Leadership

*Box 270, Douglass College,
New Brunswick, NJ 08903-0270, États-Unis.*

Afrique :

Women and Law in Southern Africa Project ; Le projet Femmes et Loi en Afrique du Sud

Le Projet Femmes et Loi en Afrique du Sud est un projet de recherche comparative étudiant les droits juridiques des femmes dans six pays d'Afrique du Sud : Zimbabwe, Zambie, Swaziland, Mozambique, Lesotho, Botswana. Le projet cherche à instruire les femmes de leurs droits juridiques, fournir un conseil juridique et initier des campagnes pour des changements dans les lois en faveur des femmes.

Women and Law in Southern Africa Project

*P.O. Box UA 171, Union Avenue,
Harare, Zimbabwe.*

Asie :

**Asian Regional Exchange for New Alternatives (ARENA) :
An Interdisciplinary Programme of Asian Studies and Research
Cooperation**

Le programme asiatique régional d'échanges pour de nouvelles alternatives

Un programme interdisciplinaire de coopération asiatique d'études et de recherches

Asian Regional Exchange for New Alternatives (ARENA) est un forum régional pour la promotion de paradigmes alternatifs et de stratégies de développement qui contribue à :

- améliorer la qualité de vie pour l'immense majorité des défavorisés,
- empêcher la marginalisation des gens et des communautés, et ainsi promouvoir la justice et la paix dans les rapports entre l'État et le peuple et entre les nations d'Asie,
- renforcer la démocratie participative contre la centralisation autoritaire
- l'établissement d'un rapport non-destructif à la nature et aux écosystèmes et l'évolution d'une compréhension et d'une utilisation à long terme plus holistique des ressources naturelles, et
- l'aptitude à mettre en valeur les richesses et systèmes traditionnels de connaissance en renforçant le rôle et la contribution de ces "réserves alternatives de connaissance" dans un sens non-dichotomique à la pratique "moderne" de la connaissance.

ARENA a été fondée en juillet 1980 lors d'une Consultation pour la Fondation Asiatique des activistes dans le secteur social et des chercheurs. En tant que forum, ARENA réunit des chercheurs orientés vers l'application, des universitaires et des intellectuels pour échanger des idées, partager des expériences et leurs leçons et fournir une aide pour les analyses critiques des perspectives alternatives de transformation sociale, le développement et le progrès humain en Asie. ARENA sert les besoins de groupes impliqués en Asie dans le travail de développement, l'animation à la base et la recherche sociale.

Le travail d'ARENA part du constat du fait que le secteur volontaire (programmes de développement communautaire, groupes d'action, etc.) en Asie, a un rôle déterminant pour contribuer à la solution de problèmes de développement et assurer la transformation sociale qui garantit la paix et la justice sociale aux gens marginalisés d'Asie.

ARENA joue un rôle de soutien pour faciliter l'action du secteur volontaire en Asie, essayant ainsi d'améliorer la qualité du travail et les interventions du secteur volontaire non-gouvernemental concernant les problèmes posés au niveau national.

Le travail d'ARENA inclut aussi des universitaires, des groupes d'étude indépendants, et des centres de recherches sociales des organisations de base. Le travail d'ARENA est ainsi basé sur l'idée que le renforcement des traditions et efforts intellectuels enracinés dans la réalité culturelle, sociale et matérielle des sociétés asiatiques, est une dimension importante de développement en Asie.

Le Conseil d'ARENA et le Centre de Hong Kong

Le Conseil est l'instance de décision de la politique d'ARENA, qui planifie, guide et revoit le travail d'ARENA. Le Conseil, qui est composé d'une à trois représentantes par pays d'Asie de l'Est, du Sud-Est et du Sud, se réunit tous les deux ans. Le premier Conseil d'ARENA s'est réuni en 1983 à Hua Hin, Thaïlande ; le second à Bali, Indonésie, en mars 1986 ; et le troisième, à Bombay, Inde, en juin 1988.

Le travail d'ARENA s'est développé à travers les services réguliers fournis aux groupes et organisations dans la région. Cela s'est fait en gardant à l'esprit que les besoins des groupes pouvaient être très différents suivant les perspectives, l'analyse et le degré d'engagement.

ARENA en principe n'initie pas la recherche ou autres projets à partir de ARENA HK Centre. Tous les activités et projets se développent à partir du réseau d'organisations et de groupes avec lequel ARENA est en relation, sur les problèmes et préoccupations existant dans la région.

Les secteurs d'intérêt par thèmes :

Le travail d'ARENA est organisé autour de thèmes généraux ou spécifiques. Actuellement ceux-ci sont :

- les paradigmes alternatifs de développement et la recherche sociale
- science, technologie et risques technologiques
- écologie, environnement et développement agricole durable
- nouvelles technologies d'information et activité d'information des ONG
- la question des femmes
- les mouvements sociaux
- la loi, les droits et la participation

Les activités d'ARENA liées aux secteurs d'intérêts cités ci-dessus sont mises en œuvre en relation avec des activités nationales en cours et l'initiation de projets spécifiques à un pays, à plusieurs pays, et sur une base sous-régionale.

Les publications

1. Asian Exchange (trimestriel). L'objectif éditorial d'Asian Exchange est de fournir de la matière instructive et analytique de fond aux activistes et aux chercheurs sociaux dans la région.

2. Communiqué (publication occasionnelle). Communiqué essaie de fournir une analyse en profondeur et assure la couverture des préoccupations actuelles, pour l'information, la réflexion et l'action.

ARENA Press

C'est un programme d'édition de livres visant à diffuser des livres à bas prix en Asie, pour alimenter les échanges d'idées et les perspectives communautaires dans la région ; soutenir des efforts locaux de publication en Asie ; et promouvoir un plus grand échange d'information.

La documentation

ARENA HK Centre entretient une large bibliothèque et une collection de documents à caractère politique, concernant les problèmes régionaux et transnationaux, qui fournissent une analyse critique du développement économique, politique et social; la recherche originale et les rapports de séminaire sont rendus possibles par le réseau d'ARENA. Une partie très importante de l'activité de ARENA HK Centre est de fournir des services de documentation aux groupes, chercheurs et activistes sociaux. Pour une plus grande efficacité et un fonctionnement satisfaisant, et considérant aussi que le nombre de groupes s'intéressant à ses services va croissant, des mesures sont prévues pour mettre en place un service de documentation informatisé.

Pour toute information sur les activités d'ARENA écrivez à :

ARENA

*Rm. A4, Block G, 2nd Floor, Hung Hom Bay Centre, Hung Hom,
Kowloon, Hong Kong.
Tel : 3337737*

Amérique latine :

L'Instituto Latino Americano de Servicios Legales Alternativos (ILSA)

L'Instituto Latino Americano de Servicios Legales Alternativos (ILSA) est une organisation non-gouvernementale à but non lucratif, qui a promu la cause de droits de la personne en Amérique Latine depuis 1978. ILSA propose plusieurs publications, incluant les journaux Beyond Law (trois numéros par an, en langue anglaise), El Otro Derecho (trois numéros par an) et Jurimprudencias (trois numéros par an) ; le bulletin Portavoz (six numéros par an) et le Journal sur les Droits de la Personne / Reporte de Derechos Humanos (quatre numéros par an, anglais ou espagnol) ; ainsi qu'un certain nombre de livres.

L'adresse de l'organisation est :

ILSA (Instituto Latino Americano de Servicios Legales Alternativos)

*P.O. Box 077844,
Bogota, Colombie.
Tel : (571) 2455995 - Fax : (571) 2884854*

Bangladesh : Ain O Salish Kendra

Ain O Salish Kendra est un centre de documentation et d'information juridique, fondé en 1986.

L'objectif est de développer une sensibilité critique aux questions des droits de la personne et des droits civiques dans une société démocratique.

ASK se consacre à la défense des droits de ceux à qui ils sont déniés, y compris les travailleurs, les minorités, les femmes et les enfants pauvres.

ASK s'efforce de travailler en réseau, avec des organisations et groupes qui militent pour une société fondée sur le respect de la loi et la garantie des droits de la personne pour tous sans distinction de classe, caste, communauté, sexe et âge.

la coordination des actions de A.S.K. est assurée par trois départements : action, communication et recherche.

Département Action

Cherche à coordonner l'action sociale et juridique contre l'injustice sociale, et à développer la prise de conscience des droits individuels et collectifs. Parmi les services offerts :

- Aide juridique

aux habitants des bidonvilles menacés d'expulsion, aux travailleurs convoqués devant les tribunaux pour des problèmes de droit du travail, aux femmes en situation de conflit avec leur époux, aux personnes en détention préventive et aux enfants qui travaillent.

- Conseil et médiation

permettent dans beaucoup de cas de mettre un terme aux conflits de personnes; soutien de la communauté locale, aide à la discussion avec les parties en présence.

- Formation juridique

pour sensibiliser aux droits en matière de statut personnel, de législation du travail, de législation foncière, aussi bien dans les communautés rurales que dans les communautés urbaines.

Département Communication

Cherche à promouvoir des thèmes en rapport avec les droits de la personne, spécialement les droits des femmes travailleuses et des enfants.

Ses activités incluent la production de matériel pédagogique pour les activités de sensibilisation de l'atelier de formation juridique :

- Esho Ain Skikhi, brochure sur les droits des femmes musulmanes, est la première d'une série de publications pour les personnes qui ont un niveau minimum de maîtrise de la lecture
- Où les enfants sont des adultes : est une compilation d'étude de cas sur les enfants.
- Poster sur les procédures juridiques.

Département recherche

Étudie des points et problèmes de droit dans une perspective socio-économique.

- Recherches en cours : Femmes et loi dans le monde musulman, Femmes et migration, Stratégies juridiques, Questions de genre et accès à la justice.

Les projets

- Law Reform Forum fonctionne en réseau avec d'autres organisations engagées dans le processus de changement à l'intérieur des institutions démocratiques ; il a pour objet l'étude des lacunes de la loi et l'évaluation des mécanismes de mise en application de la législation concernant les travailleurs dans les secteurs agricole et industriel, des lois relatives au statut personnel, aux droits de l'enfant, de la convention des Nations unies sur l'élimination de toute discrimination à l'encontre des femmes (UNCEDAW).
- Help offre une assistance en matière de santé, d'éducation, de protection juridique aux enfants qui travaillent. Les enfants qui travaillent comme "boys", vendeurs de fleurs, cordonniers, "coolies", sont recensés par ce projet, pour l'enseignement primaire, l'assistance médicale et les activités de loisir.
- Urban Poor permet aux animateurs de ASK, y compris les avocats qui travaillent dans les bidonvilles, de travailler à la sensibilisation aux questions des droits reconnus par la loi en matière de logement, de sécurité, afin de renforcer la capacité des gens à se défendre eux-mêmes. La perspective est d'apporter une solution aux problèmes par des activités de conscientisation sur les questions juridiques, de concertation, de soutien économique.

ASK

*55 Inner Circular Road, Shanti Nagar,
Dhaka 1217, Bangladesh.
Tel/Fax : 880.2.863883 - Télex : 642403 ORI BJ*

Bangladesh : Narigrantha Prabartana - La Librairie Féministe

Les livres écrits par des femmes sur des problèmes divers et les livres écrits sur les problèmes des femmes sont disponibles dans les librairies générales et dans les institutions et organisations spécialisées. Il est cependant très difficile de trouver rassemblés en un seul endroit tous les livres écrits par des femmes et sur les femmes au niveau national et international. Dans les librairies générales, les livres écrits sur les femmes et par des femmes sont souvent perdus au milieu d'étagères de livres écrits sur des sujets variés et par divers auteurs. Dans les organisations et institutions spécialisées le choix des livres est fait en fonction des besoins de l'organisation et non des besoins du grand public.



Un rassemblement organisé par Narigrantha Prabartana pour La Journée de la Femme. Narigrantha n'est pas seulement une librairie - elle fait partie du mouvement des femmes au Bangladesh.

L'autre argument important en faveur de l'ouverture d'une librairie de femmes est que les femmes n'ont eu jusqu'ici aucune facilité d'accès à un endroit quelconque où elles pourraient prendre l'habitude de lire et essayer de rafraîchir leurs connaissances sur les différents sujets. L'atmosphère qui règne dans les librairies générales n'encourage pas beaucoup les femmes à prendre le temps de chercher des livres. Les bibliothèques restent elles aussi un domaine réservé avant tout aux hommes et inaccessible aux femmes.

Maintenant que le mouvement des femmes prend de l'importance et que les questions féministes suscitent l'intérêt des hommes et des femmes, le besoin d'une librairie spécifiquement féministe se fait sentir. Il faut qu'il y ait une librairie qui rassemble l'ensemble des documents disponibles dans le pays et à l'étranger, où les femmes puissent venir et trouver tous les documents. Cela aidera les militantes aussi bien que les chercheurs à acquérir une compréhension à la fois claire et globale du mouvement des femmes. Narigrantha Prabartana se propose d'offrir un espace où les gens puissent s'asseoir par petits groupes pour discuter des problèmes que rencontrent dans leurs activités les militants, les chercheurs et les travailleurs sociaux.

Les femmes écrivains sont souvent restées à l'écart du mouvement et très éloignées de leurs lecteurs. Il y a beaucoup d'écrivains qui ne trouvent pas d'éditeur pour publier leurs livres. Narigrantha Prabartana a l'intention de donner aux écrivains des possibilités de contacts directs avec leurs lectrices et lecteurs, qui peuvent être des militantes, des chercheurs, intervenantes en développement, ou de simples ménagères, étudiantes, employées de bureau.

Narigrantha Prabartana prendra aussi l'initiative de publier des livres écrits par des femmes sur les problèmes des femmes. On peut noter ici que des librairies de femmes existent dans beaucoup de pays du monde comme partie intégrante du mouvement des femmes. Mais elles ne sont pas encore assez nombreuses.

Ce que vous pouvez trouver à la librairie :

- i. Des livres collectés dans tout le pays, écrits par des femmes et sur les femmes.
- ii. Des livres (en anglais) provenant de différents pays.
- iii. Des revues, magazines, quotidiens, hebdomadaires, etc. (nationaux et internationaux).
- iv. Des affiches, cartes postales, calendriers, agendas, et toute une gamme d'objets - souvenirs destinés à "faire passer le message" sur les problèmes des femmes (nationaux et internationaux).

Narigrantha Prabartana - The Feminist Bookstore

*2/8 Sir Syed Road, Mohammadpur, Block-A,
Dhaka-1207, Bangladesh.*

**Inde :
Stree**

Fondé en 1990, Stree se consacre à la condition des femmes en Inde. Notre souci est de faire un travail de réflexion et d'analyse sur les divers problèmes que rencontrent les femmes. Nous participons au débat actuel sur le rôle et le statut des femmes et

souhaitons contribuer à faire entrer les études sur les femmes au coeur de la recherche universitaire.

Nous publions sur les problèmes de fond qui touchent les femmes en Inde aujourd'hui : le travail et le lieu de travail, que les travailleurs soient organisés ou non, salariés ou non salarié, les rapports de classe et la domination politique, le mariage et la famille, et l'impact de la religion, de la culture et de l'idéologie. Nous prévoyons aussi de faire des recherches historiques qui devraient nous donner des points de repère pour la compréhension du présent.

Pour Stree, il est vital de redécouvrir les contributions des femmes à la littérature et à la recherche dans les langues indiennes. Bien que nous consacrant principalement à l'Inde, nous nous intéressons aussi aux études qui sont faites sur les femmes dans d'autres pays en Asie du Sud et en Asie du Sud-Est.

Stree

16 Southern Avenue,
Calcutta 700026, Inde.



Pakistan : Women Workers' Centre

Le Pakistan Institute of Labour Education and Research a été créé avec l'objectif de contribuer par l'instruction et l'information à l'évolution de la condition des travailleurs. L'Institut s'intéresse tout particulièrement aux catégories de travailleurs les plus défavorisées, et parmi elles aux femmes.

Dans cette perspective le PILER a réalisé une enquête nationale sur la main d'oeuvre féminine dans l'industrie au Pakistan. Pour les besoins de l'étude, faite dans un souci d'efficacité, près de 1200 ouvrières ont été interviewées dans les quatre plus grands centres industriels du Pakistan : Karachi, Lahore, Multan et Faisalabad.

L'étude avait pour principaux objectifs

1. De promouvoir les contacts et la collaboration, d'une part entre les travailleuses du secteur industriel, d'autre part entre les travailleuses et les ONG qui s'occupent des problèmes liés au travail et/ou des problèmes des femmes. Ces contacts devraient conduire à une plus grande mobilisation pour le changement dans les textes et dans les mentalités au niveau du pays, au niveau du secteur industriel et dans l'entreprise.

2. De former les travailleuses à jouer un rôle de mobilisation et d'organisation dans leur environnement immédiat. Pendant le déroulement de l'enquête des points importants ont été soulevés par les travailleuses :

a) L'écrasante majorité des travailleuses n'avaient pas conscience des droits qui leur sont garantis par la législation actuelle.

b) Elles n'avaient aucune connaissance des différents départements ministériels et des institutions responsables de la mise en oeuvre de la législation du travail et aucun moyen d'y accéder.

c) Il n'y avait, dans la plupart des cas, pas de syndicats dans les usines où les femmes étaient employées. Cependant, même là où les syndicats existaient, les femmes n'y participaient pas de façon active.

d) Les ouvrières se trouvaient confrontées à des problèmes très graves dans leur milieu familial et au niveau de la communauté, mais aucune perspective ne leur était offerte pour la solution de ces problèmes.

En identifiant les problèmes de fond, les ouvrières étaient en même temps très désireuses d'en venir à bout et ont exprimé le besoin d'un soutien de la part des institutions. L'importance des points soulevés au cours des rencontres a été corroborée par les conclusions provisoires de l'enquête.

Les raisons de la mise en place du centre

C'est sur la base de ce constat, et des débats qui ont eu lieu ensuite entre les membres du PILER et les représentantes d'organisations de femmes, qu'il a été proposé de créer un Women Workers Centre. Le Centre a été créé officiellement en octobre 1989.

Les objectifs

Le centre offrira les services suivants aux femmes qui travaillent dans le secteur industriel à Karachi :

1. Action de conseil juridique et de soutien sur les problèmes liés au travail. Suivi des cas en liaison avec le Département du travail, les syndicats et autres organisations concernées. Encouragement à l'organisation des travailleuses et à leur participation au processus de négociation collective.

2. Programmes de formation et d'éducation :

Ateliers portant sur la législation du travail / les droits reconnus par la loi / les besoins minimaux en matière de santé etc. Organisation régulière de discussions par petits groupes au niveau de la communauté.

Projection de films, présentation de pièces de théâtre, débats, expositions. Publication régulière d'un bulletin relatant, dans un langage simple, les expériences personnelles des ouvrières. Publication de brochures d'information.

Consultations

Le centre se mettra en rapport avec des organisations / groupes qui travaillent sur les problèmes des femmes et sur les droits de la personne et jouera un rôle de service de consultation.

Les points qui ne rentrent pas dans le cadre des problèmes du travail seront soumis aux organisations compétentes. Celles-ci comprennent des organisations à caractère général comme la Commission des droits de la Personne et L'Association Médicale du Pakistan et des organisations de femmes comme Aurat Foundation, Shirkat Gah, Women's Action Forum, Applied Socio-Economic Research, Women's Rehabilitation Centre, Women's Lawyers Association, etc.

Ces organisations sont diversement engagées dans des activités de recherche, de diffusion d'information, de formation, de production de matériel audiovisuel, de conseil juridique, de formation à l'intervention para-juridique, juridique et sociale, etc.

Structure de l'organisation

Le centre est dirigée par une équipe de 3 femmes sous le contrôle d'un comité directeur comprenant des représentants des organisations suivantes :

1. Pakistan Institute of Labour Education and Research (Institut Pakistanais du Travail et de la Recherche).
2. Aurat Fondation Karachi.
3. Applied Socio-economic Research Lahore (Recherche Socio-économique appliquée, Lahore).
4. Women's Lawyers Association, Karachi (Association des Femmes Avocates, Karachi).
5. Human Rights Commission (Commission des droits de l'homme).
6. Women's Action Forum, Karachi (Forum D'action des Femmes Karachi).
7. Shirkat Gah Karachi.

Pour toute information, contacter :

Women Workers' Centre

*4th Street, D'Block, Shershah Colony,
Karachi - 28, Pakistan.
Tél.: 291 57 6447753*

Palestine : The Palestinian Federation of Women's Action Committees in the Occupied West Bank and Gaza



(La Fédération Palestinienne des Comités d'action des Femmes dans les territoires occupés : Cisjordanie et Bande de Gaza)

The Palestinian Federation of Women's Action Committees (connue anciennement sous le nom de Palestinian Union of Women's Work Committees) est une organisation de masse à caractère éducatif, culturel, national, composée de femmes palestiniennes de toutes classes sociales. Unifiée par un programme d'inspiration socialiste et féministe, la Fédération s'attache à l'amélioration de la situation économique et sociale des femmes et à la défense du droit fondamental des femmes au travail, à l'instruction et à l'épanouissement de la personne. La PFWAC accorde une importance

égale à l'union des femmes dans la défense des droits nationaux du peuple palestinien, incluant le droit au retour, à l'auto-détermination, et à l'établissement d'un État national indépendant.

Les comités locaux du PFWAC parrainent des projets tels que : alphabétisation et formation des adultes, séminaires sur l'éducation à la santé, formation à l'apprentissage d'un métier pour aider les femmes à devenir financièrement indépendantes, projets productifs destinés à aider les gens à subvenir à leurs besoins, écoles pour les jeunes enfants, et maternelles pour les enfants de 3 à 6 ans.

Comment nous avons commencé

Le mouvement des femmes dans les Territoires occupés fait partie intégrante du Mouvement national palestinien. Depuis le début de l'occupation sioniste, les femmes palestiniennes ont participé à la lutte pour l'indépendance nationale et le développement autonome. Depuis les années 1940, les femmes ont été de plus en plus nombreuses, non seulement à participer aux activités d'organisations de femmes à vocation sociale et caritative, mais encore à rejoindre les rangs du mouvement national.

Les années 1970 ont vu un développement sans précédent des organisations locales dans les territoires occupés. La PFWAC a vu la nécessité d'unir les efforts des femmes à une large échelle et a fait les premiers pas vers une organisation de masse des femmes palestiniennes de tous les milieux (ménagères, ouvrières, employées de bureau, salariées ou étudiantes) pour contribuer à la construction et au renforcement d'un mouvement de femmes unitaire dans les Territoires Occupés.

Les activités

La Fédération Palestinienne des Comités d'action des femmes en Cisjordanie et dans la bande de Gaza a comme objectifs de combattre l'oppression des femmes palestiniennes sous l'occupation israélienne en créant des alternatives aux structures éducatives, sociales, économiques en vigueur. Tout en se référant à un programme commun d'inspiration socialiste et féministe, les groupes travaillent au niveau local en fonction des besoins des femmes dans la communauté. Les programmes de travail peuvent inclure des projets productifs ou des projets d'activités culturelles et éducatives.

Le nombre des groupes locaux de la PFWAC a augmenté de façon spectaculaire dans les années 1980, particulièrement dans les villages et les camps de réfugiés. Les instances locales sont gérées démocratiquement ; les femmes de la communauté locale mettent en place un comité pour surveiller les projets qu'elles estiment nécessaires à l'amélioration de la situation des femmes dans la communauté.

Un membre de chaque comité local est élu pour représenter l'instance locale dans le comité régional. Le même principe s'applique à la représentation dans le comité national.

Le Bureau National

Notre Bureau de Jérusalem sert de centre d'organisation pour La Fédération Palestinienne des Comités d'action des femmes en Cisjordanie et dans la bande de Gaza. Elle inclut les responsables des comités suivants :

- Maternelle et Garderie
- Projets de production générateurs de revenus
- Formation à l'apprentissage d'un métier
- Marketing et diffusion de biens de consommation
- Femmes au travail
- Jeunesse
- Activités culturelles et sensibilisation
- Programme d'alphabétisation
- Travail social : information juridique et sociale
- Éducation à la santé et protection maternelle et infantile
- Réseau de soutien aux familles
- Administration

Pour toute correspondance :

Palestinian Federation of Women's Action Committees

*P.O. Box 20576,
Jerusalem Est, via Israël.*

Palestine :
Women's Studies and Training Centre
Centre d'études et de formation des femmes

Le centre a été ouvert officiellement le 19 Août 1989 en coordination avec la Palestinian Federation of Women's Action Committees. L'ouverture de ce centre n'est pas sans liens avec les objectifs majeurs de la Fédération, particulièrement l'émancipation sociale des femmes, et la libération nationale conduisant à l'établissement de l'État palestinien indépendant dans lequel nous travaillons à la concrétisation de l'égalité entre hommes et femmes.

Après onze années de discussion du PFWAC avec des femmes palestiniennes pendant que différents projets étaient en cours, il est apparu clairement que l'existence du Centre constituerait un atout, complétant et renforçant les activités du mouvement des femmes Palestiniennes. L'établissement d'un Centre spécialisé dans l'étude de la position des femme dans les questions touchant aux relations de genre apportera quelque chose de plus au mouvement, et trouvera son achèvement dans le combat social et national du mouvement des femmes palestiniennes.

Les activites en cours

- Mise en place d'une bibliothèque de femmes spécialisée dans la documentation sur les problèmes des femmes et le développement communautaire, par la collecte et la compilation de travaux de recherche portant sur les femmes palestiniennes, le mouvement des femmes palestiniennes, et les mouvements internationaux de femmes, spécialement "femmes du Tiers Monde", en réservant une attention particulière aux problèmes du monde arabe.
- Développement des relations avec des institutions de recherche au niveau local et au niveau international, surtout les centres de recherche sur les femmes.
- Publication d'un journal de femmes trimestriel traitant de problèmes liés aux questions de genre (par exemple, problèmes sur le lieu de travail, lois sur le statut personnel, état d'avancement des projets de femmes, définition du féminisme).
- Réalisation d'études exhaustives sur diverses questions concernant les femmes. Nous travaillons actuellement sur les conditions de travail des femmes palestiniennes dans les usines palestiniennes.
- Organisation de stages de formation destinés à développer les capacités professionnelles des femmes cadres qui auront la responsabilité de la collecte d'information dans le domaine.
- Organisation d'ateliers pour discuter des différentes questions (par exemple la signification de l'émancipation de la femme, la place de la femme dans le système de production, l'équilibre entre lutte de libération nationale et combat féministe).
- Publication de Rapports Annuels évaluant le développement du centre.

Les activites qui débiteront bientôt

- Publication d'études féministes.
- Mise en place de facilités plus importantes pour les femmes palestiniennes désireuses de publier des écrits dans différents domaines.

- Rédaction de projets de lois pour le futur État palestinien, dans un souci de protection des droits des femmes à travers la codification des relations familiales et sur le lieu de travail. Ces propositions seront discutées avec le Higher Women's Council et avec des spécialistes des questions juridiques.

Women's Studies and Training Centre

*P.O. Box 19591
Jerusalem Est, via Israël.*

Turquie : La Bibliothèque et le Centre d'Information féministes

Les objectifs de la Bibliothèque

La première et unique bibliothèque et centre d'information féministes en Turquie fonctionne à Istanbul depuis avril 1990, dans un bâtiment ottoman du 18^e siècle, affecté par la municipalité du Grand Istanbul près de la Corne d'or.

Le but principal de la Bibliothèque est de collecter tous documents écrits et audiovisuels, tels que matériel de recherche, publications, données statistiques, lois, coupures de presse, lettres, journaux, mémoires, communications présentées à des conférences, affiches, photos, films et vidéo concernant des femmes, de la période ottomane à nos jours.

À plus long terme, nous avons l'intention de recueillir des travaux réalisés par des auteurs turques, de transcrire et rendre disponible les écrits en caractères arabes, et de collecter et conserver des documents contemporains pour le bénéfice des générations futures.

Fonctionnant non seulement comme un centre d'information et une bibliothèque, la Bibliothèque organise des conférences, séminaires, concerts et expositions donnés par des artistes et auteurs femmes.



La marche des femmes contre les mauvais traitements, 1987, Istanbul.

Le statut juridique

La Bibliothèque et Centre d'Information féministes est une fondation établie en 1990.

Les services offerts

- Photocopie
- Le traitement informatisé de l'information
- Les archives
- Le prêt inter-bibliothèques

Le système de classification

Les livres sont classés selon un système informatisé et la recherche d'information se fait en utilisant des rubriques spécifiques.

Pour plus d'information :

Kadin Eserleri Kutuphanesi ve Bilgi Merkezi (Women's Library and Information Center)

*Fener Mah. Fener P.T.T. yanu (tarihi bina),
Haliç, 34220 Istanbul, Turquie.
Tel : (90) (1) 523 74 08*

Royaume-Uni : Le Projet NAZ

Le Projet Naz est un service HIV / AIDES (SIDA) à l'intention des communautés musulmanes et d'Asie du Sud-Est vivant à Londres. Il a été établi d'offrir les services indispensables en matière d'information, de conseils, de recommandations et de soutien aux membres de ces communautés. NAZ revendique le fait d'être formé par et pour ces membres, qu'ils soient arabes, pakistanais, indiens, africains, hindous, musulmans, chrétiens ou bouddhistes.

Ses services incluent une permanence téléphonique pour les demandes d'aide, des facilités d'accueil, des groupes de soutien, du matériel éducatif, un travail de rue, un service d'assistance, et des programmes de formation pour d'autres organismes.

Pour plus d'information :

The Naz Project

*Palingswick House, 241, King Street,
London W6 9LP, Royaume-Uni.*

États-Unis : Amnesty International Task Force on Women and Human Rights

Groupe de Travail d'Amnesty International sur les femmes et les droits de la personne

Amnesty International, lors de son congrès de 1989, a fait passer une résolution appelant à une plus grande vigilance vis-à-vis des violations des droits de la personne à l'encontre les femmes. Amnesty International USA a formé un groupe de travail sur les femmes et les droits de la personne dont les objectifs sont :

- attirer l'attention sur les femmes prisonnières de conscience dans le monde ;
- développer des groupes de pression et des outils éducatifs portant sur le viol et l'agression sexuelle pendant la détention et les persécutions que subissent les femmes activistes ;

- rassembler l'information sur des organisations de femmes se concentrant sur les problèmes des droits humains ;
- travailler pour la ratification de la Convention par les États-Unis.

Pour plus d'information, veuillez contacter :

Amnesty / USA

*322 Eighth Avenue,
New York, N.Y. 10001, États-Unis.
Fax : (212) 627 1451*

États-Unis : Arab World and Islamic Resources and School Services (AWAIR)

Le monde arabe, ressources sur l'Islam et services pédagogiques

AWAIR représente un effort de longue haleine fourni par Audrey Shabbas et ses collègues qui partagent l'engagement de fournir un matériel de qualité aux éducateurs enseignant sur le monde arabe et l'Islam au niveau pré-universitaire.

Considérant que rien n'est plus important que le travail auprès des jeunes pour les préparer à devenir des citoyens conscients et informés du XXI^{ème} siècle, et considérant aussi que les États Unis vont certainement continuer à être très engagés dans le monde arabe et plus largement dans le monde musulman pendant beaucoup d'années encore, l'objectif de AWAIR est d'accroître la sensibilisation et la compréhension sur cette région du monde et cette religion par l'éducation au niveau pré-universitaire.

En même temps, considérant que donner les moyens aux étudiants à tous les niveaux de fonctionner et de participer à l'intérieur de notre propre société plurielle présente un défi à la démocratie, AWAIR s'efforce d'accroître la compréhension de la plus grande partie de la société vis-à-vis des arabo-américains et des américains musulmans comme participants à cette société en tant que citoyens ayant leur propre rôle à jouer en tant que partie prenante d'une Amérique pluraliste. A cet effet, AWAIR partage avec des pédagogues critiques le but d'encourager les positions des étudiants et des adultes à se définir et à être entendues.

En tant que programme éducatif à but non lucratif, AWAIR est une organisation exonérée d'impôt soutenue par des subventions de fondations et des donations privées. Le Conseil consultatif d'AWAIR comprend des universitaires reconnus, issus de diverses disciplines et de tous les niveaux du cursus, qui partagent les buts de l'organisation.

Arab World and Islamic Resources and School Services (AWAIR)

*1400 Shattuck Avenue., Suite 9,
Berkeley, CA 94709, États Unis.*

Zimbabwe :

Legal Resources Foundation - La Fondation des ressources juridiques

Legal Resources Foundation s'est créée au Zimbabwe en juillet 1984 pour répondre à un besoin évident d'améliorer l'accessibilité à l'information et aux services juridiques pour toutes les couches de la population.

LRF a depuis mis en place une série de Centres de projets juridiques dont le premier était opérationnel en 1985. Un deuxième centre a été créé à Bulawayo.

Les objectifs de LRF sont d'initier et de soutenir des projets de promotion du développement des ressources juridiques au Zimbabwe, de former du personnel para-juridique et de lui fournir un service de soutien ; de promouvoir l'instruction juridique publique ; de contribuer aux recherches et aux publications juridiques ; de participer à la formation des étudiants en droit et de soutenir les organisations qui fournissent conseil et assistance juridiques aux personnes.

Conformément à ces objectifs, la Fondation a commencé ou complété le travail sur un certain nombre de documents incluant : un manuel para-juridique ; la compilation des index de la revue "Zimbabwean Law Reports" de 1899 à 1985.

En décembre 1987 LRF a publié une brochure intitulée 'Mariage et Loi'.

Pour plus d'information, écrire à :

Legal Resources Foundation

*P.O. Box 918,
Harare, Zimbabwe.
Tel : 72.82.12 & 72.82.13*

Branches régionales

Bulawayo Legal Projects Centre

*Suite 4, Charter House, Fort Street / Selbourne Ave.,
Bulawayo, Zimbabwe.
Tel : 68926*

Harare Legal Projects Centre

*142 Victoria Street (Corner Baker Ave.),
Harare, Zimbabwe.*

Livres et publications

Hausa Women in the Twentieth Century

Catherine Coles et Beverly Mack (Éd.)

Cet ouvrage, présentant une grande variété de portraits de femmes, depuis des épouses et ouvrières jusqu'aux activistes politiques et aux figures mythiques, insiste sur le fait que les femmes ont été des éducatrices et dirigeantes spirituelles dans la société Hausa depuis les temps pré-coloniaux, et avance l'idée que l'existence de ces "femmes invisibles" appelle la révision des points de vue habituels concernant la société hausa.

1991, 312 pp.

University of Wisconsin Press

114 N. Murray Street,
Madison, WI, États-Unis.

Women, religion and sexuality : Studies on the impact of religious teachings on women

Jeanne Becher (Éd.)

Ces recherches traitent de l'attitude envers les femmes en général, et envers leur sexualité, dans les traditions hindoue, bouddhiste, chrétienne, juive et musulmane, ainsi que dans le concept du 'Akan' au Ghana. 1990.

W.C.C. Publications

P.O. BOX 2100, 150 route de Ferney,
1211 Genève 2, Suisse.

Islam in Transition : Muslim Perspectives

John J. Donohue & J.L. Esposito (Éd.)

1982, 322 pp. ISBN 0-19-503023-0 (Pbk)

Oxford University Press

200, Madison Avenue, New York,
N.Y. 10016, États-Unis.

Pakistan's Women : An analytical Description

Farida Shaheed

Shirkat Gah

18-A, Mian Mir Road, Moghalpura,
Lahore-54860, Pakistan.

Islam in Modern Turkey : Religion, Politics and Literature in a Secular State

ISLAM
IN MODERN
TURKEY

Religion, Politics
and Literature in a Secular
State

Edited by
Richard Tapper

TAURIS

Richard
Tapper (Éd.)

Ce recueil d'essais, écrits par des anthropologues et universitaires de plusieurs autres disciplines, aborde la question de l'émergence constante de l'Islam dans la République Turque dite laïque. Il étudie aussi comment l'Islam est pratiqué par les Turcs et comment ils sont influencés par diverses institutions islamiques.

Le livre couvre trois grands thèmes - Islam et nationalisme comme idéologies politiques ; les intellectuels turcs musulmans et la production d'un savoir islamique, et littérature islamique et alphabétisation dans la Turquie contemporaine.

Juillet 1991, 256 pp.

I.B. Tauris & Co. Ltd.

*110 Gloucester Ave.,
London NW1 8JA, Royaume-Uni.*

Islam in Uganda : Islamisation through a centralised state in precolonial Africa

A. Oded

1974. ISBN 0765 14092

Keter Publishing House

*Jerusalem Ltd., P.O. Box 7145,
Jerusalem, Israël.*

Debating Muslims : Cultural Dialogues in Postmodernity and Tradition

Michael M.J. Fischer et Mehdi Abedi

1991

The University of Wisconsin Press

*114 North Murray Street,
Madison, WI 53715, États-Unis.*

Divorce in the Libyan family

Aharon Layish

Le livre "Divorce dans la famille libyenne" explique comment la loi locale sur le divorce est un mélange de loi statutaire, droit coutumier, et loi islamique. Il étudie toutes les variétés de dissolution du mariage enregistrées dans le sijilat des cours de justice islamique de Ajdabiyya et Kufra et analyse les rôles respectifs joués par la sharia et le droit coutumier ainsi que le compromis entre les deux.

1991, 368 pp. ISBN 0-8147-5053-2

New York University Press

*c/o Columbia University Press, 136 Broadway,
Irvington, New York 10533, États-Unis.*

Turkish State and Turkish Society

Andrew Finkel et Nükhet Sirman (Réd.)

L'importance de la Turquie repose sur sa position stratégique particulière et, de plus en plus, sur son pouvoir économique croissant. Quoique la Turquie ait commencé à jouer son rôle dans l'arène des affaires européennes, ses institutions nationales et locales de même que ses problèmes sont peu compris.

Le livre "Turkish State and Turkish Society" examine les causes et les effets de la tension entre la constitution formelle de la Turquie et la façon dont le pouvoir est exercé dans la société. Approchant le concept de pouvoir à partir d'optiques aussi diverses que celles des membres des tribus kurdes, des féministes citadines, des soldats, ou de celles des administrateurs nationaux et locaux, le livre fournit un portrait exhaustif, haut en couleurs et très détaillé de la société turque.

Juin 1990, 224 pp. ISBN 0-415-04685-8 (Hb)

Routledge

*11, New Fetter Lane,
London EC4P 4EE, Royaume-Uni.*

Third World Women and the Politics of Feminism

**Chandra Talpade Mohanty, Ann Russo, et
Lourdes Torres (Éd.)**

"Third World Women and the Politics of Feminism" est un recueil interdisciplinaire d'essais qui fait état d'un certain nombre de débats, de conflits, et de contradictions existant parmi les féministes engagées dans le développement de la théorie et des politiques féministes du Tiers Monde. Les essais présentent les interférences complexes entre les questions de sexe, de race, de classe, et de sexualité dans les vies des femmes de couleur et des femmes du Tiers Monde, et mettent l'accent sur la nécessité d'intégrer aussi ces complexités faisant partie des mécanismes et des expériences pour construire une résistance politique à l'oppression des femmes. Le recueil, dans son ensemble, aborde des questions de théorie, de culture, et de la politique de représentation dans les connaissances universitaires comme dans la culture populaire ; les constructions idéologiques et historiques d'une féminité racialisée dans des contextes géographiques et socio-économiques spécifiques, intégrant le rôle de l'État dans la régulation de la reproduction et de la sexualité ; les débats et conflits entourant des questions de nationalisme et de politiques de genre ; et la recherche des origines, souvent multiples, des identités raciales et sexuelles des femmes politisées du Tiers Monde engagées dans des luttes féministes aux États Unis et au niveau international.

Printemps 1991

Indiana University Press

*Dept. SJH, Tenth and Morton Streets,
Bloomington, Indiana 47405, États-Unis.*

Iraq, The Gulf and the Arab World

**An Atlas
Presse Libre**

January 1991, 256 pp.
ISBN 0-7453-06063

Pluto Press

*2 Haythorne House, Vicarage Crescent,
London SW11 3LQ, Royaume-Uni.*

Ideology in the Middle East and Pakistan

**Fred Halliday and Hamza Alavi (Éd.), 1988
Macmillan**

*Houndmills, Basingstoke,
Hants RG21 2XS, Royaume-Uni.*

The Persistence of Patriarchy : Class, Gender, and Ideology in Twentieth Century Algeria

Peter R. Knauss

Cette étude socio-politique montre pourquoi le patriarcat a été le modèle dominant en Algérie, malgré le colonialisme, la guerre révolutionnaire, et l'établissement d'un État socialiste après l'indépendance. Knauss analyse attentivement la formation du système de classes algérien, de l'idéologie, et les relations de genre, et démontre alors comment ces facteurs ont marqué de façon décisive la persistance du système patriarcal comme le statut des femmes. En suivant une chronologie historique, Knauss examine attentivement le rôle et les influences de la société traditionnelle, du colonialisme, de la révolution, et de la période post-révolutionnaire sur le développement du patriarcat et du nationalisme.

1987. ISBN 0-275-92692-3

Greenwood Press

*3 Henrietta Street, Covent Garden,
London WC2E 8LT, Royaume-Uni.*

Islamic Law and Society in Sudan

Carolyn Fluor-Lobban

1987, 320 pp.

Frank Cass and Co. Ltd.

*c/o Biblio Distribution Centre,
81 Adams Drive, P.O. Box 327,
Totowa, NJ 07511, États-Unis.*

At the Desert's Edge : Oral Histories from the Sahel

Nigel Cross et Rhiannon Barker

Cette série explore la culture, l'histoire et l'évolution de l'environnement du Sahel à travers la mémoire et les souvenirs des populations qui y vivent. 500 personnes ont été interviewées, parmi lesquelles essentiellement des hommes âgés et des femmes -agriculteurs, pêcheurs, nomades et réfugiés- à travers huit pays.

1991, 200 pp. ISBN 1-870670-26-4

Panos Books

*9, White Lion Street,
London N1 9PD, Royaume-Uni.*

Patriarchy and Accumulation on a World Scale :

**Women in the International Division
of Labour**

Maria Mies

1988/89, 342 pp.
ISBN 0-86232-342-8 (Pbk)

ZED Books

*57 Caledonian Road,
London N1 9BU, Royaume-Uni.*

A History of Marriage Systems

G. Robina Quale

C'est la première histoire générale mondiale des systèmes de mariage, utilisant les orientations américaines contemporaines pour illustrer des tendances plus larges, de manière révélatrice et parfois spectaculaire. Après être remonté aux premières générations de la vie humaine pour chercher les origines du "pourquoi" et du "comment" l'être humain en est venu à se marier, l'ouvrage explore les différents moments de la vie de famille au cours desquels les mariages sont faits, dissous et refaits. Il traite des systèmes de mariage comme une base pour comprendre non seulement comment les familles fonctionnent, mais aussi les sociétés dans leur ensemble.

La fonction d'un système de mariage est perçue comme étant entièrement liée au système économique et politique général dans lequel familles et individus doivent faire leur chemin. L'ensemble d'une situation doit être examinée dans son contexte historique, comme reflétant un état en évolution constante. Quale trace les modifications progressives dans les modèles, de l'apparition de l'agriculture et de l'élevage aux sociétés urbaines et commerçantes et à la vie industrielle et commerciale contemporaine, en comparant les directions prises par le développement dans les principales parties du monde.

1988. ISBN 0-313-26019-9

Greenwood Press

*3 Henrietta Street, Covent Garden,
London WC2E 8LT, Royaume-Uni.*

Sexuality and War :

Literary Masks of the Middle East

Evelyne Accad

1990, 224 pp. ISBN 0-8147-0595-2

New York University Press

*c/o Columbia University Press,
136 Broadway, Irvington,
New York 10533, États-Unis.*

Into Kurdistan : Frontiers Under Fire

Sheri Laizer

Des atrocités récentes en Irak à la persécution systématique subie par les Kurdes en Turquie, ce mélange extraordinaire de commentaires politiques, d'observation pleine de sympathie et de récit populaire nous aide à comprendre les gens au-delà de l'atrocité des gros titres des journaux.

Sheri Laizer peint habilement le drame d'une famille vivant proche de la frontière, entendant des coups de feu et se demandant si un fils bien-aimé pourra revenir le soir à la maison d'une expédition de contrebande. Elle partage la compagnie des femmes kurdes des montagnes, faisant la lessive avec de la neige fondue. Elle saisit l'ambiguïté des intellectuels kurdes mêlés à la vie culturelle en Turquie, un pays qui refuse de reconnaître leur existence même. Et elle fait ressortir les siècles de tradition qui sont derrière un peuple qui a donné au Moyen-Orient quelques-uns de ses plus grands héros en commençant par Saladin.

1989, 128 pp.

ISBN 0-86232-899-3 (Pbk)

ZED Books

*57 Caledonian Road,
London N1 9BU, Royaume-Uni.*

Islam in Perspective :

A Guide to Islamic Society, Politics and Law

Patrick Bannerman

1988, 278 pp. ISBN 0-415-01015-2

Routledge

*11 New Fetter Lane,
London, Royaume-Uni.*

Dream of the Perfect Art :

An Inquiry into the Fate of Religion in a Secular World

Richard Fenn

1987, 256 pp. ISBN 0-422-61300-2 (Hb)

Routledge

*11 New Fetter Lane,
London EC4P 4EE, Royaume-Uni.*

Islam in Sub-Saharan Africa :

A Partially Annotated Guide

Samir M. Zoghby (Compiler)

1978, 315 pp.

Library of Congress

*Office Systems Services,
Printing and Processing Section,
Washington, DC 20542, États-Unis.*

Islamic Revivalism in Malaysia : Dakwah among Students

"En Malaisie, comme dans beaucoup d'autres pays musulmans, l'Islam est devenu la plus importante idéologie d'opposition. Les modèles occidentaux ne sont plus recherchés comme solutions aux maux de société". Ce livre est la première tentative en Malaisie pour comprendre et expliquer la croissance du mouvement dakwah à

partir de la perspective des adhérents eux-mêmes, particulièrement les étudiants et jeunes professionnels qui forment l'épine dorsale du mouvement. Dans son analyse de l'impact socio-politique du mouvement dakwah, l'auteur avance que, alors que le mouvement n'a pas les moyens de prendre le pouvoir politique, sa force et son importance résident dans son aptitude à influencer et changer le style de vie et le système de valeurs des Malais et dans sa capacité à déstabiliser le gouvernement en lui déniait la légitimité religieuse qu'il recherche.

1987, 122 pp. ISBN 967-978-187-9

Pelanduk Publications (M) Sdn. Bhd.

23M, Jalan SS 2/67, 47300 Petaling Jaya, Selangor, Malaisie.

A Select Bibliography on Women and Law in the Muslim World

A Women Living Under Muslim Laws Compilation

December 1991, 37 pp.

Women Living Under Muslim Laws

Boite Postale 23, 34790 Grabels, France.

The Anthropology of Justice : Law as Culture in Islamic Society

Lawrence Rosen

La loi a souvent été vue comme un domaine relativement autonome, dans lequel une élite professionnelle contrôle nettement l'impact des relations sociales et des concepts culturels plus larges. Par contraste cette étude affirme que l'analyse des systèmes juridiques, comme l'analyse des systèmes sociaux en général, nécessite une compré-

hension des concepts et des relations existant dans la vie sociale quotidienne. Utilisant comme base essentielle les tribunaux islamiques au Maroc, l'étude explore la base culturelle du pouvoir discrétionnaire judiciaire. Partant du fait que dans la culture arabe toute relation fait l'objet de négociations très importantes, l'idée s'est développée que l'établissement des faits dans une cour de justice, l'emploi d'experts locaux, et l'organisation de la structure judiciaire, tout contribue à la confiance dans les concepts locaux et dans le personnel pour informer de la variété des pouvoirs judiciaires. En faisant la comparaison avec l'exercice des pouvoirs judiciaires en Amérique, l'étude démontre que les concepts culturels informent profondément l'évaluation des problèmes et la forme de décision du juge.

"The Anthropology of Justice" est non seulement la première étude exhaustive des mécanismes réels d'un tribunal de droit islamique moderne n'importe où dans le monde arabe mais aussi la démonstration de la base théorique sur laquelle une analyse culturelle de la loi peut être fondée.

1989, 101 pp. ISBN 0 521 36740 9 (Pbk)

Cambridge University Press

The Pitt Building, Trumpington Street, Cambridge CB2 1RP, Royaume-Uni.

The Ottoman Lady : A Social History from 1718 to 1918

Fanny Davis

1986, 336 pp. ISBN 0-313-24811-7

Greenwood Press

3 Henrietta Street, Covent Garden, London WC2E 8LT, Royaume-Uni.

**Behind the Intifada :
Labor and Women's Movements
in the Occupied Territories**

Joost R. Hiltermann

1991, 265 pp. ISBN 0-691-07869-6 (Hbk)

Princeton University Press

*Order Dept., 3175 Princeton Pike,
Lawrenceville, NJ 08648, États-Unis.*

The Heart Divided

Mumtaz Shah Nawaz

"The Heart Divided" est un roman situé dans le sous-continent indien. L'histoire porte sur la période 1930 à 1942, retraçant les nombreuses dimensions de ces années turbulentes et l'ambivalence douloureuse de ceux qui les ont traversées. Mumtaz Chah Nawaz fait renaître la lutte violente pour l'indépendance ; la confusion, la douleur et le traumatisme qui conduisirent en fin de compte au partage de l'Inde ; la situation de femmes musulmanes de la classe moyenne pour lesquelles ces années se révélèrent décisives pour leur lutte de libération ; et le 'drame' familial de deux familles, l'une hindoue et l'autre musulmane, déchirées par ces événements et par l'amour impossible des enfants de ces familles.

"The Heart Divided" peint un tableau très vaste avec un langage simple de la confusion douloureuse sous-jacente aux problèmes d'identité. La tolérance envers les autres que le livre encourage, le rend lourd de sens dans le sud asiatique d'aujourd'hui.

"The Heart Divided" est le seul roman de Mumtaz Chah Nawaz, auteur et célèbre poétesse pakistanaise. Elle mourut tragiquement à l'âge de 35 ans, en 1948, dans un accident d'avion en Irlande.

1990, 481 pp.

ASR Publications

*Sheraz Plaza, Main Market,
Gulberg - II, P.O. Box 3154,
Lahore, Pakistan.*

Letter to Christendom

Rana Kabbani

Que signifie devenir adulte pour un Musulman ?

Que signifie vivre en occident pour un Musulman ?

Dans ce livre passionné, Rana Kabbani conduit le lecteur dans le labyrinthe du monde de l'Islam. Mettant en parallèle les préjugés historiques de l'occident contre les Musulmans et sa propre expérience de vie à l'Ouest, elle démontre que la méconnaissance profonde et la peur continuent d'influer sur la perception de l'Islam aujourd'hui.

En faisant référence en particulier à l'affaire Salman Rushdie, elle montre avec quelle rapidité les vieilles formes de haine et de bigoterie refont surface pour mener les batailles politiques contemporaines, et plaide pour un nouveau dialogue entre ces deux civilisations, libre de l'influence historique ou de l'animosité personnelle.

Virago Press Ltd.

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

Anatomy of a Confrontation :

The Babri Masjid-Ram Janmabhumi Issue

Sarvepalli Gopal (Éd.)

1990/91, 240 pp. ISBN 0-14-016980-6

Penguin Books India (P) Ltd.

*B-4/246 Safdarjang Enclave,
New Delhi 110 029, Inde.*

Islam in Ethiopia

J. Spencer Trimingham

1952, 299 pp.

Oxford University Press

*Southfield Road, Eynsham,
Oxford OX8 1JJ, Royaume-Uni.*

Society and State in the Arab Gulf Peninsula : A Different Perspective

Khaldoun Hasan Al-Naqeeb

Dans cette analyse très directe et stimulante des problèmes actuels qu'affrontent le Golfe et la Péninsule Arabique, Kaldoun Al-Naqeed présente une thèse originale sur l'histoire économique, politique et culturelle de la région. D'abord publié en arabe, le livre a provoqué une controverse considérable dans le monde arabe.

Al-Naqeeb aborde la question par la montée en puissance de l'État autoritaire, avançant que le contrôle bureaucratique central limite la croissance. Il décrit l'État comme étant gouverné par les intérêts de la famille dominante et l'élite marchande qui, malgré l'accroissement de l'instruction et des perspectives, continuent à bloquer les occasions de mobilité sociale. Il critique aussi l'absence d'une large base productive, dans l'économie, l'exportation du capital et son effet sur l'investissement dans les ressources locales, et la dépendance technologique vis-à-vis de l'Occident.

Le livre fait partie d'un projet plus vaste sur des relations entre l'État et la société dans le monde arabe, écrit par des universitaires arabes. Il suscitera sans doute un grand intérêt parmi les étudiants et les spécialistes.

Août 1990, 240 pp. ISBN 0-415-04162-7 (Hb)

Routledge

*11, New Fetter Lane,
London EC4P 4EE, Royaume-Uni.*

Recognising Islam :

Religion and Society in the Modern Middle East

Michael Gilsenan

"Recognizing Islam", qui doit beaucoup aux propres recherches de Michel Gilsenan dans des villes, villages et communautés tribales, est une exploration originale et indispensable du rôle de la religion au Moyen-Orient. Le livre examine une variété de catégories sociales se réclamant toutes d'une filiation islamique, incluant l'aristocratie féodale du Nord Liban, la classe ouvrière des confréries suffi d'Égypte, et les nouvelles bourgeoisies d'Algérie et du Maroc. Pour chacune de ces catégories, il discute l'impact du colonialisme et des mouvements islamiques réformistes et radicaux en relation avec les changements dans la société.

287 pp. ISBN 1 85043 297 X

I.B. Tauris & Co. Ltd.

*110 Gloucester Avenue,
London NW1 8JA, Royaume-Uni.*

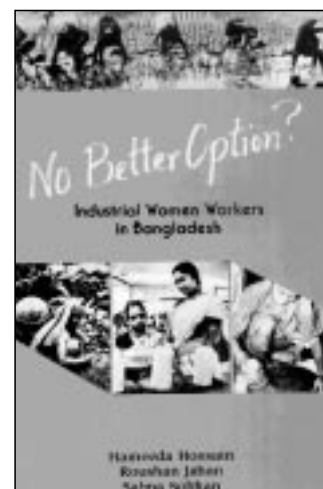
No Better Option ? Industrial Women Workers in Bangladesh

Hameeda Hossain, Roushan Jahan and Salma Sobhan

1990, 126 pp.

University Press Ltd.

*Red Crescent Building,
114 Motijheel C/A,
Dhaka 1000,
Bangladesh.*



Women in Movement :

Change and Resistance in Morocco



Available in Arabic and in Dutch

Centrum voor Buitenlanders

*Bermuurde Weerd WZ 4,
3513 BH Utrecht, Pays-Bas.*

Adverse Effects : Women and the Pharmaceutical Industry

Kathleen Mc Donnell (Éd.)

Les médicaments inappropriés, coûteux et parfois carrément dangereux, envahissent le monde. Beaucoup visent spécifiquement les femmes. "Adverse Effects" examine, dans le contexte mondial, comment les femmes sont fréquemment abusées et abîmées par des médicaments.

Partie I - Les femmes comme consommatrices de médicaments :

articles sur les traitements hormonaux, les antidépresseurs, etc.

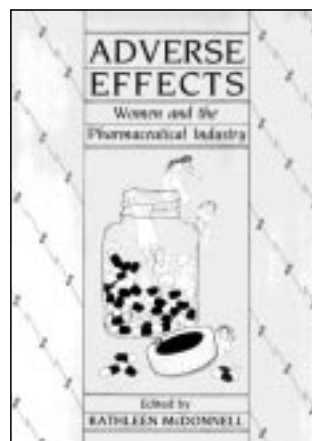
Partie II - Produits pharmaceutiques et planification familiale :

articles sur le Depo-Provera, le combat pour empêcher les contraceptifs injectables d'entrer en Inde

Partie III - Reprendre le contrôle :

Deux articles examinent certaines des

tentatives faites pour contrer le pouvoir de l'industrie pharmaceutique multinationale.



1986, 217 pp. ISBN 967-9973-17-4

**International Organisation of Consumers
Unions**

Central Office :

*9 Emmastraat,
2595 EG The Hague, Pays-Bas.*

Regional Office :

*P.O. Box 1045,
10830 Penang, Malaisie.*

Women's Autobiographies in Contemporary Iran

Afsaneh Najmabadi (Éd.)

1990

Harvard University Press

*14 Bloomsbury Square,
London WC1A 2LP, Royaume-Uni.*

International Handbook on Abortion

Paul Sachdev (Éd.)

Reconnaissant la relation complexe entre l'avortement, la naissance, les mesures du contrôle des naissances et les mécanismes de la fertilité, les gouvernements ont essayé de

réglementer les pratiques et le droit à l'avortement par la promulgation de lois allant de lois très permissives à des lois très restrictives. Dans les deux dernières décennies beaucoup de pays ont changé de manière significative les lois concernant le droit à l'avortement. Ces changements ont eu des conséquences d'une portée considérable pour les femmes partout dans le monde, en particulier pour leur liberté de choix concernant la reproduction.

Ce travail unique rassemble dans un seul volume des données de plusieurs continents sur la tendance générale du mouvement juridique concernant l'avortement, les services qui sont proposés, les conséquences de l'avortement, et le profil des femmes qui avortent. Chacun des trente trois chapitres de ce manuel analyse en profondeur le développement historique des politiques concernant l'avortement ; le rôle de la profession médicale, des médias, des organisations religieuses, des organisations de femmes, et d'autres groupes dans les décisions législatives, ainsi que les données démographiques concernant des femmes qui veulent avorter.

Été 1988. ISBN 0-313-23463-9

Greenwood Press

*3, Henrietta Street, Covent Garden,
London WC2E 8LT, Royaume-Uni.*

Islam, Politics, and Social Movements

Edmund Burke III and Ira M. Lapidus (Éd.)

Dans leur ensemble, les essais réunis dans cet ouvrage nous renseignent non seulement sur la nouvelle orientation de la recherche concernant l'étude des sociétés islamiques, mais établit aussi une nouvelle norme visant à analyser concrètement les situations locales, et met l'accent sur les forces qui ont construit l'histoire des sociétés musulmanes modernes.

Cette série est unique par son interprétation très avancée de la protestation sociale et des mouvements politiques de résistance dans les pays musulmans pendant les dix-neuvième et vingtième siècles. Les auteurs ont deux approches principales de l'étude de leur sujet. Utilisant la "nouvelle histoire culturelle", ils explorent comment des mouvements particuliers ont déployé les ressources religieuses et culturelles de l'Islam pour mobiliser et légitimer une action politique de révolte. D'autres font appel à la "nouvelle histoire sociale" pour étudier les contextes sociaux, politiques, et économiques dans lesquels des mouvements de résistance et de révolution anti-coloniale se sont développés. Ce travail rassemble les travaux de spécialistes de l'Islam en Afrique du Nord, en Égypte, dans le Croissant fertile Arabe, en Iran et en Inde.

May 1990, 332 pp. ISBN 0-520-06868-8

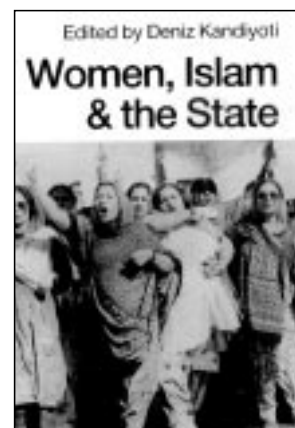
I.B. Tauris & Co. Ltd.

*3 Henrietta Street, Covent Garden,
London WC2E 8PW, Royaume-Uni.*

Women, Islam and the State

Deniz Kandiyoti (Éd.)

Women, Islam and the State est un ouvrage d'études comparatives



abordant les lacunes les plus importantes laissées par les approches précédentes de cette question. L'analyse

des projets politiques des États-nations modernes, des spécificités de leurs histoires nationales et de la position de l'Islam vis-à-vis des différents nationalismes, est indispensable pour une compréhension de la position des femmes, et ce volume comporte aussi l'étude de cas illustrant les projets politiques propres à divers États-nations et discute de leurs implications et conséquences.

1991, 276 pp. ISBN 0-333-52695-3 (Hbk)

Macmillan Academic & Professional Ltd.

*Houndmills, Basingstoke,
Hampshire RG21 2XS, Royaume-Uni.*

Muslim Travellers :

Pilgrimage, Migration and the Religious Imagination

Dale F. Eickelman and James Piscatori (Éd.)

Le pèlerinage, le voyage d'étude, les visites aux sanctuaires, l'exil, et la migration pour l'emploi façonnent l'imagination religieuse qui réciproquement les façonne aussi. Un voyage comme le pèlerinage, explicitement destiné à des buts religieux, a des conséquences économiques et politiques également importantes. Le voyage qui n'est pas spécialement motivé par des soucis religieux et donc négligé par beaucoup d'érudits, influence néanmoins profondément les symboles religieux, les métaphores, les habitudes et le sens de la communauté.

Cette étude, incluant des sociétés musulmanes de la Malaisie à l'Afrique de l'Ouest, suggère aussi comment les rencontres avec des "autres" musulmans ont été aussi importantes dans la formation de la communauté à sa propre définition que les rencontres avec les "autres" européens.

June 1990, 384 pp. ISBN 0-415-05033-2

Routledge

*11, New Fetter Lane,
London EC4P 4EE, Royaume-Uni.*

Law and Gender Justice

Subhadra Patwa (Éd.)

1990

Research Centre for Women's Studies

*S.N.D.T. Women's University,
Sir Vithaldas Vidyavihar, Juhu Road,
Bombay 400 049, Inde.*

Beyond the Storm : A Gulf Crisis Reader

Phyllis Bennis and Michel Moushabeck (Éd.)

Ont contribué à cette série Ibrahim Abu-Lughod, Hanan Ashrawi, Mordechai Bar-Sur, Noam Chomsky, Hala Fattah, Sherif Hetata, Talat Raham, Sheila Ryan et Michael Tanzer. Edward Saïd a écrit l'avant-propos et l'introduction est de Eqbal Ahmad.

1991, 412 pp. ISBN 0-940793-82-2

*Olive Branch Press, 99 Seventh Avenue,
Brooklyn, N.Y. 11215, États-Unis.*

Sexual And Domestic Violence : Help, Recovery and Action in Zimbabwe

Jill Taylor and Sheelagh Stewart

En 1990 la police de la province de Harare a reçu 576 rapports de viol et approximativement 5000 rapports de violence domestique. Ils disent que la situation est la même pour le reste du Zimbabwe. Encore maintenant, de tels incidents restent non-déclarés.

L'agression sexuelle et la violence domestique sont de toute évidence des problèmes sérieux au Zimbabwe, comme ils le sont à travers le monde. Ce sont des problèmes sociaux dans le sens où ils freinent le développement social et économique d'une nation. Ce manuel permet à une grande variété de membres de la communauté de

développer leur sensibilisation et leur capacité à combattre la violence domestique et sexuelle. Ce qui est plus approprié pour un pays en développement que d'essayer de mettre en place un réseau étendu de conseillers spécialistes.

1991, 312 pp. ISBN 0-79741-025-2

A. Von Glehn & J. Taylor
Women and Law in South Africa

*P.O. Box UA 171, Union Avenue,
Harare, Zimbabwe.*

Islam in Asia :

Religion, Politics and Society
John L. Esposito (Éd.)

1987, 272 pp. ISBN 0-19-50482-1 (Pbk)

Oxford University Press

*200, Madison Avenue,
New York, N.Y. 10016, États-Unis.*

The Sufi Brotherhoods in the Sudan

Ali Salih Karrar

176 pp.

C. Hurst & Co. (Publishers) Ltd.

*38 King Street,
London WC2E 8JT, Royaume-Uni.*

The Middle East :

A Directory of Resources
**Thomas P. Fenton
and Mary J. Heffron (Éd.)**

1988, 160 pp. ISBN 0-88344-533-6

Third World Resources

*464 19th St., Rm. 100,
Oakland, CA 94612, États-Unis.*

Islam, the People and the State :

**Essays on Political Ideas
in the Middle East**

Sami Zubaida

Le rôle important joué par la politique islamique au Moyen-Orient au cours des dernières décennies, notamment la révolution iranienne, a soulevé des questions importantes en ce qui concerne la société, la politique et la culture. Les essais dans ce livre remettent en cause les idées reçues et font valoir que les diverses manifestations du phénomène islamique ne sont pas une "ré-émergence" de quelques institutions et idées passées, mais des interprétations actuelles des présupposés qui sous-tendent la politique et les modèles de l'État-nation.

Janvier 1989, 250 pp.
ISBN 0-415-01277-5 (Hb)

Routledge

*11, Fetter Lane,
London, Royaume-Uni.*

The Veil and Male Elite :

**A Feminist Interpretation of Women's
Rights in Islam**

Fatima Mernissi

1991, 228 pp. ISBN 0-201-52321-3

Addison-Wesley Publishing Company

*One Jacob Way,
Reading, MA 01867, États-Unis.*

Lifting the Veil :

**The Struggle Against Purdah and Oral
Divorce**

Pratibha Ranade

Comment les femmes musulmanes se sentent-elles par rapport au 'purdah' (la

claustration) et au 'talak' (la répudiation). Interviewant cent femmes musulmanes, l'auteur révèle l'ambivalence considérable des positions concernant une réforme sociale.

Ranade écrit sur un nouveau mouvement dans le Maharashtra : Le Talak Mukti Morcha (la lutte contre la répudiation). Dans le Morcha, des femmes musulmanes, instruites et de la classe moyenne, inexpérimentées et pauvres, ont fait le tour d'une vingtaine de petites villes, faisant face à une hostilité terrible et même à la violence. Beaucoup n'avaient jamais encore parlé publiquement auparavant. Les exploits de ces femmes sont sans précédent ; elles ont appris à s'organiser, à formuler leurs demandes, et ont même acquis le courage d'affronter encore plus d'hostilité à leur retour chez elles.

1992, 130 pp. ISBN 81-85604-01-0

Stree

*6 Southern Avenue,
Calcutta 700026, Inde.*

Honour and Shame :

Women in Modern Iraq

Sana al-Khayyat

1990

Saqi Books

*26 Westbourne Grove,
London W2 5RH, Royaume-Uni.*

Feminist Legal Theory :

Readings in Law and Gender

**Katherine T. Bartlett
and Rossane Kennedy**

1991, 446 pp. ISBN 0-8133-1248-5 (Pbk)

Westview Press

*5500, Central Avenue, Boulder,
Colorado 80301-2847, États-Unis.*

Islam in West Africa

J. Spencer Trimingham

1959, 262 pp.

**Clarendon Press
Oxford University Press**

*Southfield Road, Eynsham,
Oxford OX8 1JJ, Royaume-Uni.*

**The Gulf War
and the New World Order**

Haim Bresheeth and Nira Yuval Davis (Ed.)

1991, 293 pp. ISBN 1-85649-042-4 (Pbk)

ZED Books

*57 Caledonian Road,
London N1 9BU, Royaume-Uni.*

**Eighteenth Century Renewal
and Reform in Islam**

Nehemiah Levtzion and John O. Voll (Ed.)

200 pp. ISBN 0-8156 2402-6

Syracuse University Press

*1600 Jamesville Avenue,
Syracuse, NY 13244-5160, États-Unis.*

**Culture, History and Ideology
in the Formation of Ba'thist Iraq,
1968-69**

Amatzia Baram

1991, 196 pp.

St. Martin's Press

*175 Fifth Avenue,
New York, N.Y. 10010, États-Unis.*

Challenge for Change : Profile of a Community

Muslim Women's Research and Action Front

Rapport complet d'un atelier organisé par MWRAF en octobre 1987, qui contient un ensemble de 13 communications. Les questions abordées par cette compilation sont entre autres : l'Histoire des Sri-Lankais musulmans, le statut des femmes musulmanes, la loi sur la Famille, la migration au Moyen-Orient et la politique intégriste.

1990, 213 pp.

Muslim Women's Research and Action Front

*159, Kynsey Road,
Colombo 8, Sri Lanka.*

North Africa : Islam and Modernisation

Michael Brett (Éd.)

Articles sur les thèmes de l'islamisation, la modernisation, le nationalisme et l'indépendance présentés à un symposium organisé par l'Association d'Études Africaines du Royaume-Uni, à l'occasion de sa réunion générale, le 14 Septembre 1971.

1973, 177 pp. ISBN 0-7146-2972-3

Frank Cass

*Gainsborough House, 11 Gainsborough Road,
London E11 1RS, Royaume-Uni.*

Bonds of Love :

Psychoanalysis, Feminism, and the Problem of Domination Jessica Benjamin

Le livre est une analyse du jeu entre l'amour et la domination. Il conçoit la domination comme un procédé

bilatéral, un système impliquant la participation de ceux qui se soumettent au pouvoir aussi bien que celle de ceux qui l'exercent. Afin de reconsidérer le problème la domination, le livre utilise la critique féministe et la ré-interprétation de la théorie psychanalytique. L'auteur montre comment on peut suivre le fonctionnement de la domination depuis le rapport de la mère au nourrisson jusqu'à la vie érotique de l'âge adulte. Elle commence avec le conflit entre la dépendance et l'indépendance dans la vie du nourrisson et continue avec les comportements de pouvoir et de renoncement dans la vie sexuelle adulte. Elle montre comment masculinité et féminité s'associent dans les rôles de maître et d'esclave et elle observe l'identification des filles comme objets et les garçons comme sujets dans le complexe d'Oedipe. Enfin, elle suit cette idée dans la culture en général, qui conserve la structure de domination même quand elle prend l'apparence de l'égalité.

1988, 304 pp.

Pantheon Books

*201 East, 50th Street,
New York, N.Y. 10022, États-Unis.*

Opening the Gates :

A Century of Arab Feminist Writing

Margot Badran and Miriam Cooke (Éd.)

Les femmes arabes vivent aujourd'hui dans plus de vingt États souverains, ainsi que dans des territoires occupés ou en exil ; elles viennent d'une région qui s'étend du Maroc à la Péninsule arabique. Pour la première fois, des écrits de femmes arabes sont rassemblés ici dans une optique féministe. Cela réunit beaucoup de voix de femmes ; certaines sont familières - Etel Adnan, Peut Ziyada, Nawal al-Saadawi, et Huda

Shaarawi - beaucoup n'ont jamais été lues en anglais auparavant. Parmi ces documents merveilleusement divers - lettres personnelles, souvenirs, discours, fiction et poésie, couvrant plus d'un siècle - les femmes sortent de leur rôle d'assistantes silencieuses.

Déjà dans les années 1860, nous voyons la naissance du 'féminisme invisible' - lu dans des livres qui circulent dans le harem. Nous lisons 'les mots du silence' quand des écrivains évoquent l'enfance, 'Pourquoi une fille est-elle vue comme une calamité ? Pourquoi les frères ont-ils l'avantage ?' Nous voyons des femmes refusant de se plier : 'A l'aube, il dormait. Enfin, elle s'esquiva. Elle s'en allait loin. Loin, non mariée'. Ces documents dans toute leur diversité et subtilité défient non seulement le patriarcat arabe, mais s'opposent aussi avec éloquence au mythe d'un féminisme occidental monolithique.

1990, 412 pp. ISBN 1-85381-031-2

Virago Press Ltd.

20-23 Mandela Street,
Camden Town,
London NW1 0HQ,
Royaume-Uni.



Islamic Fundamentalism :

Royal Asiatic Society Seminar Papers (1)

R. M. Burrell (Éd.) 1989, 86 pp.

Royal Asiatic Society

56 Queen Anne Street,
London W1M 9LA, Royaume-Uni.

Islamic Identity and Development :

Studies of the Islamic Periphery

Ozay Mehmet

La Turquie et la Malaisie, deux pays à la périphérie du monde musulman, sont souvent exclus du débat sur la réappropriation des valeurs et de l'identité islamiques. Et pourtant, tous deux ont été à l'avant-garde du mouvement de modernisation et de développement, et tous deux sont exposés à la montée d'un courant de renouveau islamique qui révèle une crise d'identité psychologique profonde.

Dans "Islamic Identity and Development", Ozay Mehmet examine cette crise d'identité dans le contexte plus large du dilemme islamique : réconcilier le nationalisme avec l'Islam. Il voit le renouveau islamique principalement comme un mouvement de protestation, concentré dans les communautés immigrées des villes où la croissance inégale d'après-guerre a bouleversé l'ordre islamique traditionnel. Il défend l'idée que les sociétés islamiques doivent aller vers une plus grande ouverture et vers l'instauration d'une relation organique entre gouvernants et gouvernés. En particulier, Mehmet indique la nécessité d'une politique publique qui réponde aux besoins humains tout en satisfaisant sur le plan éthique aux conditions préalables du contrat social islamique.

Juin 1990, 224 pp.

ISBN 0-415-04386-7 (Hb)

Routledge

11 New Fetter Lane,
London EC4P 4EE, Royaume-Uni.

**Special Library of Congress
Country Studies**

Iran : A Country Study
Helen Chapin Metz (Éd.)
1989, 344 pp. S/N 008-020-01181-9

Lebanon : A Country Study
Thomas Collelo (Éd.)
1989, 282 pp. S/N 008-020-01183-5

Mauritania : A Country Study
Robert Handloff (Éd.)
1990, 218 pp. S/N 008-020-01197-5

Library of Congress

*Superintendent of Documents,
U.S. Government Printing Office,
Washington, DC 20402-9325, États-Unis.*

Islam in Asia :

**Pakistan, India, Bangladesh, Sri Lanka,
Indonesia, Philippines, Malaysia**

Asghar Ali Engineer (Éd.)

Sommaire

1. Islam en Malaisie : Résurgence et réponse par Chandra Muzaffar
2. Islam aux Philippines : Le Problème Moro par Carmen Abubakar
3. Islam, État et développement en Indonésie par Abdurrahman Wahid
4. Islam au Sri Lanka par V. Mohan
5. Fondamentalisme islamique et communalisme en Inde par Asghar Ali Engineer
6. Esprit Musulman et Société au Bangladesh : rétrospective historique par Ali Anwar

1986. 229 pp.

Vanguard Books Ltd.

*8, Davis Road,
Lahore, Pakistan.*

Expectation of the Millennium :

Shi'ism in History

**Seyyed Hossein Nasr, Hamid Dabashi and
Seyyed Vali Reza Nasr (Éd.)**

1989, 460 pp. ISBN 0-88706-844-8 (Pbk)

State University of New York Press

*State University Plaza,
Albany, N.Y. 12246, États-Unis.*

Women and Gender in Islam :

Historical Roots of a Modern Debate

Leila Ahmed

Dans ce livre Leila Ahmed apporte une nouvelle perspective au débat actuel sur les femmes et l'Islam en explorant ses racines historiques, en retraçant l'évolution du discours islamique sur les femmes et les questions de genre depuis les temps anciens jusqu'à nos jours ; le premier travail de ce genre qui utilise les instruments d'analyse des études contemporaines sur les questions de genre.

1992, 320 pp. ISBN 0 300 04942 0

Yale University Press

*23 Pond Street,
London NW3 2PN, Royaume-Uni.*

Fundamentalism in Africa :

Religion and Politics

Review of African Political Economy

(Special Issue), No. 52, November 1991

P. Roberts and David Seddon (Éd.)

1991. ISSN 0305-6244

Review of African Political Economy

*ROAPE Publications,
Regency House, 75-77 St. Mary's Road,
Sheffield S2 4AN, Royaume-Uni.*

Islamischer Internationalismus im 20 Jahrhundert :

**Untersuchungen zur Geschichte der
islamischen Weltliga
(Rabitat al-'Alam al-Islami) Mekka**

Reinhard Schulze

L'internationalisme islamique est un facteur important dans l'histoire récente de l'Islam, souvent négligé à ce jour dans la recherche et les études. Il se superpose aux idéologies de l'État Nation et continue à servir d'échappatoire et de moyen de fuite pour des factions diverses et opposées d'érudits et intellectuels de l'Islam.

Ce livre, constitué de trois parties principales, repose sur une description de l'internationalisme islamique comme étant le reflet de l'histoire des intellectuels et penseurs de l'Islam. La première partie montre comment les différentes manifestations culturelles et organisationnelles le "congrès musulman" étant la plus marquante - doivent être comprises comme des modes d'expression des rivalités entre factions d'érudits et d'intellectuels. La deuxième partie traite de la Ligue Musulmane Mondiale fondée à la Mecque en 1962, qui dans la deuxième moitié du vingtième siècle est devenue une des organisations les plus importantes de l'internationalisme islamique. Les positions idéologiques et théologiques et les controverses développées respectivement par différents courants à l'intérieur de la Ligue Musulmane Mondiale, constituent le sujet de la partie trois.

1988, 480 pp. ISBN 90-04-08286-7

E.J. Brill

*P.O. Box 9000,
2300 PA Leiden, Pays-Bas.*

Migrant Women of Islamic Background :

**Images and Self-Images
Helma Lutz - 1991
Middle East Research Associates**

*P.O. Box 10765,
1001 ET Amsterdam, Pays-Bas.*

Women and Health

Patricia Smyke (Compiler)

La santé est un aspect vital du développement, et la santé des femmes est une condition essentielle pour le succès des efforts en matière de développement. Ce livre nous montre comment la pauvreté, la faim et l'absence de services de santé primaire se répercutent sur le rôle des femmes qui ont à mettre les enfants au monde et veiller au bien être de la famille, et provoquent chez les femmes et les enfants maladies et morts prématurées. Il étudie aussi les graves conséquences de la circoncision des femmes, les risques professionnels, la situation des réfugiés et le phénomène de l'urbanisation.

"Women and Health" porte sur les besoins en matière de soins de santé primaire, de planning familial ; d'espacement des naissances, et surtout d'éducation sanitaire. Il insiste sur la nécessité d'une plus grande participation des femmes à la programmation et à la conception des services de santé et à la prise de décision aussi bien au niveau de la communauté qu'au niveau national. A l'aide d'une série d'études de cas, il montre l'importance de la mobilisation sociale des organisations non-gouvernementales, des gouvernements et des institutions inter-gouvernementales.

1991, 192 pp. ISBN 0 86232 983 3 (Pbk)

ZED Books Ltd.

*57 Caledonian Road,
London N1 9BU, Royaume-Uni.*

Trends and Issues in Contemporary Arab Thought

Issa J. Boullata

1990, 219 pp. ISBN 0-7914-0195-2 (Pbk)

State University of New York Press

*State University Plaza,
Albany, N.Y. 12246, États-Unis.*

Arts - Criminologie - Education - Emploi - Féminisme - Santé - Histoire - Langue - Droit - Littérature - Médias - Philosophie - Psychologie - Religion - Reproduction - Sexualité - Sociologie.

1987, 496 pp.

Basil Blackwell

*50 Broad Street,
Oxford OX1 3BQ, Royaume-Uni.*

Italy Faces the Problem of Excision by African Immigrants

Unpublished Thesis,
University of Padova

M. Livio, 1991

University of Padova

*Department of Psychology,
Piassa Capitaniano, 34139 Padova, Italie.*

Family Strategies of Labour Allocation and Decision Making in a Matrilineal Islamic Society :

The Minangkabau of West Sumatra,
Indonesia

Phd. Dissertation Cornell University
Laurel Kathleen Schwede

1991, 383 pp.

University Microfilms International

*White Swan House,
Godstone, Surrey RH9 8LW, Royaume-Uni.*

Violence and Sexual Abuse :

Legal Case Studies from Bangladesh
Rokhsana Khondker

1990, 20 pp.

Bangladesh Centre for Advanced Studies

*626 Road 20 (Old) 10A (New) Dhanmondi,
GPO Box 3971, Dhaka 1205, Bangladesh.*

The Muslim Law of Marriage, Divorce and Maintenance in Sri-Lanka

M.S. Jaldeen

1990, 180 pp. ISBN 9-55911-000-4

Federation of Assemblies of Muslim Youth in Sri-Lanka

*No. 27/1, Fairfield Gardens,
Colombo 8, Sri-Lanka.*

Women's Studies :

A Bibliography of Dissertations 1870-1982

Cette bibliographie unique en son genre recense 12.000 thèses de doctorat non publiées qui couvrent tous les thèmes de la recherche féministe et ont été soutenues dans les universités britanniques, irlandaises, canadiennes et nord américaines jusqu'à 1982. Elle donne également une sélection de mémoires de M.A. anglais.

Parmi les vingt-trois rubriques :

Against the Grain :

A Celebration of Survival and Struggle, Southall Black Sisters

Southall Black Sisters

Un recueil d'articles critiques qui remettent en question les dogmes de

l'orthodoxie féministe et de l'orthodoxie antiraciste, et qui y parviennent parfois. Drôle et provocateur. Dans l'ombre de Thatcher, un groupe de femmes noires continuent à lutter. De Blair Peach à Salman Rushdie...

1990, 80 pp. ISBN 0-95157-040-4

Southall Black Sisters

*52 Norwood Road, Southall,
Middlesex, Royaume-Uni.*

The Surrogate Proletariat :

**Moslem Women and Revolutionary
Strategies in Soviet Central Asia,
1919-1929**

Gregory J. Massell, 1974

Princeton University Press

*Order Dept., 3175 Princeton Pike,
Lawrenceville, New Jersey 08648, États-Unis.*

Religion in Asia :

**The Challenge of Fundamentalism and
Responses of NGO's**

ATF and ACFOD 1991

Asian Cultural Forum for Development

*P.O. Box 26, Bungthonglang P.O.
Bangkok 10242, Thaïlande.*

Toward an Islamic Reformation :

**Civil Liberties, Human Rights, and
International Law**

Abdullahi Ahmed An-Na'im

Foreword by John Voll

"Toward an Islamic Reformation" appelle à la révision des formulations historiques de la loi islamique. L'auteur concentre son attention sur ce qu'implique la mise en pratique de la

Chari'a dans les domaines du droit constitutionnel, du droit pénal, du droit international et des droits de l'homme.

Pour démontrer la nécessité d'une réforme drastique de la Chari'a dans ces domaines, il confronte les contraintes de la loi et les dispositions correspondantes dans la Chari'a et insiste sur les perspectives de réconciliation dans le respect des préceptes islamiques.

Cette ré-interprétation de la nature et la signification du droit public islamique est basé sur l'enseignement de Mahmoud Mohamed Taha. An-Na'im, cependant, va au-delà des principes généraux de Taha pour développer une description concrète et une analyse des incidences de l'application directe de ces principes au droit public islamique.

Printemps 1990, 240 pp. 2484 - O/ANTI

Syracuse University Press

*1600 Jamesville Avenue,
Syracuse, New York 13244-5160, États-Unis.*

A Nation Under Siege :

**Annual Report on Human Rights in the
Occupied Palestinian Territories, 1988-
1989**

Al-Haq

*P.O. Box 1413, Ramallah,
West Bank, Israël.*

Islamic Fundamentalism and Modernity

W. Montgomery Watt

December 1988, 220 pp.
ISBN 0-415-00623-6 (Hb)

Routledge

*11, New Fetter Lane,
London EC4P 4EE, Royaume-Uni.*

Battered Brides :

Politics, Gender and Marriage in an
Afghan Tribal Society
Nancy Tapper

1991. ISBN 0-521-38158-4

Cambridge University Press

*The Pitt Building, Trumpington Street,
Cambridge CB2 1RP, Royaume-Uni.*

**Muslim Identity and Islamic Faith
in Sarajevo**

Phd. Dissertation, University of Cambridge
Cornelia Sorabji 1989

University of Cambridge

Cambridge CB3 0JG, Royaume-Uni.

Deconstructing War Discourse :

Women's Participation in the Algerian
Revolution

Miriam Cooke

Working Papers on Women
in International Development No.187
Juin 1989, 26 pp.

Women in International Development

*Michigan State University,
202 International Center,
East Lansing, MI 48824-1035, Etats-Unis.*

**The Future of Muslim Family Law
in South Africa**

Firoz Cachalla

Occasional Paper No. 12,
Centre for Applied Legal Studies
Août 1991, 66 pp.

Centre for Applied Legal Studies

*University of Witwatersrand, P.O. Wits 2050,
Johannesburg, Afrique du Sud.*

Palestinian Women :

The Status and Roles of Palestinian
Women in the West Bank

Phd. dissertation, Golden Gate University
Dina Issac Jarrah, 1990, 319 pp.

University Microfilms International

*White Swan House,
Godstone, Surrey RH9 8LW, Royaume-Uni.*

The Restitution of Islam :

A Comparative Study of the Islamic
Movements in Contemporary Tunisia and
Morocco

Phd. Dissertation, John Hopkins University
Emad Eldin Ali Shahin, 1990, 314 pp.

University Microfilms International

*White Swan House, Godstone,
Surrey RH9 8LW, Royaume-Uni.*

Less Than Gay :

A Citizens Report on the Status of
Homosexuality in India

Aids Bhedbhav Virodhi Andolan / AIDS
Anti-Discrimination Movement

November/December 1991

A.B.V.A.

*P.O. Box 5308,
Delhi 110053, Inde.*

Women In the Quran :

Information Kit

préparé pour le séminaire international
de travail sur les interprétations
coraniques, organisé par Femmes sous
lois musulmanes 1990, 119 pp.

WLUML Coordination Office For Asia

*Shirkat Gah, 18-A, Mian Mir Road,
Lahore 54860, Pakistan.*

Report on the Regional Meeting on Women, Violence and the Law :

Jan. 28th - 30th 1991,
Trinidad and Tobago

Caribbean Association for Feminist Research and Action, 1991

CAFRA

*58D Duncan Street, Port of Spain,
Trinité et Tobago.*

A Guide to Maintenance Law in Zimbabwe

Women & Law in Southern Africa Project

Sommaire

Qu'est ce que la pension alimentaire ?
Qui a droit à la pension alimentaire ?
Où peut-on réclamer la pension alimentaire ?
Que demande le Tribunal ?
Comment faire une demande de pension alimentaire ?
Comment faire appliquer une décision d'attribution de pension alimentaire ?
Paternité.
Disparité dans les pensions alimentaires.
Recours, etc.

Women and Law in Southern Africa

*Research project (WLSA)
P.O. Box UA 171, Harare, Zimbabwe.*

Manual on Islam and Family Planning

Cette publication est la somme des débats qui se sont déroulés lors de l'atelier international Islam et planning familial, Jakarta, Indonésie.
19-23 Novembre 1990, 83 pp.

The International Society for Islamic Activities on Population and Family Welfare

Jalan Let. Jen. M.T., Jakarta 10011, Indonésie.

Development, Gender Inequality, and Fertility in Iran

A. Aghajanian

Women in International Development Working Paper Series. 1990

Office of Women in International Development

*202 International Centre,
Michigan State University,
East Lansing, MI 48824-1035, États-Unis.*

Iranian Immigrant Women in Los Angeles :

The Reconstruction of Work, Ethnicity And Community (California)

Phd. Dissertation, University of California, Los Angeles
Arlene Dallalfar 1989, 399 pp.

University Microfilms International

*White Swan House,
Godstone, Surrey RH9 8LW, Royaume-Uni.*

Dossier de presse sur la résistance à la Guerre du Golfe

Avril 1991, 403 pp.

Women Living Under Muslim Laws

Boite Postale 23, 34790 Grabels, France.

Unheard Words :

Women and Literature in Africa, the Arab World, Asia, the Caribbean and Latin America

Mineke Schipper (Éd.)

"Les femmes n'ont pas de bouche", dit un proverbe Camerounais, mais les femmes d'Afrique, du Monde Arabe, d'Asie, des Caraïbes et d'Amérique Latine écrivent aujourd'hui comme

jamais auparavant. Chacune de ces cinq régions est représentée ici par une section distincte ; préfacée par des proverbes révélateurs ; suivie par un panorama de la tradition littéraire et de la place que les femmes y occupent, et comprenant un entretien important avec un écrivain. 1987, 288 pp.

Allison & Busby

*26 Grand Union centre, 338 Ladbrooke Grove,
London W10 5AH, Royaume-Uni.*

Beyond Law :

Stories of Law & Social Change from Latin America & Around the World

Beyond Law est publié 3 fois par an par l'Instituto Latino Americano de Servicios Legales Alternativos (ILSA)

ILSA

*P.O.Box A.A. 077844,
Calle 38#16-45, Bogota, D.E. Colombie.*

Connexions :

An International Women's Quarterly

Peoples Translation Service

*Connexions, 4228 Télégraph Ave, Oakland,
Californie 94609, États-Unis.*

Encyclopaedia Iranica

L'Encyclopaedia Iranica couvre la période qui s'étend de la préhistoire à l'époque contemporaine ; elle se concentre sur une aire géographique et culturelle bien précise de l'Asie de l'Ouest. Les articles sur l'archéologie, la géographie, l'histoire, l'art, le folklore, la philosophie et la science seront d'un apport inestimable pour les spécialistes de ces disciplines et d'autres aussi bien que pour ceux qui étudient l'Iran. Des articles objectifs sur des sujets d'actualité d'ordre politique et religieux

feront aussi de l'Encyclopédie un outil indispensable pour qui s'intéresse à l'Iran, à l'Afghanistan, au Tadjikistan contemporains, d'autant qu'ils occupent une place de premier plan dans l'actualité internationales.

Les articles sont écrits par des iranologues et d'autres spécialistes de toutes les régions du monde, Orient et Occident ; beaucoup sont basés sur des travaux inédits ou des recherches entièrement nouvelles.

L'encyclopédie est actuellement publiée en fascicules de 112 pages au rythme de 6 fascicules par an. Chaque volume comprend 8 fascicules, à l'exception du volume 1, qui en regroupe neuf ; une fois parus tous les fascicules de chaque volume, les articles préliminaires sont revus et complétés et l'édition reliée est alors proposée. Une fois achevée l'Encyclopédie comprendra 18 volumes, plus un index et un volume de suppléments.

Routledge

*11 New Fetter Lane,
London EC4P 4EE, Royaume-Uni.*

Ethnic and Racial Studies

Ethnic and Racial Studies est un périodique international consacré aux relations des ethnies et des races ; il offre un forum pour la discussion d'un grand nombre de problèmes relatifs à l'étude de groupes et de cultures minoritaires.

- Paraît depuis 1978
- Le volume 13 est paru en 1990
- Périodicité : Un volume et quatre numéros par an (jan. avril, juillet, oct.)

Routledge

*11, New Fetter Lane,
London EC4P 4EE, Royaume-Uni.*

Feminist Review

Feminist Review est publiée trois fois par an par un collectif dont le siège est à Londres, avec l'aide de femmes et groupes à travers tout le pays.

Feminist Review

*11 Carleton Gardens,
Brecknock Road,
London N19 5AQ, Royaume-Uni.*

Souscriptions

*Subscriptions Dept., Routledge Journals,
Cheriton House, North Way, Andover,
Hants SP10 5BE, Royaume-Uni.*

Herstory :

The Sabah Women Action-Resource Group (SAWO) Newsletter

Ce nom vous paraît-il familier ?

Il le devrait, car nous réécrivons l'histoire ! Nous espérons que ce bulletin sera source de solidarité, de rapprochement, et qu'il créera des liens et des relations solides entre les femmes.

HERSTORY a pour objectif de tenir les amis et membres de SAWO informés du déroulement de ses activités et de fournir des informations sur les problèmes des femmes dans le pays.

SAWO a été créé en mars 1985 par un groupe de personnes que préoccupait la multiplication des actes de violence et de discrimination à l'encontre des femmes, particulièrement à Sabah. L'Association a été enregistrée officiellement en 1987.

SAWO a pour objectif général de travailler à l'amélioration du statut des femmes dans la société. Durant les deux dernières années nous nous sommes plongées dans une série d'activités à caractère éducatif et qui s'adressaient généralement au grand public. Cette année cependant nous ressentons la

nécessité de consolider les acquis, de faire le bilan de notre direction et des ressources dont nous disposons, et de consacrer tous nos efforts au développement autonome et à l'établissement d'un Centre d'information couplé avec une permanence téléphonique.

Nous espérons que ce centre nous permettra de réaliser notre objectif qui est de travailler avec la participation active d'une partie des femmes de Sabah qui sont en situation de crise. Ce projet devrait donner aux membres de l'association la capacité de mieux comprendre et évaluer quelques uns des problèmes qui se posent aux femmes au niveau local.

SAWO

*P.O. Box 12010, 88822 Kota Kinabalu,
Sabah, Malaisie.*

Islamic and Comparative Law Quarterly

**Department of Islamic and Comparative Law,
Indian Institute of Islamic Studies,**

*Hamdard Nagar,
P.O. Pushpa Bhavan,
New Delhi 110062, Inde.*

INIS Newsletter : Indonesian-Netherlands Cooperation in Islamic Studies

Indonesian-Netherlands Cooperation in Islamic Studies

Leiden University

*P.O. Box 95,
152500 RA Leiden, Pays-Bas.*

Journal of Feminist Studies in Religion

Une publication académique, conçue pour être à la fois un médium pour la recherche féministe en religion et un forum de discussion où les voix des féministes de tous bords peuvent se faire entendre.

Le J.F.S.R. est publié deux fois par an, au printemps et à l'automne.

T & T Clark

*59 George Street,
Edinburgh EH2 2LQ,
Royaume-Uni.*

Middle East Research Associates Occasional Papers

La collection MERA Occasional Papers a été créée dans le but d'exploiter les sources d'information alternatives et de contribuer au développement d'une approche critique des études sur le Moyen Orient.

Volume un :

1 - Volker Nienhaus. Les implications de l'économie islamique sur le développement économique avec une référence particulière aux institutions financières

2 - Paul Aarts et Gep Elsenloeffel. La Corporation pétrolière du Koweït : une nouvelle septième soeur ?

3 - Annelies Moors. Restructuration et production de vêtements par les femmes à Nablus.

4- Roel Meijer. Histoire, authenticité et politique : interprétation par Tariq al-Bishri de l'histoire égyptienne moderne

Volume deux :

5- Nico Kielstra. Fondamentalisme : secte ou mouvement de masse ?

6- Karin van Nieuwkerk. Le divertissement féminin aux 19 ème et 20 ème siècles en Égypte

Coût par publication : \$ 08.00 (frais de port inclus)

Abonnement : \$ 20.00

MERA

*P.O. Box 10765
1001 ET Amsterdam, Pays-Bas.*

Muslim India :

Monthly journal of Research Documentation and Reference

Le Mensuel de l'Inde musulmane est publié par The Muslim India Educational and Cultural Trust.

Abonnement: US \$25 pour un an (par avion)

Muslim India Educational and Cultural Trust

*14, Janpath,
New Delhi 110001, Inde.*

Regional Information Network on Arab Women Newsletter

RINAW est un bulletin du réseau régional d'information sur les femmes arabes a été créé en 1988.

Il est publié trimestriellement et donne des informations sur la recherche, les méthodologies de recherche appropriées pour l'étude des femmes arabes.

Il permet aussi d'accéder aux informations sur la situation des femmes dans les pays arabes.

RINAW

*c/o Social Science Research Council,
American University,
113 Kasr El Aini, Cairo, Égypte.*

The Women's Development Collective Resource Update

Resource Update est une publication bimensuelle du Women's Development Collective.

Cette publication a été créée pour diffuser les informations sur les problèmes des femmes en Malaisie.

Women's Development Collective

*114 Jalan SS4/ 10,
47301 Petaling Jaya Selangor,
Malaisie.*

The Women's Watch

The Women's Watch est publié par le projet IWRAP (International Women's Rights Action Watch)

Ce bulletin fait des rapports sur l'évolution des lois et des politiques en accord avec les principes de la Convention sur l'élimination de toutes formes de discrimination à l'encontre des femmes.

Humphrey Institute of Public Affairs

*University of Minnesota,
301 - 19th Avenue South,
Minneapolis, MN 55455, États-Unis.*

Women Against Fundamentalism Newsletter :

Women Against Fundamentalism

*BM Box 2706
Londres WC1 3XX,
Royaume-Uni.*

Women Against Rape Newsletter

Women Against Rape Newsletter est produit par Shirkat Gah - Karachi pour le mouvement des femmes.

Women Against Rape

*c/o Shirkat Gah,
1, Bath Island Road,
Karachi 14, Pakistan.*



WORDOC Newsletter

Publié deux fois par an, par le Women's Research and Documentation Centre ; on y trouve des articles sur l'alimentation, l'énergie, et la crise de la dette en Afrique.

Women's Research and Documentation Center

*Institute of African Studies,
University of Ibadan,
Ibadan, Nigeria.*

Wuqûf :

Beiträge zur Entwicklung und Gesellschaft in Nordafrika

Etudes sur les États et les Sociétés de l'Afrique du Nord

ISSN 0930-9306

Dr. Mattes

*Postfach 132242,
D-2000 Hamburg 13, Allemagne.*

Vidéos et audiovisuels

Arab Women at Work (1991)

Vidéo (VHS - Pal), anglais, 25 minutes.
Production : PNUD

"Arab Women at Work" est un film qui explore les rôles que jouent les femmes arabes dans le développement économique et social des pays du Moyen-Orient, le rôle des femmes à l'intérieur et en dehors de leurs maisons, et les tensions qui surviennent du fait de la double charge de travail des femmes.

Disponible chez :

United Nation's Development Programme

*Division of Information,
One United Nation's Plaza, Room DC1-1027,
New York, N.Y.- 110017, États-Unis.*

When This Day is Named (1991)

Film / Vidéo, couleur, anglais, réalisé par Nighat Dit Khan, produit pour la série South, diffusée sur Channel Four (Royaume-Uni)

Ce film est un mélange réussi d'interviews et de documents sur la lutte contre l'islamisation forcée de la république - déjà islamique - du Pakistan après le coup d'état militaire qui porta le Général Zia-ul-Haq au pouvoir en 1977. Il donne des éléments d'information succincts sur les changements juridiques qui en ont résulté, mais il est essentiellement consacré à la résistance de masse qui s'est développée à l'initiative du

mouvement des femmes contre les tentatives de l'État pour imposer à toute vie juridique, sociale, morale, la règle d'une interprétation monolithique de l'Islam mise en avant par des religieux ne représentant pas la majorité de la population, et qu'elle n'a jamais élus aux fonctions de responsabilité politique qu'ils occupent.

Le film se termine par un débat : est-il plus avantageux pour le mouvement des femmes au Pakistan d'agir à l'intérieur du cadre de l'Islam ou d'agir en dehors ? Une question qui concerne les féministes dans tout le monde musulman et au-delà.

Disponible chez :

Simorgh : Women's Resource and Publication Centre

*P.O. Box 3328, Gulberg II,
Lahore, Pakistan.*

A Fearful Silence

Vidéo (Umatic / VHS - Pal),
Couleur, 52 minutes, anglais

Réalisé par Fairus Kermani

Produit par Azad Productions, Royaume-Uni.

Un documentaire sur la violence domestique vécue par les femmes dans les communautés immigrées d'Asie du Sud Est au Royaume-Uni.

Pour plus d'information contacter :

South Hall Black Sisters

*52 Norwood Road,
Southhall, Middlesex, London,
Royaume-Uni.*

Dervishes of Kurdistan

1973
Film (16 mm.), Vidéo (Umatic)
53 minutes / couleur / anglais
Réalisé par Brian Moser
Production :
Grenanda Television International

Disponible chez :

Grenanda Television

*London,
Royaume-Uni.*

Hidden Faces

Vidéo (Pal / NTSC) couleur / anglais
Réalisé par Clair Hunt
et Kim Longinotto

Filmé au Caire, à El Minia, et dans des villages, ce documentaire aborde le thème des contradictions du féminisme dans le contexte musulman et de l'attachement profond à la vie familiale traditionnelle.

Disponible chez :

Women Make Movies

*225, Lafayette St., Room 207,
New York, N.Y. 10012, États-Unis.*

Shaheeda's Life

1987
Vidéo (VHS - Pal), anglais, 20 minutes
Réalisé par l'unité audiovisuelle de la Grameen Bank.

Court documentaire sur l'accès au crédit pour les femmes rurales pauvres au Bangladesh.

Disponible chez :

Grameen Bank (Head Office)

*Mirpur 2, Dhaka 1216,
Bangladesh.*

Three Women Speak Out

1990, Vidéo, 17 minutes, anglais
"Three Women Speak Out" est une vidéo qui vise à contribuer à la campagne menée contre la violence d'où qu'elle vienne au Sri Lanka. Elle a été réalisée clandestinement et dans des conditions dangereuses, et se concentre sur trois femmes, parlant pour les milliers qui ont souffert entre les mains des hommes des diverses factions religieuses et politiques.

Disponible chez :

**Article 19 : International Centre on
Censorship**

*90 Borough High St, London SE1 1LL,
Royaume-Uni.*

Housewife / Househusband

Vidéo (Pal), anglais
Réalisé par Shobha Sadgopan
et Reena Mohan
Production : CENDIT

Disponible chez :

CENDIT

Soami Nagar, New Delhi, Inde.

Permissible Dreams

Film, Vidéo (VHS), anglais
Réalisé par Attiat El-Abnoudi

"Permissible Dreams" est l'histoire de Om Said, une Égyptienne traditionnelle typique. Son histoire est celle de milliers de femmes vivant dans les zones rurales d'Égypte. Mariée à quinze ans, elle a huit enfants, et si elle ne sait ni lire ni écrire, elle fait cependant des projets pour l'avenir de sa famille.

Disponible chez :

Women Make Movies

*Suite 212, 225 Lafayette Street,
New York, N.Y. 10012, États-Unis.*

Shonar Beri / Chains of Gold

Vidéo Umatic / VHS (Pal), 30 minutes,

V.O. Bengali, doublé en anglais

Production : Audiovision

Direction : Tareque Masud

Documentaire sur la violence contre les femmes au Bangladesh.

Disponible chez :

UBINIG

*5/3 Barabo Mahanpur Road,
Shyamoli, Dhaka 1207, Bangladesh.*

Brides Are Not For Burning

Produit par : Sagari Chhabra

Ce documentaire est une analyse nuancée du comportement des hiérarchies dans les sociétés qui tolèrent et cautionnent des actes de violence contre les femmes comme le "dowry death" (mort pour non-paiement de la dot) qui selon les chiffres officiels a été la cause du décès de 1639 femmes dans toute l'Inde en 1987. Le film souligne l'inefficacité des tribunaux et de la police, malgré deux amendements récents visant à rendre plus restrictif le Dowry prohibition act (la loi sur l'interdiction de la dot). Une femme qui a survécu à une tentative d'homicide raconte son histoire - elle est à l'hôpital dans un service de grands brûlés ;

d'autres femmes victimes de violences sont interviewées ainsi que des membres de leurs familles. Le Chef de la Police de Delhi qui est lui aussi interviewé révèle que pour 13000 plaintes déposées au Département des crimes contre les femmes, il y a eu seulement une condamnation. Sagari Chhabra est une jeune réalisatrice qui fait des recherches sur le phénomène de "dowry death" depuis 1981.

Pour plus d'information contacter :

Sushma Kapoor

CENDIT

*D1, Soami Nagar,
New Delhi 110017, Inde.*

International Women's Day

Vidéo (VHS - Pal), anglais

Un jour sur 365, les femmes du monde entier célèbrent la Journée Internationale des Femmes. Cette vidéo reconstitue l'histoire de cette journée et montre les temps forts dans les activités récemment organisées par des femmes à l'occasion du 8 Mars.

Disponible chez :

Video Vera

*PO Box HP5,
Leeds LS6 2ED, Royaume-Uni.*

Conférences et campagnes

4ème Foire Internationale du livre de femmes

Barcelone, Espagne, 19-23 Juin 1990

Depuis leur première apparition à Londres, en 1984, les Foires Internationales du livre féministe ont poursuivi un double objectif :

- introduire le féminisme, les femmes écrivains et les livres écrits par et sur les femmes ainsi que leurs éditeurs dans le courant dominant du système commercial et éducatif, en favorisant leur présence dans les librairies et les bibliothèques ;
- affirmer l'internationalisme du mouvement des femmes, en offrant une plateforme d'échanges, de débats et de contacts à toutes les femmes actives dans le monde de l'édition, et dans tous les domaines culturels dans les différents pays, en accordant une place particulière au monde en voie de développement.

Le thème général de la Foire pour l'année en cours était 'Les femmes, productrices, propagatrices et consommatrices de culture dans les années 1990'. Ont participé à cette foire un grand nombre d'éditeurs, de revues, orientés vers les femmes ainsi que des libraires, des bibliothécaires et des féministes affiliées à des réseaux internationaux. Les débats qui ont eu lieu à la Foire de Barcelone doivent être publiés sous forme d'un livre dont les bénéfices seront versés à un fonds spécial pour aider les professionnels et les auteurs du Tiers-Monde à assister à la 5ème Foire Internationale du Livre Féministe .

La cinquième Foire Internationale du Livre Féministe est fixée à la période du 24-28 Juin 1992, à Amsterdam, en Hollande.

Pour plus de renseignements, écrire à :

Vifde internationale feministiche boekenbeurs

*Entrepotdok 66, 1018 Amsterdam,
Pays Bas.*

Recherche de perspectives équilibrées et de solidarité mondiale pour la santé des femmes et leurs droits reproductifs

Conférence Internationale sur les Femmes et la Santé de 1990

Philippines, 3-9 Novembre 1990

Cadre Historique

La première Conférence Internationale sur les Femmes et la Santé a eu lieu à Rome en 1977. Une seconde Conférence s'est tenue en 1980 Hanovre, en Allemagne, suivie

d'une troisième, organisée, à Genève en 1981, par l'ISI et le Dispensaire des Femmes de Genève. En 1984, la Quatrième Conférence Internationale sur les Femmes et la Santé s'est tenue à Amsterdam. Elle était organisée par le mouvement précurseur du Réseau Mondial des Femmes sur les Droits reproductifs. Depuis lors, cette assemblée internationale de défenseurs de la santé des femmes s'est réunie tous les trois ans, le Costa Rica étant le pays d'accueil de la Cinquième Conférence Internationale de 1987. Lors de cette dernière réunion, les Philippines ont été choisies pour accueillir, en 1990, la Sixième Conférence Internationale sur les Femmes et la Santé.

Ces rencontres internationales ont été des occasions importantes pour formuler les efforts de coopération entre les femmes en vue de la promotion de l'auto-détermination des femmes dans tous les domaines de leurs vies.

Objectifs de la Conférence de 1990 - IWHM

1. Réunir les femmes pour un échange d'informations, d'expériences, de luttes et de stratégies sur la santé et les droits reproductifs des femmes.
2. Faire une analyse critique des liens existant entre la division patriarcale du travail au niveau international et l'état de la santé des femmes.
3. Mettre en évidence l'impact de la crise économique mondiale et de l'intervention étrangère accrue sur la condition sanitaire des femmes tant dans les pays développés que dans ceux en voie de développement, en vue de mettre sur pied une action appropriée pour le renforcement du pouvoir des femmes.
4. Elaborer et poursuivre des stratégies qui mèneront à une solidarité mondiale entre les femmes en vue du renforcement du mouvement féministe international pour la santé.
5. Consolider et développer le réseau d'associations de femmes pour la santé, surtout dans le Tiers-Monde.
6. Faire avancer l'IWHM en intégrant les perspectives concernant les femmes asiatiques et leur capacité à prendre en charge l'amélioration de leur niveau de santé.
7. Renforcer le mouvement des femmes pour la santé aux Philippines.
8. Manifester la solidarité avec le mouvement féministe international pour la santé.
9. Formuler une déclaration de la conférence résumant les questions et les revendications des participants et demandant que des actions appropriées soient menées par les gouvernements et les agences internationales.
10. Confier au comité d'organisation la tâche de publier les travaux de la conférence.

Thèmes des programmes, objectifs et sujets de discussion (propositions)

Compte tenu des procédures participatives adoptées pour la conférence et des discussions actuelles avec différents réseaux de santé dans certaines parties du monde, le POC souhaite préciser que les thèmes et les sujets spécifiques du programme de la conférence peuvent être révisés pour refléter les questions et les préoccupations des femmes qui désirent participer à la réunion, même si le thème général (qui a été approuvé à Rio de Janeiro, par les réseaux internationaux sur la santé des femmes) et les impératifs logistiques restent les mêmes.

Thème 1 :

Droits des femmes concernant la reproduction

Objectifs :

1. Echanger l'information sur le statut et les effets des politiques gouvernementales concernant les droits reproductifs des femmes.
2. Echanger l'information et les expériences sur la lutte et les différentes réponses des groupes de femmes à ces politiques.

Sujets de Discussion :

1. Technologie de la reproduction
2. Avortement
3. Allaitement maternel
4. Autres modes d'accouchement
5. Activités pro-natalistes
6. Sexualité

Thème 2 :

Santé des femmes : impact de la crise économique mondiale et de l'intervention étrangère

Objectifs :

1. Echanger l'information et analyser de façon critique l'impact de la crise économique mondiale et de l'intervention étrangère croissante sur la santé des femmes.
2. Echanger l'information sur les luttes et les expériences de groupes de femmes pour contrer les effets de la crise économique et de l'intervention étrangère.

Sujets de Discussion :

1. Santé des femmes et programmes de restriction des gouvernements dans les économies développées
2. Santé des femmes dans les économies en voie de développement
3. Mortalité et morbidité maternelles
4. Femmes et soins sanitaires fondamentaux
5. Risques de santé liés à la profession et à l'environnement
6. Santé mentale et conditions de vie et de travail des femmes
7. Soins de santé pour les adolescentes et les femmes âgées
8. Industrie pharmaceutique et santé des femmes
9. Militarisation et santé des femmes déplacées
10. Risques de santé encourus par les prostituées dans l'entourage des bases militaires
11. Sida
12. Violence liée à la traite des femmes et aux mariages par correspondance

13. Santé physique et mentale des travailleuses immigrées
14. Armement nucléaire et santé des femmes
15. Tourisme et santé des femmes

Thème 3 :

Prise de conscience et organisation en vue du renforcement du pouvoir des femmes

Objectifs :

1. Partager les expériences sur la consolidation et le développement de réseaux entre les associations de santé des femmes aux niveaux national, régional et international.
2. Proposer des stratégies et des actions concrètes pour parvenir à la solidarité mondiale des femmes pour la santé et leurs droits reproductifs.

Sujets de Discussion :

1. Approches pour la prise de conscience et stratégies d'organisation sur les droits reproductifs des femmes
2. Approches pour la prise de conscience et stratégies d'organisation sur la violence contre les femmes
3. Services de soutien pour la santé et les droits reproductifs des femmes
4. Programmes de santé alternatifs pour les femmes
5. Pressions et campagnes en vue de législations en faveur des droits reproductifs des femmes
6. Pressions et campagnes en vue de législations sur la mortalité maternelle
7. Action d'organisation des travailleuses face aux risques de santé professionnels
8. Campagnes et réseaux à l'échelle mondiale pour la santé des femmes, à savoir, les droits reproductifs des femmes, la mortalité maternelle et le génie génétique
9. Pratiques et systèmes autochtones de soins de santé pour les femmes au niveau local.

Groupes philippins participant au Comité d'organisation :

Center for Women's Resources est un centre qui s'occupe de recherche participative et d'activité d'éducation populaire pour les femmes, publie l'information et les résultats de la recherche, et recueille la documentation sur les femmes (créé en 1982).

GABRIELA est une fédération nationale d'organisations, de programmes et d'institutions de femmes couvrant plusieurs secteurs et groupes et réunissant 38.000 membres individuels, dont la majorité sont des paysannes, des travailleuses et des citoyennes défavorisées. Ses campagnes et son action d'organisation se font dans le cadre général de la lutte contre le contrôle par l'étranger, la lutte pour une industrialisation nationale, pour une véritable réforme agraire et contre toutes les formes de systèmes oppressifs tels que le patriarcat (créée en 1984).

Katipunan ng Bagong Pilipina est une association de femmes basée en milieu rural qui compte 28.000 membres à travers le pays. L'association a développé du matériel

éducatif relatif à différents aspects de la vie des femmes rurales et destinés à la formation et à l'organisation (fondée en 1976).

PILIPINA est une organisation nationale ayant des sections dans les principales villes des Philippines. Elle s'occupe d'éduquer et d'organiser les femmes, surtout en créant des structures alternatives de soutien et de services pour les femmes au niveau local, en promouvant les valeurs non-sexistes ; et plaide activement pour l'adoption de législations en faveur de l'égalité des droits et du plein épanouissement des femmes (fondée en 1981).

Samahan ng Kababaihang Nagkakaisa (SAMAKANA) est une association de femmes citadines défavorisées ayant des sections à Metro Manila et dans des villes principales du pays (fondée en 1983).

Woman Health Philippines est un réseau national de femmes, d'institutions et d'organisations non-gouvernementales couvrant plusieurs secteurs, qui se consacre à la promotion du droit de la femme philippine à la santé et à la liberté de la reproduction par l'éducation, et plaide pour une action politique et législative, des services de soutien à la santé et la création de réseaux (créé en 1986).

Women's Resource and Research Center est une institution orientée à l'intention des hommes et des femmes qui se sont engagés à poursuivre la tâche d'éduquer les Philippines, en particulier au niveau local, et de leur assurer, d'une part une participation totale au travail de développement, et d'autre part, leur propre promotion individuelle. Le Centre s'occupe surtout des besoins de la recherche, de l'action et de la formation féminines (établi en 1987).

Veillez faire parvenir vos communications à :

*1990 IWHM Secretariat,
p.O. Box 35 U.P. Diliman,
Quezon City 1101, Philippines.*

13ème Congrès mondial de l'Organisation Internationale des Unions de Consommateurs (IOCU)

8-12 Juillet 1991, Hong Kong

Les consommateurs à travers le monde commencent à considérer leurs comportements d'achat comme faisant partie de l'évolution globale des modes de vie qui est essentielle pour un développement durable. Le consumérisme vert, ou la consommation qui a conscience de l'environnement, est venu à maturité et est à présent une préoccupation mondiale et un domaine d'action pour des groupes de citoyens.

"L'Ere du Consommateur Vert", tel était un des trois principaux thèmes débattus lors du 13ème Congrès Mondial de l'Organisation Internationale des Unions de Consommateurs (IOCU), qui s'est tenu à Hong Kong.

Pour plus de renseignements, écrire à :

*IOCU ROAP,
P.O. Box 1045,
10830 Penang, Malaisie.*

Atelier sur le Genre, la Culture et la Religion

Persatuan Sains Sosial Malaysia

Société de Sciences Sociales de Malaisie - 12 Mai 1990

Communications de la Conférence :

- Genre, Culture et Religion : Une perspective islamique
Sdri. Amina Wadud-Muhsin
Commentaires par Tuan Haji Faisal Haji Othman
- Genre, Culture et Religion : Une perspective chrétienne
Sdri. Dulcie Abraham (Malysian Women in Ministry of Theology)
Commentaires par Sdri. Lim Chin Chin
- Genre, Culture et Religion : Une perspective hindoue
Sdri. Susan Oorjitham (University of Malaysia)
- Genre, Culture et Religion : Une perspective bouddhiste
Sdri. Vijaya Samarawickrama (Sasana Abhiwurdhi Wardhana Society)
- Genre, Culture et Religion : Femmes iban, culture et religion
Sdri. Junaenah Solehan (Universiti Kebangsaan Malaysia)

Pour plus de renseignements, écrire à :

*Persatuan Sains Sosial Malaysia,
c/o Rumah Universiti,
59100 Kuala Lumpur, Malaisie.*

Première Conférence du Réseau des lesbiennes Asiatiques

7-10 Décembre 1990, Thaïlande

Chères amies,

Nous avons le grand plaisir de vous informer de la tenue de la Conférence des lesbiennes Asiatiques, qui aura lieu du 7 au 10 Décembre 1990, en Thaïlande.

Cette Conférence qui sera la première du genre se propose de rassembler 80 lesbiennes asiatiques originaires d'au moins onze pays de la région. Cette occasion pour les lesbiennes asiatiques de se rencontrer donnera, entre autres, la preuve que nous existons et que nous ne sommes pas seules. Beaucoup d'entre nous luttent seules pour préserver leurs amours, leur choix et leur santé mentale dans un environnement social qui critique leur choix. La société qui contraint les femmes à mener un mode vie hétérosexuel a une forte influence sur nous et, parfois, ceci devient un contrôle social qui pourrait constituer une menace pour nos vies, comme le prouvent des incidents tels que les suicides de femmes qui veulent échapper au mariage forcé. Vivant dans l'isolement chacune d'entre nous pense qu'elle est la seule femme au monde qui aime les femmes. Nous sommes très inquiètes et nous nous sentons extrêmement isolées.

Nous nous sentons plus des personnes à part entière quand nous prenons conscience du fait qu'il y a en Asie, et partout ailleurs dans le monde, des femmes qui partagent les mêmes sentiments et les mêmes expériences que nous.

Pour faire face à cet environnement hostile et pour essayer de le changer, la première étape est de surmonter le reniement de soi-même et de renforcer sa confiance en soi.

Le Réseau des lesbiennes Asiatiques n'est pas une initiative récente mais a démarré quand certaines d'entre nous, lesbiennes d'Asie, se sont rencontrées pour la première fois lors de la plus grande conférence ILIS, en avril 1986, à Genève. Nous avons alors discuté de l'idée de créer un réseau. Depuis lors, certaines d'entre nous voyagent et se réunissent. Et le réseau s'est progressivement développé. Nous avons tenté d'atteindre plus de personnes dans un plus grand nombre de villes et de pays. Grâce au réseau, nous avons découvert qu'en tant qu'Asiatiques, il y avait entre nous autant de différences que de similarités. C'est ce qui rend nos échanges d'expériences si enrichissants. Et nous ressentons de plus en plus le besoin de nous rassembler. Anjaree, une association de lesbiennes thaï, précédemment connue sous le nom de Ladies's Lodge, se propose actuellement d'organiser la conférence.

Objectifs de la conférence :

1. Fournir aux lesbiennes asiatiques l'occasion de se réunir et de partager leur histoire, leur situation et leurs expériences.
2. Aborder les questions des droits des lesbiennes en Asie.
3. Développer des perspectives et des stratégies d'avenir pour le Réseau des lesbiennes Asiatiques.

Participant·es : Lesbiennes asiatiques

Nous croyons aux droits humains et au respect du choix et du mode de vie déterminés par les femmes elles-mêmes. Nous, nombreuses femmes asiatiques qui aimons d'autres femmes, nous luttons seules pour préserver nos vies, notre choix et notre santé mentale dans un environnement social qui n'adhère pas ce que nous avons choisi. C'est pourquoi, nous espérons que cette conférence aidera à renforcer à la fois notre détermination et le Réseau des lesbiennes Asiatiques (ALN). Notre objectif est ambitieux mais nous avons confiance dans la détermination et le soutien des lesbiennes à travers le monde.

La Conférence du Réseau des lesbiennes Asiatiques a pour objectif de donner, à nous, lesbiennes asiatiques, l'opportunité de partager nos expériences et de renforcer notre réseau en luttant contre la discrimination à l'égard des lesbiennes en Asie. Nous aimerions aborder des questions telles que la situation des lesbiennes dans chacun de nos pays, l'identité lesbienne, les relations de famille et de travail, la discrimination contre les lesbiennes, l'action avec des groupes de femmes et/ou des groupes d'hommes homosexuels, la création de réseaux et l'organisation en tant que lesbiennes. Afin de réaliser les objectifs de la conférence, nous accordons la priorité à la participation des lesbiennes asiatiques vivant en Asie et ailleurs dans le monde.

Pour plus de renseignements écrire à :

Asian Lesbian Network

*c/o Anjaree,
P.O. Box 322, Rajdamnern,
Bangkok 10200, Thaïlande.*

Nouvelles du réseau de recherche sur la Santé des Femme au Nigéria (WHERNIN)

Campagne d'actions de Zaria, Nigéria, 28 mai 1989

Mere N. Kisekka

La campagne de mobilisation de cette année concernait cinq groupes de femmes hausa de différents communautés de Zaria et des environs. La campagne a duré huit jours, entre le 31 mai et le 16 juin. Outre les deux groupes qui avaient participé à la première phase du projet en 1988, trois nouveaux groupes ont été organisés. Les cinq groupes participaient régulièrement aux programmes de d'animation de l'Université de Zaria, pour l'enseignement de l'Islam, l'alphabétisation ou l'économie domestique. Presque toutes les femmes étaient musulmanes, mariées et vivant sous le régime du 'purdah'. Chaque groupe comptait entre quarante et soixante quinze femmes.

L'équipe chargée de la campagne était formée de femmes qui enseignaient régulièrement dans les programmes d'animation, de sages-femmes infirmières du centre hospitalier universitaire, et d'autres femmes travaillant ou étudiant dans différents départements de l'université. Les discussions étaient menées en hausa et les animatrices étaient des musulmanes hausa. Quatre infirmières-sages-femmes, qui ont donné des causeries suivies de discussions dans la seconde phase de la campagne, n'étaient pas hausa mais parlaient la langue couramment et toutes, à un moment ou à un autre, avaient travaillé dans les différents services de l'hôpital.

La campagne s'est déroulée sans encombres dans tous les groupes. Sur les deux campus universitaires, les instructeurs religieux (des hommes) ont tourné autour des classes pour entendre ce que les femmes avaient à dire. Un des enseignants des femmes a manifesté une certaine hostilité et a souhaité rester avec les femmes, craignant que l'équipe de la campagne ne fut là pour les "endoctriner" avec des idées étrangères. Dans un troisième groupe formé dans un village, les femmes avaient d'abord refusé de se réunir, car elles avaient le sentiment que la campagne de mobilisation était orientée vers la promotion de la planification familiale.

Après que ces appréhensions aient été dissipées, les discussions ont pu se dérouler en toute franchise. Dans les groupes plus restreints qui se réunissaient en dehors du campus universitaire, l'équipe de mobilisation a reçu des dons de fruits et de mets préparés. Elle a, à son tour, offert des rafraîchissements et distribué des médicaments pour le traitement de maladies bénignes courantes.

Il faut souligner que dans tous les groupes, les femmes qui n'avaient qu'un enfant et celles qui n'en avaient pas encore n'étaient pas autorisées à prendre la parole. Même quand elles étaient interrogées directement ou hors de la présence de femmes plus âgées, ces femmes n'ont pas accepté de donner leurs points de vue. C'est, bien sûr, une norme culturelle du kunya (retenue) qui veut que sur toutes ces questions, seules les mères ou les co-épouses peuvent servir de porte-parole.

Expériences et points de vue des femmes :

Nous présentons ci-dessous un résumé des séances de discussion de l'année en cours. Il est significatif que la majorité des points de vue recueillis soient les mêmes que ceux de l'an passé, à la différence que la campagne actuelle est allée au delà des questions de grossesse et d'accouchement.

La plupart des femmes ont déclaré qu'elles aimaient bien se rendre dans les centres de santé prénatale pour se faire prescrire des médicaments contre les douleurs

spécifiques propres à la grossesse. Cependant, les femmes ne s'y rendent pas de façon régulière. Certaines femmes n'aiment pas aller dans les centres en raison des 50 naira qu'elles doivent verser pour la fiche de renseignements de l'hôpital et pour les frais des examens. Elles utilisent les médicaments prescrits par l'hôpital en les combinant avec les plantes traditionnelles et les médications prescrites par des mollahs et des matrones.

Concernant l'accouchement, la règle est que les femmes accouchent chez elles et vont à l'hôpital en cas de complications. C'est uniquement dans le groupe kakaki de la ville de Zaria qu'un nombre significatif de femmes ont déclaré qu'elles préféreraient accoucher, et qu'elles accouchaient effectivement, à l'hôpital.

Les femmes qui préfèrent accoucher à l'hôpital plutôt qu'à domicile ont donné comme raison qu'elles détestaient accoucher dans la position accroupie, car cela leur provoquait des douleurs dans les jambes et les genoux. Elles détestaient également les conconctions locales qu'on leur administrait pour arrêter les saignements après l'accouchement. Elles n'aimaient pas non plus le manioc ou le maïs pilé qu'on les obligeait à consommer après l'accouchement. Par contre, elles aimaient l'accouchement en milieu hospitalier en raison de l'aide apportée pour la rupture de la poche et pour la toilette faite à la mère et au nouveau-né par les infirmières.

Le fait que les femmes ne vont pas à l'hôpital est attribué à différents facteurs économiques, socio-culturels ainsi qu'à d'autres facteurs liés aux services hospitaliers eux-mêmes. Les femmes pensent qu'elles transgressent les interdits islamiques si elles se couchent nues devant des "hommes étrangers" (c'est-à-dire les docteurs) pour les examens, le rasage et l'accouchement. D'autres détestent la position dorsale pour l'accouchement et regrettent de ne pas pouvoir utiliser de l'eau bouillante pour le bain avant l'accouchement. Pour beaucoup de femmes, les raisons avancées pour expliquer le fait qu'elles n'accouchent pas à l'hôpital sont l'éloignement, le manque de transport, et le manque d'argent pour acheter les médicaments et les autres articles exigés.

Des femmes ont relaté de nombreux cas où elles ont été conduites en urgence à l'hôpital ainsi que les difficultés rencontrées pour y être admises. Elles ont reproché à l'hôpital d'exiger une longue liste de fournitures (à savoir, gaze, lame de rasoir, savon, poudre, gants, etc.). Elles ont dit que tous ces articles n'étaient jamais totalement utilisés ; elles pensent que les infirmières les prennent pour leur usage personnel. Les femmes étaient également mécontentes du fait que leurs parents perdaient du temps et de l'argent pour se procurer ces médicaments ainsi que d'autres produits dans les pharmacies. Elles se sont plaintes des coûts élevés, jusqu'à 500 naira en cas de césarienne. Certaines ont déclaré préférer accoucher dans des hôpitaux privés qui sont certes coûteux mais où ces produits sont disponibles à la demande.

Il a été intéressant de noter que des femmes qui avaient fait un ou deux accouchements en milieu hospitalier suite à des complications, avaient néanmoins accouché par la suite à domicile. Ainsi, l'hôpital est manifestement considéré comme un lieu réservé aux urgences, et est donc apprécié pour l'efficacité avec laquelle les complications y sont traitées. Des femmes ont en effet rapporté de nombreux cas de complications traités par des matrones traditionnelles de façon incompétente et dangereuse, entre autres, par l'usage de l'incision gishiri traditionnelle pour l'épisiotomie.

Les femmes ont également émis des critiques acerbes contre le personnel hospitalier. Certes, les docteurs peuvent se montrer compatissants et les traiter avec

bienveillance, cependant ils sont mieux disposés envers les malades bien habillés ou instruits :

"Des femmes qui arrivent bien après nous sont reçues avant nous. Elles parlent anglais, et nous non, ce qui les rend plus convenables. Nous allons à l'hôpital très tôt le matin et nous n'en revenons que tard dans l'après-midi. Nous sommes très mécontentes d'être traitées ainsi. C'est peut-être en raison de nos pagnes bon marché. Il est évident qu'un Alhaji vêtu de bazin riche qui accompagne une malade ne sera pas traité de la même façon que nous".

Quant aux infirmières, les femmes les accusent de crier sur elles, de les faire danser et chanter quand elles entrent en travail, de les taper sur les fesses et de leur lancer des injures à connotation sexuelle telles que "Est-ce moi qui t'ai mise enceinte ?" ou "C'était bien agréable quand tu faisais l'amour, pourquoi pleures-tu à présent ?" Certaines ont même déclaré que les infirmières leur faisaient honte devant d'autres malades en exhibant leur linge de corps sale.

D'autres femmes ont rapporté que les pires incidents à l'hôpital ont eu lieu avec le personnel subalterne tel que les garçons de course et les gens de ménage. Elles ont également déclaré qu'elles devaient faire la queue longtemps, souvent au mauvais endroit, et qu'elles pouvaient ne pas recevoir leur fiche d'hôpital en temps voulu, ou même ne pas la recevoir du tout.

Certaines ont dit qu'elles n'aimaient pas aller à l'hôpital parce que les infirmières et les médecins leur recommandaient continuellement d'utiliser les méthodes de planification familiale alors que celles-ci provoquaient chez elles des saignements abondants.

Généralement, les femmes ont déclaré qu'elles souffraient de discrimination en raison de leur situation socio-économique, par exemple, le fait qu'elles étaient hausa, non-instruites et musulmanes.

On a relevé des cas de mauvaise information ou de manque d'informations à propos de la césarienne et de la ligature des trompes. Plusieurs femmes qui avaient subi ces opérations n'arrivaient pas à en comprendre les raisons. Beaucoup de femmes ont également exprimé leur amertume et leur perplexité quant à la relation entre les complications à l'accouchement et le fait de subir une césarienne.

Les discussions ont également porté sur des questions de santé telles que la stérilité, les maladies sexuellement transmissibles (MST) et les troubles de la menstruation. Les femmes ont révélé qu'elles souffraient de démangeaisons sérieuses - souvent liées à l'utilisation de serviettes hygiéniques -, de douleurs dans le bas-ventre, de douleurs lors des urines, de règles irrégulières ou d'absences de règles, de stérilité secondaire, de furoncles, de pertes, etc.

Certaines qui avaient été traitées dans un centre de soins MST se sont plaintes du fait que leurs maris avaient refusé d'y aller avec elles, comme cela leur avait été demandé, et qu'ils les avaient délaissées au profit de leurs co-épouses.

Il y avait aussi plusieurs femmes qui avaient subi avec succès un curetage pour traiter une stérilité primaire ou secondaire ou des problèmes de règles. Cependant, les époux de certaines leur avaient refusé la permission de faire un curetage et ces femmes souffraient encore de leurs problèmes.

Il faut noter que dans aucun des cinq groupes, il n'a été question ouvertement de contraceptifs ou d'avortement. On peut tout de même supposer qu'un certain nombre de femmes utilisaient peut-être secrètement des méthodes de contrôle des

naissances, chacune présumant, cependant qu'elle était la seule dans ce cas, surtout parce que de telles pratiques sont vivement condamnées sur le plan social et pour des raisons religieuses. Ce qui indique que ceci est vrai, c'est qu'une femme a confié discrètement à une infirmière qu'après avoir donné naissance à dix enfants, elle était prête à mettre un terme à sa fécondité en se faisant ligaturer les trompes, mais elle voulait que cela soit fait en toute discrétion. Une autre femme a révélé qu'elle prenait une injection contraceptive tous les trois mois, mais que cela lui faisait perdre du poids, ce pour quoi elle voulait de l'aide.

Information à l'intention des femmes :

Après avoir écouté les points de vue des femmes, on est passé à l'étape suivante au cours de laquelle les infirmières ont donné des cours, suivis de discussions, visant à informer les femmes sur les questions suivantes :

- symptômes, dangers, et nécessité du dépistage et du traitement précoces des MST, de la stérilité, de l'anémie, de l'hyper-tension, du diabète, et d'autres complications de la grossesse et de l'accouchement.
- dangers de certaines pratiques traditionnelles, tels que le fait d'utiliser de l'eau bouillante pour se réchauffer le corps et de dormir sur des lits de boue chaude après l'accouchement, les incisions gishiri, l'auto-médication, l'accouchement sans assistance, et la consommation de potassium kanwa.
- règlements et procédures hospitaliers en matière de paiement des frais, d'admission, l'achat de médicaments, ainsi que la position financière de l'hôpital en ce qui concerne la disponibilité des médicaments, celle de l'approvisionnement en sang, le personnel qualifié, etc.

Evaluation et suggestions de la part des femmes :

Pour leur part, les participantes ont salué cette occasion qui leur était donnée d'exprimer leurs points de vue sur les différentes questions de santé et ont fait part de leur gratitude pour les informations instructives fournies par les infirmières. Elles ont souhaité que de telles discussions soient intégrées de façon régulière à leurs programmes de formation agricole et d'enseignement pour adultes. Elles ont aussi fait les suggestions suivantes :

- Il faudrait former le personnel hospitalier pour qu'il soit patient et compréhensif.
- Le gouvernement devrait réduire les frais hospitaliers actuels.
- Le gouvernement devrait assurer le transport des femmes à l'hôpital.
- Le gouvernement devrait implanter des services hospitaliers près des domiciles des femmes.
- Les écoles de médecine et d'infirmières devraient recruter en priorité des étudiantes hausas et musulmanes, afin de résoudre les problèmes de communication avec le personnel des services de santé, dont la majorité ne parle pas hausa.

Women Health Research Network in Nigeria (WHERNIN)

*Dept of Sociology, Ahmadu Bello University,
Zaria, Nigeria.*

Femmes en Première Ligne

Amnesty International lance une grande campagne pour les femmes jusqu'en mai 1991

Réjouissons-nous de cette évolution, car il y a quelques années encore Amnesty International déniait que des femmes puissent être victimes de violences en raison de leur sexe.

Amnesty International publie un rapport :

"Les Femmes Aussi" disponible à partir du 8 mars 1991 à l'adresse suivante :

Amnesty International

*Section Française,
4 rue de la Pierre-Levée,
75553 Paris Cedex 11.*

"Ce rapport décrit les violations subies dans toutes les régions du monde et sous tous les régimes. A.I. espère, en attirant l'attention sur les violations des droits fondamentaux des femmes, mobiliser la conscience internationale toute entière. Il est clair qu'aussi longtemps que les droits d'une partie de la société ne seront pas respectés par les gouvernements, ceux des autres resteront menacés".

- Nous présentons ici de larges extraits d'un article paru dans un numéro de février 91 : "Femmes en Première Ligne".

- Des pétitions pour défendre personnellement huit femmes gravement menacées sont en cours de circulation. Nous ne pouvons les reproduire ici, mais elles sont disponibles pour signatures à la Maison des Femmes, et on peut se les procurer à A.I.

Le Collectif de Rédaction

Une détenue enceinte frappée au ventre à coups de poing par des policiers. Une femme âgée violée sous les yeux de son mari, de ses enfants. Une jeune fille, enceinte des suites d'un viol qu'elle n'avait pas osé déclarer, accusée d'adultère et flagellée. Une militante politique interrogée par des policiers qui introduisent du piment dans son vagin.

Battues, violées, menacées de mort, flagellées, torturées, séparées de leur bébé qui vient de naître, humiliées, les femmes subissent des traitements inhumains dont la liste est sans fin. Non seulement elles sont victimes des mêmes violations, des mêmes souffrances que celles qui sont imposées aux hommes ou aux enfants, mais elles sont la cible d'abus spécifiques à leur sexe, de tortures qui leur sont infligées parce qu'elles sont des femmes. C'est la raison pour laquelle Amnesty International a décidé de leur consacrer une campagne spéciale, de rédiger un rapport, et de mobiliser l'opinion publique sur la protection des femmes.

La particularité de la répression à l'encontre des femmes vient de ce qu'elles peuvent être à la fois des être forts et des êtres faibles.

Elles peuvent, d'une part, tout comme les hommes, et en tant que citoyennes, être des militantes politiques, s'engager à défendre leurs droits et ceux de leur communauté, demander réparation d'une injustice commise à l'encontre d'un parent ou d'un ami. Mais elles peuvent aussi être un objet facile à humilier ; leur jeunesse attire les abus sexuels ; leur maternité est utilisée comme un point faible car elles

sont prêtes à tout pour protéger leur enfant né ou à naître ; épouse, fille, mère d'un homme recherché par les autorités, sans moyens de subsistance et ignorantes de leurs droits, elles deviennent des proies vulnérables dès qu'elles sont en milieu étranger.

L'évolution du Mandat

Sans oublier toutes les injustices et les violences dont les femmes sont victimes, à l'instar des hommes, du fait de leurs prises de position personnelles, nous insisterons dans cet article sur les violations dont les femmes sont victimes parce qu'elles sont des femmes.

Un peu d'histoire. Amnesty International n'a pas toujours reconnu que le sexe pouvait être un facteur de discrimination. Les statuts du mouvement reprennent actuellement les discriminations énoncées par la Déclaration universelle. Tel ne fut pas le cas pendant les quinze premières années du mouvement. Les fondateurs n'avaient pas repris dans les textes initiaux de 1961, le mot "sexe" à côté des termes : "convictions" et "croyance", de "l'origine ethnique", de la "couleur" ou de la "langue".

Ce n'est que plus tard, en 1975, que cette omission sera réparée, à la suite d'un débat mémorable et après un vote majoritaire. Le contenu du dossier que publie quinze ans plus tard l'organisation justifie pleinement ce vote favorable !

La violence dont les femmes qui témoignent font souvent état, celle dont elles semblent être victimes comme d'un fait inéluctable, c'est le viol, lit-on dans les rapport publié pour soutenir cette campagne. Ce rapport, rappelant la définition de la torture par les Nations Unies : "tout acte par lequel une douleur ou une souffrance aiguë, physique ou mentale, est infligée intentionnellement dans le but d'obtenir des aveux, de châtier, d'intimider ou de contraindre quelqu'un à obéir", considère qu'il y a bien douleur et intention de contraindre dans tout acte de viol. Il condamne donc tout agent de l'Etat qui commettrait ou tolérerait un viol. Il convient de souligner que la torture la plus fréquemment infligée c'est le viol. Nous savons que la période la plus cruciale, pour toute forme de torture, se situe avant l'arrivée dans un centre de détention officiel. Le viol à même lieu parfois dès que la femme est appréhendée et sans attendre qu'elle soit en état d'arrestation. Toutefois, la détention dans un établissement pénitentiaire ne met pas les femmes à l'abri de cette torture.

Dans Beaucoup d'Etats, l'Arme du Viol

Parmi les victimes de ces tortures et, d'une manière générale, de violations des droits fondamentaux de la personne, on trouve des femmes de tous les pays, de toutes les régions du monde, de tous les régimes. Aucun Etat n'a l'apanage de ces abus de pouvoir à l'encontre des femmes.

Faisons un rapide tour du monde. En Inde, dans l'Etat de Gujrat, Gunta Behn est arrêtée ; ses vêtements sont arrachés, elle est promenée, nue, dans les rues du village avant d'être jetée dans un camion et sauvagement violée. En Iran, l'infraction au port du voile ou de vêtements réglementaires, entraîne des peines de flagellation ; c'est parfois la foule qui impose cette peine, sur le champ, sans procédure. En 1989, sur 40 cas connus d'exécution par lapidation dans ce pays, 24 cas concernaient des femmes condamnées pour adultère ou prostitution. Dans les prisons somaliennes, les femmes vivent nues dans la cour, avec pour seul vêtement une cagoule sur la tête sous l'oeil des gardiens, qui les offrent parfois aux prisonniers mâles ; étrange complicité masculine. En Casamance, les forces de l'ordre sénégalaises ont pris

"l'habitude" de verser du pétrole dans le vagin des femmes au cours des interrogatoires. En Autriche, une jeune fille s'est plainte d'avoir été forcée à la fellation dans un commissariat ; les policiers lui auraient ensuite administré de la drogue "pour oublier". Aux Etats-Unis, une Salvadorienne se voit refuser sa demande d'asile par le juge, au chef suivant : si elle avait été violée par un militaire qui l'accusait d'appartenir à la guérilla, elle n'avait cependant pas été victime d'une persécution politique mais d'un acte commis "par un individu utilisant à son propre avantage une femme offerte à sa brutalité". En Argentine, on a établi avec certitude qu'au moins deux cents femmes "disparues" auraient accouché dans des centres secrets de détention. Une cinquantaine de ces enfants ont été retrouvés. Ils auraient été remis à des couples sans enfants proches des militaires alors au pouvoir.

Toutes les professions sont représentées parmi les victimes, mais certaines semblent être plus exposées que d'autres. On trouve en effet de nombreuses femmes médecins, avocates, journalistes, syndicalistes, enseignantes. Mais aussi des militantes de partis politiques, d'associations de défense des droits de l'homme ou d'action sociale. Pour d'autres femmes, ce sera l'origine ethnique ou les convictions religieuses qui attireront sur elles la vindicte policière ; mais, comme nous l'écrivions plus haut, parfois on ne peut leur reprocher que d'être l'épouse, la mère, la fille, la soeur, la compagne d'un homme que les autorités jugent dangereux ou indésirable. Elles sont alors arrêtées en lieu et place de celui auquel elles sont liées par le sang ou par l'affection, parfois torturées, voire abattues, objets de haine ou de machination pour faire craquer l'individu recherché.

Se Mobiliser pour les Droits des Femmes

Dans les familles de prisonniers politiques, les femmes se dépensent sans désespérer. Elles adressent des requêtes, font signer des pétitions, cherchent à réunir des informations. Ce sont à elles qu'incombent les responsabilités juridiques et économiques du prisonnier : contacts avec l'avocat, paiement des honoraires, et des rançons si fréquemment réclamées. Dans de nombreux pays, l'habillement, les médicaments, voire la nourriture quotidienne du prisonnier ne seront que ceux qu'elles pourront elles-mêmes acheter et faire parvenir à l'intérieur des centres de détention.

Un nombre incalculable de femmes vivent avec le fantôme du "disparu". A la souffrance de la séparation, aux démarches épuisantes, s'ajoute la charge lourde d'être le soutien de la famille. On sait, hélas, que "disparition" signifie presque toujours décès. Mais la femme d'un "disparu" n'est pas habilitée à réclamer les prestations auxquelles une veuve a droit puisque la mort de son mari n'a pas été enregistrée, que son cadavre n'a pas été retrouvé. La plupart du temps, ces femmes qui refuseront toujours de perdre espoir, mèneront une quête impossible, refusant de "faire leur deuil". Même si elles le voulaient, elles ne pourraient en aucun cas se remarier pour donner un père à leurs enfants, pendant de très longues années. Dans certaines sociétés, les habitudes culturelles sont telles qu'après la "disparition" ou l'exécution politique du père ou du mari, la femme n'a plus d'existence sociale, ne se reconnaît plus d'identité.

Les réfugiées ou demandeuses d'asile constituent aussi un groupe exposé à tous les abus de la part des agents de la force publique ou des fonctionnaires chargés de l'accueil. Parce qu'elles sont démunies, sans ressources, ignorantes de leurs droits, loin de la protection masculine familiale, elles sont des proies totalement vulnérables.

N'oublions pas non plus ces femmes dont le seul crime est de vivre là où tout à coup, éclatent des troubles civils ou un conflit armé. Elles sont prises sous le feu croisé de la guérilla et des forces gouvernementales, menacées, violées, tuées, au gré des combats ou des reprises de contrôle de leur village, par les uns ou par les autres, victimes de toute façon.

Ce n'est pas la première fois qu'Amnesty International lance une campagne en faveur des femmes. Il est de notre devoir militant de nous engager chaque fois davantage. Le 8 mars est devenu, tout autour du monde, la journée internationale des femmes. Cette année Amnesty s'associera aux mouvements féminins qui se mobiliseront ce jour-là. Pour rester vigilants sans cesse.

Marie-José Protais
(d'après les documents d'Amnesty)

On entend souvent dire : "Les femmes en sont les premières victimes". Non ! Seules les femmes sont victimes du viol. Les hommes et les petits garçons ne peuvent connaître qu'une autre forme de torture, infligeable aux femmes aussi d'ailleurs, la sodomisation. La spécificité de l'acte de viol sur le corps d'une femme et sa conséquence potentielle, la grossesse, exige l'utilisation d'un mot spécifique. Les médias français font tous cette confusion.

Discrimination dans les Conventions

Les femmes sont victimes d'une discrimination inattendue dans un texte : la Convention de Genève relative au statut des réfugiés, lequel intéresse directement le mandant d'Amnesty. Un Etat partie à ces conventions n'est pas tenu d'accorder le statut à une femme victime de discriminations dues à son sexe car ce mot n'apparaît pas dans la liste des motifs (ou des craintes) de persécution (voir articles "Chronique", Droit d'asile, et Réfugiés).

Ainsi une musulmane qui demanderait l'asile au motif qu'elle ne veut pas porter le voile, peut se le voir refuser. Pourtant, en Iran, la loi prévoit l'emprisonnement et la flagellation pour ce délit. Un Etat signataire des Conventions n'est pas tenu de considérer comme réfugiée une Africaine qui fuit son pays avec sa petite fille pour éviter l'excision à cette dernière. Quels sont les motifs qui ont poussé les rédacteurs des Conventions de Genève à exclure le sexe de la liste des discriminations prévues par la Déclaration universelle ? Un oubli ? Un mépris ? Une concession ? Mais alors, à qui ?

M.J.P.

Reproduit de :

Paris Féministe

No. 116, pp.12-15. ISSN 0769 2285

Maison des Femmes de Paris

8, Cité Prost,
75011 Paris, France.

Forum International des Femmes pour la Paix

16-17 Février 1991, Tunis

Déclaration de Tunis

Nous Femmes, réunies au Forum International des Femmes pour la Paix à Tunis les 16 et 17 février 1991

Déclarons que nous sommes pour la Paix contre toutes les guerres et contre toutes les agressions militaires,

Déclarons qu'aucun gouvernement du monde n'a le droit de massacrer nos enfants,

Déclarons qu'il ne suffit pas de compatir et de s'indigner en nous résignant à la raison du plus fort mais que nous devons dénoncer les intérêts occultes qui commandent cette guerre, condamner la barbarie, fût-elle électronique, aseptisée et censurée, exiger et agir en vue d'une paix digne, juste et globale, pour laquelle des millions d'appels de plus en plus pressants s'élèvent dans le monde, étouffés par le blocus médiatique,

Déclarons que cette guerre est une menace effroyable pour les acquis de l'humanité et qu'elle condamne à une régression irrémédiable des valeurs démocratiques, spirituelles et humanitaires,

Déclarons qu'elle constitue une menace grave pour l'équilibre écologique de la planète,

Nous Femmes,

Convaincues que les seules batailles à gagner sont sur le front du développement, de la justice, de la démocratie, des droits de l'Homme et des peuples,

Convaincues que cette guerre monstrueuse se propose d'écraser le peuple irakien et d'anéantir ses potentialités scientifiques, culturelles et économiques comme elle vise à occulter la juste cause du peuple palestinien,

Convaincues que de cette guerre aucun pays ne sortira indemne et qu'elle ne peut que creuser un fossé toujours plus grand entre les peuples,

Convaincues que l'Europe méditerranéenne directement impliquée dans cette guerre doit jouer son rôle de médiateur dans ce conflit avec les peuples arabes et méditerranéens pour une paix digne, juste et globale,

Nous Femmes,

Dénonçons cette guerre qui veut imposer un ordre mondial encore plus injuste,

Dénonçons le silence complice autour des mesures d'exception répressives et la politique de transfert exercées par les autorités israéliennes contre le peuple de l'Intifada et les bombardements des camps de réfugiés du Sud Liban,

Dénonçons l'instrumentalisation de l'ONU de la part des grandes puissances et le rôle qu'on lui fait jouer dans la crise du Golfe à l'encontre de ses objectifs essentiels de recherche de paix entre les peuples,

Condamnons l'entreprise de destruction systématique de l'Irak en contradiction avec les résolutions de l'ONU,

Condamnons le carnage, les "bombardements précis" d'une chirurgie barbare qui détruit les écoles, les hôpitaux, les marchés et même les abris sur les populations civiles terrorisées,

Condamnons le saccage, la destruction du patrimoine universel, culturel et sacré, mémoire de l'humanité ?

Nous Femmes,

Exigeons la paix pour nos enfants,

Exigeons un cessez-le-feu immédiat et l'ouverture de négociations,

Exigeons le règlement avec les même poids et les même mesures pour tous les conflits du Moyen-Orient,

Exigeons la levée de l'embargo qui prive les enfants irakiens de médicaments et de nourriture,

Réaffirmons avec force que la paix passe obligatoirement par le droit légitime du peuple palestinien à l'auto-détermination et à l'établissement d'un Etat indépendant sur le sol national sur la base de toutes les résolutions de l'ONU et sous la direction de l'OLP comme seul représentant légitime,

Exigeons la tenue immédiate d'une conférence internationale pour une paix globale, juste, digne et durable,

Exigeons que les richesses gaspillées dans l'oeuvre de mort soient mises au service du progrès, du développement et des peuples,

Exigeons pour le Moyen-orient, terre martyre des trois religions, la paix dans la dignité.

**Le Forum International des Femmes pour la Paix,
réuni à Tunis les 16 et 17 février 1991,
a adopté un plan d'actions à entreprendre dans l'immédiat :**

- Faire signer la Déclaration de Tunis par le plus grand nombre de femmes et de personnalités du 17 février au 7 mars 1991,
- Présenter le 8 Mars la Déclaration de Tunis aux responsables des gouvernements, des ONG et des organisations internationales,
- Organiser des missions humanitaires et d'enquêtes par des commissions de femmes de toutes nationalités,
- Déclarer le 8 Mars 1991, Journée Mondiale des Femmes pour la Paix,
- Créer à Tunis un réseau d'échanges et d'information des activités de femmes pour la Paix,
- Constituer un anti-front médiatique pour sensibiliser l'opinion à la véracité et à la réalité des faits afin de contrecarrer le blocus médiatique,
- Tenir le second Forum International des Femmes pour la Paix en Italie dans le courant du mois de mars 1991.

Conférence Internationale des lesbiennes et Homosexuels de Couleur - 1990

Chers Amis,

Le premier week-end de Novembre, du 2 au 4, se tiendra à Londres un événement unique en son genre, qui réunira des centaines de lesbiennes et d'homosexuels noirs des cinq continents, pour la Sixième Conférence Internationale des Lesbiennes et Homosexuels de Couleur (ILGPOCC).

L'ordre du jour comprend, entre autres, des discussions sur la crise mondiale du sida, la répression étatique, les restrictions juridiques auxquelles sont confrontés les lesbiennes et les homosexuels, la violence et l'impact des préceptes religieux et culturels. Les discussions promettent d'être stimulantes et les implications d'une grande portée.

"Nous comprenons étant donné que les relations homosexuelles restent illégales dans beaucoup de pays, que les lesbiennes et les homosexuels sont terriblement isolés et que la répression et la violence étatique peuvent avoir des conséquences terrifiantes.

En Grande-Bretagne, nous avons le privilège d'être en mesure de célébrer la Journée des Lesbiennes et des Homosexuels - Lesbian & Gay Pride ; ce que beaucoup de lesbiennes et d'homosexuels dans d'autres parties du monde ne peuvent faire, et le prix à payer pour afficher ouvertement son homosexualité est très élevé. On y perd parfois jusqu'à la vie".

Kris Black - Secretary - ILGPOCC Planning Committee

Propositions d'ordre du jour :

Ateliers de la conférence :

1. Crise mondiale du Sida
2. Politiques de santé, accès aux soins de santé
3. Sexualité, échanges sur nos vies et nos différences
4. Religion et culture
5. Immigration et réfugiés
6. Oppression institutionnelle : prison et éducation
- * 7. Violence : enfants martyrs et viol
- # 8. Sexisme mondial et luttes des femmes sur le plan international
9. Ecrivains, artistes et domédiens
10. Modes d'organisation sur les plans international et national : partage des ressources
11. Luttes du tiers-Monde et impérialisme : développements récents
12. Militarisme et usages de la force par l'Etat
13. Reconnaissance de nos différences et dépassement de nos divisions
14. Ateliers ouverts

* Un atelier sera réservé exclusivement aux femmes et un autre aux hommes.

Les femmes et les hommes discuteront de ces questions séparément puis se réuniront vers la fin de l'atelier.

International Lesbian and Gay people of Colour Conference

*ILGPOCC Planning Committee, BM BOX 1992,
London WC1N 3XX, Royaume-Uni.
Tel .: 885 3543*

Déclaration des Féministes Sud-Asiatiques - 1989

Nous sommes originaires de différents pays du Sud Asiatique - Bangladesh, Inde, Pakistan et Sri Lanka. Séparées par des frontières géopolitiques, nous sommes toutes liées par une identité sud-asiatique commune. Cette identité s'exprime à la fois dans les liens qui nous unissent et dans les luttes que chacune d'entre nous poursuit au sein du mouvement des femmes dans nos pays respectifs. Ces liens nous ont renforcées individuellement et ont abouti à un sentiment grandissant de solidarité régionale. Aujourd'hui, dans le contexte de l'environnement socio-politique contemporain, nous sentons qu'il est impératif de développer et de renforcer une perspective sud-asiatique pour la libération des femmes dans la région. La présente déclaration est l'expression de notre engagement personnel politique pour une plateforme sud-asiatique très large ainsi que pour une demande de soutien en vue du renforcement de cette plateforme. Bien que loin d'être homogènes en raison de leurs conditions sociales et économiques différentes, nos pays présentent un grand nombre de similitudes. La région sud-asiatique est une mosaïque, un pentimento à travers lequel des strates historiques ont été créées par ajustements et réajustements à mesure que les populations se déplaçaient d'une région à l'autre, se mélangeaient, se brassaient et intégraient différentes cultures. Ces ajustements et ces mouvements ont été des sources de conflits mais aussi de coopération ; quelles qu'aient été leurs histoires spécifiques, ces migrations ont créé, dans chaque région, des structures analogues de parenté, de castes et de communautés. Aujourd'hui, chacun de ces pays est construit sur le plan interne selon ces structures. Chacun est le miroir de l'autre dans la richesse et la diversité des religions, des cultures et des institutions sociales.

Notre façon de nous alimenter, de nous vêtir, de construire nos demeures, nos chants, notre peinture, sont tous du même type, étant déterminés plus par les environnements locaux (culturels et écologiques) que par les frontières politiques.

Ce que nous sommes aujourd'hui est à la fois le produit d'un héritage commun légué par le colonialisme et celui de la lutte des générations précédentes pour créer une société juste et équitable dans la région. Cependant, dans la période d'après l'indépendance, nous avons continué à subir le régime commun de l'oppression et de l'exploitation imposé par la classe/caste dominante et le patriarcat, et renforcé par les réponses presque identiques des gouvernements aux aspirations légitimes des populations.

En tant que femmes, nos vies sont soumises à contrôle à travers les structures essentiellement patriarcales, les lois et les institutions familiales, souvent avec l'aval de la religion. Les assauts de l'impérialisme et du capitalisme durant la période post-indépendance ont mené à des restrictions croissantes sur notre espace et notre accès aux ressources, ainsi qu'à une destruction de nos compétences traditionnelles et de nos systèmes de connaissance.

En même temps que d'autres communautés marginalisées, nous avons été soumises à des degrés croissants de violence étatique, communaliste, et familiale. Nos voix ne sont pas entendues car nous sommes exclues du processus politique qui met en avant la domination dynastique des classes privilégiées par nos dirigeants comme par nos dirigeantes. La désintégration de la société civile, la centralisation accrue de l'autorité entre les mains de l'Etat, souvent avec l'aval de l'intégrisme, tout cela nous rend vulnérables aux attaques constantes au sein et en dehors de nos foyers. Le nombre croissant de viols, de morts consécutives à des problèmes de dot, d'agressions à l'acide, les cas de femmes dévêtues par vengeance, les attaques concertées des intégristes religieux pour nous priver de biens et de ressources, la négation constante

de notre contribution à la subsistance, à la production et à la reproduction, ce sont là les expériences partagées d'une campagne orchestrée pour nous rendre éternellement silencieuses, invisibles et moins qu'humaines.

Ces similitudes dans nos expériences (et ces diversités internes) sont cependant niées par les actions centralisatrices et homogénéisantes de l'Etat dans chacun de nos pays. Certains pays de la région projettent l'image d'une nation monolithique islamique ou hindoue, souvent définie par opposition à ses voisins. Le Pakistan et le Bangladesh sont maintenant des Etats islamiques, le Sri Lanka est quasiment un Etat bouddhiste cinghalais et l'Inde est de plus en plus identifiée à un Etat hindou. Les relations entre ces pays sont déterminées par des intérêts de sécurité nationale. L'Inde et le Pakistan ont connu trois guerres et de nombreux conflits frontaliers au cours des 43 dernières années. Périodiquement, il y a des échanges hostiles et, dans chaque camp, on attise les flammes du faux patriotisme, de la xénophobie et du chauvinisme. Une telle imagerie se nourrit des souvenirs traumatisants de la partition et réveille la peur de la domination soit hindoue soit musulmane, creusant encore plus profondément le gouffre entre les deux pays.

Les navires indiens qui contrôlent les mers de l'Océan indien et la présence de Tamuls de l'autre côté de la mer, dans le Tamuldanu, ont engendré la peur de "l'impérialisme indien" qui est très vive chez les populations cinghalaises. En conséquence, les Tamuls des provinces du nord et de l'est du Sri Lanka ainsi que les travailleurs tamuls des plantations, amenés là par le colonialisme, sont considérés comme une cinquième colonne indienne. Bien que l'intervention indienne au Sri Lanka ait été demandée par les groupes militants et soutenue par les forces démocratiques du Sri Lanka, les atrocités commises par l'IPKF ont suscité de sérieuses questions sur les intentions géopolitiques de l'Inde dans la région.

Le pays voisin est le principal ennemi ou la cause des tensions internes, nous dit-on. Malgré une certaine ouverture, il est encore difficile de passer les frontières pour rencontrer des amis ou des collègues, de se rendre dans le village familial ou encore de lire les livres et les articles les uns des autres. Aujourd'hui, des barbelés sont dressés entre l'Inde, le Pakistan et le Bangladesh ; on dit également que des Sri Lankais disparaissent dans leurs embarquations sur les mers contrôlées par la marine indienne.

Quand nous tendons la main pour soutenir d'autres femmes qui, dans la région, luttent contre la violence patriarcale et étatique, nous sommes taxées d'anti-nationalisme. Les activistes et les intellectuels qui prennent position pour la démocratie au Sri Lanka sont accusés de trahison envers la nation cinghalaise. Le soutien apporté aux femmes du Pakistan et du Bangladesh dans leur lutte contre l'intégrisme religieux par le mouvement des femmes en Inde est considéré comme une réaction hindoue, et ces organisations sont considérées comme des agents indiens. A l'inverse, quand des organisations indiennes mettent en évidence les tendances proto-fascistes des intégristes hindous et soulèvent la question des attaques contre les communautés minoritaires, elles sont soupçonnées d'être des agents pakistanais et de trahir les "intérêts nationaux".

La notion d'"intérêts nationaux" devient un argumentaire tout indiqué qui permet aux gouvernements de nos pays d'accroître leur niveau de militarisation. Le chauvinisme national et religieux fondé sur l'hostilité réciproque devient la force de cohésion pour préserver l'Etat-nation. Il devient possible, même louable, de tuer, d'humilier, de mutiler et de menacer les citoyens d'un autre pays, d'un autre groupe ethnique ou religieux, d'une autre nationalité, au nom de la sauvegarde de l'unité de son propre pays. Légitimées au nom de la défense extérieure, les armées servent

plus souvent à la répression interne qu'à combattre d'autres armées. D'honorables citoyens sont soudain traités en agents ennemis.

L'éducation et la santé occupent une place de plus en plus réduite dans les budgets annuels alors que les dépenses pour la défense connaissent une hausse massive. Depuis les années 80, le budget de la défense a connu une hausse spectaculaire dans tous les pays de la région. En outre, le gouvernement sri lankais a reçu des USA et d'Israël notamment, une assistance militaire sous forme d'armement et de formation. Le détournement des ressources vers les dépenses militaires aboutit à la consommation improductive de matières énergétiques et non-énergétiques et au détournement de la force de travail et de l'activité industrielle de la production socialement utile. L'existence d'une base industrielle pour la production de l'armement en Inde encourage le bellicisme et pose les bases matérielles de la prédominance indienne dans la région. Dans les années 80, le budget indien de la défense est passé de 43,29 milliards de roupies en 1981-82 à 145 milliards en 1989-90.

La militarisation de notre société a banalisé la brutalité. Les jouets guerriers, la violence quotidienne au cinéma et à la télévision, tout cela a créé une culture militarisée. Pour les femmes, ceci signifie une justification et un accroissement de la violence dans le foyer et de la part des "gardiens en uniforme de l'Etat". La perturbation de la "vie normale" dans un environnement militarisé ajoute des fardeaux et des menaces supplémentaires à la responsabilité constante des femmes dans la subsistance et l'entretien de leurs ménages. Tous les régimes chancelants cherchent la légitimité en mettant en avant le pouvoir militaire comme le symbole de la force indépendante, de la bravoure et de la virilité nationale. L'acquisition des armes auprès des super-puissances a mené à la création d'un lobby constitué de groupes bureaucratiques, militaires et politiques influents qui font pression pour l'accroissement des budgets de la défense.

La menace la plus importante est celle de la nucléarisation. L'utilisation de l'énergie nucléaire à des fins uniquement pacifiques est démentie par le fait que chaque pays brandit la menace de la "bombe de l'autre côté" pour justifier la nécessité d'avoir sa propre bombe pour la sécurité nationale. La course mondiale à l'arme nucléaire et la terrible capacité de celle-ci à éliminer toute vie sur terre a montré que les armes nucléaires sont des instruments de destruction massive et ne peuvent jamais garantir la sécurité. La menace du champignon nucléaire pèse sur le sous-continent. Les déclarations des gouvernements pakistanais et indien selon lesquelles ils n'attaqueraient pas les installations nucléaires l'un de l'autre n'éliminent pas l'option nucléaire.

La crise de légitimité de plus en plus aigue à laquelle sont aujourd'hui confrontés nos gouvernements trouve ses origines dans les conditions de la naissance de ces nations séparées, et dans le caractère fondamentalement fractionniste de l'Etat-nation lui-même. La politique coloniale du 'diviser pour régner' a abouti à la division politique du sous-continent en deux Etats mutuellement hostiles, l'Inde et le Pakistan. Au Pakistan, la domination penjabi reposait sur la répression des autres nationalités et le processus d'islamisation a tenté d'imposer une homogénéité qui a réprimé les autres sectes islamiques minoritaires et a créé deux classes de citoyens : d'une part, les musulmans, de l'autre, les non-musulmans et les femmes. Une intensification du conflit ethnique et sectaire a maintenant abouti à la situation où les Muhajirs revendiquent également la reconnaissance d'une nationalité distincte. Au Sri Lanka, le contrôle du pouvoir étatique par une majorité cinghalaise, ajouté à la projection d'une identité bouddhiste cinghalaise, a conduit à la revendication par les Tamuls d'une patrie séparée. Aujourd'hui, la violence et l'effusion de sang continuent et

d'autres divisions se créent sur une base religieuse.

Au Bangladesh, à la fin des années 70, les tensions entre les Bengalis et la population tribale se sont intensifiées en réaction à la tentative de l'Etat de coloniser des zones tribales et à l'utilisation des mesures constitutionnelles / extra-constitutionnelles prises pour refréner les revendications tribales. La mise en avant de l'Islam comme religion d'Etat, soutenue par des puissances étrangères, est devenue une stratégie pour maîtriser la crise économique et politique dans le pays.

En Inde, les tensions régionales se sont développées en conflits communalistes entre Hindous et Musulmans, Hindous et Sikhs, les conflits de castes s'étant également mués en tensions communalistes. Les conflits de castes et les attaques contre les Dalits ont été exacerbés par l'assaut du développement capitaliste, la manipulation des partis politiques et l'intervention des intégristes hindous. La laïcité indienne contenait les germes du communalisme qui sont exprimés à présent avec une grande agressivité par la majorité hindoue, quand elle assimile nationalisme à Etat hindou.

Dans nos pays, l'Etat est chauvin, autoritaire, militariste et patriarcal. L'histoire ancienne montre que l'institution même de l'Etat était non seulement définie par les classes mais aussi fondée, dès l'origine, sur l'autorité patriarcale et que, d'autre part, les contradictions entre le patriarcat et les classes ont été aiguisées par le capitalisme et l'impérialisme. Le nationalisme anti-colonial incluait des notions particulières sur la nature de la femme et celle de l'homme qui confinaient idéologiquement les rôles propres aux femmes dans les limites du travail social et domestique. Le maintien, par les Etats post-coloniaux sud-asiatiques, de lois personnelles séparées reflète leur parti-pris pour le patriarcat, car toutes ces lois renforcent la famille patrilinéaire et patrilocale. Les législations égalitaires restent inappliquées, concernant l'égalité des droits en matière de propriété ou comme en matière de salaires.

La force homogénéisatrice et centralisatrice qui anime l'Etat dans notre région est une expression de la propagation du capitalisme, encore qu'elle soit inégale. Bien qu'il y ait des différences dans la constellation spécifique des classes dominantes et dans le degré de dépendance ou d'indépendance de nos pays vis-à-vis du capital étranger, les programmes de développement des secteurs agricole et industriel ont abouti à l'appropriation des ressources par une classe/caste dominante et à la paupérisation accrue de larges proportions de travailleurs. En raison d'une stratégie de développement grande consommatrice d'énergie et de ressources, notre région, comme d'autres régions d'Afrique et d'Amérique Latine, est en proie à une grave crise écologique. L'eau et la terre ont été empoisonnés et pollués. Les forêts ont été détruites, les systèmes fluviaux perturbés par les barrages. Saturées d'eau et touchées par la salinité, de vastes étendues fertiles ont été transformées en déserts.

Les femmes, les Adivasis, les Dalits et les petits paysans ont été les plus fragilisés dans ce processus. Les femmes consacrent actuellement plus de temps qu'avant à la quête de fourrage et de combustible pour l'entretien de familles de plus en plus pauvres. L'accélération du double processus de la privatisation et de la commercialisation, exacerbée dans nos régions par diverses combinaisons entre le capitalisme et le féodalisme, a eu des effets très spécifiques sur les femmes, particulièrement sur les femmes rurales défavorisées. La responsabilité de l'entretien de la famille se met à reposer encore plus sur les femmes à mesure qu'augmente, dans les campagnes, le nombre de femmes à la tête du foyer. Un plus grand nombre de femmes sont orientées vers des secteurs économiques non-reconnus, irréguliers et sous-payés. De nouveaux types d'emplois dans les usines du marché mondial ont institué une autre forme d'exploitation qui consiste à maintenir les femmes dans des secteurs de

production industrielle limités, soumis au contrôle patriarcal à l'intérieur et en dehors de l'usine. Les conditions et les programmes d'ajustement structurel imposés par le FMI intensifient ces processus, particulièrement par l'abandon des systèmes sociaux et des services d'assistance sociale déjà insuffisants.

Bien que les processus de développement capitaliste aient amené une certaine évolution dans les structures traditionnelles du patriarcat, surtout au sein de la famille, les femmes sont toujours soumises à des formes violentes de contrôle par la famille, la communauté, le village et l'Etat, alors qu'elles commencent à pénétrer dans l'espace des hommes. Non seulement le travail et la mobilité des femmes sont réglementés, mais encore l'Etat, dans nos pays, est en train d'adopter des techniques de plus en plus dangereuses et sophistiquées pour contrôler leur fécondité. Au cours des dernières décennies, de puissants mouvements sociaux ont émergé dans nos pays, et ont résisté et lutté contre ces manifestations de domination de classe et de domination patriarcale. Un des plus importants mouvements de contestation et de résistance aux différents systèmes d'exploitation et d'oppression qui existe en Asie du Sud a été le mouvement des femmes. Aux niveaux à la fois matériel et idéologique, les féministes de la région ont été actives pour défier l'autoritarisme et la violence de l'Etat, ses lois répressives, ses tendances intégristes, son militarisme et son chauvinisme : elles ont contesté l'exploitation économique des travailleurs et des paysans, l'oppression sociale par le biais de la religion, la culture et le système de caste ainsi que la discrimination fondée sur l'ethnie, la langue, la caste ou l'allégeance religieuse. Elles ont également mis en évidence le recours à la violence contre les femmes au sein de la famille et sur le lieu de travail. Au cours des dernières années, elles ont soulevé la question des violations des droits humains. En dehors de ces défis, les féministes sont également engagées dans la résistance à toutes formes de patriarcat, une résistance qui a des racines historiques mais qui s'est également aiguisée au cours des dernières décennies.

Cependant, les féministes ont, à différents moments, été accusées d'être "occidentalisées", "bourgeoises", et contre les hommes. Nous avons observé, avec surprise et souvent avec un sentiment de regret, l'étrange alliance, dans nos pays, entre la presse contrôlée par les bourgeois, les intégristes de droite et des sections des forces progressistes qui tous raillaient, ridiculisaient et attaquaient celles qui revendiquaient l'autonomie des femmes vis-à-vis du contrôle du capitalisme et du patriarcat. Nous voyons dans cette façon de nous cataloguer un aveuglement et un refus délibérés de reconnaître les questions qui ont été soulevées par le mouvement féministe dans nos pays. Des questions qui vont de la confrontation avec le gouvernement sur la suppression de l'égalité des droits pour les femmes, la confrontation avec la classe / caste dominante et les forces du patriarcat qui nous ont réprimées, attaquées et violées pour avoir exigé nos droits à la terre, au salaire ou simplement à l'emploi, à des interrogations sur le lien entre les modèles de développement basés sur la destruction des écosystèmes et sur la violence contre les femmes au sein et en dehors du foyer.

Qui plus est, cette façon de nous cataloguer est une négation de notre histoire dans la région, histoire qui abonde en récits sur le grand nombre de femmes et d'hommes qui ont lutté, au 19^{ème} siècle et au début du 20^{ème}, pour l'octroi de droits démocratiques aux femmes. C'est une négation des contributions des masses de femmes dans les mouvements nationaux et dans les luttes des paysans et des travailleurs, ces femmes qui ont soulevé des questions de classe et de genre, qui ont lutté et se sont battues au sein de mouvements politiques plus larges et au sein de leurs familles pour être reconnues comme des êtres humains égaux aux hommes.

"Dans les années 80, nous voyons le féminisme comme une prise de conscience du contrôle du patriarcat, de l'exploitation et de l'oppression aux niveaux matériel et idéologique exercés sur le travail, la fécondité et la sexualité des femmes, au sein de la famille, sur le lieu de travail et dans la société en général ; un engagement à agir de façon consciente pour faire évoluer la société.

La lutte féministe est guidée par la vision d'une société où les populations pourront vivre sans classes, sans castes et sans domination étatique.

Bien qu'il y ait différentes tendances au sein du féminisme, nous nous situons au sein d'une vaste tradition engagée dans la démocratie et le socialisme. Dans nos actions et nos idées, nous associons une vision du socialisme et du féminisme, car nous les considérons tous les deux comme essentiels à la lutte contre le patriarcat, le capitalisme et l'impérialisme.

Nous croyons que le féminisme est l'expression des femmes en lutte et est donc un mouvement politique et une prise de conscience qui se développeront en pratique au moment où de plus en plus de femmes commenceront à joindre leurs forces contre les structures qui les oppriment et les exploitent.

Le féminisme, en tant que mouvement en Asie du Sud, a soutenu le principe de l'autonomie d'organisation des femmes, tout en faisant, dans le même temps, le lien avec d'autres mouvements plus larges. Il rejette le séparatisme et l'individualisme étroit. Il a ouvert la voie à la recherche d'autres modes de vie, d'autres types de relations, d'un autre type d'économie et d'un autre type d'Etat décentralisés. Il a lutté pour la dignité, l'humanisation et la démocratisation de la famille".

En nous unissant pour mener des actions concrètes, en élaborant et faisant campagne pour une charte conjointe des droits des femmes, en échangeant nos visions et en proposant des alternatives aux modèles de développement existants au niveau sud-asiatique à partir d'une perspective féministe, nous apporterions une contribution importante pour surmonter les tensions, la défiance et la crise politique, économique, sociale et culturelle qui, aujourd'hui, affectent nos pays. Nous voyons ceci comme la première étape d'un processus plus large qui entrainerait et réunirait - tout en prenant appui sur eux - des mouvements sociaux plus vastes, des organisations politiques et des individus progressistes, qui tous partagent cette même vision de la transformation tant des structures politiques et économiques que des relations entre les gens.

Bangalore, Inde.

Janvier 1989

Soeurs malgré nos différences

Rapport de la Quatrième Conférence Nationale des Organisations Féminines Autonomes, organisée en janvier 1991 à Kozhikode (Kerela) en Inde, et portant sur l'intégrisme religieux et ses effets dévastateurs sur les femmes. Geeta Seshu

Le W H P (World Hindi Council) a organisé un séminaire sur le mouvement des femmes à Madras. Toutes les femmes sont venues, vêtues de saris en 'pattu' (soie et zari) et parées de bijoux, comme pour une cérémonie de mariage. La salle était décorée de rangoli et sur la scène, il y avait un immense poster représentant une jeune fille vêtue d'un jeans et d'une chemise rose portant le slogan "Cessons de porter de tels vêtements".

"Au Penjab, il n'est pas question de transgresser le code vestimentaire imposé par le Panthic Committee. Les femmes doivent porter le salwar kameez, elles ne peuvent pas se couper les cheveux et les mariages entre personnes de castes et de religions différentes sont interdits. Trois étudiantes d'un collège de filles qui n'avaient pas pris au sérieux le code vestimentaire ont été fouettées en public pour avoir porté des jupes".

"Mais quel mal y a-t-il à construire un temple à Ayodhya ? Tant d'hommes de notre village sont allés faire le 'kar seva*'. Nous les y avons encouragés. Après tout, nous sommes 'Ram bakhts'. Ram a commis une faute en doutant de Sita mais il reste toujours notre idéal".

"Les partis communalistes obtiennent des réactions quand ils cherchent à toucher les femmes. Mais quand il y a une émeute, les hommes s'enfuient. Pour eux, c'est un 'barabar ki ladai', mais les femmes restent en arrière pour prendre soin des personnes âgées et des enfants et elles sont violées et massacrées. C'est ce qui est arrivé à Bhagalpur, Hyderabad, Baroda, Kanpur...".

Des voix. De Madras à Amritsar, de Ranchi à Ajmer, elles entonnent un chant funèbre contre l'intégrisme religieux. Elles disent que les femmes sont les plus grandes victimes de la violence communaliste ; elles disent que les femmes sont les vecteurs de la culture, les gardiennes de la tradition. Elles disent qu'à Hyderabad, les femmes et les enfants ont été systématiquement massacrés de sorte qu'une génération entière a pu être totalement anéantie. Elles nous montrent des photos de femmes qui participaient avec ferveur au 'kar seva'. Pour chaque photo d'une Uma Bharati rayonnante, il y en avait une autre d'une femme en larmes et apeurée, victime de la conflagration.

Nul ne peut nier que les femmes ont activement soutenu la communalisation accrue de la société indienne. En effet, quand les partis politiques ont pris conscience du 'potentiel' que représentaient les femmes en tant que 'classe', les organisations communalistes ont commencé à redéfinir de façon systématique la 'femme' comme étant une protectrice agressive de la société. Animées par la ferveur religieuse, les femmes des classes moyennes et de la bourgeoisie qui étaient instruites et savaient s'exprimer sont devenues les nouveaux porte-paroles des femmes pour la transformation sociale.

La Quatrième Conférence Nationale du mouvement autonome des femmes qui vient de s'achever à Kizhikode, Kerala, a tenté de traiter de l'intégrisme religieux et du système de castes par rapport aux femmes. En fait, la question est devenu le point focal de la conférence, lorsque les déléguées, l'une après l'autre, ont parlé des profonds clivages communalistes à travers tout le pays.

K. Ajitha, présidente du Comité de Coordination de Kerala qui accueillait la Conférence, note avec tristesse que la tranquillité de Kerala avait été troublée par des conflits communalistes sans précédent. Greeta, membre de l'organisation Chingari à Ahmedabad, raconta que des jeunes filles de la bourgeoisie et des classes moyennes avaient ouvertement participé aux pillages. Triplicane était une grande artère de Madras bordée d'environ sept mosquées ; les Hindous et les Musulmans s'y étaient côtoyés en toute quiétude pendant quarante ans jusqu'au jour où des émeutes y avaient été déclenchées par une procession d'Hindous qui, par provocation, avaient défilé en portant des idoles de Ganesha pour une cérémonie d'immersion.

* kar seva : Cérémonie politico-religieuse organisée par les fondamentalistes Hindou pour mobiliser un grand nombre de personnes.

En fait, dit Jayanti, membre de Snehidi, une organisation de femmes de Madras, il n'y avait pas longtemps que les Hindous de Madras, à l'instar de ceux de Bombay, avaient commencé à célébrer Ganesh Chaturthi en défilant avec de grandes idoles et en organisant des cérémonies publiques d'immersion. Le Vishwa Hindu Parishad a, le premier, pris l'initiative d'organiser des soirées culturelles qui créent un environnement dans lequel les femmes se sentent à l'aise. Encouragées par les hommes, elles sentent également qu'elles font honneur à leur caste, déclare Jayanti. Leur participation a été si active que, lorsque, l'an passé, la police a refusé d'accorder à la procession l'autorisation de passer par Triplicane, les femmes, en signe de protestation, se sont assises au milieu de la route. Elles ont refusé d'en partir jusqu'à 23 heures, malgré les injonctions des chefs religieux. Il a fallu que la police fasse usage de gaz lacrymogène pour disperser la foule, ajoute Jayanti.

Il est intéressant de noter que la renaissance hindoue se manifeste dans la région du Tamil Nadu, dominée, pendant des décennies, par un puissant mouvement anti-brahmane. Mais actuellement, les Brahmanes revendiquent ouvertement leur supériorité. "Nous sommes des Aryens. Nous devons riposter. Ils nous ont opprimés pendant tant d'années, nous tenons maintenant notre chance", disent-ils. Quant aux non-conformistes, comme les membres de 'Snehidi' qui prennent leurs distances par rapport à leurs racines brahmanes, ils sont traités de traîtres à la patrie et d'anti-brahmanes' !

Pour les activistes du mouvement des femmes, la tâche d'organiser les femmes pour combattre leur oppression est rendue plus complexe par les différences de classes/castes/religions. On interpelle souvent Usha Saxena, membre de Mahila Morcha, une organisation basée de Nagaur dans le Rajasthan, pour lui demander 'ce' qu'elle est. "Quand nous nous rendons dans un village pour organiser une réunion des femmes, les hommes nous défient de nous définir. Le simple fait de dire que nous sommes 'des êtres humains' n'est pas suffisant".

Comme l'ont souligné plusieurs femmes lors de la conférence, l'"image" de la femme, nourricière universelle et non violente, se superpose à celle de la femme qui adopte les positions communalistes extrêmes des hommes de sa classe. Les femmes ont en effet participé activement à la perpétuation de la hiérarchie des castes et de la discorde religieuse.

Saroj Parashar, un agent de développement, de l'organisation Women's Development Agency à Bhilwara, dans le Rajasthan, a violemment réagi aux critiques contre le Ramayana, critiques qui, selon elle, donnaient de la femme une image idéale et uni-dimensionnelle. Elle était une adepte fervente de Ram et était profondément convaincue que les femmes ne pouvaient être séparées de leur religion.

Les intégristes Rajput qui militaient activement en faveur du rétablissement du 'sati' se sont assurés le soutien des femmes qui priaient souvent dans les temples 'sati' avec l'espoir de voir leurs vœux exaucés. Il était plus aisé pour les femmes des castes Jat et Chaudhary de faire la différence entre les 'satis' qui avaient eu lieu il y a des décennies et l'incident de Deorala. Cependant, elles sont assujetties aux mêmes pratiques de 'purdah' (confinement), de mariages précoces, de tracasseries en relation avec la dot, qui accablent leurs sœurs Rajput.

Toutes les formes d'intégrisme religieux ont effectivement enfermé les femmes et limité leurs droits. Les lois sur le statut personnel de toutes les communautés étaient sexistes et ont restreint les droits des femmes en matière de mariage, de divorce, de garde des enfants, d'héritage etc... A Kerala, ont rapporté des déléguées, on ne tolérait pas le célibat des femmes. Elles devaient soit se marier soit entrer en religion.

Mais comme l'ont souligné certaines soeurs de Kerala qui ont assisté à la conférence, la hiérarchie tyrannique de l'Eglise imposait un modèle de femme obéissante et servile.

Des femmes membres d'un parti gauchiste du Penjab, qui ont voulu garder l'anonymat, ont parlé du code vestimentaire imposé par le Second Panthic Committee. Les femmes ne pouvaient pas se couper les cheveux, devaient porter le salwar-kameez et n'étaient pas autorisées à se marier entre personnes de castes différentes. Il n'était pas question de s'opposer au code de conduite, disaient-elles, en montrant comment la presse et l'administration locales avaient capitulé sans un murmure. Le code vestimentaire non seulement faisait des femmes sikhs les vecteurs de l'honneur religieux, mais encore servait à les distinguer des femmes hindous.

Prabha Krishnan, analyste des médias, a insisté sur la façon dont le Doordarshan, organisation étatique associe ses efforts à ceux du VHP-RSS-BHP pour créer une culture de la fierté et du militantisme hindous. Comme l'a montré la séance sur l'intégrisme religieux, le concept d'Hindutva était manifestement un prolongement de l'idéologie de l'aryanisation et de la brahmanisation, et de son imposition aux populations non-aryennes.

Dans les deux épopées de Ramayana et de Mahabharata, a souligné Ms Krishnan, les valeurs politiques étaient brahmaniques, tandis que le symbolisme du Kshatriyan était invoqué afin de justifier le recours à la violence pour remplir les devoirs 'sacrés', entre autres l'annihilation de plusieurs groupes ethniques tels que les Nagas, les Asuras et les Daanava-Daithyas.

En outre, les modèles créés par les versions Doordarshan de Sita et de Draupadi mettaient en avant la loyauté de la femme envers son mari et sa famille. Les cérémonies de mariage mettaient l'accent sur le Kanyadaan et présentaient toutes les femmes comme des mères potentielles. Les épouses s'en remettaient à la volonté des maris qu'elles appelaient 'aryaputra'. En retour, on les appelait par leur nom ou encore 'priye'. On rappelait aux épouses qu'elles ne pouvaient contester la façon dont leur mari s'adressait à elles pour exercer son autorité. Les deux épopées niaient le 'droit de la mère' en mettant l'accent sur les valeurs patriarcales.

Les déléguées de Gujara et de Bihar se sont concentrées essentiellement sur les tentatives de groupes de femmes de s'organiser contre les conflits entre communautés minoritaires et majoritaires, et entre castes supérieures et inférieures.

A Ahmedabad, une stratégie 'électorale' a consisté à passer au crible les listes électorales et à s'attaquer aux mariages inter-religieux, déclare Geeta, qui rapporte également que la maison d'un certain Jayashree Kamar Sheikh avait été brûlée. Le prénom figurant en premier sur les listes électorales, Nafisa Raju Bharot, avait été épargné. Des alliances entre Brahmanes, jeunes Marwari, Patels et Baniyas ont ainsi été mises en évidence.

Selon Dipti, membre du Sahiyar à Baroda, les groupes minoritaires, où qu'ils soient, sont plus sensibles aux valeurs communalistes. Des Maharashtra à Gujara ont pris l'initiative de mener des actions communalistes : les femmes portaient des 'bindis', des bracelets verts, jeûnaient et regardaient avec passion des films Gujarati qui exaltaient les vertus de 'Satiyasuya' ou de 'Raunakdevi' et assimilaient les femmes à des vaches! Les Dalits étaient opposés aux Musulmans tandis que l'interaction sociale entre Hindous et Musulmans était fortement désapprouvée.

Les artistes et les intellectuels qui essayaient d'organiser une réunion sur les émeutes communalistes à M.S. University à Baroda furent accusés de 'politiser' le campus. Cependant, les étudiants ABVP dirigèrent leurs attaques contre Mr Ghulma

Mohammed Sheikh, bien que plusieurs enseignants hindous aient également participé à ce projet.

Malancha Ghosh, qui était membre de la cellule des femmes de l'Indian People's Front (IPF), pense que ce sont les capitalistes mercantiles des communautés tant hindoue que musulmane qui ont exacerbé le conflit Babri Masjid-Ramjanmabhoomi. Son organisation, Mahila Utpidan Virodhi Sangarsh Samiti, a mené avec succès une campagne de propagande contre des éléments criminels et des 'thekedhars' des deux communautés. Elle rapporte l'incident au cours duquel Ram Singh, une personnalité hindoue, accompagné d'un goonda musulman, Eyasen, s'est rendu en voiture à une manifestation pour la paix et a jeté une bombe devant le Rathyatra d'Advani.

Pour les femmes de Bihar, la police est un ennemi majeur. La police militaire de Bihar (Bihar Military Police - BMP) est ouvertement contre les Musulmans et est bien connue pour harceler le petit peuple. Ms Ghosh rappelle les émeutes d'Hazaribagh en 1988, émeutes au cours desquelles les policiers du BMP avaient mis le feu au bastis musulman. En octobre dernier, alors que les tensions communalistes étaient attisées par le Rathyatra, les femmes musulmanes refusèrent de demander la protection de la police. Dans la ville de Ranchi, leurs voisins hindous les dissuadèrent de quitter leurs foyers. "Nous vous protégerons", leur dirent-ils.

C'est également aux femmes de Saharanpur dans l'Uttar Pradesh, que l'on doit d'avoir détourné de leur projet au moins 10.000 hommes qui préparaient un 'kar seva'. Elles ont systématiquement circulé partout, pour parler, à la fois aux hommes et aux femmes, des implications politiques du 'kar seva', en expliquant la nécessité de distinguer l'acte 'religieux' qu'est la construction d'un temple de l'acte 'communaliste' qu'est la destruction d'une mosquée.

La conférence de Kozhikode s'est efforcée de discuter de l'impact de l'intégrisme religieux sur la vie des femmes et de trouver un équilibre subtil entre leurs pratiques religieuses et leurs pratiques culturelles. Un appel a été lancé pour faire du 8 Mars, Journée Internationale de la Femme, une journée contre le communalisme et pour mener, pendant une année, une campagne en faveur de l'harmonie entre les communautés. En outre, selon le sentiment de plusieurs déléguées, le communalisme fonctionne comme une autre stratégie visant à perpétuer les inégalités dans la société.

Un certain nombre de déléguées ont fait part de leur mécontentement concernant les objectifs politiques imprécis du mouvement autonome des femmes et ont pensé que le mouvement devait formuler clairement sa politique. Une tendance qui s'est nettement dégagée a été la nécessité, pour le mouvement des femmes, d'une alliance conjoncturelle avec les partis de gauche. Mais le mouvement des femmes, comme tout le mouvement de la gauche aujourd'hui, est loin d'être un groupe social ou politique homogène. Alors que le mouvement des femmes est déjà divisé par le système de classes, la résurgence des identités religieuses et des identités de castes menace de briser les alliances ténues que ce mouvement a cherché à forger.

Reproduit de : India Express Magazine, 3 février 1991

India Express

*Express Towers, Bahadurshah Zafar Marg,
New Delhi, Inde.*

L'affaire Salman Rushdie

Les femmes prennent la défense de Salman Rushdie

Le 9 Mars 1989, près de 200 femmes se sont rassemblées à Dominion Centre, Southall, pour célébrer la Journée Internationale de la Femme et débattre de la résurgence de l'intégrisme religieux dans le monde. Les femmes ont discuté des effets des religions intégristes au Pakistan, en Inde, en Iran, en Irlande et en Grande-Bretagne. A la fin de la réunion, les deux associations Southall black Sisters et Southall Labour Party - Women's Section, organisatrices de la réunion, ont publié la déclaration suivante :

En tant que groupe de femmes, comprenant des croyantes de diverses religions ainsi que des non-croyantes, nous aimerions exprimer notre solidarité avec Salman Rushdie. La voix des femmes est restée silencieuse dans le débat dont le libéralisme et l'intégrisme ont été les seuls protagonistes. On a souvent présumé que leurs opinions et leurs revendications étaient également les nôtres. Nous rejetons cela absolument.

Nous avons lutté pendant des années, dans ce pays et à travers le monde, pour être en mesure de nous exprimer comme nous le voulons au sein et en dehors de nos communautés. Nous ne serons pas régentées par les intégristes. Nos vies ne seront pas déterminées par les dirigeants de nos communautés. Nous exercerons notre droit à définir nos propres destinées, sans être contraintes par la religion, la culture ou la nationalité. Nous pensons que l'Etat ne devrait pas favoriser une religion par rapport à une autre. Nous faisons appel au gouvernement pour qu'il abolisse la loi obsolète sur le blasphème et qu'il défende, sans réserve, la liberté d'expression.

Les Femmes contre l'intégrisme (WAF) réaffirment leur solidarité avec Salman Rushdie

Le 14 Février 1990, des personnes pour qui le droit démocratique à la libre expression créatrice est un droit fondamental marqueront le premier anniversaire de la fatwa mémorable de feu l'Ayatollah Khomeini et de la peine de mort prononcée contre l'écrivain Salman Rushdie, surtout après qu'Ali Khomeini ait renouvelé cette fatwa lors de la prière du vendredi 9 Février 1990, à Téhéran.

En Grande-Bretagne, au cours de cette dernière année, nous avons été témoins de la montée constante de l'intégrisme dans toutes les religions et nous avons également pris conscience du fait que les politiciens de tous bords continuent d'en faciliter la progression.

Au premier plan des préoccupations de l'intégrisme, il y a le contrôle sur l'esprit et sur le corps des femmes par, entre autres, l'imposition de restrictions sur le droit à l'avortement, sur la liberté et l'égalité des chances dans l'éducation, et sur le droit des femmes à s'organiser de façon autonome.

Nous rejetons l'idée que les intégristes peuvent parler en notre nom. Nous continuerons à les mettre en doute et à contester, et nous poursuivrons la lutte pour notre droit à décider de nos propres destinées, sans contraintes de religion, de culture ou de nationalité.

Nous exigeons la séparation de la religion et de l'Etat, comme condition préalable pour contrecarrer l'intégrisme. Nous exigeons également l'abolition de la loi sur le blasphème.

Nous profitons de la présente occasion pour réaffirmer notre solidarité avec Salman Rushdie. Nous défendons le droit à la liberté d'expression et exigeons la publication, en livre de poche, des "Versets Sataniques".

12 Février 1990

Islam and Women

D'une jeune Asiatique de 17 ans

Je suis une jeune Asiatique de 17 ans, élevée dans la religion musulmane, dans une famille extrêmement 'intégriste'. Je soutiens Rushdie, comme beaucoup de mes amis, mais aucune d'entre nous ne peut prendre le risque, dans nos familles ou dans nos communautés, d'exprimer ce soutien à haute voix. Mon père n'a pas permis que l'article de Rushdie publié dans le Journal 'Independent on Sunday' entre chez nous. J'ai dû le lire à la bibliothèque.

Les mots de Rushdie m'ont révélé un monde nouveau - un monde où nous ne sommes pas contrôlés par les mollahs, où les différences religieuses sont tolérées, et surtout, pour moi, où les hommes ne brutalisent pas et ne dominent pas les femmes.

Ces dirigeants du Labour Party (Parti Travailleiste), qui pensent que leurs prises de position contre Rushdie prouvent qu'ils sont anti-racistes, devraient lire son article et y réfléchir à deux fois. Que peut-on attendre d'une politique d'éducation socialiste courageuse si les jeunes filles musulmanes doivent être éduquées dans des écoles qui mettent l'accent sur l'obéissance aux hommes ?

Ceci n'est-il pas en contradiction avec l'engagement du Labour à promouvoir l'égalité des chances ? Si les travailleistes désirent s'informer sur la manière dont l'intégrisme musulman porte préjudice aux femmes asiatiques, je suggère qu'ils commencent par visiter nos centres pour femmes battues. Ils y rencontreront peut-être ma tante, une femme qui a refusé de rester avec un homme violent et qui, pour cela, a été exclue de sa communauté. C'est le visage terrible de l'intégrisme, et il y en a beaucoup d'autres.

Merci, Salman Rushdie. Je veux vivre dans votre monde, et un jour, je sais que je le ferai. Il y a des dissidents ailleurs, mais, tout comme moi, ils ont souvent trop peur pour parler. Si seulement nous jouissions tous d'assez de liberté pour élever la voix contre cette folle vendetta qui poursuit Salman Rushdie. Vous devez me pardonner de taire mon nom et mon adresse.

Sans nom ni adresse (Lettre, Independent on Sunday, Février 1990).
Reproduit de : Women Against Fundamentalism Newsletter N° 1,
Novembre 1991, pp. 12.

Women Against Fundamentalism

*BM Box 2706,
London WC1 3XX, Royaume-Uni.*

Un statut de réfugiées pour les femmes ?

Le 20 décembre 1990, le tribunal administratif de Gelsenkirchen (Ruhr, RFA), a accordé, pour la première fois en Allemagne, le droit d'asile à une femme iranienne qui a fui son pays en raison du danger qu'elle courait et des discriminations auxquelles elle était soumise en tant que lesbienne.

Espérons que ce jugement fera jurisprudence. D'après "EMMA", No. 2, février 1991.

Une jeune Malienne de 23 ans, susceptible d'être mariée, s'est sentie menacée d'excision (comme ses deux soeurs aînées venaient de l'être).

Elle s'est enfuie et réfugiée en France.

A sa demande du statut de réfugiée, l'administration a répondu par un refus en décembre 1990.

Lors d'une consultation systématique, la gynécologue a voulu venir en aide à la jeune femme angoissée à l'idée de devoir retourner chez elle, elle a donc demandé conseil au GAMS (Groupe d'action contre les mutilations sexuelles) et à une avocate qui a réclamé des preuves de la menace d'excision. Deux militantes du GAMS, en voyage au Mali, ont pu obtenir de la mère la lettre confirmant les dires de la jeune femme.

Actuellement est en cours une demande de recours gracieux auprès de l'OFPRA. En cas de refus, reste le recours administratif avec, espérons-nous, le soutien de toutes les femmes qui se sentiront solidaires de cette atteinte aux droits de la Personne.

GAMS - Maison des Femmes de Paris.

Le gouvernement suisse a accordé un permis de séjour illimité à une jeune marocaine menacée d'expulsion qui venait d'accoucher d'un enfant naturel en suisse (le père, marocain, vivait aussi en Suisse et menaçait la mère) en raison des risques graves pour sa vie et celle de son enfant qu'elle encourait en retournant au Maroc - de la part de sa propre famille et de celle du père - confortées par les dispositions du Code du Statut personnel marocain. Cette lutte en Suisse a été menée par l'ONG Garitas avec des associations féministes de tous pays y compris Femmes Sous Lois Musulmanes et le Collectif de Solidarité aux Mères d'Enfants Enlevés (France) qui ont témoigné de leurs expériences dans des cas analogues.

Ces trois exemples nous font espérer que le statut de femmes "réfugiées politique" pour discrimination sexiste sera enfin reconnu prochainement... en Europe ?... à l'ONU ?

Pour plus de renseignements, contactez :

Maison des Femmes de Paris

*8, Cité Prost,
75011 Paris, France.*

**Intégrisme Religieux et Lutte des Femmes
pour les Droits reproductifs
des femmes et Contre la Censure**

27 Octobre 1990, Londres

Les Femmes contre l'Intégrisme (WAF)

- L'Expérience Irlandaise

Ann Rossiter (militante et écrivain irlandais)

"Evolution de l'intégrisme catholique et protestant en Irlande"

Rita Burtenshaw (Directrice du Well Women Centre, Dublin)

"Censure de l'information sur l'avortement en Irlande"

Well Women Centre et Open Line Counselling s'efforcent tous deux de faire annuler une décision de justice qui les empêche de communiquer aux femmes irlandaises les noms et adresses de cliniques d'avortement britanniques.

• L'Expérience américaine et internationale :

Sandra Coliver (juriste américaine, spécialiste des droits humains internationaux et membre de l'équipe d'Article 19, le Centre International sur la Censure - International Centre on Censorship).

"Attaques contre les droits à l'avortement et la nouvelle droite aux U.S.A"

Liz Cleary (spécialiste de la censure et membre de l'équipe d'Article 19)

"Censure et accès à l'information sur la contraception et l'avortement au niveau international"

Depuis sa constitution, qui a coïncidé en 1989, avec la Journée Internationale des Femmes, l'Association Femmes contre l'intégrisme soutient avec insistance que le contrôle sur les femmes, en particulier sur leurs droits reproductifs, est au premier plan des préoccupations des intégristes à travers le monde. En Occident, c'est l'intégrisme islamique qui est désigné comme étant la principale menace, et de ce fait, on passe sous silence la montée de l'intégrisme chrétien aux U.S.A., en Grande-Bretagne et en Europe.

Les intégristes chrétiens ont sérieusement empiété sur les droits reproductifs des femmes dans plusieurs Etats des U.S.A. Le droit à l'avortement est une préoccupation politique primordiale, et à l'île de Guam dans le Pacifique, île administrée par les U.S.A., une loi interdisant la publication de noms et d'adresses de cliniques d'avortement en dehors du territoire a récemment été introduite. Inutile de préciser que l'avortement est interdit dans l'île.

En 1983, une coalition regroupant des catholiques de droite a réussi, avec le soutien total de L'Eglise catholique, à faire insérer un amendement sur les "droits civiques" du fœtus dans la constitution de la république d'Irlande. Ceci implique une égalité de droits entre l'enfant qui n'est pas encore né et celui qui l'est déjà. Ne voulant pas en rester là, la coalition catholique a harcelé sans relâche des organisations telles que le Dublin Well Women Centre, Open Line Counselling et des associations d'étudiants, pour s'assurer qu'ils n'étaient pas autorisés à communiquer aux Irlandaises des noms et adresses de cliniques d'avortement britanniques, en raison du fait que l'avortement était illégal dans la république.

Communiquer une telle information est maintenant un délit. En dépit de cela, jusqu'à 10.000 Irlandaises se rendent en Grande-Bretagne tous les ans, pour avorter dans des cliniques privées.

Maintenant que la censure de l'information sur l'avortement est appliquée avec succès dans la République d'Irlande et à Guam, combien de temps faudra-t-il pour que de telles législations soient mises en place ailleurs ? Compte tenu des menaces périodiques contre la loi britannique sur l'avortement de 1967, il est impératif que les femmes, ici, soient vigilantes et qu'elles se tiennent informées des tendances mondiales.

Organisé par :

Femmes Contre l'Intégrisme

*BM Box 2706,
London WC1 3XX, Royaume-Uni.*

1992, Pour le meilleur ou pour le pire ?

Conférence sur les implications aux niveaux mondial et local de l'Acte Unique Européen pour les Communautés

23 Mars 1991, au Reading Civic Centre

Avec l'appui des institutions suivantes : Commission Européenne, Reading Borough Council, Reading Council for Racial Equality Centre et National Association for Development Education Centre, en association avec Community Development Foundation.

Programme de la conférence

Le but de cette conférence était d'attirer l'attention des organisations et des particuliers sur l'impact de l'Acte Unique Européen de 1992, non seulement sur les personnes résidant en Grande-Bretagne et en Europe, mais aussi sur celles qui vivent dans ce qu'on appelle le "Tiers-Monde".

Conférenciers

Présidente - Joji Carino (National Association of Development Education Centres)

Perspective britannique :

Mandana Hendessi (CHANGE - Campaign Against Homelessness & Rooflessness)

Perspective européenne :

Bashy Quraishy (Third World Voice et President of the Paksitan Peoples Society, Danemark)

Perspective mondiale :

Zaki Laidi (Institut d'études politiques de Paris)

Ateliers

1. Communautés d'immigrés & communautés minoritaires

Mandana Hendessi (CHANGE - Campaign Against Homelessness & Rooflessness)

Anne Awers (Joint Council for the Welfare of Immigrants)

2. Réfugiés & demandeurs d'asile

Jill Rutter (British Refugee Council)

Représentante du Centre Culturel Kurde

3. Environnement

Paul Horseman (Greenpeace)

4. La Charte Sociale

Pauline Green (Membre du Parlement européen)

5. Stratégies de la CEE sur la Pauvreté

Emma Bibal (KALAYAN, Commission for Filipino Migrant Workers) ; Gabriel Chanan (Community Development Foundation)

6. Libertés Civiques

Madeleine Colvin (National Council for Civil Liberties)

Représentante du Black Lesbian & Gay Centre Project

7. GATT, Commerce Mondial & Dette

Iqbal Saaria (Third World Network)

Kevin Watkins (Catholic Institute for International Relations)

8. Femmes

Georgina Ashworth (CHANGE)

Mandanna Hendessi (CHANGE - Campaign Against Homelessness & Rooflessness)

9. L'Orient rencontre l'Occident - Implications mondiales
Zaki Laidi (Institut des Etudes Politiques de Paris)
10. Stratégies pour l'action en faveur des communautés
Bashy Quraishy (Third World Voice & Pakistan Peoples Society)
Errol Williams (Selby Community Centre)
Ahmed Suleman (Reading Council for Racial Equality)

Pour plus de renseignements, écrire à :

Reading International Support Centre

*103 London Street, Reading,
Berkshire RG1 4QA, Royaume-Uni.
Tel : 0734 586692*

Table Ronde sur la Politique Identitaire et les Femmes

8-10 Octobre 1990, WIDER, Helsinki

Perspectives théoriques sur le genre et l'identité

- Hanna Papanek, "Femme idéale et société idéale : contrôle et autonomie dans la construction de l'identité"
- Nira Yuval-Davis, "Femmes, ethnie et exercice du pouvoir"

Etudes par pays : Iran, Afghanistan, Turquie, Yougoslavie

- Mohammad Tavakoli-Targhi, "Représentation de la femme occidentale : La Farangi et l'émergence de la question des femmes en Iran"
- Nayreh Tohidi, "Intégrisme religieux et question de la femme en Iran : rétrospective et perspectives"
- Shain Gerami, "Perception de la dualité spatiale contre la dualité fonctionnelle chez les Iraniennes : enquête"
- Soraya, "Politique étatique, menace intégriste et droits des femmes dans l'Afghanistan contemporain"
- Valentine Moghadam, "Politiques et genre : perspective comparative des luttes des femmes Iraniennes et Afghanes"
- Binaz Toprak, "Femmes et intégrisme : le cas de la Turquie"
- Silva Mezmaric, "Les rapports de genre comme critères ethniques : femmes et politiques identitaires dans le conflit albano-serbe"

Monde Arabe et Afrique sub-saharienne

- Margot Badran, "Femmes musulmanes d'Egypte : féminisme et intégrisme"
- Nahla Abdo-Zubi, "Femmes palestiniennes et Intifada : le point de non retour ?"
- Sondra Hale, "Islam et contradictions laïques : genre, identité culturelle et mobilisation politique au Soudan"
- Alya Bafoun, "Féminisme et intégrisme musulman : les cas algérien et tunisien"
- Doria Cherifati-Merabtine, "Représentations sociales des femmes dans le discours islamiste"

- Nassera Merah, "Femmes, égalité et intégrisme en Algérie"
- Ayesha Imam, "Politiques, Islam et femmes au Nord Nigéria"

Asie du Sud

- Amrita Chhachhi, "Identités forcées : état, communalisme, intégrisme et femmes en Asie du Sud"
- Khawar Mumtaz, "Intégrisme et Femmes au Pakistan"
- Rahda Kumar, "Politique identitaire et mouvement féministe en Inde"
- Malavika Karlekar, "L'Hindouisme revisité: pertinence de Gandhi aujourd'hui"
- Sacheta Mazumdar, "Abandon de la vision laïque ? Culture des femmes et 'internalisation' de l'Idéologie dominante hindoue dans l'Inde contemporaine"
- Kumari Jayawardena, "Bouddhisme Sinhala, genre et politique identitaire au Sri Lanka"

Intégrisme chrétien et femmes de la nouvelle droite aux U.S.A.

- Rebecca Klatch, "Coalition et conflits entre les femmes de la nouvelle droite"

Intégrisme juif / Politique identitaire juive

- Debra Kaufman, "Politique paradoxale : concepts du féminisme chez les nouvelles orthodoxes juives aux U.S.A."
- Madeleine Tress, "La dernière frontière : femmes du Gush Emunim"

Nations-Unies, Convention pour l'élimination de toutes formes de discrimination envers les femmes (CEDAW) et intégrisme

- John Mathiason, "Critères internationaux d'égalité et de liberté religieuse: implications pour le statut des femmes"

Pour plus de renseignements sur les communications, etc., écrire à :

WIDER

*Annantaku 42C,
00100 Helsinki 10, Finlande.*

Sabrang

Mémoire d'Association

Nous sommes sérieusement préoccupées par la façon dont l'idéologie communaliste, la politique communaliste et les groupes communalistes se sont développés dans nos pays durant la dernière décennie, au point d'avoir acquis une respectabilité sociale qu'ils n'avaient jamais eue auparavant.

Nous considérons que toutes les manifestations de politiques communalistes - qu'elles soient hindoues, musulmanes ou sikhs - sont également dangereuses car elles se sont toutes ligüées dans leur haine commune des valeurs démocratiques, humanistes et laïques.

Les apôtres du communalisme se servent des interprétations les plus intolérantes et les plus sectaires de leurs religions respectives pour mobiliser une masse d'adeptes, en faisant l'apologie des préjugés inter-communalistes, de la haine et de la violence.

Une idéologie basée sur l'intolérance ne peut jamais engendrer une politique consensuelle et démocratique. Le communalisme doit logiquement et nécessairement aboutir à un Etat anti-démocratique, autoritaire, militarisé et fasciste.

La politique communaliste ne se contente pas de dresser une communauté religieuse contre une autre ; elle oppose également la communauté à un individu. En raison du fait que la cohésion de "sa propre communauté" est essentielle à tout ensemble communaliste, toute tentative de réflexion et d'action individuelles est perçue comme une menace pour le fondement même de la politique de cet ensemble, qui cherche donc à l'anéantir par la force.

Comme on peut s'y attendre, tous les groupes communalistes ont une structure fortement autoritaire. Les héros du communalisme sont des hommes tels que Hitler et Khomeini, jamais un Abraham Lincoln ou un Mahatma Gandhi. Dans une société communaliste, il ne peut y avoir de place ni pour la liberté individuelle ni pour les droits humains universels.

Le concept de "Hindu Rashtra" n'est pas plus nationaliste que celui de "Khalistan" ou de "nation musulmane". Chacun d'eux a besoin, et se nourrit, de l'autre. Tous étaient, et continuent d'être, des incitations à d'autres partitions de l'Inde.

Dans un pays où la misère noire continue d'être le lot d'une grande partie de la population, le communalisme détourne l'attention des tâches pressantes que sont le développement, le progrès et le bien-être social.

Nous pensons donc que le communalisme est anti-humaniste, anti-démocratique, anti-laïque et contre le progrès. Il représente une menace sérieuse pour l'unité de l'Inde, retarde l'épanouissement du génie indien laïque et démocratique, tel qu'il figure en bonne place dans la Constitution, et constitue un obstacle majeur sur la voie de son développement économique et social.

La gangrène communaliste s'est aujourd'hui propagée au point que non seulement ceux qui prêchent la haine, le pillage et le meurtre sont devenus des dirigeants politiques respectables, mais encore, même les partis politiques qui prônent la laïcité s'abaissent à des pratiques communalistes, sans tenir compte des conséquences d'un tel opportunisme politique.

Donc, pour toutes ces raisons, nous pensons qu'il est urgent que toutes les personnes qui sont directement intéressées à la préservation des valeurs démocratiques et humanistes dans ce pays, se rassemblent, en mettant de côté toutes autres considérations, pour participer à un vaste mouvement anti-communaliste.

Nous faisons appel à tous ceux qui ne sont pas engagés à promouvoir les préjugés inter-communalistes, la haine et la violence pour qu'ils se joignent à nous.

Il ne peut y avoir d'avenir sans unité.

Déclaration

J'ai lu la déclaration ci-dessus et je souscris pleinement à son contenu. Je déclare que je suis opposé à tout programme politique qui suppose une définition communaliste de la citoyenneté indienne et/ou un concept de l'identité nationale ou étatique fondée sur la seule appartenance à une communauté religieuse. Je suis également

opposé à toutes les organisations, y compris les partis politiques, qui encouragent les préjugés, la haine et la violence entre des personnes d'obédiences religieuses différentes.

Adresse :

Signature :

Nom :

Adresser toute correspondance à :

Sabrang

*c/o 'Nirant', Juru Road,
Juhu Koliwada, Bombay, Inde.*

**Les femmes à travers le monde
adressent une pétition aux Nations-Unies
pour la reconnaissance de leurs droits humains**

La Déclaration Universelle des Droits de l'Homme stipule que tout individu a droit à la vie, à la liberté et à la sécurité de sa personne (art. 3) et qu'en outre, nul ne sera soumis à la torture ou aux traitements cruels, inhumains ou dégradants (art. 5). Pourtant, partout dans le monde, des femmes et des filles sont systématiquement soumises à la violence, la torture, la coercition, aux abus sexuels, la famine, et aux privations économiques, du simple fait qu'elles sont des femmes. Ainsi, aux Etats-Unis, les voies de fait sont la plus grande cause de préjudices portés aux femmes, avec 4.000 femmes battues à mort par leur partenaire l'an dernier ; en Inde, les petites filles de 2 à 4 ans meurent deux fois plus que les garçons du même âge en raison de malnutrition systématique et de négligence ; et actuellement, plus de 84 millions de femmes à travers le monde ont subi des mutilations génitales. Cette violence est une forme répandue de violation des droits humains qui transcende les barrières sociales, ethniques et nationales et qui, souvent, ne constitue pas encore une préoccupation majeure dans le projet international des droits humains.

En juin 1993, les Nations-Unies tiendront leur première Conférence mondiale sur les Droits Humains en 25 ans. Le comité préparatoire de cette conférence s'est réuni deux fois et se réunira de nouveau en septembre 1992 et en avril 1993, à Genève. Il y aura également trois réunions régionales : du 6 au 10 juillet à Costa Rica ; du 17 au 21 août en Thaïlande ; et du 2 au 6 novembre en Tunisie. Ces réunions auront un impact sur la lutte en faveur des droits humains qui sera menée au cours des décennies à venir, et sont donc d'une importance capitale pour les personnes qui se préoccupent des droits humains des femmes. Une coalition de groupes de femmes* a lancé une pétition mondiale pour inciter le comité préparatoire à faire figurer les droits humains des femmes et la violence contre les femmes parmi les préoccupations centrales à ce forum mondial.

Le 13 Mars, nous avons remis au Secrétaire général des Nations-Unies, M. Boutros-Ghali, le premier lot de 75.000 signatures, à l'intention du Comité préparatoire. La pétition a circulé dans 78 pays dans toutes les régions du monde et a été traduite en 12 langues. Nous avons prolongé la campagne jusqu'en Septembre 1992 et nous espérons recueillir 150.000 signatures avant le prochain Comité préparatoire, pour exiger la reconnaissance des droits humains des femmes et dénoncer comme

violation des droits humains, la violence domestique, le viol, le harcèlement sexuel, la traite des femmes, l'infanticide des petites filles, et toutes formes de violence contre les femmes.

Nous vous invitons à vous joindre à nous pour parrainer cette pétition et pour élaborer d'autres stratégies visant à mettre les droits humains des femmes au centre de la lutte menée à l'échelle internationale en faveur des droits humains.

Pour plus de renseignements, contacter Charlotte Bunch ou Niam Reilly au :

Center for Women's Global Leadership

*27 Clifton Avenue, Douglas College,
New Brunswick, NJ 08903, Etats-Unis.
Tel .: (908) 932-8782 - Fax : 932-1180*

Comité de parrainage :

Centre for Women's Global leadership ; International Women's Tribune Centre ; World YWCA ; ISIS International (Manille) ; ISIS International (Santiago) ; ISIS-WICCE ; International Women's Rights Action Watch ; Match International Centre ; International Women's Health Coalition ; Asia Pacific Forum on Women, Law and Development ; Women in Law and Development in Africa ; Women and Law in Southern African Research Project ; CLADEM (Comite Latinoamericano para la Defensa de Los Derechos de la Mujer) ; ILSA (Asociacion Interamericana de Servicios Legales) ; Women's International Democratic Federation ; Institute for Women, Law and Development ; International Abolitionist Federation ; WIDE (Women in Development Europe) ; International Council of Women ; International Council of Jewish Women ; World Confederation of Organisations of the Teaching Profession ; World Federation of Methodist Women ; International Federation of University Women ; International Association of Women in Radio and Television ; Organising Committee for the Decade of Human Rights Education ; African Participatory Research Network ; Association of African Women for Research and Development ; Zonta International ; Women's International League for Peace and Freedom ; Pan Pacific and South East Asia Women's Association ; European Union of Women ; Soroptimists International ; Third World Movement Against Exploitation of Women ; WREE (Women for Racial and Economic Equality) ; Baha'i International ; Worldview International Foundation ; Mujer/Fempres ; DAWN (Development Alternatives with Women for a New Era). Groupes au niveau national : Women's Action Group, Zimbabwe ; The Black Sash, Afrique du Sud ; Norwegian Housewives Association ; Women's Research and Education Centre in Mor Cati, Turquie ; Women's Centre Bombay, Inde ; Philippine Nurses Association of America ; CIDEM, Bolivie ; Comision de Estudios de la Mujer, Nicaragua ; Association for the Advancement of Feminism, Hong Kong ; Catholics for a Free Choice, USA ; Casa de la Mujer, Colombie ; National Organization of Women, Taiwan ; Gabriela, Philippines ; Vrouwen Ontwikkelingssamenwerking et HOM, Pays-Bas ; Church Women United, Aotearoa/Nouvelle Zélande ; OASIS, Mexico ; KMK, Negros Philippines ; Arab Women's Solidarity Association, Egypte ; Women's Legal Bureau Inc. ; and Alternative Legal Assistance Center, Philippines ; Centro de la Mujer de Moquegua et Centre Flora Tristan, Pérou ; South Africa Council of Churches ; NGO Coordination Committee of Zambia ; Tanzanian Media Women's Association ; Geneva Forum for Philippine Concerns ; Centro de Estudios de la Mujer, Argentine.

Pétition pour la conférence mondiale des Nations-Unies sur les droits humains

"La Violence contre les femmes est une violation des droits humains"

La Déclaration Universelle des Droits de l'Homme protège les individus "sans distinction quelconque de race, de couleur, de sexe, de langue ou de tout autre statut" (art. 2). En outre, "tout individu a droit à la vie, à la liberté et à la sécurité de sa personne" (art. 2) et "nul ne sera soumis à la torture ou à des traitements ou à des châtiments cruels, inhumains ou dégradants" (art. 5). Nous, soussignées, demandons donc à la Conférence Mondiale des Nations-Unies sur les Droits Humains de prendre en compte, de façon exhaustive, les droits humains des femmes à tous les niveaux de ses travaux. Nous exigeons que la violence contre les femmes, phénomène universel qui prend plusieurs formes et transcende les classes, les cultures et les races, soit reconnue comme une violation des droits humains nécessitant une action immédiate.

Signature & adresse :

1.
2.
3.
4.
5.
6.
7.
8.
9.
10.

Veuillez reproduire et envoyer ces formulaires à :

Center for Women's Global Leadership

*27 Clifton Avenue, Douglas College,
New Brunswick, NJ 08903, États-Unis.
Fax : (908) 932-1180*

ou à : International Women's Tribune Centre

*777 UN Plaza, États-Unis.
(212) 660-2704*

Le second lot de pétitions signées sera présenté aux Nations-Unies avant la réunion, en septembre 1992, du Comité préparatoire de la Conférence de 1993. Les pétitions reçues après cette date seront transmises aux Nations-Unies.

Coalition internationale des associations de femmes

Center for Women's Global Leadership (Douglas College) ; International Women's Tribune Centre ; World YWCA ; ISIS International ; ISIS-WICCE ; International Women's Rights Action Watch ; Match International Centre ; International Women's Health Coalition ; Asia Pacific Forum on Women, Law and Development ; Women in Law and Development in Africa ; Women and Law in Southern African Research

Project ; CLADEM (Comite Latinoamericano para la Defensa de Los Derechos de la Mujer) ; ILSA (Asociacion Interamericana de Servicios Legales) ; Women for Racial and Economic Equality ; DAWN (Development Alternatives with Women for a New Era).

Voir sur la feuille ci-jointe la liste complète des organisations.

13 Mars 1992

Boutros Boutros-Ghali
Secrétaire Général
Nations-Unies

Nous vous envoyons cette lettre pour accompagner les paquets de pétitions recueillies auprès de femmes de 78 pays représentant toutes les régions du monde. La pétition ci-jointe a été signée par plus de 75.000 personnes, pour demander à la Conférence mondiale des Nations-Unies sur les Droits Humains de prendre en compte, de façon exhaustive, les violations des droits humains de la femme", à tous les niveaux de ses travaux, et plus spécifiquement, de reconnaître que "la violence contre les femmes est une violation des droits humains".

Cette initiative est née du fait que beaucoup de personnes à travers le monde s'inquiètent de plus en plus de voir que les droits des femmes ne sont pas perçus comme faisant partie intégrante des droits humains primordiaux. Nous pensons, en particulier, que la violence massive dans la vie quotidienne des femmes constitue une des violations des droits humains les plus répandues, les plus insidieuses et cependant les moins reconnues dans le monde actuel. Cette pétition a été lancée le 25 Novembre, lors de la Journée internationale contre la violence envers les femmes, et a été adoptée par des groupes de base à travers le monde. Elle a été traduite en 12 langues, reproduite dans de nombreuses publications, présentée aux participants de manifestations, dans des classes, à des réunions et dans des projets de développement. Des signatures nous sont parvenues sur des cartes postales, par fax, dans des enveloppes déposées directement, d'endroits aussi divers que l'Afrique du Sud, la Corée, l'Allemagne, le Costa Rica, le Canada, le Pérou, le Soudan et l'Inde ; et même par paquets 'express', comme ce fut le cas pour le lot de 20.000 signatures en provenance de la Turquie.

Nos requêtes au comité préparatoire sont à la fois générales et très spécifiques. Nous demandons tout d'abord à la Conférence mondiale sur les Droits Humains de "prendre en compte, de façon exhaustive, les droits humains de la femme à tous les niveaux de ses travaux". La situation spécifique des femmes serait examinée en relation avec chaque rubrique de l'ordre du jour. Ceci implique non seulement une session distincte sur les femmes, mais aussi un effort systématique pour intégrer la perspective du genre dans toutes les discussions sur les droits civiques, politiques et socio-économiques. Adopter une perspective du genre, signifie, pour nous, examiner spécifiquement la façon dont les droits humains des femmes sont violés et comment les violations des droits humains affectent souvent les femmes et les hommes de manière différente. Ceci nécessite la prise en considération, de façon approfondie, de la forme spécifique que prend la différence de traitement entre hommes et femmes, dans le but d'éliminer l'aspect discriminatoire de cette différence de traitement. Ainsi, en discutant des prisonniers politiques, il est important de collecter, de traiter l'information et de mettre en évidence les aspects que prennent la torture et l'incarcération en fonction du sexe ; ou en évaluant le droit au développement, il faudrait également voir comment la malnutrition ou les régimes fonciers affectent les femmes de façon distincte.

Comme l'a demandé le CEDAW (Comité sur l'élimination de la discrimination envers les femmes), la Conférence mondiale devrait "mettre l'accent sur le fait que l'égalité est, pour les femmes, une question primordiale de droits humains et, à cette fin, il faudrait voir dans quelle mesure cette question a été effectivement prise en compte dans les modes et les mécanismes d'exécution des accords et des conventions sur les droits humains" (CEDAW/C/1992/L1/ADD. 15). Ce processus requiert un examen détaillé de l'incapacité des procédures existantes à protéger et à promouvoir les droits humains de la femme à tous les niveaux.

Pour ce faire, le matériel de base préparé pour la Conférence par le Secrétariat devrait inclure l'information sur la façon dont ces questions ont des effets spécifiques sur les femmes. Souvent, cette information n'est pas disponible et doit être collectée en consultation avec les groupes de femmes et d'autres ONG, telles que les associations internationales des droits humains. Le Secrétariat pourrait également inviter les gouvernements à incorporer des données spécifiques sur les femmes lors de la préparation de leurs documents.

En outre, nous insistons pour que la Conférence prenne en considération "la violence contre les femmes, phénomène universel qui prend des formes diverses et qui transcende les cultures, les races et les classes", et qu'elle "reconnaisse cette violence comme une violation des droits humains qui nécessite une action immédiate". Les formes de violence dont souffrent les femmes sont nombreuses et variées, mais elles démontrent toutes une violation permanente des principes de la Déclaration Universelle des Droits de l'Homme selon lesquels "tout individu a droit à la vie, à la liberté et la sécurité de sa personne" (art. 3) ; et "nul ne sera soumis à la torture, à des traitements ou à des châtements cruels, inhumains ou dégradants." (art. 5)

Cependant, les femmes voient ces droits violés tous les jours, dans l'accroissement de la violence contre les femmes. Comme l'a déclaré le Comité du CEDAW, dans sa recommandation n° 19 sur la violence contre les femmes (11ème session, 1992), "La violence contre les femmes (gender-based violence) est une forme de discrimination qui entrave sérieusement la capacité des femmes à jouir de leurs droits et de leurs libertés sur une base d'égalité avec les hommes". La violence contre les femmes est celle "qui est dirigée contre la femme parce qu'elle est une femme ou qui affecte les femmes de façon disproportionnée. Elle comprend les actes qui infligent des souffrances ou des sévices corporels, mentaux ou sexuels ainsi que la menace de ces actes, la coercition, et d'autres privations de liberté" (CEDAW/C/1992/L1/ADD. 15). Nous vous invitons à vous assurer que la Conférence aborde cette violence comme une préoccupation vitale en matière de droits humains. Nous vous prions de recevoir ces pétitions comme la voix de ceux qui, à travers le monde, sont concernés par l'importance des droits humains de la femme, et de transmettre ce message au Comité préparatoire de la Conférence sur les Droits Humains de 1993, comité qui se réunira fin mars 1992 à Genève.

Initiateurs :

Center for Women's Global Leadership (Douglas College)
International Women's Tribune Centre
World YWCA

Pour plus de renseignements, écrire à :

*Center for Women's Global Leadership, 27 Clifton Avenue, Douglas College,
New Brunswick, NJ 08903, États-Unis. (Fax : (908) 932-1180)
ou International Women's Tribune Centre, 777 UN Plaza,
New York, NY 10017, États-Unis. (Fax : (212) 661-2704)*
