

La participation des femmes à la vie culturelle et artistique

Jean-Pierre Colin

avec l'Union nationale des femmes du Togo,
Nilufer Göle, Souad Abderrezak-Lezeau
Isabelle Ehné, Honor Ford-Smith
Guy Poitevin, Trine Deichman-Sorensen

UNESCO

La participation des femmes à la vie culturelle et artistique

Jean-Pierre Colin

avec l'Union nationale des femmes du Togo,
Nilufer Göle, Souad Abderrezak-Lezeau
Isabelle Ehni, Honor Ford-Smith
Guy Poitevin, Trine Deichman-Sorensen



UNESCO

Les idées et les opinions exprimées dans cet ouvrage sont celles des auteurs et ne reflètent pas nécessairement les vues de l'UNESCO.

**Publié en 1992
par l'Organisation des Nations Unies
pour la science et la culture
7, place de Fontenoy, 75700 Paris**

Imprimé dans les ateliers de l'UNESCO



« ... Quand Zaid plus tard tomba dans les mains de l'Inquisition, il fut torturé afin de lui arracher explication de (sa) singularité. Tout ce qu'on obtint de lui, qui n'avait semblance d'aveu, fut que l'écriture n'est point faite pour ce qui passe, mais pour ce qui demeure. Et comme on lui avait mis la main dans le feu, s'indignant qu'infidèles qu'ils fussent les rois de Grenade lui semblassent moins qu'Elsa dignes de mémoire, il cria de douleur que, suivant l'enseignement de son maître, l'avenir de l'homme est la femme, et non pas les rois. »

*Prologue aux Chants du Medjnoun,
Le fou d'Elsa, Louis Aragon*

« ...*Pour moi, une femme, c'est quelqu'un qui est de dos et qui marche* »

(Chantal Ackermann, à propos de son film *Jeanne Dielman*, Cahiers du GRIF, n° 7, juin 1975, p. 47).

« — *Vous habitez ici dans le Pantanal, dans une ferme... Comment est votre journée de travail ?*

— Je me lève, je fais le café. Je me brosse les dents, je mets de l'eau à chauffer pour prendre le maté, je fais le thé, je vais nettoyer la maison et ses abords... et là je prends le linge à laver. Je lave le matin et repasse l'après-midi. Et je nettoie autour de la maison...

— *Et les enfants ?*

— Les enfants, je les prends avec moi à la lagune pour faire la lessive; j'y vais, j'en prends un, et je reviens chercher l'autre...

— *Et votre mari vous aide dans les travaux ménagers ?*

— Il aide, oui... quand il peut, il m'aide. Il retourne la terre, s'occupe de la taille. C'est ça qu'il peut faire, parce que pour le reste, il ne peut pas.

— *Les travaux ménagers, jamais ?*

— Jamais.

— *Et les distractions ?*

— Maintenant que nous sommes seulement deux familles à habiter ici (se référant à un certain endroit de la ferme), nous bavardons dans l'après-midi...

— *Et la radio ?*

— Seulement le propriétaire en a une.

— *Et les enfants ?*

— Je veux qu'ils grandissent encore un petit peu, et je les laisserai chez ma belle-mère à Corumbá, pour qu'ils aillent au collège... C'est seulement cela que je peux leur donner, le collège. Je demande à Dieu de m'aider ainsi que mon mari pour leur faire faire des études.

— *Mais vous allez devoir vous séparer d'eux ?*

— Je vais devoir m'en séparer... Je vais faire mon possible pour laisser la plus âgée là-bas, dans un premier temps, car restant à la ferme, je ne peux leur assurer les études.

(Enquête sur les femmes de milieu défavorisé au Brésil et sur leur rôle dans le développement culturel, *Rapport de recherche* de Maria Inácia d'Avila Neto, décembre 1986, Socius, UNESCO).

Préface



La condition des femmes et leur rôle dans les différents types de sociétés à travers le monde n'ont cessé de préoccuper l'UNESCO depuis sa création. C'est dans son Acte constitutif en effet que lui est, entre autres, assignée la mission de « réaliser graduellement l'idéal d'une chance égale d'éducation pour tous sans distinction de race, de *sexe*, ni d'aucune condition économique et sociale ».

L'égalité des chances, que l'Acte constitutif fixe comme objectif à la communauté internationale dans le champ de l'éducation, n'est pas moins nécessaire dans le domaine de la culture et du développement culturel. Le statut des femmes dans toutes les sociétés est toujours lié à des normes, implicites ou explicites, qui sont en dernière analyse d'ordre culturel et trouvent leur origine dans le passé le plus reculé.

La question du rôle effectif et potentiel des femmes dans le progrès des sociétés n'a pas moins d'importance. C'est dans cette perspective que doit être comprise la Recommandation de Nairobi relative à la participation et à la contribution de la population à la vie culturelle, où il est recommandé aux Etats membres d'accorder une attention particulière à l'accès de plein droit des femmes à la culture ainsi qu'à leur participation effective à la vie culturelle.

L'ensemble des travaux présentés ici, et qui constituent une part significative des activités menées par la Section des politiques culturelles depuis la fin des années 70 sur le thème de la participation à la vie culturelle, s'ordonne selon une double interrogation : les obstacles culturels à l'accession des femmes à la plénitude de leurs droits dans toutes les sociétés sont-ils d'ordre structurel ? Prennent-ils la figure d'un destin ? L'analyse des multiples situations où les femmes jouent un rôle déterminant dans les avancées culturelles et sociales de toute leur communauté, ne fournit-elle pas la preuve du contraire ? N'indique-t-elle pas les stratégies à développer, les mesures à prendre pour mettre en œuvre effectivement la Recommandation de Nairobi à cet égard ? Les textes rassemblés par Jean-Pierre Colin apportent sur ces questions une foule d'informations passionnantes, même dans leurs aspects contradictoires. L'UNESCO est dans le droit fil de sa vocation en les présentant aujourd'hui dans leur complexité. Mais celle-ci est en elle-même révélatrice du chemin qui reste à parcourir pour parvenir à des changements décisifs dans la condition des femmes à travers le monde.

Remerciements

Cette publication a été préparée dans le cadre du programme « Participation à la vie culturelle », mis en œuvre par la section des politiques culturelles dont nous remercions les responsables, MM. Maté Kovacs et Claude Fabrizio. Nous remercions également Mme Monique Couratier du Secteur de la culture qui s'est attachée à améliorer la lisibilité de l'ensemble du manuscrit.

Jean-Pierre Colin

Table des matières



Avant-propos 11

Une espérance s'est levée *Jean-Pierre Colin* 19

La région des plateaux au Togo : culture de femmes
Union nationale des femmes du Togo 63

Femmes turques : le choc des cultures *Nilufer Göle* 79

Femmes maghrébines en France : la culture ou la vie
Souad Abderrezad-Lezeau avec le concours de Luc Pinhas 127

Pierrette Collinette : le carnaval des femmes *Isabelle Ehni* 141

Femmes jamaïquaines en lutte
Honor Ford-Smith avec le concours d'Imani Tafari Ami 151

Naître femme en Inde : de la fatalité à la prise de conscience
Guy Poitevin 185

Femmes norvégiennes: de l'émancipation à la créativité
Trine Deichman-Sorensen,
avec le concours de K. B. Welhaven, Solveig Halvorsen,
Sigrid Bø, Tormod Øia, Irène Iversen et Stan Burkey 215

Avant-propos

Jean-Pierre Colin

On peut se demander si les femmes n'acquerront pas dans le monde d'aujourd'hui ou de demain une possibilité de « circuler entre les cultures » qui n'existe pas de la même façon pour les hommes: pour peu qu'elles réussissent à surmonter l'interdit de communiquer entre elles sans autorisation. La même question s'est déjà posée dans l'histoire à propos d'autres « classes paradoxales », mais à un niveau peut-être moins fondamental. Dès lors que l'exclusion intérieure est remise en question, celles qui portent la logique de l'appartenance ne pourraient-elles initier la logique de l'inter-culturalité ?

Étienne BALIBAR

Depuis plus de vingt ans, une évolution très nette s'est produite, au sein des organisations internationales, sur une question considérée désormais comme essentielle dans le processus de développement économique, social et culturel: la question de la condition féminine et du rôle joué par les femmes dans la transformation des sociétés. Certes, dès l'origine de l'Organisation des Nations Unies, le respect universel et effectif des droits de l'homme et des libertés fondamentales pour tous sans distinction de sexe avait été affirmé comme l'une des conditions de la stabilité et du bien-être nécessaires pour assurer entre les nations des relations pacifiques amicales¹. Néanmoins, les affrontements liés à la guerre froide, la conviction idéologique que la condition des femmes n'avait de chance d'évoluer que par un changement radical de société, les rigueurs d'une décolonisation souvent difficile, nombreux sont les facteurs qui, pendant une génération, auront contribué à occulter les problèmes que rencontrent concrètement les femmes dans la plupart des sociétés, notamment dans celles qui souffrent encore du sous-développement.

Il faudra attendre 1972 pour que l'Assemblée générale des Nations Unies, dans sa résolution 3010 (XXVIII), proclame l'année 1975 « *Année internationale de la femme* » et qu'un Plan d'action soit adopté par la Conférence mondiale de l'Année internationale de la femme qui s'est tenue à Mexico la même année. Approuvant le Plan dans sa résolution 3520 (XXX), l'Assemblée générale proclamait la décennie 1976-1985 « *Décennie des Nations Unies pour la femme: égalité, développement et paix* » et elle convoquait, dix ans plus tard, une conférence mondiale chargée d'en examiner et d'en évaluer les résultats à Nairobi (15-26 juillet 1985). C'est à cette occasion que furent adoptées « *les stratégies prospectives d'action de*

Nairobi pour la promotion de la femme »² qui tendent à définir un cadre d'action au moins jusqu'en l'an 2000. Relevons que, si le rôle des femmes dans le développement était considéré comme une question fondamentale pour le progrès de toute société, le propos n'était nullement lénifiant, le diagnostic étant, au contraire, assez sévère et « les tendances négatives » largement mises en évidence.

Quant à l'UNESCO, de 1976, lors de sa Conférence générale à Nairobi avec l'adoption de la recommandation concernant la participation et la contribution des masses populaires à la vie culturelle, à nos jours, elle a défini une série de programmes impliquant la définition d'une véritable politique. Elle a cherché tout particulièrement à mettre au point *une méthodologie* « destinée à assurer une intégration effective et systématique des besoins et des intérêts propres aux femmes dans ses programmes »³ tout en développant des *activités* « spécialement conçues à leur intention... et visant à améliorer leur condition et à promouvoir leur participation à la vie sociale »⁴.

De nombreuses initiatives ont ainsi été prises pour encourager, par exemple, l'éducation des jeunes filles et des femmes, le rôle éducatif des femmes et le partage des responsabilités des parents dans l'éducation des enfants. C'est toutefois avec beaucoup de recul que les responsables des programmes de l'UNESCO ont depuis lors envisagé l'évolution contemporaine de la condition féminine. Ils ont été parfaitement conscients de la persistance des difficultés que rencontrent traditionnellement les femmes et cela dans toutes les sociétés, avec il est vrai des nuances. Ils se sont donc efforcés d'aller le plus loin possible et c'est ainsi que cherchant à lever les obstacles à l'égalité entre les hommes et les femmes en matière d'éducation, ils ont encouragé la généralisation de l'accès à l'éducation, aux études scientifiques et à l'enseignement professionnel et, d'une façon plus générale, permis à de nombreuses femmes de s'initier aux technologies modernes, dans le cadre scolaire ou en dehors de l'école, leur rôle dans ce domaine étant conçu de façon spécifique — les femmes étant non seulement invitées à assimiler les innovations technologiques, mais encore à les propager et surtout peut-être à contribuer, notamment dans les pays en développement, à « une orientation appropriée ». Dans le même temps, l'UNESCO a continué à lutter contre l'analphabétisme, toujours plus important en milieu féminin; elle a pris des mesures spéciales pour aider les femmes en milieu rural dans les pays en développement ou pour aider les jeunes filles ayant quitté prématurément l'école; elle doit aider la promotion féminine chez les travailleurs migrants, en particulier au moment de la deuxième génération. Des tâches ô combien gigantesques, mais pour lesquelles son action est exemplaire.

Trois axes majeurs ont été dégagés, sans oublier l'indispensable *évaluation* des actions entreprises.

La recherche

Elle occupe une place très importante, en particulier dans le cadre de la Décennie mondiale du développement culturel⁵. Les principales orientations retenues sont les suivantes:

- Encourager une réflexion sur *la condition féminine* dans les différents contextes socioculturels du monde en vue d'études comparatives, à la fois historiques et géographiques.
- Poursuivre les études sur les rapports entre la structure familiale et l'évolution des conditions sociales, économiques et culturelles. La vision retenue est ici très large et s'ouvre à la prospective: *les rôles respectifs des hommes et des femmes* dans les différents systèmes de parenté, et les divers types de famille doivent être étudiés, mais aussi les changements qui se produisent à notre époque dans les relations entre les générations. Il est souhaité que soit ainsi conduite une réflexion sur le rôle que joueront dans l'avenir les hommes et les femmes dans le processus de socialisation des générations futures. Des études spéciales doivent porter sur les incidences de l'immigration sur le rôle de la femme et, particulièrement pour la deuxième génération, sur son mode d'adaptation sociale, culturelle et professionnelle.
- S'attacher à mieux connaître la situation des femmes dans les différents domaines culturels en mettant en lumière *l'influence des femmes sur la vie intellectuelle* et en étudiant les rôles nouveaux de l'homme et de la femme dans la vie privée et dans la vie publique, en accordant une attention spéciale à *la participation des femmes à la vie politique* et aux obstacles qu'elles rencontrent ainsi qu'à *leur participation à la vie économique*, aussi bien dans les économies de subsistance que dans les systèmes faisant appel aux technologies les plus modernes.
- Continuer à étudier les mécanismes qui contribuent à *la persistance des discriminations à l'égard des femmes* et à définir les moyens pour les faire disparaître, en étant particulièrement attentif aux atteintes à la dignité des femmes, notamment par la prostitution forcée, le proxénétisme et *la violence sexuelle*.
- Amorcer un débat sur les perspectives ouvertes par les développements récents de *la recherche biomédicale* et par les conséquences qu'elle aura pour les femmes.

Les actions spécifiques

Elles sont nombreuses et seules seront citées ici les actions qui se rapportent directement à l'évolution du rôle joué par les femmes en matière culturelle. Deux types de mesures sont prises qui visent l'activité culturelle en général ou qui concernent directement les moyens modernes de communication.

Certaines mesures concernent *le rôle des femmes dans la vie culturelle*, envisagé ou non dans sa spécificité.

- Ainsi, par exemple, est encouragée la production de nouvelles, de messages et de programmes particuliers — telle la réalisation de vidéo-cassettes illustrant le rôle joué par les femmes dans la transmission de la mémoire historique et des valeurs culturelles.
- Dans un tout autre ordre d'idées, est programmée la lutte contre les obstacles à l'accès des femmes à des postes de responsabilité dans les domaines de la science et de la technologie.
- Autre aspect des initiatives retenues, la formation des femmes en tant que créateurs, interprètes ou artisans, avec des ateliers pilotes à leur intention.

Les autres mesures concernent la question décisive aujourd'hui des *mass media*. Elles ont trois aspects.

- La première préoccupation est celle de *l'image qui est donnée des femmes dans les médias*, aussi bien dans les pays industrialisés que dans les pays en développement. L'une des orientations retenues consiste à mettre en évidence les relations qui peuvent exister entre la structure de l'emploi dans les organismes de diffusion — notamment le pourcentage de femmes occupant des postes de haut niveau — et la façon dont les questions relatives aux femmes sont présentées dans les actualités et les reportages.
- En deuxième lieu, toute une série de propositions visent à améliorer *la formation, le recrutement et la promotion des femmes dans les professions de la communication*, qu'il s'agisse des métiers de la télévision, du journalisme et des agences de presse, ou plus généralement encore « des métiers de la communication où les femmes sont traditionnellement peu nombreuses ».
- Il a été enfin décidé, et cela peut avoir beaucoup d'importance, de soutenir, y compris financièrement, les réseaux d'information établis par les associations régionales et nationales de femmes professionnelles dans les médias ainsi que les organisations non gouvernementales intéressées par la mise en œuvre de projets pour les femmes dans la presse, la radio, la télévision et les agences de presse.

La dimension féminine du développement culturel

C'est cette dimension qui donne aux nouvelles initiatives toute leur portée. Il s'agit en somme de valoriser chaque décision, chaque action, chaque initiative par la prise en compte des besoins éprouvés ou ressentis par les femmes: idée très contemporaine de la transversalité. Toutes les mesures programmées se rattachent en définitive à cette idée générale, mais on peut ici souligner celles qui concernent plus spécialement *le développe-*

ment culturel, en prenant plusieurs exemples:

- Sont ainsi encouragées les initiatives visant à promouvoir les formations et les enseignements spécialisés en sciences humaines et en sciences sociales lorsqu'ils ont pour but la condition féminine.
- Des projets sont mis en œuvre pour former des personnels, élaborer des programmes et préparer du matériel en vue de mettre l'accent « sur la dimension culturelle de l'éducation... tout en encourageant la participation des intéressées à l'élaboration des programmes et à la gestion de ces activités », y compris pour les femmes adultes.
- Des projets expérimentaux sont conçus pour favoriser la participation effective des femmes à la vie culturelle.
- D'une façon très générale, *la problématique féminine* est retenue, aussi bien dans le domaine de la recherche que dans celle de l'enseignement, de l'éducation et de la formation. Elle vise, en particulier, à mettre au point et à publier des recueils de textes illustrant l'image de la femme dans les œuvres intellectuelles et culturelles des différentes traditions et cultures de toutes les régions du monde.
- Diverses mesures visant à assurer *une meilleure représentation des femmes* dans toute une série d'instances, la recherche, l'enseignement supérieur, la planification et la gestion de l'éducation, sont prévues.
- Les moyens à prendre pour stimuler la participation des femmes au développement culturel, tant comme destinataires que comme agents, et pour faire en sorte qu'elles contribuent, dans chaque pays, à la définition de la politique culturelle, sont étudiés.

L'évaluation

Les problèmes soulevés par la dimension féminine du développement sont incommensurables et il ne peut être question d'évaluer les résultats obtenus par une action volontariste, qu'elle soit le fait d'une organisation internationale, des pouvoirs publics ou de groupes militants, selon les mesures ordinaires.

Des difficultés, parfois difficiles à surmonter, risquent d'entraver les actions entreprises: les hommes ne renoncent pas aisément aux privilèges d'une situation plurimillénaire; les femmes sont parfois conduites à reproduire à leur propre compte les phénomènes de domination dont elles ont été les victimes; leur émancipation est à la fois fonction de l'évolution sociale et en partie indépendante de celle-ci; la liberté humaine, aussi angoissante qu'exigeante, se paie de toute façon d'un prix élevé.

La dimension universelle du problème féminin confère aux initiatives prises dans le cadre de l'UNESCO toute leur valeur. L'expérience montre, en effet, les dangers de n'étudier le problème féminin que dans un seul type de société. C'est l'analyse comparative qui, à travers le temps et

l'espace, des origines à nos jours, permet de comprendre de quoi l'inégalité des sexes a été le produit; de la même façon, l'émancipation féminine ne sera réelle que le jour où elle traversera tous les pays, non sans entraîner d'autres bouleversements. Peut-être le moment est-il venu de mieux interpréter la contradiction déjà fort ancienne entre le mouvement général de l'émancipation sociale et le rythme particulier de l'émancipation féminine: cette dernière n'est probablement qu'une illusion si elle est vécue sur un mode individuel, mais l'émancipation sociale aboutit à une impasse si elle ne se traduit pas par des bouleversements suffisamment révolutionnaires pour entraîner une remise en cause fondamentale des rapports entre les sexes.

Au demeurant, l'action volontariste rencontre très vite ses limites et l'évaluation des opérations entreprises doit tenir compte d'un élément essentiel à considérer: tout ici est *symbole*. Rien, ni personne, ne changera la condition féminine d'un coup de baguette magique; ce sont les intéressées qui, seules, assumeront peu à peu leurs responsabilités. Il n'en reste pas moins très important que toutes les mesures soient prises pour les y aider, en particulier dans les pays en développement où les inextricables difficultés dans lesquelles se débattent les gouvernements risquent de reculer indéfiniment l'heure d'une prise de conscience qui est pourtant l'une des conditions essentielles des changements à entreprendre⁶.

Notes

1. Chapitre IX de la Charte des Nations Unies, article 55.
2. Département de l'information de l'Organisation des Nations Unies, Division de l'information économique et sociale — 86-44-294, mai 1986.
3. UNESCO, Programme et budget approuvés pour 1988–1989 (24 C/5 approuvé), II, A. Grand programme XIV, « La condition des femmes », par. 14005.
4. *Ibid*, par. 14009. Ces orientations ont été confirmées par le Troisième plan à moyen terme (1990–1995) de l'UNESCO (25 C/4 approuvé) (voir notamment, sous la rubrique, *Thèmes transversaux*, Les femmes, p. 177–179).
5. Lancée par l'Assemblée générale des Nations Unies: résolution 41/187 adoptée lors de la 41^e session ordinaire (voir J.-P. Colin, « L'avenir incertain du système des Nations Unies », *Revue belge de droit international*, 1988, I, p. 31 et sq.)
6. Aux termes de résolutions adoptées par la Conférence générale en 1978 et en 1979, le Directeur général de l'UNESCO est conduit à présenter tous les deux ans un rapport spécial sur les activités menées par l'Organisation, dans ses domaines de compétence, en vue de contribuer à l'amélioration de la condition des femmes.

Ces rapports ont une grande audience et sont largement discutés, tant par le Conseil exécutif que par la Conférence générale. Le dernier en date (25 C/15, en date du 15 septembre 1989) comportait notamment les rubriques suivantes:

I. Promotion de l'égalité entre les femmes et les hommes

1. Action normative (conventions internationales)

2. Etudes et recherches: échanges d'informations et d'expériences

- universalité des droits de la femme,
- atteinte à la dignité des femmes,
- participation des femmes à la vie familiale et sociale,
- participation des femmes à la vie publique,
- participation des femmes au développement,
- lutte des femmes contre l'apartheid.

II. Égalité des femmes et des hommes dans l'éducation

4. Activités opérationnelles

- alphabétisation et éducation civique des femmes,
- scolarisation des filles dans l'enseignement primaire,
- accès des jeunes filles et des femmes aux enseignement professionnel, scientifique et technologique.

III. Participation des femmes à la vie culturelle et à la communication

IV. Coopération internationale

- avec les institutions du système des Nations Unies,
- avec d'autres institutions internationales intergouvernementales (notamment le Conseil de l'Europe),
- avec les organisations internationales non gouvernementales.

V. Intégration de la dimension féminine dans les activités de l'UNESCO

- présence des femmes au Secrétariat,
- participation des femmes aux réunions organisées par l'UNESCO,
- proportion des bourses accordées aux femmes.

VI. Information du public

Une espérance s'est levée

Jean-Pierre Colin

*« Les femmes sont des enfants accouplés sur des lits
les enfants des elfes qui dansent sous les robes
un monde d'hommes est voué à la folie
un monde de femmes immobile et sobre
car je le dis si la vie est un cri
si la vie est un cri la mort est une clameur. »*

(*Amalgo*, Norbert Vannereau, Paris,
Publisud, 1990).

S'interroger sur la participation « des femmes » aux activités sociales, en particulier aux activités artistiques et culturelles, soulève une question de principe très importante¹. Les femmes constituent-elles un groupe suffisamment homogène pour que soit tentée l'esquisse d'un système universel de représentation ? En admettant une certaine unité de la référence à la condition féminine à travers les époques et à travers les sociétés et en relevant l'existence de freins objectifs et subjectifs à l'épanouissement culturel des femmes, faut-il aller jusqu'à reconnaître aux intéressées des droits spécifiques et cela contribuera-t-il, dans les faits, à améliorer leur situation ? Toutes ces questions se posent à l'observateur comme à l'homme d'action — qu'il soit un homme... ou une femme.

On ne peut, certes, comparer les femmes, saisies dans leur spécificité, à aucun autre groupe — ethnique, culturel, social ou même sexuel, au sens des pratiques sexuelles. La seule référence à la féminité, même si elle est une incontestable dimension de la personnalité, renvoie à de nombreux paradoxes et à de sérieuses contradictions : par comparaison, ne doit-on pas se demander si la masculinité a été elle-même perçue historiquement en tant que telle², notamment dans la perspective de l'éclosion de cultures où le rôle de l'homme restait prédominant ? Ne doit-on pas mettre en cause également l'image de la femme, ou le concept même de féminité, qui, dans toutes les sociétés jusqu'à présent, sont presque inévitablement créés par le sujet dominant, autrement dit par l'homme ? La réflexion sur les sociétés matriarcales est intéressante, à condition toutefois de ne pas oublier qu'elles fondent seulement un autre type de hiérarchie entre les sexes, le pouvoir reconnu aux femmes dans ces sociétés ne s'exerçant généralement qu'au sein de la famille, et constituant souvent à son tour un principe d'exclusion.

La question soulevée est tellement large, traversant toutes les sociétés, plongeant ses racines dans les grands mythes, mais en même temps, elle est tellement obsédante — l'homme rencontrant la question de la femme à chaque instant de sa vie — qu'elle se retrouve à chaque étape de l'évolution de l'humanité, y compris et au premier chef chez les grands penseurs : au moins devront-ils prendre position sur la place réservée à la femme dans les changements dont ils se font les instruments. Il en ira ainsi à l'heure où se dessineront les principes de la modernité et l'idée du pacte social sera, dès le *De cive* de Hobbes, l'élément central de l'interprétation des rapports familiaux — ce qui procède, pour la première fois, d'un postulat d'égalité originelle entre l'homme et la femme. Toutefois, la nouvelle philosophie se heurtera aux réalités sociales et psychologiques, et le libéralisme tournera court devant la question féminine qui ne sera jamais posée qu'en termes abstraits. De cette époque on retiendra souvent l'opposition entre une théorie politique libérale et une conception tyrannique de la domination de l'homme, et c'est effectivement ainsi que les événements ont été vécus tout au long du siècle des Lumières. Certaines femmes joueront un rôle politique capital, incarnant tour à tour l'absolutisme ou le despotisme éclairé, d'autres un rôle non négligeable dans le domaine des arts et des lettres, fort peu nombreuses seront celles qui joueront un rôle dans l'évolution des idées³, encore moins dans les transformations politiques : les droits de l'homme ne seront affirmés que dans une généralité de style qui, de fait et dans les conditions du temps, excluera les femmes d'un exercice actif et personnel de droits pourtant reconnus à l'être humain en soi. La fin du XVIII^e siècle est hautement significative, tant la contradiction est alors ouverte entre les aspirations en général et les rapports entre les hommes et les femmes en particulier. On peut en être d'autant plus frappé que les femmes paieront un lourd tribut aux changements révolutionnaires et que « leur condition naturelle » ne leur épargnera ni les procès, ni la guillotine⁴.

L'évolution ne sera ensuite que très lente, et *la révolution sociale* ne commencera vraiment à impliquer la personne même de la femme que dans la deuxième partie du XIX^e siècle où de grandes figures, telle en France Louise Michel, envisageront enfin l'émancipation humaine dans tous ses aspects. Ces militantes déchaîneront des tempêtes de haine, l'image des pétroleuses, femmes barbares, vouées au massacre par destination, hantera plusieurs générations de nantis. Le déchirement est sans doute significatif : la femme idéale de la tradition reste une mère respectable, même quand elle a engendré des monstres révolutionnaires ; si elle se met elle-même à contribuer aux changements, elle est immédiatement l'objet du mépris le plus absolu, tricoteuse, pétroleuse, nécessairement avide de sang, puisqu'elle se détourne, inspirée par le diable, de sa mission providentielle.

Les progrès des sciences sociales allaient cependant conduire, tout au long du XIX^e siècle, de nombreux chercheurs à étudier de façon rationnelle

le rôle des femmes dans la formation des sociétés. Les découvertes ethnologiques devaient y contribuer largement, par les comparaisons qu'on pouvait désormais établir entre des sociétés très éloignées les unes des autres, dans l'espace comme dans le temps. De Morgan à Engels, ou de Marx à Durkheim, la famille fut ainsi étudiée dans son rapport avec les sociétés qui l'engendraient ou la faisaient évoluer, et en fonction du niveau de développement économique. Sans revenir ici sur la prohibition de l'inceste et sur le rôle constitutif de l'échange des femmes et du mariage exogamique dans la société primitive, on peut relever que les recherches contemporaines situant l'apparition du politique dès ce stade de l'évolution humaine et ayant contribué à opposer les sociétés qui ont refusé le pouvoir et celles où l'État s'est déployé⁵, n'ont pas fondamentalement remis en cause l'ancienneté et la profondeur de la division des sexes dans le rôle social qui leur est respectivement dévolu⁶.

Dans la plupart des sociétés primitives, *l'initiation* du jeune homme allait de pair avec la sortie du monde des femmes, l'acquisition d'une langue secrète, la « métamorphose », le faisant passer du monde de l'indéfini, du non-être, au monde de la singularité sociale et personnelle, ou, pour parler comme Ida Magli, « de la nature à la culture »⁷, le nom attribué à l'initié restant généralement secret, n'étant connu que des autres initiés, mais devenant son vrai nom. La place des femmes dans ces sociétés soulève aujourd'hui encore des problèmes : si la fonction des mythes dans l'élaboration culturelle est fondamentale, peut-on considérer qu'elle est une caractéristique de la pensée masculine ? Peut-on vérifier que les femmes, tout en étant confinées dans l'ignorance de la signification des mythes, aient pu utiliser ceux-ci dans leurs pratiques magiques⁸ ? Ce qui semble assuré, c'est que le fait d'écartier délibérément les femmes de la connaissance interdisait à ces dernières d'accéder à l'exercice d'un véritable pouvoir, y compris dans les sociétés dites matriarcales.

Quoi qu'il en soit, c'est à la fin du XIX^e siècle que se situe l'apparition d'un mouvement féministe en tant que tel, qui semble bien procéder d'une volonté militante inspirée autant par les progrès de la science que par ceux de la démocratie. Des philosophes y contribueront, en particulier John Stuart Mill avec notamment, en 1869, la publication de son ouvrage : *De l'assujettissement des femmes*. Un nouveau paysage intellectuel se met progressivement en place dans les sociétés industrielles, postulant la possibilité théorique et pratique de la libération de la femme, et voyant dans les mentalités, mais aussi dans les conditions économiques et sociales, les principaux obstacles à un changement considéré désormais comme tout à fait essentiel pour l'évolution humaine.

Dès lors, le monde n'échappera plus à la question des femmes. Présentes cette fois, même en petit nombre, sur la scène politique, elles exigent *leurs droits* et conquerront effectivement, finalement en assez peu de temps, un statut de citoyen à part entière. Évolution spectaculaire et qui s'achève à peine sous nos yeux : dans un pays comme la France, par

exemple, les femmes ne sont admises au Barreau qu'en 1900⁹, au suffrage universel — alors que certaines d'entre elles ont déjà été ministres ! — qu'en 1945¹⁰, à l'égalité totale des conditions, y compris dans l'institution militaire, que lors de ces toutes dernières années. Les changements ont, certes, été plus rapides dans d'autres sociétés, notamment dans les États socialistes, mais également chez les Anglo-Saxons ou les Nordiques¹¹. Néanmoins, le rythme des réformes est à peu près le même partout, les mêmes expériences étant faites dans le monde du travail, où l'égalité n'ira pas sans paradoxe (retour du travail de nuit des femmes là où il avait été interdit), dans les administrations civiles et enfin dans les armées, y compris les Forces navales. Il est toutefois essentiel de souligner que ces transformations sont le lieu d'une *ambiguïté originelle*, liée à la nature même d'un mouvement, dont les racines sont au moins autant dans l'esprit, voire dans l'inconscient, que dans la réalité sociale. Cette ambiguïté doit être soigneusement relevée, car elle risque d'hypothéquer gravement l'avenir. Elle a, au demeurant, de nombreux aspects dont quelques-uns seulement, particulièrement spectaculaires, seront succinctement évoqués ici.

Dans sa dynamique propre, particulièrement dans les pays anglo-saxons, le mouvement d'émancipation des femmes a tendance à transcender les clivages sociaux, ce qui correspond pour une part à une incontestable réalité de l'oppression masculine dans toutes les couches de la société, mais ce qui le conduit à sous-estimer, voire à ignorer les contraintes sociales pourtant elles-mêmes très présentes dans la condition féminine. Pour autant, la vieille conviction socialiste selon laquelle la libération du prolétariat entraînerait nécessairement la libération des femmes ne s'est vérifiée que très partiellement. En fait, dans les pays qui se sont réclamés du socialisme scientifique, la participation des femmes au pouvoir politique est restée extrêmement faible, leur condition paraissant évoluer, comme dans les autres sociétés, avant tout en fonction des changements objectifs qui se produisaient dans le mode de production et de consommation de masse.

Dans son essor historique, le mouvement des femmes a croisé d'autres poussées émancipatrices, non moins irrésistibles, émancipation des groupes sociaux, mais aussi, et surtout peut-être, émancipation des peuples, en particulier de ceux qui étaient soumis au joug colonial. La concomitance des événements ne fait que souligner le phénomène. Or l'ambiguïté devient ici parfois critique, car elle peut être à l'origine de conduites parfaitement contradictoires. Tout en inscrivant leur lutte dans les perspectives de libération humaine ouvertes par le xx^e siècle, certaines militantes vont progressivement se démarquer des luttes nationales dans certaines régions du monde où persistent d'autant plus facilement des mœurs anciennes, très éloignées des standards contemporains, notamment dans le domaine des rapports entre l'homme et la femme, qu'elles ont été entretenues, *volens nolens*, par la situation coloniale.

Au nom de la libération des femmes, nouvelle version abstraite des droits de l'homme, l'évolution politique et sociale de certains États sera ainsi parfois condamnée, non comme il eût été légitime dans certaines de ses conséquences, mais jusque dans son principe. Ce n'est peut-être, il est vrai, qu'un aspect particulier d'une ambiguïté plus générale de la notion même de droits de l'homme à notre époque, les uns ne trouvant la racine de l'institution que dans le droit des peuples identifié comme le premier des droits de l'homme, les autres se réfugiant dans l'abstraction pour ne considérer que la destinée individuelle de la personne humaine.

Cette dernière attitude pourrait sembler la plus conforme à la logique d'un système de garanties de droits et de libertés collectifs et individuels, si elle n'était pas démentie dans les faits, l'expérience montrant le plus souvent que la domination d'un peuple, quelles qu'en soient les circonstances, s'accompagne inévitablement d'un mépris pour celui-ci et, s'agissant des femmes, d'une indignité au deuxième degré.

S'inscrivant dans un champ politique de plus en plus investi par la culture et la communication de masse, le mouvement des femmes s'est finalement heurté à des obstacles peut-être plus rédhibitoires encore. Aspirant à l'épanouissement de leur personnalité dans le domaine culturel, les femmes se mesurent à une culture de type mondial, non seulement parce que la culture contemporaine se définit comme telle, mais aussi parce que ses vecteurs sont de plus en plus des moyens de communication universels. Dans ce gigantesque brassage des idées, des images, des figures qui, d'un continent à l'autre, caractérise notre époque, l'unité est présente partout, à la fois comme une espérance et comme une menace, l'unité des peuples ou des cultures, l'unité des consommateurs de sons et d'images, l'unité même des sexes désormais proclamée par certains comme le signe avant-coureur des temps futurs. La femme n'est plus, comme le croyait le poète, l'avenir de l'homme, Aragon est mort, l'heure serait à l'unisexe, aussi bien dans l'apparence corporelle ou vestimentaire que dans les profondeurs de l'esprit.

On peut dire qu'à cette nouvelle frontière, le mouvement des femmes, s'il en est encore un, éclate en morceaux. Les unes, considérant l'égalité nouvelle des conditions, ne placent plus leurs ambitions que dans l'effort individuel de chacune — et tel sera souvent le point de vue des femmes qui, dans les arts, les lettres, la politique ou l'industrie, auront connu une réussite brillante. Les autres idéalisent certaines valeurs féminines, en font des universels qui peuvent, au gré de l'histoire, devenir le lot des deux sexes. Les mêmes observeront parfois que, d'une époque à l'autre, les contenus varient et que les images de la masculinité et de la féminité n'ont rien d'éternel. D'autres encore, et jusqu'au cœur des sociétés industrialisées, se révoltent contre une évolution qui les a prises de court. Au nom de la femme et de ses propres valeurs, les voilà qui exigent le retour à la tradition la plus classique, épurée seulement des formes malsaines qu'avait pu prendre la domination masculine. Chargée de toutes les si-

gnifications possibles, l'histoire semble bégayer et risque de perdre une cohérence qu'elle n'avait conquise de haute lutte que depuis peu de temps.

Cela dit, la question reste posée : les femmes doivent-elles enfin jouir de droits spécifiques, notamment dans le domaine culturel ? Ce ne sont pas les références qui manquent, l'esprit contemporain ayant donné des Droits de l'homme et du citoyen, des versions indéfiniment finalisées : droit au travail, droit des travailleurs dans l'entreprise, droit des minorités ou des populations migrantes, mais aussi droit à l'éducation et à la formation permanente, droit à l'information, droit à la transparence administrative, etc. Mais quels seront alors, au regard d'une évolution multiforme, ces droits des femmes, et spécialement leurs droits culturels ? Il n'est pas si facile de répondre à la question, même si elle renvoie à des aspirations, à des revendications, à des aspirations très concrètes¹².

C'est dans un contexte particulièrement touffu qu'il conviendrait, par exemple, d'apprécier de façon critique l'ensemble des mesures arrêtées par les gouvernements ou les propositions faites par les organisations internationales en vue d'assurer la promotion culturelle des femmes. Il semble bien qu'un réexamen d'ensemble s'impose à cet égard, et que certaines questions doivent être posées, notamment :

- Y a-t-il encore des pratiques culturelles spécifiques des femmes ?
- Certains droits leur sont-ils encore refusés ? Lesquels ?
- Quels ont été les enseignements des expériences particulières réalisées dans ce domaine ?
- Comment expliquer la persistance de la domination masculine dans la plupart des domaines sociaux, y compris dans les sociétés les plus développées ?
- Les révolutions sexuelles ont-elles modifié les données traditionnelles du problème ?
- Le retour à la tradition, qui ne s'effectue jamais que par référence aux idées-forces et aux réalités contemporaines, est-il nécessairement un obstacle à l'émancipation des femmes ?

Ces questions se recourent toutefois largement les unes les autres et il ne pourrait, à notre avis, leur être répondu de façon systématique qu'au prix de simplifications abusives. Abordant, non sans témérité, un problème de cet ordre dans le cadre mondial, mais avec des moyens très limités, nous ne pouvons que tenter de rassembler les premiers éléments d'une réflexion. Le problème posé est l'un des plus importants de la civilisation humaine, il s'inscrit dans une longue histoire, ses dimensions sont politiques au premier degré.

Un paradoxe durable

On peut être tenté de se dire que la participation des femmes à la vie culturelle et artistique est fonction de leur intégration dans la vie sociale. De la sorte, au fur et à mesure que leurs droits civils et politiques leur étaient enfin reconnus, les femmes n'auraient pas dû manquer de prendre, en ce domaine vital pour leur avenir, toutes les initiatives nécessaires. La plupart des pays ayant, au moins au plan des principes, fait des progrès considérables en la matière, on devrait assister à une éclosion sans précédent dans l'histoire de l'humanité. En fait, c'est loin d'être aussi simple : les images de la femme telles qu'elles ont été léguées par les traditions de sociétés presque unanimement patriarcales sont restées très vivaces. Incontestablement, de grandes *espérances* sont nées mais le *doute* subsiste dans les esprits sur la révolution en cours ; l'*expérience* souligne le caractère politique des problèmes rencontrés par les femmes.

Une espérance ambiguë

A certains esprits, poser aujourd'hui la question de l'exercice, sans restriction, par les femmes, de tous les droits qui leur sont officiellement reconnus, pourra sembler paradoxal — ou naïf. Faut-il encore vraiment enfermer la condition féminine dans un cadre particulier, à plus forte raison en matière culturelle ? Si, par exemple, des obstacles existent aujourd'hui à la pleine participation des uns et des autres à la vie artistique et culturelle, ne sont-ils pas beaucoup plus de nature économique et sociale que de nature juridique ou politique et, à ce titre, les hommes ne sont-ils pas aussi démunis que les femmes ? Que l'on songe au consommateur passif d'images dans les sociétés industrialisées ou à l'extrême pauvreté dans les sociétés les plus déshéritées, hommes et femmes paraissent bien voués au même sort.

Au demeurant, s'agissant de la relation spécifique de l'homme et de la femme, depuis la Renaissance, toute l'évolution historique s'est faite dans le même sens, avec, il est vrai, des reculs, mais qui n'ont jamais pu empêcher vraiment la conquête par les femmes de tous les droits du citoyen. Si ce mouvement a d'abord caractérisé les nations et les peuples portés par l'essor du capitalisme, il s'est généralisé au xx^e siècle, avec à la fois l'apparition du socialisme, porteur d'un idéal d'émancipation pour les femmes, et la grande échéance de la décolonisation, passage obligé d'une liberté universelle. De la sorte, et en tout cas au plan des principes, les obstacles qui pouvaient encore exister à la participation des femmes à la vie sociale, notamment dans les domaines artistiques et culturels, semblent bien avoir la plupart du temps disparu, l'effectivité du droit fondamental de tous à la culture n'étant plus qu'une question de moyens, de volonté et de patience, du moins lorsque les conditions concrètes le per-

mettent car, de ce point de vue bien sûr, la difficulté peut rester entière, les hommes et les femmes étant alors cependant également affectés dans l'exercice de leurs droits.

On peut être d'autant plus tenté de le croire que l'immense évolution dont il s'agit ne s'est parfois achevée que ces tout derniers temps, y compris dans les pays qui se considèrent comme les plus avancés sur cette question. Nous avons déjà pris l'exemple de la France où les dernières mesures assurant dans l'abstrait une égalité totale entre l'homme et la femme n'ont été prises que durant la septième législature de la V^e République, c'est-à-dire entre 1981 et 1986. Dans les jeunes nations, le nouvel État a presque toujours été construit sur le fondement d'une égalité de principe entre l'homme et la femme et, ici encore, tout serait ainsi question de temps. Bref, le problème de l'égalité ne se poserait plus en termes de principe, c'est dans la réalité des conditions économiques et sociales qu'il devrait être envisagé et la question serait seulement désormais celle de *la promotion* de la femme dans toutes les sociétés, les systèmes ou les groupes sociaux où la place qui lui est faite serait encore injuste, insuffisante ou concrètement inadaptée.

L'approche de l'Organisation des Nations Unies elle-même est assez significative¹³. Le diagnostic est double. D'un côté, « la création de l'Organisation des Nations Unies après la victoire qui a marqué la fin de la seconde guerre mondiale et l'apparition d'États indépendants nés de la décolonisation ont, entre autres événements importants, largement contribué à la libération politique, économique et sociale de la femme ». De l'autre, et depuis lors, une véritable « intensification de l'exploitation, de la marginalisation et de l'oppression politique des femmes » est « le produit des inégalités, de l'injustice et de l'exploitation chroniques que l'on constate dans la famille et la collectivité, tout comme aux plans national, sous-régional, régional et international ».

Au-delà de la prudence et de la généralité des termes propres à ce type d'analyse, on comprend donc que les conditions de l'émancipation féminine sont réunies mais que la question reste posée en raison de la perpétuation de l'exploitation et du sous-développement. C'est bien dans ce sens que sont arrêtées des stratégies pour l'avenir puisque pratiquement toutes s'inscrivent dans la perspective des problèmes généraux du développement, qu'ils soient politiques, économiques ou sociaux, en faisant dans chaque cas une adaptation à la question du point de vue des femmes — et le cas échéant des enfants qui leur restent souvent associés.

Les trois objectifs de la *Décennie des Nations Unies pour la femme* (1976-1985) avaient déjà été définis de façon très générale : égalité, développement et paix¹⁴, et sont aujourd'hui réaffirmés dans les mêmes termes¹⁵, le développement restant la mesure de l'émancipation. Une précision est seulement apportée qui souligne les préoccupations les plus importantes de l'Organisation en la matière : « Emploi, santé et enseignement » qui sont considérés comme « indissociables des objectifs principaux » dont « ils constituent la base concrète ».

L'analyse de l'Organisation des Nations Unies procède ainsi d'une démarche qu'on peut peut-être résumer, au prix d'une certaine simplification, de la manière suivante :

- Les droits des femmes s'inscrivent dans le cadre des principes généraux qui régissent la question des droits de l'homme en général, y compris les droits des peuples (Charte, déclaration universelle, pactes auxquels s'ajoutent des conventions spéciales, telle la convention sur l'élimination de toutes les formes de discrimination à l'égard des femmes).

- La mise en œuvre concrète des droits des femmes est un aspect essentiel du progrès de l'humanité : « l'égalité (entre les hommes et les femmes) est un but, mais c'est aussi un moyen »¹⁶, « le rôle des femmes dans le développement, qui est intimement lié à l'objectif du développement socio-économique sur tous les plans, est une question fondamentale pour le progrès de toute société »¹⁷. Les deux aspects du problème sont constamment liés l'un à l'autre, non sans quelque redondance ou même un certain angélisme : « la promotion pleine et entière des droits des femmes ne peut être véritablement assurée que dans des conditions de paix et de sécurité internationales »¹⁸ mais, à l'inverse, « la paix est favorisée par l'égalité entre les sexes, l'égalité économique et la jouissance universelle des libertés et des droits fondamentaux »¹⁹.

- Quant aux stratégies qui doivent être mises en œuvre, au-delà de proclamations classiques sur l'égalité devant la loi ou encore l'égalité des chances, il est fait appel, mais en termes de nouveau très généraux, à un changement des mentalités : « il convient d'éliminer totalement les obstacles à l'égalité des femmes qui trouvent leur origine dans les idées toutes faites, les préjugés et les attitudes à l'égard des femmes »²⁰.

L'une des mesures susceptibles de concrétiser cette volonté serait de mettre au point, dans tous les pays, *un appareil statistique* permettant l'identification et l'évaluation périodique de ces idées toutes faites et des inégalités, y compris « en fournissant des témoignages concrets sur bien des conséquences néfastes des inégalités imposées par la loi et par la coutume ».

- Chaque série de mesures envisagées renvoie à tel ou tel problème du développement, y compris les problèmes proprement politiques. Pour mémoire, il est notamment fait référence à la situation économique mondiale et à la détérioration de la situation sociale dans de nombreuses régions du monde, en particulier en Afrique ; à la dette des pays en développement ; à l'extension du chômage ; à l'analphabétisme ; aux problèmes de l'eau ; au développement de la technologie ; au développement industriel et spécialement aux utilisations pacifiques de l'énergie nucléaire ; aux communications de masse ; aux transports ; à l'environnement — mais aussi à la persistance des tensions internationales et des violations de la charte des Nations Unies, à la guerre, au racisme, à l'*apartheid*, au terrorisme, etc. C'est donc à travers ce prisme aux facettes infiniment variées et qui n'est autre que *le développement* tel que l'entend l'ONU qu'il faut examiner l'ensemble des mesures proposées.

• *Les mesures constitutionnelles et juridiques* occupent, cela dit, une bonne place dans la stratégie mise en œuvre. Elles visent, là où c'est encore nécessaire, à parachever l'œuvre d'égalisation de l'homme et de la femme dans tous les domaines, les résolutions visant notamment le droit civil dont les dispositions doivent conférer à la femme mariée les mêmes droits et les mêmes devoirs qu'à son époux²¹, « des recherches approfondies (devant) être entreprises pour déterminer les cas dans lesquels il se peut que le droit coutumier aille à l'encontre des droits des femmes ou, au contraire, les protège et — dans quelle mesure — la confluence du droit coutumier et du droit codifié peut retarder l'application (de) nouvelles mesures législatives »²². Elles visent également, avec une certaine minutie qui traduit l'importance attachée à la question, à assurer l'égalité de droit des hommes et des femmes en matière d'emploi. Elles visent encore à assurer une meilleure participation des femmes à la vie politique — le suffrage universel et une « équitable » représentation des femmes à tous les échelons apparaissant comme des principes très généraux — ainsi qu'à la vie sociale. Des mesures sont recommandées pour protéger les femmes « contre l'avilissement qu'elles subissent du fait des crimes de nature sexuelle »²³, contre « la violence (qui) s'exerce partout contre les femmes qui sont battues, mutilées, brûlées et victimes de sévices sexuels et de viols ». Il est tout spécialement prévu de « créer des organismes nationaux chargés de la question de la violence contre les femmes dans la famille et dans la société »²⁴.

• *Les autres mesures* sont extrêmement variées, mais si elles touchent notamment les domaines de la santé et de l'éducation, elles ne concernent guère les activités artistiques et culturelles. Les seules suggestions susceptibles d'être relevées à ce titre concernent l'image qui doit être donnée de la femme — « une image positive, dynamique et active » — et de l'homme — « comme partageant réellement toutes les responsabilités familiales »²⁵ — dans les manuels scolaires et les autres matériels d'enseignement et surtout sans doute dans les nouveaux moyens de communication. Sur ce dernier point, « étant donné le rôle critique (du secteur de la communication) dans la modification des représentations stéréotypées des femmes et dans l'accès des femmes à l'information, il faudrait accorder un rang de priorité élevé à la participation des femmes à tous les niveaux de la formulation des politiques et de la prise des décisions en matière de communication ainsi qu'à la conception, à la mise en œuvre et au suivi des programmes »²⁶. Il est précisé que « les images stéréotypées des femmes, véhiculées par les médias, ainsi que par l'industrie publicitaire, peuvent avoir un effet profondément néfaste sur les attitudes à l'égard des femmes et sur les rapports entre elles ». « Les femmes devraient faire partie intégrante du processus de prise de décisions concernant le choix et la mise en œuvre de nouvelles formes de communication et devraient, au même titre que les hommes, avoir leur mot à dire lors du choix du contenu de toutes les activités d'information. Les médias culturels — rituels, théâtre, dialo-

gues, littérature orale et musique — devraient avoir leur place dans tous les efforts de développement visant à améliorer la communication. Il faudrait promouvoir des projets culturels élaborés par les femmes elles-mêmes pour changer les images traditionnelles des hommes et des femmes ; à ce sujet, il faudrait que les femmes aient, au même titre que les hommes, accès à un soutien financier ». « Il conviendrait d'accroître le nombre de femmes qui travaillent dans les réseaux de communication de masse et dans l'enseignement et la formation »²⁷.

Ainsi l'aspect culturel du problème féminin n'est-il pris en compte en quelque sorte qu'en négatif, sous l'angle de l'image de la femme que renvoie presque toujours encore la culture dominante. Même si on tient compte du fait que le Programme de Nairobi prévoit expressément que « les institutions spécialisées, et donc l'UNESCO, ainsi que les autres organismes du système des Nations Unies, y compris les commissions nationales, (devront) mettre sur pied des services et des procédures, en vue d'analyser la condition des femmes dans leurs sphères d'activité ou la région qu'ils desservent »²⁸, il y a là une certaine lacune due peut-être autant à la répugnance de certains gouvernements à envisager l'intervention de la puissance publique en matière artistique et culturelle qu'à l'insuffisante prise de conscience du problème chez de nombreux responsables.

On en sera sans doute d'autant plus frappé que les propositions de Nairobi s'inscrivent dans le long terme et que la conférence, sacrifiant au millénarisme ambiant, s'est assignée l'an 2000 comme référence tout au long de ses travaux. Déjà, il est vrai, lors de la dix-neuvième session de la Conférence générale (Nairobi), près de 10 ans plus tôt, le 26 novembre 1976, l'UNESCO avait adopté la recommandation concernant la participation et la contribution des masses populaires à la vie culturelle et qu'elle avait souligné à cette occasion la nécessité « d'accorder une attention particulière à l'accès de plein droit des femmes à la culture ainsi qu'à leur participation effective à la vie culturelle » : cette résolution a été à l'origine de nombreuses études commanditées par l'UNESCO sur le sujet.

C'est très progressivement que s'est imposée dans les esprits la dimension culturelle du développement qui allait prendre une importance croissante aux yeux de l'UNESCO comme l'a montré la proposition d'une Décennie mondiale du développement culturel placée sous le double patronage de l'Organisation des Nations Unies et de l'UNESCO. La Décennie devra faire une place aux aspects proprement féminins du problème : « il s'agira », lit-on dans le programme d'action pour la Décennie mondiale du développement culturel présenté par le Directeur général de l'UNESCO²⁹, « de promouvoir le rôle des femmes dans les processus de production, de valoriser leur travail, d'améliorer leurs conditions de vie et de favoriser leur prise de responsabilité ; ou de confier un rôle plus dynamique aux jeunes en faisant appel à leur créativité ou à leur dynamisme »³⁰.

Associant de nouveau les femmes, les jeunes et aussi les personnes âgées, les milieux défavorisés ou même les marginaux, dans les initiatives de développement culturel, les documents précisent par exemple que : « (des) projets favoriseront l'accès et la participation des femmes — comme bénéficiaires et comme agents — au développement économique, social et culturel ainsi qu'à la formation et à la vie professionnelles. Des expériences liées au développement, à la vie sociale, à l'action culturelle, seront entièrement imaginées et animées par des jeunes, une attention particulière étant réservée aux initiatives des mouvements et associations de volontaires. Enfin, les activités déjà menées en faveur d'un accroissement du rôle socio-culturel des personnes âgées pourront être multipliées, ainsi que celles destinées aux catégories sociales défavorisées ou marginalisées ».

Rien d'étonnant *a priori* puisque, dans le cadre de ses compétences, l'UNESCO a adopté une double stratégie pour améliorer la condition des femmes en retenant, d'une part, le principe d'actions spécifiques dans le cadre des divers grands programmes, d'autre part, en prenant en compte la dimension féminine dans l'ensemble des activités de l'Organisation. Ces diverses mesures évoquées plus haut³¹ ne dispensent évidemment pas les femmes d'une réflexion d'ensemble sur leur propre condition — et l'observateur d'interrogations fondamentales — dès le moment en particulier où les femmes se retrouvent visées par des actions concernant les catégories défavorisées... Au surplus, cette perspective comporte un réel danger.

A rester dans le cadre officiel des discussions auxquelles donne encore lieu la condition féminine, que ce soit à l'échelle nationale ou à l'échelle internationale, ne risque-t-on pas de penser que le problème est, pour l'essentiel, résolu ? Beaucoup resterait à faire bien entendu, notamment dans les pays en développement et dans les milieux défavorisés, mais, dans le principe, dans l'esprit des décideurs — hommes ou femmes — la question serait en somme réglée, plus exactement en voie de règlement.

Comme le pensent certaines femmes, philosophes, écrivains, artistes ou ceux qui, tout simplement, ont réussi socialement, une seule règle désormais, à *chacune selon son mérite*. Est-ce bien sûr ? Est-ce toujours à sens unique ? La dichotomie séculaire a-t-elle brusquement disparu ? Autant de questions que l'esprit de doute méthodique conduit en tout cas à poser, avec l'espoir d'y apporter un commencement de réponse, à la lumière des faits sociaux contemporains.

Un doute tenace

C'est qu'en effet le doute reste permis. L'image que nous donne d'elle-même la société contemporaine n'est pas celle que l'on pouvait imaginer en suivant le cours impétueux des revendications féminines : les progrès sont certes immenses, la condition de la femme s'est radicalement transformée. Dans la plupart des pays, non seulement les droits politiques sont reconnus aux femmes, mais en outre l'égalité des droits civiques est formellement assurée, y compris au sein de la famille, toutes les professions sont ouvertes aux femmes, beaucoup d'entre elles sont majoritairement féminines et non les moindres, puisque c'est vrai aussi bien de l'enseignement que de la santé : les espoirs les plus fous des féministes du début du siècle ont été dépassés, non seulement des femmes règnent, mais des femmes gouvernent, administrent, président, naviguent, *créent* ou « circonvoient » autour de la terre — et pourtant la société semble rester fondamentalement une société d'hommes. Les gouvernements, même lorsqu'ils sont exceptionnellement dirigés par une femme, sont presque uniquement composés d'hommes. C'est encore plus frappant dans les assemblées parlementaires ou dans les enceintes internationales, sans parler des états-majors des partis politiques ou des syndicats, ou encore des conseils d'administration.

L'interprétation de la situation actuelle n'est au demeurant pas évidente : l'émancipation féminine n'est-elle pas trop récente pour avoir déjà produit tous ses effets ? Longtemps laissées pour compte, les femmes, dans leur majorité, n'ont peut-être pas encore pu bénéficier pleinement des bienfaits de l'éducation — argument néanmoins peu crédible car dans un système scolaire et universitaire où, depuis longtemps, elles représentent sensiblement 50% des effectifs, et cela dans tous les types et degrés d'enseignement, elles obtiennent plutôt de meilleurs résultats objectifs que les hommes. Appelées par la maternité — et par leur vocation familiale — elles ne jouissent peut-être pas exactement de la même liberté dans leur vie professionnelle que les hommes — mais retenir cet argument ne serait-il pas revenir sur l'évolution qui s'est produite dans sa signification même ? L'ambiguïté serait-elle plus profonde et ne faut-il pas en revenir aux pénétrantes analyses de Simone de Beauvoir dans *Le deuxième sexe* ?

Dans la différenciation des sexes, les facteurs socioculturels seraient essentiels : « les femmes », enfermées dans l'image qu'on leur impose d'elles-mêmes dès l'enfance, constitueraient beaucoup plus une caste qu'une classe ou qu'un groupe opprimé, mais une caste historiquement jugée inférieure. Dès lors, la révolte des femmes est logique mais ne conduit pas nécessairement à une remise en question de la hiérarchie des sexes, surtout si elle reste individuelle. De toute façon, elle transcendera difficilement les classes ou les États et comme le mouvement féministe semble bien finalement l'avoir montré en Europe et aux États-Unis

d'Amérique, elle restera le plus souvent très « située », géographiquement, socialement, historiquement.

Cela dit, si, dans le grand débat sur la question masculinité/féminité, sur l'explication en termes de NATURE, l'emporte l'interprétation en termes de CULTURE, l'enjeu paraîtra considérable. Il ne s'agit plus de deux groupes humains, aux caractères différenciés, aux besoins dissemblables et dont il s'agirait d'assurer, pour des raisons de principe, l'égalité en droit dans les faits par toute une série de mesures correctrices. Certes, cette vision a hanté les esprits, hommes et femmes confondus, depuis la plus haute antiquité, mais elle n'a pas résisté aux temps modernes.

Au XVI^e siècle, à la question si souvent posée, certains écrivains humanistes feront encore une réponse décevante mais l'évolution des idées ira dans le sens de l'égalité culturelle des hommes et des femmes. « Quand je dis femme, écrit Rabelais, je dis un sexe tant fragile, tant variable, tant muable, tant inconstant et imparfait que Nature me semble... s'être égarée de ce bon sens par lequel elle avait créé et formé toutes choses, quand elle a bâti la femme... Forgeant la femme, elle a eu égard à la sociale délectation de l'homme et à la perpétuité de l'espèce humaine, plus qu'à la perfection de l'individuelle muliebreté³². Quant à Erasme, son propos paraîtra toujours ambigu³³. Le siècle voit pourtant la femme triompher dans les arts et surtout dans la littérature avec de grandes figures déjà très modernes, Marguerite de Navarre ou Louise Labbé, la belle cordière, si proche de nous dans ses mystères. Alors même que se poursuit et même que s'intensifie la chasse aux sorcières, le féminisme fait irruption avec des auteurs comme Cornelius Agrippa, né à Cologne en 1486, médecin, astrologue, philosophe, anticipation des personnages de Goethe ou de Marguerite Yourcenar, et qui, le premier, affirmera l'égalité intellectuelle des sexes avant de mourir à Grenoble en 1535, pourchassé par l'Inquisition pour avoir défendu une jeune femme accusée de sorcellerie. Dans son traité, écrit en 1509 pour complaire à Marguerite d'Autriche, mais qui ne paraîtra à Anvers que vingt ans plus tard et qui ne sera traduit en français qu'après sa mort en 1537³⁴, il proclame l'identité des sexes sur le plan de la raison et de la pensée : « Les âmes sont affranchies de la loi du sexe ; chez l'homme et chez la femme, même esprit pour penser, même raison pour comprendre, même langage pour communiquer la pensée » et il va jusqu'à souhaiter « la communauté parfaite de tous les exercices de l'âme et du corps ». « Qu'on cesse enfin », écrit-il, « d'interdire aux femmes l'étude des lettres et nous constaterons qu'elles sont parfaitement capables d'égaliser et de dépasser les hommes dans les travaux de l'esprit ». Quant à Montaigne, parfois suspecté de misogynie³⁵, il écrira : « Je dis que les mâles et femelles sont jetés au même moule ; sauf l'institution et l'usage, la différence n'y est pas grande³⁶. Son successeur, son fils adoptif, son éditeur posthume, son plus grand admirateur sera d'ailleurs, on le sait, ... une femme, Marie de Gournay, qu'il verra souvent dans les dernières années de sa vie alors qu'elle est encore une jeune fille.

Cette « fille d'alliance », comme l'avait superbement appelée Montaigne, participera activement à la vie politique et littéraire de son temps, s'engageant dans la querelle féministe en publiant notamment en 1622, puis en 1626, *L'égalité des hommes et des femmes* et *Le grief des dames*³⁷. Souvent raillée, méconnue de son vivant, elle aura une influence durable sur le courant féministe. En définitive, *c'est* — en France en tout cas — *l'absolutisme royal et le conformisme social qui en était à la fois le fruit et le garant qui, tout au long du xvii^e siècle, redonneront de la femme une image traditionnelle*, popularisée par l'un des génies du siècle, misogyne d'honneur, Jean-Baptiste Poquelin dit Molière.

A comprendre qu'il en est ainsi, que la question féminine est *en fait* résolue depuis longtemps dans les esprits ouverts à la réflexion, mais qu'elle rebondit toujours, notamment *pour des raisons politiques*, on saisit mieux peut-être certains aspects du paradoxe contemporain. L'image de l'homme — dans le sens de l'éternelle querelle du mâle — est certainement l'image même de *la domination* et ce serait sans doute y renoncer au plan des idées, ce qui ne serait pas sans conséquences rapides au plan des faits que d'admettre sans nuance un partage définitif entre les sexes. De ce point de vue, l'évolution du rôle de la femme sur la scène politique, non seulement en Occident mais désormais sous des latitudes très variées, de l'Amérique latine au sous-continent indien en passant par l'Asie du Sud-Est, peut sembler significatif : les femmes, lorsqu'elles ont franchi le pas, jouent parfaitement le jeu traditionnel et se comportent en fait comme des hommes politiques, parfois comme de grands hommes d'ailleurs. Leur destinée, même portée par le suffrage universel, n'est pas différente de celle des femmes que le hasard de l'hérédité avait mises sur le trône. Elles sont d'autant mieux admises à exercer le pouvoir qu'elles sont, davantage encore que les hommes, tentées par le conservatisme. Rares sont celles qui déchirent le rideau du conformisme ambiant et, si elles le font, elles doivent s'attendre à voir la misogynie redoubler brusquement de vigueur.

Certaines d'entre elles ont compris le risque d'une participation très minoritaire des femmes à l'exercice du pouvoir politique. En France, par exemple, dans la foulée de mai 68 — où les femmes n'avaient cependant joué qu'un rôle secondaire³⁸ — les militantes de gauche, en particulier au sein du Parti socialiste, essaieront d'imposer un régime de *quotas*, revendication intéressante, logique à bien des égards mais qui devait conduire à une grande déception. L'idée était simple au départ : sans aller jusqu'à exiger un partage des responsabilités correspondant à la proportion des hommes et des femmes dans la société, mais compte tenu de l'importance des problèmes féminins, du rôle que jouaient les femmes dans le nouvel essor de la gauche, les militantes ont prétendu obtenir aussi bien dans la répartition des sièges au sein des instances dirigeantes du Parti que pour les candidatures aux élections locales et même nationales, un certain pourcentage des places à pourvoir, 20 ou 30 % selon le cas — ce qui, appliqué à la lettre, eût sans doute, en effet, complètement modifié le paysage politique.

C'est un fait que la tentative a échoué en France aujourd'hui et il y a à cela diverses raisons, elles-mêmes on ne peut plus logiques sans doute : les femmes étaient trop peu nombreuses pour remplir de tels quotas ; celles qui en exigeaient l'application rigoureuse n'étaient pas exemptes d'une ambition personnelle parfois trop visible ; l'électorat était loin de se plier à des règles aussi strictes et l'intérêt supérieur du Parti a dû sans doute bien souvent l'emporter. Il n'en reste pas moins qu'il est révélateur que, de nos jours, dans aucun pays, dans aucun régime, la participation des femmes à l'exercice du pouvoir politique ne soit, même de très loin, comparable un instant à l'importance numérique des femmes dans la société. Que les ex-pays socialistes offrent d'eux-mêmes, après tant d'espoirs nourris au XIX^e siècle et dans la première partie du XX^e siècle, l'image inchangée d'une société masculine par excellence, ne fait que confirmer l'impression d'un étonnant blocage.

Le comble est sans doute que les femmes continuent à jouer un rôle essentiel, mais dans l'ombre, telle épouse, telle fille d'un homme politique, ayant parfois beaucoup plus d'influence que les femmes officiellement engagées dans la vie politique. Quel Shakespeare mettra en scène les personnages féminins des drames politiques d'aujourd'hui ? Certaines femmes, saisissant un prétexte ou agissant sous l'empire de la conviction, contestent d'ailleurs l'évolution actuelle en se réclamant des « valeurs » traditionnelles et cela un peu partout dans le monde : le féminisme provoque en somme des chocs en retour, sans pour autant l'avoir vraiment emporté, où que ce fût.

Il est difficile, à ce stade de notre réflexion, d'ignorer l'aspect religieux du problème féminin, sans prétendre l'aborder sous tous ses aspects. Plusieurs questions sont ainsi souvent évoquées dans les médias et qui concernent tout spécialement deux religions nées dans le monde méditerranéen, le christianisme et l'islam. Le christianisme lui-même est profondément divisé sur la question, et depuis longtemps : l'image de la femme n'est pas tout à fait la même par exemple chez les catholiques, fortement marqués par le culte marial, et chez les protestants, beaucoup plus réservés sur ce point.

La religion catholique, en tout cas, risque de connaître une crise majeure sur la question de la femme. Ses institutions, son mode de pensée, ses habitudes : rien ne laisse pour l'instant la moindre place à un quelconque féminisme — situation d'autant plus périlleuse que les confessions réformées ont beaucoup évolué, admettant non seulement et depuis l'origine le mariage des pasteurs, mais encore désormais pour certaines d'entre elles l'ordination des femmes. Dans les pays où la concurrence — et l'émulation — sont sensibles entre catholiques et protestants, aux États-Unis d'Amérique, aux Pays-Bas par exemple, l'attitude de l'épiscopat est très significative d'une volonté de réforme à laquelle le Saint-Siège reste complètement étranger. Dans d'autres régions du monde, pour d'autres raisons, en Amérique latine notamment, des tendances comparables

se font jour, ce qui laisse supposer à terme des débats particulièrement vifs.

La direction de l'Église elle-même, un peu comme certains Politburos, est à l'image de la tradition masculine : le Sacré Collège n'a jamais comporté en son sein que des mâles et lorsque, réunis en conclave, il porte l'un des siens à la tête de l'Église universelle, le droit canon, on le sait, exige que ses deux doyens d'âge s'assurent discrètement, mais physiquement, du sexe de l'intéressé — souvenir pathétique de l'élection d'une papesse !

Il est vrai que les femmes jouaient à l'origine, et en tout cas au Moyen-Age, un rôle plus important qu'aujourd'hui dans l'Église et que cette situation ne laisse de scandaliser bien des croyants. Les abbesses étaient souvent associées aux discussions théologiques, leur origine sociale contribuant peut-être à asseoir leur autorité. Aujourd'hui, rien de tel. Si novateur qu'ait été le concile de Vatican II, si révolutionnaire en bien de ses thèses, si ardente fût la volonté de réforme de ses participants, ce n'était qu'une assemblée de 3000 évêques et pères abbés, tous du même sexe³⁹. Dans cette Église, pourtant si attentive aux malheurs du monde qu'elle fascine les humains bien au-delà du cercle de la foi, l'image de la femme⁴⁰ reste celle d'une servante, rôle d'ailleurs souvent imparti aux religieuses placées au service de la hiérarchie, bonnes d'évêque ou secrétaires de cardinal.

Le problème de la direction politique de l'Église a d'ailleurs été posé ces derniers temps. Si le consistoire a tellement changé, s'ouvrant à tous les continents, si la majorité européenne en son sein est en train de disparaître, si l'histoire contemporaine a modifié à ce point l'institution centrale de l'Église, lui permettant du même coup d'atteindre enfin et tardivement à l'universalité dont elle avait fait dès l'origine son idéal, est-il logique, acceptable, raisonnable, possible d'en écarter pour toujours les femmes dont l'engagement dans la foi de l'Église ne s'est pas démenti ?

Question impertinente, insolente aux yeux de beaucoup — mais qui ne tardera pas à être posée de plus en plus souvent, de l'intérieur même de l'Église. Il n'est pas d'exemple, en effet, qu'une évolution sociale profonde soit durablement sans conséquence sur une institution spirituelle sans doute, mais engagée par vocation dans le siècle. Certains esprits y ont pensé, observant que les règles canoniques n'interdisaient pas la nomination au sein du consistoire d'un simple baptisé, la tradition étant seulement en pareil cas de l'ordonner sur le champ⁴¹. Électeurs et conseillers du pape, les cardinaux ne sont pas automatiquement en charge d'un diocèse et n'ont pas nécessairement à administrer les sacrements. Le nom d'une femme a été murmuré, laquelle, selon certains, pourrait ainsi être nommée dans l'auguste assemblée, Mère Teresa, l'apôtre des Indiens les plus pauvres. Quelle que soit sa personnalité, c'est fort peu vraisemblable, mais l'idée, du fait de l'extraordinaire expérience spirituelle de Mère Teresa, fera peut-être son chemin. Au demeurant, rien de moins féministe que la congrégation qu'elle a créée — tout entière vouée au service des

autres, ouverte uniquement aux femmes et inscrite dans la tradition la plus stricte.

Ces réalités religieuses de notre époque ne manquent pas d'interférer avec les problèmes politiques et, une communication mondiale — obsédante, totalitaire — aidant, de contribuer à embrouiller le paysage culturel tel qu'il s'offre aux yeux des femmes. Il n'en va guère autrement de l'islam⁴².

On continue de relever que, lors de son apparition et au cours des premiers siècles de l'Hégire, l'islam a été à bien des égards, sinon le libérateur de la femme, du moins plus favorable à l'épouse que les traditions judaïques et chrétiennes — et on a certainement raison. Pour autant, cette perspective manque d'intérêt aujourd'hui et les questions qui se posent, souvent avec acuité, dans les sociétés islamiques sont d'un autre ordre. Il s'agit pour elles de concilier une tradition, un mode de vie, une jurisprudence archaïques avec les aspirations contemporaines des femmes telles qu'elles s'expriment un peu partout dans le monde et aussi avec le corpus des idéaux universels tel qu'il est proposé par les grands instruments du siècle, Déclaration des droits, pactes, etc., et par les organisations internationales elles-mêmes dans une profusion de documents de tous ordres.

Il ne faut bien entendu surtout pas simplifier les termes dans lesquels se pose une question qui n'est pas la même en définitive sous toutes les latitudes : la place de la femme musulmane dans la famille ou dans la société n'est pas identique au Sénégal, en Algérie, en Arabie saoudite, en Inde, en Malaisie ou en Indonésie, et d'autres traditions, ethniques, culturelles ou nationales, ont contribué à déterminer son statut. Il est vrai, en outre, qu'une évolution sensible a eu lieu à notre époque, mais selon des perspectives très différentes d'un pays à l'autre.

Certains ont choisi de laïciser l'État, au risque d'affronter les tenants du rigorisme islamiste et ils ont cherché à donner à la femme une condition juridique voisine de celle qui était la sienne en Occident, ainsi de la Turquie⁴³ ou de la Tunisie. D'autres ont préféré contourner la difficulté et s'en remettre à l'évolution lente mais inéluctable des mœurs, l'influence des conditions de vie modernes jouant d'ailleurs dans le même sens : travail féminin, scolarisation, participation à la vie politique, etc.

Des cas plus complexes se présentent encore, certains pays arabes du Golfe n'imaginant par exemple la scolarisation des femmes, y compris au stade universitaire, que dans une stricte séparation des sexes — situation qu'on peut imaginer transitoire tant elle est minoritaire. A moins de penser que les choses ayant changé dans un sens pourraient bien changer dans l'autre, éternel choc en retour dont nous parlions plus haut et dont la « révolution islamique » en Iran est parfois donnée comme un exemple. Ce n'est pas que les femmes n'y aient joué aucun rôle, au contraire. Les étudiantes ont été un élément moteur de la lutte contre la dictature du Shah et elles n'ont cessé d'être présentes depuis lors sur la scène, y

compris depuis la guerre avec l'Irak. Néanmoins, on constate un retour à une tradition sévère, ainsi que des mesures symboliques antiféministes⁴⁴, comme le décret imposant aux femmes le port du tchador. Incontestablement, le hiatus s'étire entre une conception fortement ethnocentrique et les idées au moins officiellement consacrées dans le reste du monde. Reste à savoir si c'est une situation conjoncturelle que les changements politiques liés à l'arrivée de nouvelles générations au sommet du pouvoir pourront faire évoluer, ou si c'est l'amorce d'un retour en arrière beaucoup plus durable qui affecterait peu à peu d'autres pays musulmans. D'une façon plus générale, nous l'avons déjà noté, une volonté de réaction, de retour en arrière, se fait jour chez certaines femmes, et pas seulement dans les sociétés islamiques⁴⁵.

Chaque événement historique a son revers mais ce qui caractérise l'émancipation des femmes, c'est de susciter des oppositions résolues sans pour autant avoir été effective dans tous les domaines. Il faut toutefois bien prendre la mesure des phénomènes de rejet. C'est par rapport à la société actuelle que se manifestent des oppositions plus ou moins passionnelles, et elles ne peuvent pas facilement modifier le cours des choses. La forme, l'attitude, le vêtement peuvent changer, la famille mononucléaire, la consommation de masse, les images dominantes continuent à se développer. Le contraire ne pourrait avoir lieu que si une société se mettait délibérément à l'écart des autres et parvenait à échapper au grand mouvement mondial de l'information et de l'échange. Rien ne prouve que ce soit possible durablement. C'est donc probablement l'image majoritaire de la femme qui donnera le ton aux générations à venir : elle ne se construit pas si aisément. L'émancipation est presque toujours le cadre dans lequel la femme est présentée mais, en quelque sorte, au premier degré. Les poncifs de l'éternel féminin constituent souvent la véritable référence d'un portrait... qui aurait incontestablement choqué plus d'une féministe d'antan. Si toutefois les femmes deviennent souvent des objets érotiques, voire pornographiques, sur plus d'un écran, il en est désormais de même pour les hommes... Dans maints pays du tiers-monde, ces images véhiculées avant tout par les médias occidentaux sont vivement critiquées et, ici et là, officiellement prohibées au nom de la morale traditionnelle. Il n'est pas sûr qu'elles ne constituent pas pour autant la véritable référence des esprits, magazines, magnétoscopes et vidéo-disques envahissant tous les marchés. C'est ce contexte qui permet peut-être d'expliquer les contrastes d'une situation où les femmes semblent plus libres que jamais dans l'histoire, sans que pour autant celle-ci ait cessé d'être masculine.

Une expérience révélatrice

Lorsque s'est produite en France, et pour la première fois depuis la fondation de la V^e République en 1958, l'alternance au pouvoir, les mouvements féministes fondaient de grands espoirs sur les nouveaux dirigeants, à commencer par le Président de la République, François Mitterrand ; quelques militantes avaient été élues députés, et l'une d'entre elles fut nommée Ministre des droits de la femme, Yvette Roudy⁴⁶. Dans l'ensemble, les femmes allaient d'ailleurs jouer au sein du gouvernement un rôle beaucoup plus important que celui qui jusque-là leur avait été dévolu⁴⁷. Cela n'allait pas signifier un changement réel dans les mentalités — et les problèmes liés au développement culturel devaient en être une illustration.

Au sein du cabinet du nouveau Ministre de la culture, Jack Lang, s'était alors progressivement constitué une sorte de secteur spécifique de l'action culturelle en direction des publics défavorisés, marginaux, minoritaires ou encore placés dans des conditions particulières. Aucune unité au départ dans un domaine infiniment varié, sinon des obstacles souvent considérables mais de toute nature, qui rendaient l'action des associations, soutenues pour les pouvoirs publics, délicate, aléatoire, problématique. Se sont ainsi retrouvés, en tant que cible privilégiée d'une action volontariste de l'État, les malades des hôpitaux ou les détenus dans les centrales et les différents établissements pénitentiaires ; les tenants de cultures ou de langues régionales, souvent en difficulté, et les émigrés de toutes origines, soucieux de trouver leur place au sein de l'ensemble français mais en gardant des liens avec leur culture première ; les handicapés, sourds ou non-voyants, handicapés moteurs ou handicapés mentaux ; les pauvres également, si nombreux avec le développement du chômage. Une politique a pu être définie qui, avec un minimum de moyens, a permis que fussent menées des actions avant tout symboliques, mais qui devaient laisser des traces profondes et ouvrir des chemins pour l'avenir. Jack Lang a pu écrire à ce sujet : « Ce qui retiendra peut-être l'attention..., c'est la grande diversité des publics concernés, mais en même temps *l'unité de la politique mise en œuvre* : chacun, aujourd'hui, veut pouvoir s'exprimer, participer à la vie culturelle, jouir de ses facultés créatrices. Ce n'est que justice, mais c'est aussi la promesse pour notre pays d'un nouvel essor »⁴⁸.

Ce qui peut aussi retenir l'attention de l'observateur, c'est que les femmes, ou plutôt les associations de femmes se sont retrouvées dans ce champ d'action, une minorité(?) parmi d'autres. Entendons nous bien : cela n'a nullement résulté d'une quelconque volonté de marginalisation des militantes féministes. Les choses ont été beaucoup plus simples : toutes les demandes provenant du milieu associatif, dès lors qu'elles concernaient un milieu « spécifique », quelle que soit la spécification, étaient regroupées au titre des « interventions culturelles » et faisaient l'objet d'un traitement très attentif. Émanant du milieu masculin, elles auraient

connu le même sort, et tel fut d'ailleurs le cas pour les associations homosexuelles⁴⁹. Le problème n'était donc nullement celui d'une discrimination dans l'esprit de l'administration, c'était celui d'une demande qui se voulait elle-même particulière, spéciale, orientée vers un public pré-déterminé — du moins en était-il généralement ainsi car, en fait, les cas de figure étaient assez variés⁵⁰.

Tel est, durable semble-t-il, le paradoxe d'une action impulsée par des femmes en tant que telles ou orientée avant tout vers un public féminin. Elle est inévitablement perçue comme le fait d'un groupe particulariste, d'une sorte de minorité qui, ne s'avouant pas comme telle, risque ainsi d'être marginalisée. Tout peut dépendre, il est vrai, des circonstances politiques : lorsque, comme ce fut le cas en France de 1981 à 1986, les groupes marginalisés sont considérés comme les véritables révélateurs du milieu social et sont ainsi à l'honneur, une action culturelle proprement féminine peut revêtir une signification politique dans le meilleur sens du terme ; s'il n'en est pas ainsi, elle risque, au contraire, d'isoler ses auteurs, de les enfermer dans un discours paternaliste, de les réduire à un simple groupe de pression. En somme, entre la révolte et la récupération, l'espace est très étroit : ce n'est pas pour surprendre dans les sociétés contemporaines où il en va fréquemment ainsi.

D'un autre côté, les femmes ont-elles toujours le choix ? Peuvent-elles vraiment, en mettant à profit les droits dont elles jouissent, en principe sans réserve, entreprendre n'importe quelle action, notamment dans le domaine culturel ou artistique, en oubliant qu'elles sont des femmes ? Certes, c'est de plus en plus souvent le cas pour certaines d'entre elles et sous toutes les latitudes. Dans tous les secteurs de l'art et de la pensée, les femmes sont désormais reconnues comme des créateurs à part entière. C'est d'autant plus frappant qu'elles reviennent de loin et qu'au XIX^e siècle encore l'un des fondateurs du positivisme moderne niait qu'il pût en être ainsi. Auguste Comte écrivait : « On ne peut sérieusement contester aujourd'hui l'évidente infériorité relative de la femme, bien autrement impropre que l'homme à l'indispensable continuité aussi bien qu'à la haute intensité du travail mental, soit en vertu de la moindre force intrinsèque de son intelligence, soit à raison de sa plus vive susceptibilité morale et physique »⁵¹.

Une sorte de polémique épistolaire, restée célèbre, s'engagea d'ailleurs entre le philosophe français et son confrère britannique John Stuart Mill, Auguste Comte écrivant, à propos de George Sand : « La femme qui, sous un nom d'homme, s'est rendue aujourd'hui si déplorablement célèbre chez nous me paraît, au fond, très inférieure, non seulement en convenance, mais en originalité féminine à la plupart de ces estimables types »⁵², et d'ajouter : « Si cette désastreuse égalité sociale des deux sexes était jamais réellement tentée... elle tendrait... moralement à détruire le principal charme qui nous entraîne aujourd'hui vers les femmes, et qui... suppose les femmes dans une situation essentiellement

passive et spéculative⁵³. Les femmes reviennent ainsi de si loin qu'on comprend que nombre d'entre elles, spécialement parmi les écrivains et les artistes, n'aient cure de ces vains débats et considèrent qu'en définitive, dès lors qu'à notre époque toutes les possibilités leur sont ouvertes, elles n'ont qu'à faire tranquillement leurs preuves. Elles finissent par être entendues et l'entrée de Marguerite Yourcenar à l'Académie française, après une ridicule polémique qui devait pourtant durer des années, en a été en France et en Europe, l'un des symboles⁵⁴.

Est-il sûr pour autant que toutes les femmes, dans toutes les sociétés, puissent se contenter de cette attitude toute empreinte de sérénité ? Certainement non. Il en va ici, dans le domaine des arts et des lettres, comme en politique : on fait largement crédit aux femmes qui ont réussi, même si pendant longtemps elles ont dû franchir les obstacles soigneusement disposés sur leur chemin ; on les considère finalement comme des hommes. Cela n'empêche nullement la persistance de la misogynie dans les profondeurs de la société et, si les femmes célèbres peuvent par leur exemple encourager d'autres femmes à s'exprimer, elles ne leur ont pas à proprement parler frayé un chemin. Comment en irait-il ainsi dans un univers social encore marqué, sous tous les régimes par des phénomènes perpétuels de domination, et à tous les échelons ? Si la « condition féminine » peut encore servir de marchepied aux aspirants à la puissance, il n'hésiteront pas à jouer sur elle.

Bien plus, les femmes elles-mêmes, entrant dans le jeu, utiliseront leurs atouts propres pour réussir et se montreront parfois ultérieurement plus misogynes encore que les hommes. Simone de Beauvoir avait d'abord pensé que l'émancipation des femmes ne pourrait avoir lieu que lorsque le socialisme aurait triomphé car l'indépendance économique lui paraissait être la condition première de la libération. Sans doute a-t-elle été déçue, mais elle avait parfaitement saisi tout le processus de domination sociale dans lequel la question féminine est comprise, et plus largement la condition humaine : « Tout sujet », écrit-elle, « se pose concrètement à travers des projets comme une transcendance : il n'accomplit sa liberté que par son perpétuel dépassement vers d'autres libertés ; il n'y a d'autres justifications de l'existence présente que son expansion vers un avenir indéfiniment ouvert. Chaque fois que la transcendance retombe en immanence, il y a dégradation de l'existence « en soi », de la liberté en facticité ; cette chute est une faute morale si elle est consentie par le sujet, si elle lui est infligée, elle prend figure d'une frustration et d'une oppression ; elle est dans les deux cas un mal absolu⁵⁵.

Bien des réformes que l'auteur du *Deuxième sexe* avait appelé de ses vœux ont vu le jour dans de nombreux pays, libéralisation de l'avortement ou relativisation du mariage par exemple, mais les femmes restent invitées à se dépasser elles-mêmes⁵⁶, car elles sont loin d'avoir gagné la partie.

Il est enfin impossible d'oublier les conséquences, souvent tragiques pour les femmes, de l'inégal développement dans le monde d'aujourd'hui.

Les études de cas rassemblées dans le présent ouvrage en sont l'illustration frappante. Elles montrent néanmoins que, sous toutes les latitudes, les femmes ont peu à peu pris conscience de leur condition et qu'elles sont déterminées à défendre leurs droits. Oui, partout, une espérance s'est levée... mais la réalité reste incertaine.

Une réalité incertaine

La situation actuelle des femmes dans l'ensemble du monde reste problématique. Dans un univers marqué par l'aggravation du sous-développement sur trois continents, la progression de la pauvreté dans toutes les sociétés et le retour inattendu de superstitions ancestrales, les pires atteintes à la dignité de la femme sont loin d'avoir disparu et connaissent même parfois, semble-t-il, une recrudescence⁵⁷. Dans les pays les plus déshérités et dans les pays les plus défavorisés, du fait même de sa condition inférieure, la femme subit doublement l'oppression dont sa famille est victime⁵⁸. Aux yeux de certaines militantes, l'évolution juridique de la condition féminine n'a d'ailleurs rien résolu, les structures sociales — et aussi celles de l'inconscient — restant les mêmes et continuant à postuler une société de mâles. C'est donc avec infiniment de modestie qu'on peut avancer quelques idées sur la participation des femmes à la vie culturelle et artistique à travers les diverses sociétés, en s'efforçant d'identifier les obstacles que les intéressés rencontrent encore très souvent.

La participation des femmes à la vie culturelle

Il nous paraît difficile de présenter à ce titre une sorte de théorie générale, tant les situations sont changeantes, les problèmes variés. On peut, en revanche, sans prétendre à l'exhaustivité, relever un certain nombre de difficultés apparues dans les faits, en songeant, lorsque c'est possible, aux remèdes qui pourraient permettre d'améliorer la situation.

Les hommes, encore largement majoritaires en toutes instances, sont-ils convaincus que *les femmes, c'est-à-dire l'ensemble du sexe féminin, peuvent participer de plain-pied à la vie culturelle* ? On peut en douter. Bien des hommes partagent encore, au fond d'eux-mêmes, la conviction de Proudhon pour qui, peu sensible à l'opposition du bien et du mal, la femme, « inférieure à l'homme par la conscience autant que par la puissance intellectuelle et la force musculaire », est à l'homme « comme $3 \times 3 \times 3$ est à $2 \times 2 \times 2$, soit 27 à 8 »⁵⁹. *L'éducation des hommes* reste souvent à faire de ce point de vue, spécialement dans les sociétés « machistes » de la Méditerranée ou de l'Amérique latine. De nombreuses mesures ont

d'ailleurs déjà été prises — dont il reste à déterminer l'efficacité. On s'est ainsi préoccupé, en particulier dans la communauté européenne, de modifier radicalement l'image de la femme telle qu'elle est transmise par *les manuels scolaires*. La question est suffisamment importante pour avoir fait l'objet d'une résolution dans le cadre des stratégies prospectives d'action de Nairobi pour la promotion de la femme⁶⁰. Traditionnellement, l'image donnée de la petite fille correspondait, en effet, assez bien au fameux KKK germanique (*Kinder, Kirche, Küche*) : l'épouse était vouée aux soins des enfants, à la fréquentation de l'Église et à la conduite de son ménage.

Aujourd'hui, les problèmes liés à l'image de la femme sont beaucoup plus vastes, et au moins en un sens plus graves encore. Avec *l'irruption de l'image dans la plupart des sociétés*, notamment sur les canaux de la télévision, c'est un immense pouvoir qui a été remis entre les mains de ceux qui la fabriquent ou la contrôlent : pouvoirs publics, professionnels et surtout empires commerciaux. Les choix généralement effectués sont souvent très discutés : d'un côté, la femme est la plupart du temps présentée à son avantage, participant au monde moderne, à bien des égards émancipée, de l'autre, son image reste presque toujours dépendante d'une vision masculine de son sexe, l'érotisme latent ou manifeste de la publicité par exemple se rattachant à l' ancestrale volonté de soumission des femmes. Les délégations, réunies à Nairobi en 1985, ont été parfaitement conscientes du problème, déclarant : « *Les images stéréotypées des femmes, véhiculées par les médias ainsi que par l'industrie publicitaire, peuvent avoir des effets profondément néfastes sur les attitudes à l'égard des femmes et sur les rapports entre elles* »⁶¹.

C'est évidemment une question difficile à résoudre : les médias sont très nombreux, le rôle des pouvoirs publics à leur endroit est très variable d'un système à l'autre, les plus grands médias actuellement en mesure de conquérir une place mondiale relèvent de l'industrie privée. La Conférence de Nairobi a pourtant proposé une mesure, en elle-même très juste, nous l'avons vu : « *Les femmes devraient faire partie intégrante du processus de prise de décision concernant le choix et la mise en œuvre de nouvelles formes de communication et devraient, au même titre que les hommes, avoir leur mot à dire lors du choix du contenu de toutes les activités d'informations* »⁶². Ces résolutions pourraient sans doute contribuer à d'importants changements si elles étaient effectivement et partout mises en œuvre ; elles soulèvent néanmoins des problèmes sérieux, très différents les uns des autres.

Est-il facile de remplir un tel programme ? Il est clair que non, ou alors à des conditions qui risquent elles-mêmes de faire problème. De ce point de vue, les femmes sont dans une situation voisine des minorités, quelles qu'elles soient, dans certains cas de figure : si on veut à tout prix atteindre l'objectif qu'on s'est fixé dans un temps raisonnable, on sera sans doute conduit à déterminer des quotas qui, augmentant progressivement, per-

mettraient peu à peu aux femmes de peser vraiment sur les processus de décision au sein des institutions, des groupes de travail, des instances de création, etc. Certaines expériences, en matière politique par exemple⁶³, sont là pour montrer qu'une telle politique suscite fatalement l'hostilité des milieux professionnels concernés et qu'elle est de toute façon difficile à réaliser, les quotas risquant de ne pas être atteints dans de nombreux secteurs. En fait, de telles évolutions sont possibles, elles sont d'ailleurs en cours dans de nombreux pays, mais elles demandent beaucoup de temps. La vraie difficulté est peut-être ailleurs : est-il si sûr, qu'en soi, la plus grande participation des femmes aux processus de décision et de création au sein des principaux médias changera radicalement les images, les stéréotypes, les poncifs dont ceux-ci sont porteurs ?

Nous sommes probablement en présence de la plus grande illusion d'une bonne partie du mouvement féministe — et ici encore le cas des femmes n'est pas un cas isolé. Beaucoup de femmes, lorsqu'elles ont réussi socialement, se comportent comme des hommes, parfois comme les plus autoritaires d'entre eux, la politique en donne de bons exemples, et elles se soucient du sort des femmes parmi de nombreuses autres questions. Peut-être même la volonté de réussir les a-t-elles conduites à se rapprocher encore davantage du modèle, voire à le surpasser. Ce n'est vraisemblablement qu'une situation transitoire mais elle pèse lourd dans le fait paradoxal d'une société où la femme est totalement libérée au plan des principes et où les images du mâle dominateur gardent toute leur force.

Il reste que l'obstacle le plus important à la participation des femmes à la vie culturelle reste *leur mode de vie*, dans la plupart des sociétés et aujourd'hui encore. Lorsqu'avec la première révolution industrielle, la femme fut mise au travail dans les manufactures et les bureaux, l'évolution fut très rapide : en France, par exemple, dès le Second Empire, le tiers de la population active est féminin (1866)⁶⁴. Dans l'ensemble, leurs conditions de travail sont bien plus mauvaises que celles des hommes, pourtant surexploités, les salaires inférieurs de moitié en moyenne, par exemple. Pour celles qui, veuves, abandonnées ou célibataires, vivent seules ou avec leurs enfants, les revenus sont inférieurs au minimum de survie et la prostitution va connaître un essor sans précédent. C'est là une situation admise par tous comme la conséquence inéluctable d'une inégalité naturelle et les pouvoirs publics eux-mêmes, pendant longtemps, ne seront pas en reste : l'écart des salaires reste le même dans l'administration des Postes, à la manufacture des tabacs et même dans l'enseignement : lorsque l'administration révisé, sous le Second Empire, les secours de maladie aux travailleurs, elle augmente les pensions de 50 centimes pour les hommes... et de 5 centimes pour les femmes ; cotisant dans les mêmes proportions que leurs collègues, les employées ne perçoivent que les deux tiers de la retraite d'un homme... etc.⁶⁵ Tout cela n'empêche pas la femme, épouse ou mère, de supporter l'essentiel de la charge des tâches domesti-

ques. Ultérieurement, l'égalité des conditions de travail et de rémunération des femmes sera un objectif prioritaire de l'action revendicatrice, à *travail égal salaire égal*, mais il s'agira d'une lutte de longue haleine puisqu'elle est loin d'avoir atteint tous ses objectifs aujourd'hui dans les sociétés technologiquement les plus avancées...

Dans les pays en développement, la situation est beaucoup plus dramatique encore⁶⁶. Les salaires des femmes sont considérés comme des salaires d'appoint et rarement pris en compte alors même qu'en fonction d'une forte immigration masculine, la femme devient souvent le chef de famille. Dans les pays nouvellement industrialisés, notamment dans le Sud-Est asiatique, les conditions d'exploitation de la main-d'œuvre féminine ne sont pas sans rappeler ce qu'elles étaient en Europe ou aux États-Unis d'Amérique, au XIX^e siècle⁶⁷ : la durée du travail est très élevée, sans parler de cas extrêmes allant du renvoi pour cause de maternité jusqu'à l'interdiction de se marier pendant cinq ans pour certaines travailleuses immigrées... Dans l'ensemble du tiers-monde, le phénomène observé en Europe un siècle plus tôt se reproduit : au Brésil, par exemple, la participation féminine à la force de travail dans le secteur secondaire serait passée de 18% en 1960 à 33% en 1978⁶⁸. Par ailleurs, les chances de scolarisation sont loin d'être les mêmes pour les hommes et pour les femmes, pour les femmes blanches et pour les femmes noires ou métisses, ces dernières étant les plus défavorisées⁶⁹. Tous ces paramètres doivent être pris en considération et ils contribuent amplement à expliquer à quel point la participation des femmes à la vie culturelle est modeste dans de nombreux pays, presque toujours inférieure à celle des hommes, y compris dans les pays technologiquement les plus avancés⁷⁰.

Les difficultés rencontrées, inhérentes à une condition féminine qui ne peut évoluer qu'assez lentement dès lors que l'ensemble de la population est pris en considération, posent la question *d'une politique volontariste* dans ce domaine : des mesures de tous ordres, administratives, financières, sociales ou autres sont-elles susceptibles de favoriser la participation des femmes à la vie culturelle ? La question a été posée dans bien des pays et ne peut pas recevoir exactement la même réponse partout en raison des différences dans l'organisation politique, économique et sociale. Toutefois, on peut remarquer qu'en règle générale, et lorsque les moyens sont réunis, la réponse à la question sera d'abord *sociale* : si on veut donner aux femmes de meilleures chances de participer à la vie culturelle, ne faut-il pas faire en sorte qu'elles disposent de loisirs plus importants ?

C'est donc dans cette direction qu'il faut s'engager en créant les infrastructures nécessaires : amélioration des transports en commun, développement des équipements collectifs et notamment des écoles maternelles et des crèches, aménagement spécifique des horaires de travail féminin, etc. A ces mesures, s'ajoute souvent la définition d'une politique de contrôle des naissances susceptible de permettre à la famille d'atteindre un bon équilibre. Une telle politique, même si elle n'est pas en

soi en mesure de changer radicalement le paysage culturel d'un pays, est évidemment indispensable étant donné l'évolution de la condition des femmes et, en particulier, leur participation massive au travail productif. Le problème est qu'hélas, les moyens font le plus souvent défaut pour la mettre en œuvre — les priorités retenues par les pouvoirs publics méritant sans doute ici une particulière attention.

D'autres mesures, plus étroitement adaptées à l'objectif, sont-elles possibles ? La question n'est pas si évidente. Certaines initiatives sont faciles à imaginer et ont d'ailleurs été prises ici ou là, moins souvent qu'on ne pourrait l'imaginer. Aussi des *enquêtes* sont-elles certainement utiles et l'UNESCO, qui en a commandité un certain nombre, n'a cessé d'appeler l'attention des États sur cette exigence. C'est d'ailleurs beaucoup plus largement la mise au point d'un véritable *appareil documentaire* à l'échelle mondiale qui serait nécessaire et dont le développement peut notamment être encouragé dans le cadre de l'assistance de l'UNESCO aux bibliothèques nationales, aux bibliothèques universitaires, aux bibliothèques publiques ou aux centres de recherche. De la même façon, *des actions de formation* peuvent être engagées, avec notamment des *stages professionnels*, et de tels projets, également encouragés par l'UNESCO, sont assez nombreux en matière de communication. Le procédé rencontre cependant très vite ses limites car il serait extrêmement dangereux d'isoler de nouveau les jeunes filles en formation de leurs collègues masculins. Au total, toutes ces mesures, nécessairement limitées puisque très coûteuses, ne peuvent avoir qu'un effet très limité et, au mieux, à moyen terme.

De la sorte, soucieux d'encourager l'activité culturelle des femmes, les pouvoirs publics, ou les autres autorités intéressées — certaines initiatives importantes peuvent être prises dans le cadre de l'entreprise — doivent sans doute d'abord compter sur *leurs relations avec les associations féminines*. Bien entendu, la vie associative est loin d'être la même partout et, pour se développer vraiment, elle implique que certaines conditions, notamment sur le plan politique et sur le plan économique, soient réunies. Peu ou prou, les associations de femmes sont néanmoins universellement présentes et elles se sont regroupées depuis longtemps sur le plan régional ou sur le plan international, bénéficiant d'un soutien particulier des organisations intergouvernementales, notamment de l'UNESCO.

Il se trouve que la vie associative est particulièrement développée en France, spécialement dans le domaine culturel, et que ce pays constitue, de ce point de vue, un bon exemple. On y constate que les associations féminines sont nombreuses, mais sans commune mesure avec les autres qui atteignent, il est vrai, un chiffre impressionnant⁷¹ ; que les femmes prennent part à la vie associative, souvent à des postes de responsabilité, mais dans une proportion très inférieure aux hommes ; que le monde associatif accuse les traits de l'univers social. Les femmes engagées dans l'action sont particulièrement motivées et sont souvent des militantes

remarquables ; elles restent très minoritaires, la majorité des femmes continuant à se tenir à l'écart de la vie sociale. On peut penser que les choses évoluent et c'est sans doute vrai, encore que les crises économiques puissent ici réserver des surprises.

En tout cas, le fait est que les choses évoluent très lentement : au lendemain de la victoire de la gauche en France en 1981, par exemple, alors que le mouvement associatif dans le secteur culturel a connu une nouvelle jeunesse avec un climat d'enthousiasme très frappant — et aussi une politique très appuyée des pouvoirs publics, les associations de femmes n'ont suivi que très partiellement. L'action qui peut ainsi être menée en relation avec les associations doit tenir compte de toute une série de facteurs qui, soigneusement pris en considération, permettront *des choix politiques lucides*. Dans un milieu contradictoire, passionné, la démarche est délicate ; elle est probablement décisive pour la réussite, au moins relative, de l'entreprise.

Or, au-delà de certaines apparences, les contradictions ne manquent pas dans le monde féminin des associations, à commencer par la toute première : beaucoup de femmes se refusent à participer à des associations proprement féminines et n'entendent prendre leurs responsabilités que dans les associations ouvertes à tous. Les associations proprement féminines ne constituent donc qu'une partie, largement minoritaire, du monde associatif. Encore bien entendu ne sont-elles pas toutes féministes, loin de là et même tout au contraire. Bien des femmes, irritées de certaines formes prises par l'émancipation féminine ou repliées sur une morale ou des conceptions politiques conservatrices, font désormais le choix opposé et n'en recourent pas moins à l'action associative...

Il reste que, se transformant de génération en génération, élargissant ses objectifs, approfondissant sa réflexion critique, *le mouvement féministe* perdure et continue à être un point crucial de l'action : il est toujours en avance sur la réflexion des hommes et ces derniers continueront longtemps encore à être choqués des thèses nouvelles dont ils prennent parfois connaissance avec effarement, mais il en va ainsi depuis qu'au xvi^e siècle s'est amorcé le changement. C'est d'autant plus vrai que le mouvement féministe tendra constamment à préserver son autonomie par rapport aux luttes sociales ou politiques. Le fait, par exemple, que le suffrage universel ait été définitivement reconnu dans de nombreux pays au xix^e siècle, mais au seul bénéfice des hommes, convaincra les militantes de garder leurs distances par rapport aux organisations politiques au sein desquelles celles qui s'engageront néanmoins ne joueront pendant très longtemps qu'un rôle secondaire. *C'est le mouvement féministe, tel qu'il est, dans sa diversité, dans le radicalisme de certaines de ses composantes, qu'il faut accepter comme partenaire privilégié d'une action culturelle spécifique en direction des femmes.*

Encore une fois, c'est difficile pour bien des responsables car, même s'ils ont contribué aux réformes antérieures, ils craignent constamment

d'être dépassés par les événements. C'est d'ailleurs probablement l'un des grands mérites des femmes en lutte, parfois même lorsqu'elles viennent des classes favorisées, d'être en avance sur les bouleversements de leur temps. Séverine Auffret écrit aujourd'hui : « S'il est exclu de faire retour au signifiant des origines, parce que l'histoire est irréversible, et parce que le premier signifiant humain ne savait, de la vérité, qu'un germe non déployé, il est clair que le signifiant phallus a donné l'intégralité de sa mesure et de ses possibilités. Combattu sur le terrain des actes et des œuvres, sa convulsion moderne dans l'ordre des idées annonce une mort prochaine, la fin d'une ère... La lutte des travailleurs détruit les idéologies ; la lutte des femmes bouleverse les structures de l'inconscient... Un nouvel art de vivre, de créer, d'enfanter, d'éduquer, de résister et de lutter ; un nouvel art de faire, d'affirmer et d'aimer, de rire et de jouer, dessine la figure incertaine d'un demain qui déjà, çà et là, est aujourd'hui même...⁷² : nul doute qu'elle en fasse frémir plus d'un. Elle est pourtant rejointe dans ses thèses par plus d'un homme aujourd'hui⁷³ et, dans l'angoisse d'un monde promis à la surabondance et à la disette, à la plus haute technologie et à la destruction de l'environnement, la proposition vaut qu'on s'y arrête.

C'est ainsi que les femmes les plus avancées exigent « une participation à la vie culturelle » pour reprendre l'expression consacrée, mais pas dans n'importe quelles conditions — et sans passer sous les fourches caudines d'une organisation préalable. Elles entendent définir elles-mêmes les actions qu'elles entreprendront. Elles rejoignent de ce point de vue toutes les minorités, au moment où celles-ci parviennent à s'exprimer et, à bien des égards, elles sont en effet une minorité. Non bien sûr que les femmes soient minoritaires, mais parce que celles d'entre elles qui dépassent l'horizon des idées reçues restent peu nombreuses. Comme toutes les minorités, mais avec infiniment plus de force puisqu'elles représentent potentiellement « la moitié du ciel », ces femmes contribuent grandement à révéler à la société sa véritable image. C'est seulement si elles deviennent, avec leurs exigences parfois difficiles à admettre pour beaucoup, avec leurs excès inévitables dans la revendication et dans la lutte, les partenaires à part entière d'une politique culturelle de grande ampleur que celle-ci a quelque chance d'atteindre les objectifs très ambitieux que s'assignent souvent à notre époque, et non sans quelque imprudence, les gouvernements.

L'activité créatrice des femmes

Plus personne n'imaginerait, de nos jours, dénier aux femmes les qualités nécessaires pour faire œuvre créatrice dans tous les domaines des arts, des lettres et des sciences. Les femmes reviennent pourtant de loin et elles ont toujours intérêt à s'en souvenir. On connaît le mot de Bonaparte,

Premier Consul, à Madame de Staël qui lui demandait au cours d'un dîner officiel, quelle femme, morte ou vivante, méritait la plus grande gloire : « celle qui a eu le plus d'enfants » ! Tout au long du XIX^e siècle, l'Europe connaîtra, il est vrai, beaucoup de femmes écrivains, mais les plus appréciées sauront rester fidèles, telle Marceline Desbordes-Valmore, à « l'éternel féminin » tel que les hommes l'ont construit. Charles Baudelaire écrira dans *L'Art romantique* : « Si jamais homme désira pour sa femme ou sa fille les dons et les honneurs de la Muse, il n'a pu les désirer d'une autre nature que ceux qui furent accordés à Madame Valmore. Parmi le personnel assez nombreux des femmes qui se sont de nos jours jetées dans le travail littéraire, il en est bien peu dont les ouvrages n'aient été, sinon une désolation pour leur famille, pour leur amant même (car les hommes les moins pudiques aiment la pudeur dans l'objet aimé), au moins entachés d'un de ces ridicules masculins qui prennent dans la femme les proportions d'une monstruosité. Nous avons connu la femme-auteur philanthrope, la prêtresse systématique de l'amour, la poétesse républicaine, la poétesse de l'avenir, fouriériste ou saint-simonienne ; et nos yeux, amoureux du beau, n'ont jamais pu s'accoutumer à toutes ces laideurs compassées, à toutes ces scélératesses impies (il y a même des poétesse de l'impiété), à tous ces sacrilèges, pastiches de l'esprit mâle... Madame Desbordes-Valmore fut femme, fut toujours femme et ne fut absolument que femme mais elle fut à un degré extraordinaire l'expression poétique de toutes les beautés naturelles de la femme. Qu'elle chante les langueurs du désir dans la jeune fille, la désolation morne d'une Ariane abandonnée ou les chauds enthousiasmes de la charité maternelle, son chant garde toujours l'accent délicieux de la femme ; pas d'emprunt, pas d'ornement factice, rien que *l'éternel féminin* comme dit le poète allemand ». Il ajoute un peu plus loin : « Si je ne craignais pas qu'une comparaison trop animale fût prise pour un manque de respect envers cette adorable femme, je dirais que je trouve en elle la grâce, l'inquiétude, la souplesse et la violence de la femelle, chatte ou lionne, amoureuse de ses petits »...⁷⁴.

Aujourd'hui, la femme a droit de cité dans tous les styles et dans tous les genres. Cela dit, si la production féminine a augmenté dans des proportions considérables, les femmes restent largement minoritaires dans tous les modes d'expression. On peut encore faire référence à l'éducation différente des hommes et des femmes, nous l'avons vu, mais ce n'est plus vrai, en tous cas dans les sociétés les plus développées ; on peut incriminer à juste titre les conditions d'existence et de travail des femmes, mais elles concernent surtout les milieux modestes. Or les femmes issues des classes les plus favorisées sont, elles aussi, en proportion moins nombreuses que les hommes dans la cohorte des créateurs⁷⁵. On peut évidemment estimer que c'est là une situation transitoire et on aura d'ailleurs fort probablement raison de le penser. Les transitions, toutefois, sont longues et on peut tenter de les abréger. Faut-il donc prendre des mesures spéciales pour aider les femmes à créer dans les domaines littéraire, artistique ou même scientifique ?

A bien des égards, une telle question paraîtra saugrenue. L'aide financière est-elle si essentielle dans un domaine où ce qui doit compter avant tout relève de l'inspiration, du talent, du génie personnel ? Une aide de cette nature, dispensée aux candidates dans des conditions plus ou moins nécessairement fixées par une administration publique ou privée, ne risque-t-elle pas d'avoir des effets contraires au but recherché, favorisant le paternalisme, développant un certain bureaucratisme culturel, contribuant peut-être à un redoutable conformisme ? Toutes ces interrogations ne sont d'ailleurs pas propres à l'aide qui est susceptible d'être accordée par les pouvoirs publics ou par le secteur privé, sous la forme du mécénat notamment, aux femmes écrivains ou aux femmes artistes ; elles concernent tous les écrivains et tous les artistes et ce sont des interrogations redoutables aujourd'hui dans toutes les sociétés. Si, en effet, les écrivains et les artistes ne reçoivent aucune aide, n'ont aucun statut particulier, ne vont-ils pas, très jeunes, être condamnés au silence par les exigences économiques et sociales de la vie individuelle — qui sont incontestablement, avec le changement de nature des besoins, la protection sociale et à l'inverse la dégradation de la famille élargie, infiniment plus grandes dans les sociétés modernes qu'autrefois ? Les réponses données par les différents systèmes politiques, économiques et sociaux varient beaucoup mais, sous des formes diverses, l'aide à la création se développe partout où les moyens en sont réunis. De l'artiste patenté, salarié, officialisé, des pays à économie planifiée — la sélection de l'intéressé par ses pairs étant un problème majeur de ces sociétés — à l'artiste pris en charge par une fondation privée dans certains pays à économie de marché, il y a ainsi toutes sortes de situations.

Un pays comme la France se situe probablement au *croisement de toutes les solutions possibles* avec des aides publiques importantes à la création dans tous les domaines, l'existence dans l'administration ou dans les services parallèles de professions régulières susceptibles de permettre à un créateur de poursuivre son œuvre, enseignement, musées, etc. ; le développement désormais assez rapide du mécénat privé avec de grandes fondations disposant de ressources importantes et fondamentalement le maintien d'une liberté totale, l'écrivain ou l'artiste tentant ou non d'utiliser les moyens proposés et pouvant très bien choisir la voie d'un travail solitaire, se chargeant lui-même, s'il le souhaite, de la diffusion de son œuvre.

Naturellement ce tableau qui pourrait paraître idyllique est en partie fictif. Il n'est pas facile pour un artiste plasticien d'entrer dans l'enseignement — et il est peut-être plus aisé pour un enseignant de s'adonner à la peinture... sans nécessairement avoir beaucoup de talent ! De même, l'écrivain solitaire n'est-il pas assuré de trouver un éditeur — dans une situation de l'édition et de la librairie marquée, en dépit des efforts des pouvoirs publics⁷⁶, par une concentration des entreprises et un risque réel de raréfaction de la production. Mais c'est précisément pourquoi l'aide

publique vient, au moins partiellement, corriger ce que le « marché » pourrait avoir ici de réducteur, aide du Centre national des Lettres aux écrivains, aide du Centre national de la cinématographie aux cinéastes, aide du Centre national des arts plastiques aux plasticiens, subventions très anciennes de la Direction du théâtre et de la Direction de la musique et de la danse, etc.

Notons que, dans le cadre de cette politique d'aide à la création, il est tenu compte de certains facteurs particuliers qui sont susceptibles d'avantager, mais momentanément, certains dossiers : artistes étrangers travaillant en France, jeunes créateurs ou encore troupes créées ou installées en province. Chaque fois, il s'agit de contrebalancer des handicaps déterminés. Sauf exception, le sexe des écrivains ou des artistes n'est pas pris en considération : il ne peut guère en aller autrement. Si on peut imaginer des quotas en d'autres domaines, politique ou vie sociale, il serait difficile de les mettre en œuvre en matière de création : le soutien public ou privé à l'expression artistique est déjà suffisamment problématique pour qu'on ne sombre pas dans le ridicule, telle proportion exigeant qu'on sacrifie un artiste de valeur au profit d'une demande moins intéressante ; à notre connaissance, les mouvements féminins n'ont d'ailleurs jamais demandé qu'il fût ainsi à proprement parler. C'est en d'autres termes que peut éventuellement se poser, à leurs yeux, la question.

Certaines femmes en sont, en effet, venues à considérer que la création artistique, « car toute création est de chair et de sang », pouvait se conjuguer au féminin et même que l'« acte de créer, au féminin était révolutionnaire »⁷⁷. En France, ou plus généralement dans le monde francophone, le mouvement d'idées a des représentantes très notables⁷⁸. Le constat part, une fois de plus, de l'injustice faite à la femme : l'art féminin a été oublié par les hommes, de nombreuses formes de création proprement féminines ont été sous-estimées systématiquement — tissage, décoration, poterie, etc. —, les grandes œuvres anonymes du passé automatiquement attribuées aux hommes — peintures rupestres par exemple, alors que le rôle de la femme dans les sociétés préhistoriques était probablement différent de celui qui a été le sien par la suite. De plus, chaque fois qu'une femme devient un grand artiste, ou un grand écrivain, on s'efforce de rattacher son œuvre à un grand inspirateur, qu'il s'agisse de Louise Labbé avec Maurice Scève, ou même, de nos jours, de Simone de Beauvoir avec Jean-Paul Sartre.

Mais nos auteurs n'hésitent pas à aller beaucoup plus loin et à mettre en cause *le mode masculin de créer* qui se traduirait par la référence privilégiée à une mythologie du solitaire superbe et inspiré. Elles appellent de leurs vœux une création plus spontanée, plus collective, davantage inscrite dans le moment vécu : « le sentiment des hommes d'aller vers « quelque chose », d'avoir besoin d'un « au-delà » est singulièrement révélateur d'une impuissance à se penser dans un temps donné, comme un être

de courte durée... Il est non seulement possible mais souhaitable étant donné les beaux résultats que nous avons sous les yeux, de voir le monde d'une autre façon, de penser la recherche et la création d'une autre manière⁷⁹. Dans la revue belge *Les cahiers du GRIF*⁸⁰, Sophie Sporcq écrira : « A la maison des femmes, nous faisons ce que nous appelons une « création collective ». C'est très dur, mais nous aimons beaucoup. Nous faisons exister un espace qui est un va-et-vient de femmes, un mouvement. Une forme apparaît au bout du long couloir et c'est une lame, une ride de mer qui roule vers nous, que nous avalons dans notre vague unique, nous l'embarquons dans notre déferlement. Ça ne finit jamais. Ça recommence tout le temps... On fait aussi l'expérience corporelle. On se rassemble et on se dissout. On invente des jeux. Ça vient tout seul. Dans un échauffement du silence. L'écriture est un jeu solitaire. La création, ça n'existe pas ».

Cette idée de création collective reviendra souvent et, dans le domaine des arts plastiques, dans des ateliers d'écriture également, se sont constituées des équipes tout à fait nouvelles, où en effet l'influence des femmes, et peut-être du monde au féminin, est particulièrement sensible. Ainsi, dans la banlieue de Lyon, à Oullins, travaille un collectif d'artistes, en majorité des femmes, Populart, dont l'ambition n'est plus de hanter les galeries d'art, mais de changer la ville et dont le travail a « éclaté » sur toute la région, et jusque dans les prisons, à l'étranger également et jusqu'au Mexique⁸¹. L'art que la population des villes se réapproprierait ainsi, serait-il d'abord féminin ? Est-ce en ce sens qu'il faut comprendre la formidable énigme du poète Louis Aragon, *L'avenir de l'homme est la femme* ?⁸²

De fait, aujourd'hui, les pistes sont croisées, sinon brouillées. Pour s'en tenir à la littérature, de très grands écrivains auront été des femmes en ce siècle ; beaucoup d'entre elles se seront peu souciées, sinon de la condition féminine, du moins de leur rapport personnel à la condition féminine ; pour d'autres, ce rapport aura été essentiel, source d'inspiration, fontaine de révolte et lorsque les femmes écrivains se réunissent, la contradiction peut fort bien éclater⁸³. Au moment où l'humanité est en proie à un doute inouï sur son destin, les crises et les idéologies semblant se conjuguer pour détruire l'environnement terrestre, est-il possible de refuser d'entendre une autre parole, même si elle peut paraître étrange, même si elle ouvre des voies inconnues, même si finalement on n'y croit pas vraiment ? Hélène Cixous écrit ainsi : « Il faut que la femme s'écrive : que la femme écrive de la femme et fasse venir les femmes à l'écriture, dont elles ont été éloignées aussi violemment qu'elles l'ont été de leur corps ; pour les mêmes raisons, par la même loi, dans le même but mortel... Notre Naphte, il va répandre, sans dollars or ou noir, sur le monde, des valeurs non cotées qui changeront les règles du vieux jeu... Il faut tuer la fausse femme qui empêche la vivante de respirer... Texte, mon corps : traversée de coulées chantantes ; entends-moi, ce n'est pas une « mère » collante, attachante ; c'est te touchant, l'équivoque qui t'affecte, te pousse

depuis ton sein à venir au langage, qui lance ta force ; c'est le rythme qui te rit... la partie de toi qui entre en toi, t'espace et te pousse à inscrire dans la langue ton style de femme »⁸⁴.

Ce « style de femme » met du temps à s'affirmer, et pas seulement dans les formes d'expression traditionnelles. Dans les formes nouvelles, le cinéma par exemple, les femmes ne seront pas moins écartées de la création que dans les formes anciennes. Certes, en France par exemple, on comptera des réalisatrices dans l'histoire du cinéma, mais sur les doigts de la main, avec notamment Alice Guy, première réalisatrice au monde⁸⁵, Germaine Dulac, Jacqueline Audry, Agnès Varda ou quelques autres. On fera remarquer que c'est pendant les périodes de guerre que plusieurs d'entre elles auront commencé leur carrière, comme à la faveur de l'absence de l'homme⁸⁶. En 1974, on estimait qu'il y avait toutefois 500 femmes sur les 5000 cinéastes recensés à travers le monde⁸⁷. Elles ont bien entendu souvent du mérite... Véra Belmont déclarera ainsi : « Moi, femme productrice, je dis toujours que je dois faire mieux que tout le monde pour qu'on me prenne au sérieux, que ce soit vis-à-vis des banques, des metteurs en scène, des techniciens. C'est la forme raciale la plus subtile et je crois que c'est la dernière à abattre et ce sera la plus longue à mon avis... »⁸⁸. Cela dit, les films féminins sont souvent des films d'auteur et souffrent ainsi de difficultés, à vrai dire de plus en plus grandes, dans le domaine de la distribution cinématographique. Il y a des exceptions, fort peu, et de ce point de vue, on peut affirmer que la place des femmes dans l'industrie du cinéma est encore beaucoup plus réduite que dans le septième art *stricto sensu*.

Il reste toujours à savoir si des mesures appropriées peuvent encourager la création féminine. La mobilisation de moyens financiers particuliers est toujours possible mais, nous l'avons dit, il ne peut s'agir que de pis-aller. Cela peut se révéler utile, notamment dans les pays en développement — mais c'est toute la création artistique et littéraire qui devrait y être soutenue. En fait, il nous semble que c'est un *état d'esprit* qu'il faudrait avant tout susciter et entretenir, favorisant la création individuelle et collective, permettant le développement des échanges entre les créateurs et la population, mobilisant par exemple les artistes en vue d'une nouvelle vision de l'urbanisme, etc. Tout cela n'est possible que dans un climat de liberté, mais, condition nécessaire, celle-ci n'est sans doute pas suffisante. Trop rares sont aujourd'hui les expériences réussies dans ce domaine ; les femmes, les créatrices, par l'esprit nouveau dont elles peuvent être habitées, devraient contribuer à un changement radical de mentalité qui annoncerait vraiment une transformation des sociétés dans lesquelles nous vivons, et pas nécessairement sur un mode uniforme à travers les continents.

Notes

1. Le philosophe Etienne Balibar écrit, à propos de « identité culturelle, identité sexuelle » : « ... le prototype de l'exclusion intérieure est le *Geschlecht*, la différence des sexes, ou mieux c'est la différence des « identités de sexe », en tant qu'elle est instituée comme *division* (et aussi, dans toute l'histoire connue, comme domination). Or, à y réfléchir, il s'agit ici de bien autre chose que d'un prototype. « Identité culturelle » et « identité sexuelle » sont deux termes indissociables. Le second, constamment référé à la *nature*, semble l'opposé même du premier. Il ne serait pas difficile d'introduire ici les renversements dialectiques de l'universel et du particulier : universalité naturelle de la différence des sexes, particularité des cultures ; mais aussi : accès des cultures à l'universel, irréductible particularité de l'identité sexuelle, et notamment de la féminité qui est le sexe par excellence. Mais si l'on prend garde à ne pas effacer la dissymétrie qui recouvre en fait l'expression de « différences des sexes » ou de « différences des identités sexuelles », il peut apparaître que la notion même d'une identité culturelle, dans la généralité, en dépend.

Peut-être est-il en effet significatif que le discours de la « culture », qui tend dès l'origine à multiplier cultures et sous-cultures selon tous les groupements humains possibles dans le temps et dans l'espace (il y aura ainsi des cultures ethniques, des cultures de classe, des cultures de générations, etc.) *n'invoque jamais* — que je sache — l'idée d'une distinction entre la « culture des hommes » et la « culture des femmes » (même si la littérature anthropologique considère la plus ou moins grande séparation — formalisée dans des statuts et des rites — du « monde » des activités masculines et du « monde » des activités féminines comme une variable essentielle de la culture qui leur est « commune ») comme si cette ligne de clivage était précisément la seule qui ne puisse donner lieu à une division de la culture sans faire vaciller le sens même de ce terme. Elle n'affleure qu'aux limites, dans la provocation d'une femme de lettres : « La seule façon dont nous pouvons vous aider à défendre la culture et la liberté de pensée est en défendant notre culture et notre liberté de pensée » (Virginia Woolf, *Three Guineas*, Londres, The Hogarth Press, 1938) ou dans les thèmes, voisins du mythe, d'une histoire et d'une anthropologie « féministes » qui recherchent, derrière la subordination et le silence public imposés aux femmes par les hommes, les traces d'une « guerre des sexes » analogue à celle de deux civilisations, de deux nations ou de deux races. Dans tous les cas, il s'agit plutôt d'une métaphore du conflit que contiendrait toute identité culturelle, par où se libère la tension latente entre la neutralité apparente de sa formulation et la masculinité réelle de son organisation hiérarchique (et peut-être de la notion même d'« appartenance »).

2. Voir par exemple Annelise Mauge, *L'identité masculine en crise au tournant du siècle*, Paris, Rivages/Histoire, 1987 et Merete Gerlach-Nielsen, *Essai sur l'évolution du rôle masculin au Danemark, 1975-1985* (Merete Gerlach-Nielsen, Athènes, Université de Copenhague, UNESCO, 1985, multigraphié).
3. Il est vrai que si les œuvres de femmes sont rares, elles sont également méconnues. Ainsi Gabrielle Suchon, contemporaine de Spinoza, dont l'un des ouvrages consacré à la liberté *Traité de la morale et de la politique* (1693) est considéré comme le premier traité philosophique écrit par une femme en France, sinon dans le monde (voir le *Traité*, édition critique par Séverine Auffret, Paris, Éditions des femmes, 1988, coll. La Philosophie.), n'a jamais eu la renommée qu'elle aurait probablement rencontrée si elle avait été un homme...

4. Dans une déclaration calquée sur la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen de 1789, « Les droits de la femme et de la citoyenne », qu'elle dédiera en septembre 1791 à la Reine, Olympe de Gouges — qui devait elle-même être guillotinée — écrira dans un article x : « ... la femme a le droit de monter à l'échafaud, elle doit avoir également le droit de monter à la Tribune ». Edmond et Jules de Goncourt écriront : « Quand, au XVIII^e siècle, la femme naît, elle n'est pas reçue dans la vie par la joie d'une famille. Le foyer n'est pas en fête à sa venue ; sa naissance ne donne point au cœur des parents l'ivresse d'un triomphe, elle est une bénédiction qu'ils acceptent comme une déception. Ce n'est point l'enfant désiré par l'orgueil, ... ce n'est qu'une fille, et devant ce berceau ... le père reste froid... » *La femme au XVIII^e siècle*, Paris, Bibliothèque Charpentier, 1912.
5. Voir notamment l'œuvre de Pierre Clastres, en particulier *La société contre l'État, recherches d'anthropologie politique*, Paris, Éditions de Minuit, 1974 et *L'esprit des lois sauvages : Pierre Clastres ou une nouvelle anthropologie politique*, sous la direction de Miguel Abensour, Paris, Éditions du Seuil, 1987.
6. Ce qui n'empêchait pas les femmes de s'exprimer culturellement sur le mode qui était le leur, mais dans un enfermement lié à la perpétuation de l'espèce, la puberté et le mariage rythmant les existences féminines : voir, par exemple, Union nationale des femmes du Togo, *La région des plateaux au Togo : culture de femmes*.
7. Voir notamment Ida Magli et Ginevra Conti Odorisio : *Matriarcat et/ou pouvoir des femmes ?*, Paris, Éditions des Femmes, 1983.
8. Dans son effort pour définir *l'avenir de la femme turque* par la référence à son passé *authentique*, Ziyâ Gökalp, adepte de Durkheim, opposera, au début du siècle, les deux systèmes à travers lesquels se manifestait dans les sociétés primitives la vie spirituelle : la *religion* et la *magie*, les deux systèmes étant alors d'une importance égale tout en étant séparés l'un de l'autre, les pouvoirs assignés aux femmes relevant le plus souvent du pouvoir magique (voir Nilufer Göle : *Femmes turques : le choc des cultures*).
9. En réalité, pendant très longtemps, et littéralement, les *hommes joueront sur les mots* pour écarter les femmes de la plupart des professions libérales, ou même plus largement intellectuelles (voir, par exemple, Maïté Albistur et Daniel Armogathe, *Histoire du féminisme français, du Moyen-Âge à nos jours*, Paris, Éditions des femmes, 1977). Ainsi, en France, lorsqu'en 1897, la première femme demandera à prêter serment devant la Cour d'appel de Paris en vue de s'inscrire au Barreau, une véritable campagne s'engagera-t-elle, orchestrée par un journal féministe *La Fronde* et appuyée par des hommes politiques de premier plan, notamment Raymond Poincaré et René Viviani : Mlle Chauvin sera admise à prêter serment le 1^{er} décembre 1900. En 1913, il n'y a encore en France que huit femmes avocates inscrites au grand tableau auxquelles s'ajoutent seize stagiaires.
10. C'est, on s'en souvient, l'opposition du *Sénat* qui retardera cette réforme capitale jusqu'en 1945. Dès le 8 mai 1919, sous l'impulsion d'hommes comme Aristide Briand ou René Viviani, la *Chambre des députés* avait, par 344 voix contre 97, adopté une proposition de loi sur l'égalité des droits de l'homme et de la femme devant le suffrage universel. Il y aura ainsi des situations bien étonnantes : les femmes turques jouiront du droit de vote dès 1930, bien avant les femmes françaises (Voir Nilufer Göle, *op. cit.*).
11. Voir *Femmes norvégiennes : de l'émancipation à la créativité*, par Trine Deichmann-Sorensen *et alii*.
12. L'idée de reconnaître aux femmes des droits spécifiques est d'ailleurs aujourd'hui parfois critiquée, au moins dans certains domaines. Ainsi, par exemple, la législation sociale a-t-elle voulu « surprotéger la femme » en interdisant notamment aux employeurs de la faire travailler la nuit : ces règles ont pu se retourner contre les intéressées, leur fermant l'accès à certaines professions.

13. Voir notamment : Organisation des Nations Unies, *Les stratégies prospectives d'action de Nairobi pour la promotion de la femme* (adoptées par consensus par la Conférence mondiale chargée d'examiner et d'évaluer les résultats de la Décennie des Nations Unies pour la femme : égalité, développement et paix, tenue à Nairobi, du 15 au 26 juillet 1985, et ultérieurement adoptées par l'Assemblée générale des Nations Unies à sa quarantième session par la résolution 40108 du 19 décembre 1985).
14. Voir la résolution de l'Assemblée générale n° 3520 (XXX) par laquelle elle a approuvé le Plan d'action mondial en vue de la réalisation des objectifs de l'Année internationale de la femme adopté par la Conférence mondiale de Mexico en 1975 et proclamé la décennie 1976-1985, Décennie des Nations Unies pour la femme.
15. Voir Organisation des Nations Unies, *Les stratégies prospectives d'action de Nairobi pour la promotion de la femme*, *op. cit.*, paragraphes 4 et 5.
16. *Ibid.*, paragraphe 11.
17. *Ibid.*, paragraphe 12.
18. *Ibid.*, paragraphe 13.
19. *Ibid.*, paragraphe 15 (c'est nous qui soulignons).
20. *Ibid.*, paragraphes 57 et 58.
21. *Ibid.* On peut lire également au paragraphe 121 : « Une action concertée devrait être menée en vue de créer un système de partage des responsabilités parentales entre hommes et femmes au sein de la famille et de la société. A cette fin, il conviendrait d'accorder la priorité à la mise en place d'une infrastructure sociale qui permettrait à la société de partager ces responsabilités avec les familles et, simultanément, de susciter des changements dans les comportements sociaux, de manière à *encourager et faire accepter l'évolution des rôles assignés à chacun des sexes*, afin que chacun puisse jouer son rôle. Les tâches domestiques et les responsabilités parentales, y compris dans le domaine des décisions à prendre en ce qui concerne le nombre d'enfants et l'espacement des naissances, doivent être réexaminées en vue de mieux répartir les responsabilités entre hommes et femmes, de conquérir leur autonomie et de contribuer au développement des ressources humaines. »
22. *Ibid.*, paragraphes 65 et 68.
23. *Ibid.*, paragraphe 76.
24. *Ibid.*, paragraphe 258.
25. *Ibid.*, paragraphe 483.
26. *Ibid.*, paragraphe 206.
27. *Ibid.*, paragraphe 207.
28. *Ibid.*, paragraphes 317 et 318.
29. En application de la décision 5.4.1. adoptée par le Conseil exécutif de l'UNESCO (voir Conseil économique et social, E/1986/116).
30. Conseil économique et social, E/1986/L.30, 27 juin 1986, n° 49.
31. Voir ci-dessus *Avant propos*.
32. C'est le médecin Roudibilis qui s'exprime ainsi (Rabelais, *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, La Pléiade, 1955, p. 445). Reste à savoir s'il exprime le point de vue de Rabelais dont l'humour, en tout cas, ne se départit pas quand il met dans la bouche de son médecin les propos suivants : « Nature leur a dedans le corps posé en lieu secret et intestin un animal, un membre... auquel quelquefois sont engendrées certaines humeurs sales (salées), nitreuses..., âcres, mordicantes, lancinantes, chatouillantes amèrement, par la pointure (piqûre) et frémissement douloureux desquelles tout le corps est en elles ébranlé, tous les sens ravés » (*Ibid.*, p. 445-447). Tous ces textes ont donné lieu à maints commentaires plus ou moins polémiques (voir Maïté Albistur et Daniel Armogathe, *Histoire*

- du féminisme français, du Moyen-Âge à nos jours, op. cit.*, notamment p. 86 et p. 119 (note 17)).
33. Maïté Albistur et Daniel Armogathe, *op. cit.*, p. 84-85.
 34. Voir la traduction moderne d'Alexis Bertrand, *Archives d'anthropologie criminelle, de médecine légale et de psychologie normale et pathologique*, tome XXV, Paris, Masson, 1910, p. 118 à 145.
 35. Maïté Albistur et Daniel Armogathe, *op. cit.*, p. 114-118.
 36. *Les Essais*, III, 5, (*Œuvres complètes*, 1962, Paris, Gallimard, La Pléiade, p. 832).
 37. Voir notamment Mario Schiff, *La fille d'alliance de Montaigne, Marie de Gournay*, Paris, H. Champion, 1910.
 38. Le rôle des femmes ira croissant dans les mois et les années qui suivront : en 1970, toutes les militantes du mouvement fondé notamment par Roland Castro, « Vive la révolution » (VLR), feront brusquement sécession pour rejoindre le « Mouvement de libération des femmes » (MLF).
 39. Il n'y avait que huit femmes, avec le statut d'observateur et bien entendu sans droit à la parole.
 40. L'image même de Dieu telle qu'elle est présentée par la tradition chrétienne, Dieu le Père, ou le Christ, est parfois vilipendée dans certains milieux féministes. Au XIX^e siècle, en France, dans la foulée de la pensée saint-simonienne, une sorte de nouvelle religion va naître autour du *Père Enfantin*. Ce dernier siégera sur un trône pontifical, seul à côté d'un fauteuil inoccupé destiné à accueillir ultérieurement *la Mère* — fauteuil qui restera d'ailleurs désespérément vide... Plus tard, Flore Tristan sera accueillie comme un nouveau Messie : « Ces hommes grandis par le bon sens, se sont dit, voilà une femme qui vient à nous pour nous servir, c'est Dieu qui nous l'envoie... Me voilà sans l'avoir prémédité la Femme-guide » (Voir Flore Tristan (1803-1844), *Le tour de France : état actuel de la classe ouvrière sous l'aspect moral, intellectuel, matériel*, Paris, Éditions Tête de feuilles, 1973). Elle écrit, en effet, Dieu au pluriel : Dieu, père et mère, comme le prêchaient les saint-simoniens.
 41. Ce qui n'est nullement obligatoire : le Cardinal Mazarin n'était pas prêtre, mais seulement tonsuré.
 42. Les solutions imaginées au sein d'un monde très longtemps hermétiquement fermé aux femmes, *la franc-maçonnerie*, peuvent retenir l'attention. L'exclusion des femmes n'était, il est vrai, en rien susceptible d'être justifiée au sein d'un mouvement lié symboliquement aux traditions les plus anciennes mais apparu au début du siècle des Lumières. La résistance à l'entrée des femmes reste d'ailleurs très forte dans certaines obédiences. Toutefois, des obédiences proprement féminines sont nées à partir du XIX^e siècle, une obédience mixte est également apparue et, dans beaucoup de pays, les maçons des diverses obédiences ont ainsi pris l'habitude de participer à des tenues mixtes sans pour autant renoncer au caractère exclusivement masculin de leur propre obédience. Il est difficile de dire aujourd'hui s'il s'agit là d'une situation destinée à perdurer ou d'une simple transition vers une mixité générale. Soucieux de préserver leur tradition symbolique qu'ils estiment déjà gravement menacée par l'esprit du temps, beaucoup de maçons s'y opposeraient vraisemblablement avec force. Il est vrai également que l'initiation proprement symbolique est en déclin, du moins dans certaines obédiences, et que de nombreuses loges ressemblent à s'y méprendre à des clubs... d'hommes !
 43. Voir Nilufer Göle, *op. cit.*
 44. Voir par exemple Kate Millet, *En Iran*, Paris, Éditions des femmes, 1981, notamment p. 170 et sq.
 45. A l'inverse, il est toutefois très caractéristique qu'une forme de féminisme se développe

- au sein même du mouvement islamiste, en tout cas en Turquie, mais aussi vraisemblablement dans d'autres pays. Voir Nilufer Göle, *op. cit.*, notamment « Le mouvement islamiste et les femmes ».
46. Voir Yvette Roudy, *La femme en marge*, Paris, Nouvelles éditions Flammarion, 1982 et *A cause d'elle*, avec une préface de Simone de Beauvoir, Paris, Albin Michel, 1985.
 47. Voir Jean-Pierre Colin, *La beauté du manchot, culture et différence*, avec une préface de Jack Lang, Paris, Publisud, 1986, notamment p. 65 à 68.
 48. *Ibid.*, p. 9 (souligné dans le texte).
 49. *Ibid.*, p. 68 et sq.
 50. Il est ainsi arrivé souvent que des femmes interviennent mais à un titre particulier : ce fut notamment le cas des *immigrées maghrébines*. Ces femmes ont joué un rôle souvent déterminant et, dans bien des cas, plus important que les hommes. Voir Souad Abderrezak-Lezeau, *Femmes maghrébines en France : la culture ou la vie*, et Isabelle Ehni, *Pierrette collinette : le carnaval des femmes*.
 51. Auguste Comte, *Cours de philosophie positive*, 4^{ème} éd., tome IV, Paris, Baillière et fils, 1877, p. 406-407.
 52. *Lettres inédites de John Stuart Mill à Auguste Comte, publiées avec les réponses de Comte et une introduction*, Paris, Félix Alcan, 1899, p. 279.
 53. *Ibid.*, p. 280. L'auteur de *La mare au diable* restait pourtant bien elle-même dans l'esprit de l'époque, écrivant par exemple : « Les femmes qui prétendent qu'elles auraient le temps d'être députés et d'élever leurs enfants ne les ont pas élevés elles-mêmes... La femme peut bien, à un moment donné, remplir d'inspiration un rôle social et politique, mais non une fonction qui la prive de la mission naturelle : l'amour de la famille » (cité par Jules Tixerant, *Le féminisme à l'époque de 1848 dans l'ordre politique et dans l'ordre économique*, thèse, Paris, 1908, p. 48, souligné dans le texte). Charles Baudelaire, qui la détestait, écrivait : « Sur George Sand. La femme Sand est le Prudhomme de l'immoralité. Elle a toujours été moraliste. Seulement, elle faisait autrefois de la contre-morale. Aussi elle n'a jamais été artiste. Elle a le fameux style coulant, cher aux bourgeois. Elle est bête, elle est lourde, elle est bavarde. Elle a, dans les idées morales, la même profondeur de jugement et la même délicatesse que les concierges et les filles entretenues... » (*Mon cœur mis à nu*, XXVI, dans *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, La Pléiade, Paris, 1954, p. 1214-1215).
 54. A titre d'exemple caractéristique, on relèvera que les femmes tendent à être nombreuses dans des professions artistiques où elles étaient, naguère, encore quelques-unes seulement : c'est le cas aujourd'hui, en France, pour la mise en scène théâtrale — mais non cinématographique. Cette différence peut d'ailleurs faire réfléchir, le premier métier étant resté assez artisanal, le second relevant de l'industrie (voir en annexe la liste des femmes exerçant actuellement, en France, le métier de metteur en scène au théâtre).
 55. Simone de Beauvoir, *Le deuxième sexe*, Paris, Gallimard, 1949, tome I, p. 285.
 56. De ce point de vue, une certaine évolution, féministe en apparence mais qui masque un retour à la tradition, inquiète beaucoup les militantes. Dans son étude *Femmes-femmes sur papier glacé*, Anne-Marie Dardigna, montre avec quelle subtilité la libération de la femme est présentée dans la presse ; elle y est montrée comme un fait accompli, indiscutable, le potentiel de révolte étant alors neutralisé. La féministe — virago, laide et crispée — n'est plus évoquée ; elle date d'un autre temps. Dans le climat d'euphorie de la presse féminine contemporaine, évoluent celles que l'éditorial de *Votre Beauté* présente comme « des femmes-femmes, conscientes de leur rôle, féministes bien sûr, modernes, fières d'avoir vaincu les suffragettes, belles et heureuses, en harmonie avec elles-mêmes, dans un environnement qui devrait être à leur image » (Maïté Albistur et Daniel Armogathe,

- Histoire du féminisme français, du Moyen-Âge à nos jours, op. cit.*, p. 444).
57. Il en irait ainsi, par exemple, de l'*excision*, mutilation sexuelle très ancienne, qui serait encore pratiquée dans de nombreux pays, suivie dans certains cas de l'*infibulation*, (voir par exemple, Séverine Auffrey, *Des couteaux contre des femmes, de l'excision, avec une préface de Benoîte Groult*, Paris, Éditions des femmes, 1983). Voir également Charles Chaumont, *Le secret de la beauté, essai sur le pouvoir et les contradictions*, Paris, Éditions du Seuil, 1987, notamment II, 1 : « La fabulation virile ». Certains gouvernements ont lutté contre de telles pratiques avec détermination, le Sénégal (avec un Ministre de la condition féminine très dynamique, Madame N'Diour N'Diaye), le Burkina Faso. Ce n'est pas simple et les réactions populaires auraient, par exemple, contribué à la chute de Sankara au Burkina Faso. De telles pratiques, sans lien aucun avec l'islam comme on le croit parfois en Occident, sont liées à une cosmogonie traditionnelle et sont mises en œuvre par les femmes elles-mêmes qui sont convaincues que la femme qui y a échappé restera stérile.
 58. Il en va plus particulièrement ainsi dans le tiers-monde où les femmes apparaissent souvent « exclues du développement » ; voir par exemple, Jeanne Bisilliat et Michèle Fieloux, *Femmes du tiers-monde*, Paris, Sycomore, 1983. Voir aussi Guy Poitevin, *Naître femme en Inde : de la fatalité à la prise de conscience*, et Honor Ford-Smith, *Femmes Jamaïquaines en lutte*.
 59. Voir Charles Thiebaut, *Le féminisme et les socialistes depuis Saint-Simon jusqu'à nos jours*, thèse, Paris, 1906, p. 93.
 60. Voir *Les stratégies prospectives d'action de Nairobi...*, *op. cit.*, paragraphe 83 (« Il conviendrait d'encourager le recours aux nouvelles méthodes d'enseignement, en particulier aux techniques audiovisuelles, pour mettre en lumière l'égalité des sexes. Les programmes, les plans d'étude et le niveau de l'enseignement et de la formation devraient être les mêmes pour les deux sexes. Les manuels et autres matériels d'enseignement devraient être continuellement revus, mis à jour et, si nécessaire, remaniés et refondus pour donner une image positive, dynamique et active des femmes et présenter l'homme comme partageant réellement toutes les responsabilités familiales »).
 61. *Ibid.*, paragraphes 206, 207 et 208. (C'est nous qui soulignons.)
 62. *Idem.*
 63. L'expérience a notamment été tentée au sein du Parti socialiste français, notamment après 1981. Elle n'a permis, nous l'avons dit plus haut, que d'atteindre des résultats très limités.
 64. Voir par exemple Maïté Albistur et Daniel Armogathe, *op. cit.*, p. 313 et sq.
 65. Voir Julie Daubié, *La femme pauvre au XIX^e siècle*, Paris, Guillaumin, 1866, p. 212 et sq.
 66. Voir Jeanne Bisilliat et Michèle Fieloux, *op. cit.*
 67. *Ibid.*, p. 77 et sq.
 68. *Ibid.*, p. 86.
 69. Voir par exemple Maria Inacia d'Avila Neto, *op. cit.*
 70. Voir Trine Deichman-Sorensen et alii, *Femmes norvégiennes : de l'émancipation à la créativité*.
 71. Plus de 500 000 associations, selon le Ministère de l'intérieur. Nombreuses sont celles qui ont été créées par les étrangers résidant en France depuis que la Loi du 1^{er} octobre 1981 a donné à ces derniers les mêmes possibilités dans ce domaine qu'aux nationaux.
 72. Séverine Auffrey, *op. cit.*, p. 294-295.
 73. Voir, par exemple, Charles Chaumont, *Le secret de la beauté, op. cit.*, notamment II-1 : « La fabulation virile ».
 74. *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, La Pléiade, 1954, p. 1098 et sq.
 75. Une amie m'a fait observer *une raison intime* qui, pour être paradoxale, est sans doute plus

importante qu'on ne pourrait le croire. Alors que de nombreux artistes ou écrivains, jeunes ou moins jeunes, ne voient aucun inconvénient à vivre aux crochets d'une femme d'ailleurs souvent aimée, les femmes ne peuvent pas facilement se résoudre à cette condition qui, plus ou moins inconsciemment, devient pour elles celle d'une femme entretenue.

76. Voir Jean-Pierre Colin et N. Vannereau, *Librairies en mutation ou en péril ?*, Paris, Publisud, 1990.
77. Maïté Albistur et Daniel Armogathe, *op. cit.*, p. 467 et sq.
78. Voir, par exemple, Luce Irigaray, *Speculum de l'autre femme*, Paris, Éditions de Minuit, 1974 ; le numéro spécial de la revue belge, *Les cahiers du GRIF* (n° 7, 1975) ; Suzanne Horer et Jeanne Soquet, *La création étouffée*, Paris, Pierre Horay, 1973, et aussi l'article d'Hélène Cixous, dans la revue *L'Arc*, « Le rire de la méduse » (n° 161), véritable manifeste. En sens contraire, voir Trine Deichman-Sorensen et alii, *Femmes norvégiennes : de l'émancipation à la créativité*, notamment la partie intitulée : « Existe-t-il une esthétique féminine ? ».
79. Suzanne Horer et Jeanne Soquet, *op. cit.*, p. 118 et 119.
80. *Les cahiers du GRIF* (n° 7, 1975).
81. Le groupe s'est transformé pour devenir « La cité de la création ».
82. Il faudrait certainement aller plus loin et c'est toute une conception du monde que les femmes seraient en mesure de changer en faisant prévaloir les valeurs de la paix et du respect de la nature sur la guerre et la conquête.
83. En 1975, certaines femmes avaient refusé de participer à un colloque de « femmes écrivains » tenu à Nice, en disant : « En tant que femmes, nous nous considérons comme engagées dans une histoire qui est celle de *toutes les femmes en lutte* pour un changement radical de la condition de la femme, dans tous les domaines : économique, social, politique, donc « culturel ». En tant qu'écrivains, nous travaillons et nous écrivons dans le but de transformer le rapport des femmes à la parole et à l'écriture, et de combattre l'oppression économique et phalocratique qui pèse sur le langage des femmes » (*Le Monde*, 3 mai 1975 souligné dans le texte), cité par Maïté Albistur et Daniel Armogathe, *op. cit.*, p. 469).
84. Hélène Cixous, *Le rire de la méduse*, *op. cit.*
85. Alice Guy (1873-1968). Voir Maïté Albistur et Daniel Armogathe, *op. cit.*, p. 470-471.
86. *Ibid.*, p. 471. Comme on l'a déjà observé, la situation est très différente au théâtre, peut-être parce que cette activité est restée le plus souvent artisanale.
87. Chiffres avancés par Marcelle Fonfreide, dans « Les femmes et le cinéma », *La Revue du cinéma, image et son*, n° 283, avril 1974.
88. *Écran 74*, n° 78, août-septembre 1974, p. 11.

Annexe

Liste des femmes exerçant actuellement
le métier de metteur en scène en France (théâtre)**Centres dramatiques nationaux*

Dijon	Solange Oswald
Nancy	Anne Delbée
Thionville	Théâtre du Labrador, Stéphanie Loïk

Établissements assimilés aux centres dramatiques nationaux

Fort de France	Annick Justin-Joseph
Ivry-sur-Seine	Catherine Daste

Centres dramatiques nationaux pour l'enfance et la jeunesse

Sartrouville	Françoise Pillet
--------------	------------------

Centre d'action culturelle

St Médard en Jalles	Isabelle Ehni
---------------------	---------------

Compagnies dramatiques hors commission

Mulhouse	Scarface Ensemble Bloch, Elisabeth Marie
Reims	Cie Jean et Colette Roche, Colette Roche
Épinal	Cie Dominique Houdart/Jeanne Heuclin, Jeanne Heuclin
Nancy	Théâtre 4 Litres 12, Odile Massé
Nantes	Cie des Marionnettes de Nantes, Monique Creteur Théâtre de la Chamaille, Claudine Hunault
Arles	Théâtre de la Carriera, Marie-Hélène Bonafe
Crosne	Théâtre sur le Fil/Cie Claude et Colette Monestier, Colette Monestier
La Celle-St-Cloud	Atelier de Création des Marionnettes, Dougnac, Mathilde Dougnac
Paris	Carré Silvia Monfort, Silvia Monfort (†) Cie Actuel Free, Liliane Witrant CIRT/CICT, Micheline Rozan Cie des Claviers, Joëlle Cousinaud Transcenic/Théâtre d'En Face, Françoise Gedanken Jeune Théâtre National, Denise Leclerc Les Athévains/Compagnie Théâtrale, Anne-Marie Lazarini Théâtre du Soleil Cartoucherie, Ariane Mnouchkine Théâtre de l'Île de France, Brigitte Sarthou Cie des 4 Chemins, Catherine de Seynes

* Voir notes 54 et 86.

	Compagnie Viviane Théophilides, Viviane Théophilides
	Théâtre Tsai, Gilberte Tsai
	Cie Micheline Uzan, Micheline Uzan
	Atelier du Chaudron, Tanith Noble
	Théâtre de l'Unité et Cie, Hervée de Lafond
	Cie les Matinaux, Agathe Alexis
	Théâtre du Mouvement, Claire Heggen
	Théâtre de l'Athénée/Théâtre en Mouvement, Josiane Horville
	Guichet Montparnasse, Annie Vergne
	Théâtre Descinqant, Lucienne Hamon
	Cie Laurent Terzieff, Michèle Meunier
Servon	Cie Darry/Echantillon, Françoise Darry
Vincennes	Théâtre d'Animation Paris/Vincennes, Jacqueline Verdun
Grenoble	Théâtre d'Action, Renata Scant
	Groupe Alerte, Chantal Morel
<i>Compagnies dramatiques en commission</i>	
Altkirsh	Théâtre des Vilains, Marly Barnabe
Strasbourg	Cies Amoros et Augustin, Michèle Augustin
Strasbourg	Flash, Corinne Linden
Billom	Théâtre du Pelican, Odile Robert
Dives-sur-Mer	Théâtre du Fil au Z'Oeuf, Monique Calzas
Beaune	Théâtre du Bambou Marionnettes de Bourgogne, Laure Fuhrman
Dijon	Théâtre de l'Index, Eliane Berger
Salornay-sur-Guye	Théâtre de Flagy Ass Récréation Théâtre de Cluny, Evanthia Cosmas
Semur en Auxois	Théâtre de l'Orle d'Or, Geneviève Rosset
St-Brieuc	Théâtre de la Folle Pensée, Annie Lucas
Orléans	La Tortue Magique Marionnettes Musique, Annie Korach
Reims	La Théatrelle, Solange Charlot
Lons-le-Saulnier	Atelier de l'Exil, Françoise Benejan
Elbeuf	Locomotive Théâtre, Rosemary Fournier
Le Havre	Cie de la Manicle, Patricia Hutley
Rouen	Théâtre du Petit Porche, Marie Ragu
St Mathieu de Tréviers	Théâtre de Mathieu, Florence Thiebault
Limoges	Compagnie Fievet-Palies, Claudine Fievet
Nantes	Théâtre de la Petite Ortie, Colette Daussy
Amiens	Théâtre 80, Françoise Longeard
Poitiers	Théâtre du Trèfle, Marie-Claude Morland Guerre
Marseille	Cie Théâtre Provisoire Théâtre de la Minoterie, Pierrette Monticelli
Viens	Le Vélo Théâtre, Tania Castaing
Courbevoise	Cie Barbara Hoffmann, Barbara Hoffmann

Malakoff	Théâtre Ecoute Atelier J. Champagne, Jeanne Champagne
Sèvres	Le Théâtre de Porcelaine, Uta Taeger
Versailles	Théâtre et Culture Théâtre Montansier, Marcelle Tassencourt
Villiers le Bel	Cie Vague et Terre, Agnès Desfosses
Villiers-sur-Marne	Groupe Théâtre Patafleur, Danièle Bouvier
Lyon	Théâtre de la Chrisalyde, Françoise Coupat Cie de la Goutte, Joëlle Bruyas Cie Françoise Maimone, Françoise Maimone Image Aigue, Christiane Vericel - Christiane Hugel Cie Sylvie Mongin, Sylvie Mongin
Marseille	Théâtre de Gypsi, Françoise Chatot
Montélimar	Théâtre du Fust, Emilie Valentin
Neuilly-sur-Seine	Cie Aldebert, Sophie Louchachevsky
Pantin	Théâtre de l'Ourcq, Ghislaine Dumont
Paris	Théâtre de l'Ombrelle, Sylvie Valery Masson Cie les Fusains, Mareike Schnitker Marionnettes du Jabignol, Marie-Hélène Dupont Théâtre du Barouf, Isa Mercure Cie Morin Timmerman, Claudia Morin Théâtre à Bretelles, Anne Quesemand Théâtre de l'Escalier d'Or, Martine Feldmann Théâtre à Bâtir, Roser Segura Cie de Barbarie, Barbara Vieille Cie de la Licorne, Laurence Walton Cie Théâtre 80, Catherine Espinasse Les Comédiens Associés, Françoise Alessandri Ambre, Arlette Bonnard Comedia, Danièle Chuteaux Cie Laurence Février, Laurence Février Cie Pandora, Brigitte Jaques Grand Magasin, Pascale Murtin Théâtre du Binôme, Danièle Chinsky Théâtre en Perce, Michèle Venard Cie Bestiaire, Eva Lewinson

NB : A jour au 1er janvier 1990, cette liste établie avec l'aide des syndicats professionnels, ne saurait être considérée comme exhaustive.

La région des plateaux¹ au Togo : culture de femmes

Union nationale des femmes du Togo

Introduction

Les femmes des plateaux participent pour beaucoup au développement économique de la région. Elles sont présentes à tous les niveaux de production où leur participation domine celle des hommes, sauf sur le plan de la production artisanale. Et, même à ce niveau, faudrait-il encore qu'on fût en possession de données fiables pour une meilleure appréciation de la participation féminine. Mais les femmes ne participent pas seulement au développement économique, elles sont également présentes dans le développement socioculturel du pays.

Les *groupes culturels et artistiques* identifiés dans la région sont en nombre restreint. Certes, dans les communautés villageoises, toutes les femmes sont impliquées dans les manifestations culturelles et traditionnelles (mariage, décès, naissance, etc.). Mais les groupes culturels exerçant uniquement des activités artistiques ou traditionnelles sont peu nombreux. Les quatre groupes culturels avec lesquels nous avons travaillé ont été mis en place par l'Union nationale des femmes du Togo. Ces groupes sont des groupes folkloriques, sauf l'un d'entre eux qui fait du théâtre. Les trois autres groupes se retrouvent dans les préfectures de Wawa et de Badou. Le groupe théâtral qui regroupe des femmes salariées se trouve à Atakpame, dans la préfecture de l'Ogou. Ce dernier groupe a été mis sur pied par l'inspection de la jeunesse des sports et de la culture d'Atakpame. Bien qu'étant à ses débuts, ce groupe s'est déjà produit une fois à Atakpame dans la pièce intitulée *Je cherche un mari bien*, une pièce écrite par Togolo-Ka.

Quant au centre artisanal et artistique de Kpalime dans le Kloto, il fut, à sa création en 1966, un groupement d'artisans. C'est à partir de 1974 que ce centre a été récupéré par l'État togolais qui l'a d'abord placé sous la tutelle du Ministère de l'enseignement du premier degré (de 1974 à 1984) et, ensuite, sous la tutelle du Ministère de l'enseignement technique et de la formation professionnelle (à partir de 1984). Le centre forme les jeunes dans cinq disciplines : la céramique, le tissage, la sculpture, le macramé et le batik.

Les sections céramique et macramé occupent surtout les jeunes filles. L'accès au centre se fait sur concours et sont admis à concourir les jeunes des deux sexes ayant le niveau de la classe de 4^{ème} de l'enseignement général. Au cours de l'année scolaire 1988-1989, 62 élèves étaient en formation parmi lesquels on dénombrait 20 filles (32%).

En dehors des matières techniques sus-mentionnées, on y dispense des cours théoriques portant sur les matières du niveau de la classe de 3^{ème} de l'enseignement général. La fin de la formation est sanctionnée par le Certificat d'aptitude professionnelle artistique et artisanale.

En dehors du centre artisanal où des ristournes de 90% sur les ventes d'objets d'art reviennent aux élèves, les autres groupes culturels et folkloriques ont un caractère purement social et non lucratif. C'est la raison pour laquelle ils sont quasiment confrontés à des problèmes de tous ordres : financier, matériel et même d'encadrement. Dans ces groupes, les désistements et les retards aux répétitions sont fréquents puisque la motivation est faible, parfois inexistante.

Les traditions et les arts dans la région des plateaux

Le premier problème est celui de la multiplicité des ethnies rencontrées dans la région et de la diversité de leurs traditions. En effet, la région des plateaux comporte une multitude d'ethnies. On y retrouve toutes les ethnies du Togo. Cela est sans doute dû au fait que les sols sont très propices à l'agriculture. Les ethnies originaires de la région sont : les Ewe (28,3%), les Adja (10,7%), les Akposso (10,2%), les Ana-Ife (7,4%), les Akebou (4,6%) et les Fon (1,8%). Les autres ethnies sont les Kabye (17,7%), les Losso (4,7%) et les Kotokoli (4%). Les étrangers sont de l'ordre de 10,6%. Chacune de ces ethnies a ses coutumes, arts et traditions propres, mais on constate que les Ewe et les Akposso sont en nombre dominant au sein des groupes féminins ou mixtes des plateaux (48% et 34% respectivement). C'est pour cela que l'identification des arts et traditions se fondera sur ces deux ethnies.

Dans la vie quotidienne d'une communauté humaine, des comportements, des paroles incarnent sa façon de vivre, ses coutumes et ses tradi-

tions. C'est dire qu'on ne saurait étudier, dans le cadre de la présente recherche, toutes les doctrines, toutes les légendes et toutes les coutumes de l'ensemble des ethnies ; on ne peut que s'attacher à l'étude des comportements principaux ou des grands événements qui marquent la vie de l'individu : la naissance, la vie, les maladies, les réjouissances et la mort. A chacun de ces événements, les femmes sont présentes, soit comme héroïnes, soit comme actrices. Au cours de l'enquête menée, l'accent a été surtout mis sur les naissances, les mariages et les décès.

La naissance

Il faut tout de suite signaler que les Ewe et les Akposso ont la même idée de la vie. Que ce soit *agbe* en ewe ou *inyeza* en akposso, la vie est conçue comme une suite logique d'événements. Selon la tradition akposso, la naissance se résume comme suit : une mère affable crée de petits êtres humains qu'elle envoie chercher du bois dans une forêt dense. Mais, pour atteindre cette forêt, il faut traverser une rivière. Cette traversée dure neuf à dix mois (période de grossesse). L'enfant qui naît en bon état, c'est-à-dire jouissant d'une excellente santé, est considéré comme ayant franchi sans gravité la mystérieuse rivière dont la traversée est pénible et périlleuse. Sur ce dernier point, la tradition ewe rencontre celle des Akposso car la naissance est considérée comme l'aboutissement d'un long voyage. C'est pourquoi on a l'habitude de dire *woezo* — qui signifie bienvenue — au nouveau-né.

Dans les deux traditions, les avortements — tout comme les décès en bas âge — signifient que ces enfants ont eu des difficultés lors de la traversée de la rivière qui sépare notre monde du monde invisible.

Chez les Ewe, tout comme chez les Akposso, le nom à donner à l'enfant dépend d'une manière générale du jour de sa naissance.

Dans tous les cas, que ce soit chez les Ewe ou chez les Akposso, lorsque l'enfant naît, la mère est assistée en bois, en eau et en nourriture par les autres femmes du village. Le père du nouveau-né attend le huitième jour de la naissance de l'enfant pour organiser une fête en son honneur. Cette fête est toujours précédée d'une cérémonie rituelle pour demander aux ancêtres de veiller sur la santé et la vie de l'enfant. C'est au cours de cette fête qu'une quête est organisée pour venir en aide aux parents du nouveau-né.

Dans les deux traditions, il est tout à fait impossible à une fille de porter en son sein un enfant sans être mariée.

Le mariage

On distingue deux phases importantes dans le mariage chez les Ewe et les Akposso : la phase préliminaire nécessaire à l'établissement d'un consensus entre les parents des futurs mariés et la phase consacrée aux cérémonies de mariage proprement dites.

La première étape exclut l'intervention des futurs mariés. Seuls les parents des intéressés interviennent dans les négociations. En effet, les parents estiment qu'ils sont les mieux indiqués, compte tenu de leur âge et de leur expérience, à choisir le conjoint de leurs enfants.

L'initiative du mariage est toujours prise par la famille du garçon. A ce niveau, seul le père peut décider de trouver une femme à son fils. La mère intervient dans la recherche de la jeune fille idéale mais ne dispose pas de l'autorité nécessaire pour imposer telle ou telle. Lorsque le choix est fait, la famille du futur époux procède à une minutieuse enquête pour se renseigner sur la famille de la jeune fille : ses antécédents, sa moralité.

Lorsque l'enquête s'avère positive, contact est pris avec la famille de la future épouse. Ce sont les oncles et les tantes paternelles du garçon qui annoncent, boisson à l'appui, à la famille de la jeune fille qu'ils souhaitent la marier à leur neveu. Un délai de réponse est demandé, au cours duquel la famille de la future épouse enquête sur la famille du garçon. Si l'enquête est concluante, l'accord intervient. En cas de querelle entre les deux familles, il faudrait la régler pour parvenir à un accord. Après quoi la jeune fille est mise au courant, de même que le garçon. La dot est apportée et la date du mariage fixée.

Les cérémonies de mariage constituent la deuxième phase. Ici, les informations que nous avons recueillies, auprès des femmes ewe ou akposso, ne nous ont pas permis de parvenir à une synthèse car il existe des différences d'un village à l'autre ou d'un clan à un autre. Dans tous les cas, le garçon et la jeune fille ne se voient pas avant le jour de la cérémonie. Ils ne partageront le lit conjugal pour la première fois qu'après les cérémonies de consécration du mariage. Et ce n'est qu'à partir de ce moment que la jeune femme quittera sa famille pour le foyer conjugal. Mais, d'après nos informations, ce processus n'est plus guère suivi de nos jours.

Les cérémonies mortuaires

Chez les Akposso, les Ewe, les Akebou et même chez d'autres peuples tels que les Ana, la mort est perçue comme étant un retour au pays d'origine, l'au-delà. Là, le défunt retrouvera ses ancêtres, ses amis et ses proches qui l'ont devancé dans la mort. C'est pourquoi, chez les Ewe et les Akposso, il convient de préparer le mort de façon à ce que le voyage lui soit agréable. Chez les Ewe, la coutume veut que l'on confie des messages au défunt à transmettre à ceux qui ne sont plus, parents ou amis. A cet effet, on

désigne une femme pour recevoir les messages à côté du mort ainsi que les pièces de monnaies qui les accompagnent.

Que ce soit chez les Ewe ou les Akposso, quand quelqu'un meurt, la première chose que l'on fait avant de commencer les cérémonies mortuaires est de se rendre chez le devin pour savoir de quoi la personne est morte. Là, on dit qu'on « appelle le mort » qui, littéralement, vient et répond aux questions. Il dira s'il est mort d'une « bonne mort », c'est-à-dire s'il a bien vécu sur terre, s'il n'a jamais tué par sorcellerie. Il précisera éventuellement celui ou celle qui l'a tué.

Autrement dit, il s'agit de confesser le mort sur sa moralité sur terre. Et c'est sur la base de cette confession que les cérémonies seront organisées. Dans les traditions ewe, le lieu d'enterrement, la manière d'enterrer et les cérémonies mortuaires, diffèrent selon qu'on est mort par accident, qu'on a fait usage de la sorcellerie durant sa vie ou que l'on est mort de mort naturelle. C'est la même chose chez les Akposso et les Akebou. Dans tous les cas, on croit que celui qui est mort n'a pas entièrement disparu et qu'il vit encore parmi les vivants, de façon invisible. On parle alors de *noli* chez les Ewe et de *etiniwani* chez les Akposso, ce qui signifie « esprit ». Le mort s'est donc transformé en esprit invisible, investi de nouveaux pouvoirs supérieurs à ceux des vivants. C'est pourquoi les vivants se confient toujours à eux afin qu'ils les protègent et les gardent en bonne santé.

Les arts féminins

La région des plateaux est une région d'une grande diversité culturelle où chaque ethnie, chaque peuple reste attaché à ses coutumes et traditions. Mais ce qui frappe encore le plus c'est qu'au sein même de l'ethnie dominante (les Ewe), les pratiques traditionnelles sont différentes d'une communauté villageoise à l'autre. Cependant, dans leur ensemble, ces pratiques se rejoignent, exprimant une identification commune.

Dans l'identification des arts féminins, on s'est intéressé aux femmes *ewe du plateau de Danyi*², dont le côtoiement avec les Akposso explique l'interpénétration des arts et pratiques traditionnels. Mais les informations données sur les arts féminins du plateau de Danyi sont, à quelques exceptions près, d'une part, les mêmes chez tous les Ewe, et d'autre part, assez proches des arts féminins akposso.

L'art vestimentaire

Dans les traditions ewe, l'habillement est différencié selon les tranches d'âge, tant chez l'homme que chez la femme. Au sein de la population féminine ewe, et spécialement chez les femmes du plateau de Danyi, cette

stratification du vestimentaire permet de distinguer la jeune fille non pubère de celle qui l'est et de la femme mariée. Cela s'explique par le fait qu'au sein de ces trois catégories d'âge les devoirs, les droits ainsi que les responsabilités ne sont pas les mêmes.

L'art vestimentaire est également lié aux matières disponibles et à la technologie utilisée. Ainsi, tous les effets vestimentaires sont en coton tissé de façon traditionnelle. La région est pauvre en éleveurs de bétail et le travail des peaux de bête est peu connu. C'est la raison pour laquelle il n'y a pas de vêtements féminins en peau de bête.

L'HABILLEMENT CHEZ LA JEUNE FILLE NON PUBÈRE

Dans les traditions ewe et akposso, l'ensemble vestimentaire traditionnel de la jeune fille non pubère est uniquement composé d'un cache-sexe soutenu à la taille par un ou plusieurs colliers de perles. Cette simplicité dans l'habillement s'explique, d'une part, par la rareté des tissus-pagnes et leur coût ; d'autre part, par le fait que la jeune fille se sent à l'aise dans ce vêtement.

Cet ensemble vestimentaire est conservé même après la mariage. On peut le comparer au slip féminin de notre époque.

L'HABILLEMENT CHEZ LA JEUNE FILLE PUBÈRE

Lorsque la puberté intervient, la jeune fille est appelée à changer sa façon de s'habiller. Elle porte désormais, en plus de son cache-sexe, un pagne qu'elle noue soit à la taille, soit sur la poitrine au-dessus des seins. Ce vêtement la différencie de ses cadettes non pubères et lui permet de dissimuler les différentes parties de son corps, limitant ainsi la convoitise des hommes.

La jeune fille ayant atteint l'âge du mariage, mais pas encore mariée, est autorisée à porter un corsage en plus de son pagne. Ainsi indique-t-elle aux autres membres du groupe qu'on peut demander sa main.

L'HABILLEMENT CHEZ LA FEMME ADULTE

Après son mariage, l'habillement de la femme ewe ou akposso diffère, indiquant par là qu'elle est entrée dans une nouvelle classe sociale avec des responsabilités plus grandes. Elle porte un pagne noué à la taille descendant jusqu'aux genoux, un autre noué sur la poitrine, un corsage et un foulard de tête qui peut être de la même couleur que le pagne ou de couleur différente. L'un des deux pagnes sert à porter son enfant sur le dos.

Ces différentes façons de s'habiller chez les Ewe et les Akposso se réfèrent à la vie quotidienne et changent lors de circonstances particulières. C'est le cas pour les mariages, les réjouissances et diverses cérémonies

L'HABILLEMENT DE LA MARIÉE AU COURS DE LA CÉRÉMONIE DE MARIAGE

Lorsqu'une jeune fille se marie, elle est habillée de deux pagnes noués exactement comme le font les femmes mariées : un à la taille descendant jusqu'aux genoux, l'autre sur la poitrine au-dessus des seins.

Par là, elle accède à une nouvelle fonction. Un foulard de couleur blanche noué sur sa tête lui signifie qu'elle est autorisée à porter un foulard, symbole de mariage et de joie, du fait de sa couleur blanche. Un autre pagne en tissu traditionnel à base de coton, mais de couleur, suspendu sur les épaules indique les nouvelles responsabilités qui incombent à la femme mère et épouse. L'ensemble de cet art vestimentaire est complété par toute une variété de colliers de perles.

Différent pour la jeune femme et la femme adulte lors de diverses cérémonies, le vêtement est en outre spécifique à chaque cérémonie et circonstance.

L'art capillaire

Dans les traditions ewe et akposso, l'art capillaire féminin n'a pas de caractéristique spécifique comme c'est le cas chez d'autres peuples d'Afrique, tels que les Touaregs, les Wolof... La jeune fille ewe se coupe les cheveux de façon ordinaire sans donner à sa coiffure une forme particulière. Adulte, elle se tresse les cheveux. Ceux-ci sont divisés en plusieurs tresses qui, liées par du fil de couleur noire, forment des bâtonnets soit dressés vers le haut, soit pliés dans plusieurs directions selon la forme désirée.

Le tressage de cheveux chez la femme ewe n'a pas seulement un rôle esthétique mais facilite également la pousse. Les formes données aux cheveux tressés ne revêtent pas de significations particulières, comme c'est souvent le cas aujourd'hui dans les villes.

En dehors du tressage de ses cheveux, la femme mariée peut porter un foulard qu'elle noue sur la tête. Le nœud peut se trouver soit au niveau du front, soit sous la nuque. Il faut rappeler que dans les traditions ewe et akposso, la jeune fille pas encore mariée ne doit pas porter de foulard sur la tête.

L'esthétique

En matière d'esthétique, les perles constituent l'élément principal. Enfilées sous forme de colliers, elles se mettent au cou, à la hanche, aux genoux, aux coudes et aux poignets... Les femmes utilisent également des boucles d'oreilles, faites en métaux divers (or, argent...).

Entre également dans la toilette de la femme ewe ou akposso, l'utilisation du talc sur le cou et sous les aisselles, dont l'effet est de limiter la transpiration, sans parler de l'odeur parfumée de ce produit.

Les tatouages ne se rencontrent pas fréquemment chez les femmes ewe. Ils sont pratiqués soit à cause d'une maladie, soit pour des raisons d'ordre spirituel (adoration d'un tabou, réincarnation d'un ancêtre, etc.).

Le maquillage ne fait pas partie de la toilette ordinaire de la femme ewe. Il intervient en des circonstances particulières telles que le mariage, les danses ou les fêtes traditionnelles ou encore diverses cérémonies. A cet effet, on utilise le kaolin que l'on mélange avec de l'eau pour obtenir une solution blanche et pâteuse. Cette solution est passée sur le corps en différentes formes comme l'indiquent les illustrations présentées ici.

L'art culinaire

LE *FUFU*

En matière culinaire, le plat le plus caractéristique de la région est le *fufu*. On l'obtient en pilant à l'aide d'un mortier et d'un pilon du manioc, du taro ou de l'igname préalablement cuit. Les tubercules utilisés sont d'abord épluchés, coupés en morceaux et bouillis. Puis, les morceaux sont pilés jusqu'à obtention d'un mélange pâteux. On peut faire du *fufu* avec un seul ou plusieurs sortes de tubercules. Dans ce dernier cas, on ne pile pas de la même manière les différents tubercules. Le pilage terminé, le *fufu* est présenté sous la forme d'une boule prête à la consommation. Il se mange avec une sauce fluide et non gluante.

La sauce se prépare à base de viande ou de poisson, ou des deux à la fois. Dans l'eau bouillante, on met le poisson ou la viande et les autres condiments (piments, gingembre, poivre, préalablement écrasés, aubergine, gombo non coupé, tomate, etc.). La tomate fraîche n'est pas écrasée mais, une fois épépinée, malaxée à la main. Le tout cuit pendant 20 minutes environ. On peut y ajouter une petite quantité de *fufu* pour rendre la sauce moins fluide, ainsi que du sel, des oignons, des piments verts. La sauce repose sur le feu pendant deux à trois minutes avant d'être enlevée du fourneau. L'habitude est de préparer la sauce au moment même où l'on pile le *fufu*. Le *fufu* et la sauce sont servis dans des plats différents ; mais on peut également les servir dans un même plat. Dans ce cas, on sert le *fufu* avec la sauce par-dessus.

Les quantités de tubercules et de produits d'assaisonnement dépendent du nombre de personnes à servir. Ce plat constitue l'aliment de base des populations de toute la partie Ouest de la région des plateaux.

LE WASSAWASSE

Ce plat est spécifique aux Ewe du plateau de Danyi. Les femmes torréfient les graines de maïs et obtiennent de la farine de maïs avec laquelle elles préparent le *wassawasse*. Elles font bouillir dans une marmite une petite quantité d'eau (un demi-litre pour trois poignées de farine), puis versent la farine de maïs qu'elles malaxent à l'aide d'un bâton spécialement conçu pour cette préparation. Elles veillent à ce que la quantité de farine dépasse la quantité d'eau. Le malaxage se fait du bas en haut de façon à permettre au mélange de prendre la forme d'un couscous. Elles recouvrent la marmite d'un couvercle pour permettre au *wassawasse* de cuire grâce à la vapeur d'eau qui se dégage. Après deux ou trois minutes, malaxé à nouveau deux ou trois fois, le *wassawasse* est prêt à être servi.

Ce plat est servi avec une sauce de légumes verts appelée *nyonuma*. La sauce peut également être préparée avec des feuilles de manioc et de gombo. Le *nyonuma* est coupé en de petits feuilletés que l'on fait cuire dans une marmite contenant une petite quantité d'eau bouillante. On l'assaisonne selon le goût et on laisse cuire pendant quelques minutes. D'habitude, la sauce est préparée avant le *wassawasse*. Puis elle est versée dans une assiette, avec le *wassawasse* par-dessus, le tout arrosé d'huile de noix de palme. Ce plat fort apprécié n'est préparé actuellement que par les femmes de plus de 30 ans. Nombreuses sont les jeunes filles qui ne savent pas le faire.

En dehors des plats évoqués ci-dessus, il existe des plats spécifiques selon les communautés villageoises. Ces préparations sont souvent liées aux cultures pratiquées dans ces différents milieux ; par exemple le *wohe*, chez les Akposso, qui est préparé à base de fonio.

L'artisanat féminin

L'artisanat traditionnel féminin de la région des plateaux est composé des activités suivantes : la poterie, la vannerie, le tressage des nattes et des sacs, le tissage traditionnel de pagnes.

LA POTERIE

Elle se rencontre dans certaines localités de la région et est fortement liée à l'existence de la matière première qu'est l'argile.

La poterie nécessite six opérations :

L'extraction de l'argile : l'argile plastique est extraite sous terre, à des profondeurs variables. Pour l'atteindre, il faut creuser la terre verticalement comme pour un puits. L'extraction se fait à l'aide d'une houe et est très pénible pour les femmes.

La préparation de l'argile : l'argile extraite dans ces conditions ne peut pas être utilisée à l'état brut ; elle nécessite une préparation. Elle est souvent travaillée à partir d'une masse homogène obtenue après qu'aient été éliminés les corps étrangers. L'argile est donc séchée, puis pilée avant d'être réduite en poudre. Elle est parfois mélangée à des tessons finement broyés (argile grasse) ; elle est ensuite trempée dans de l'eau puis pétrie à la main pour éliminer définitivement les petits cailloux qui pourraient rester. Le travail de préparation de l'argile est très fatiguant pour les femmes.

Le modelage : une fois travaillée et préparée, l'argile peut être modelée. Différents procédés de fabrication entrent alors en jeu. Dans la région des plateaux où l'on emploie des tours rudimentaires, le travail se fait assis. La potière centre sur son tour une boule d'argile soigneusement travaillée. Tout en faisant tourner le tour d'une main, elle imprime la première forme au centre de la boule d'argile. Elle la creuse en la travaillant de bas en haut. Elle effile les parois avec les doigts tout en faisant tourner le pot, plonge les mains dans l'eau de façon à ce que l'argile reste humide et se travaille facilement. Avec un épi de maïs elle polit la paroi et l'égalise pour lui donner partout la même épaisseur. Puis elle façonne le bord à l'aide du pouce et de l'index, y passe des chiffons mouillés. Elle polit encore une seconde fois l'ensemble à l'aide de pierres qui jouent le rôle de ponceuses et réalise les touches finales en passant à nouveau les morceaux de tissus mouillés.

Le séchage : une fois façonnés, les pots sont séchés au soleil pendant trois jours. Le séchage est indispensable, sinon, sous l'action de la chaleur, de la vapeur se formerait sur les parois du pot et le ferait éclater. Quand le temps est mauvais, les pots sont séchés sous un toit à l'abri. A Atakpame et à Amlame, le séchage se fait sur le feu. Le pot nouvellement façonné est mis au-dessus du fourneau dans lequel on active des braises.

La cuisson : quand la poterie est sèche, on l'appelle crue avant cuisson. La cuisson des pots se fait dans un feu de joie. Les pots sont empilés, puis recouverts et entourés de morceaux de bois ou de broussailles que l'on enflamme. Une fois que le feu a pris, la température augmente rapidement et atteint vite un maximum, puis elle décroît lentement. La cuisson peut durer deux heures environ. Après la cuisson, on retire le pot du feu à l'aide de longs bâtons et on le met sur le sol pour éviter la porosité. On place des pots encore chauds sur des brindilles ou sur de la paille qui dégagent rapidement de la fumée, ce qui noircit les pots et réduit la porosité. Nombreuses sont les poteries qui se cassent en cours de cuisson. La casse peut même parfois représenter 80% de la production.

La décoration : les pots sont également décorés sur leur surface, ce qui remplit un rôle fonctionnel. La partie rugueuse est en effet plus facile à porter et glisse moins facilement des mains. Les décorations sont exécutées quand l'argile est encore humide et souvent pendant l'opération de séchage. Les pots peuvent également être colorés en rouge et en noir, suivant leur usage. La couleur rouge est obtenue dans la région des plateaux grâce à l'utilisation d'une argile rouge. Le noir provient de l'écorce d'un arbre « Evonti », pilée et mélangée à de l'eau. Le liquide noir ainsi obtenu sert à colorer les pots après cuisson.

LA VANNERIE

Les activités de vannerie pratiquées dans la région des plateaux concernent essentiellement : le tressage de nattes, le tressage de paniers et le tressage de sacs.

La technique est entièrement traditionnelle et nécessite plusieurs activités :

La recherche de la matière première : celle-ci provient soit des branches de palmiers à huile, soit des feuilles d'arbustes spécifiques, coupées dans la brousse à l'aide d'un coupe-coupe et ramenées à la maison (en dehors du palmier à huile qui se cultive, les autres arbustes sont à l'état sauvage et ne se cultivent pas).

La préparation de la matière première : elle se fait à l'aide du coupe-coupe et surtout de couteaux et de canifs. Pour le tressage de nattes et de sacs, les feuilles coupées sont d'abord séchées puis polies de façon à obtenir des fibres (pour le tressage de sacs on utilise le raphia). Les branches du palmier à huile qui doivent servir au tressage du panier sont fendues longitudinalement de façon à en extraire l'écorce. L'écorce ainsi extraite sera divisée en de petites bandes de longueur variable.

Le tressage : il se fait de façon traditionnelle à la main et le produit final dépend du degré de maîtrise de l'artisan.

LE TISSAGE

Le tissage traditionnel nécessite cinq opérations :

L'enfilage des quenouilles : des fils de bobines ou de pelotes sont enroulés sur des quenouilles. Pour ce faire, la tisserande introduit dans les quenouilles une tige métallique qu'elle tourne par des mouvements de mains. Au fur et à mesure que la bobine ou la pelote se dévide, les fils s'enroulent sur la quenouille. Ces fils serviront à faire la chaîne.

La préparation de la chaîne : la tisserande entoure les deux barres supérieures et inférieures de son métier des fils de chaîne et leur donne une tension adéquate en agissant sur les barres.

L'enfilage de la chaîne : la tisserande fait un nœud coulant sur la première lisse avec un fil. Elle en fait un autre avec un autre fil sur la seconde lisse. Elle prend les fils de la chaîne et les introduit un à un dans les nœuds des lisses de manière à former un encroix.

L'enfilage des fils sur la navette : la navette est constituée par une baguette flexible, longue, qui permet d'enrouler les fils sur la navette d'une manière croisée.

Le tissage : quand la tisserande tire la lisse, l'une des nappes de la chaîne se soulève, ce qui permet de faire passer la navette. Pour tasser, elle rabat un peigne, qui rapproche les fils de la trame en les alignant. Les tissus obtenus sont par la suite assemblés pour en faire des pagnes appelés *kinte*.

Conclusions

L'enquête qui a été menée indique qu'il existe deux sources essentielles de communication culturelle chez les femmes de la région (voir tableau 1).

Tableau 1
Répartition des femmes selon les sources d'acquisition
des arts et traditions

	Par héritage	Par expérience	Par héritage et expérience	Total
Nombre	14	16	35	65
%	21,5	24,6	53,9	100

L'héritage culturel est transmis soit par les parents, soit par les grands-parents et par voie orale. Les 21,5% de femmes ayant bénéficié de cette tradition orale mais qui n'ont pu en faire l'expérience sont les femmes jeunes (entre 20 et 30 ans) puisque, de nos jours, ces arts et traditions sont en voie de disparition. Les femmes ayant vécu ces coutumes, arts et traditions sont beaucoup plus âgées (entre 50 et 60 ans).

Cependant, d'une manière générale, la majeure partie des femmes ont acquis la connaissance de ces arts et traditions, d'une part, par héritage oral, et d'autre part, par expérience ou habitude (88,5%). La part revenant à l'héritage est toujours la plus importante car cet apprentissage fait partie intégrante de l'éducation familiale. Ainsi aucune femme n'a appris ces traditions par le livre ou un autre moyen.

Les parents ou les adultes plus âgés assument donc la fonction de mémoire collective et conservatrice des traditions, rôle surtout joué par les femmes qui sont les plus proches des enfants.

A la question de savoir comment les femmes transmettent l'héritage culturel à leurs enfants, toutes ont répondu : « en le leur racontant ». Pourtant le mode de vie actuel rend de plus en plus difficile cette transmission des traditions et c'est avec amertume qu'elles déclarent : « Nos enfants ne nous écoutent plus ... nos filles ne suivent plus nos conseils ». Grande est l'indignation des femmes âgées confrontées au mépris affiché des jeunes filles pour les pratiques traditionnelles. « Il est dommage de voir nos filles se marier dans la rue », déclarèrent la plupart des femmes d'un certain âge.

La majorité des femmes — 73,75% — reconnaissent que les valeurs traditionnelles de la région sont en voie de disparition (voir tableau 2).

Tableau 2
Répartition des femmes selon qu'elles croient
ou non à la disparition des arts et traditions

	Les arts et traditions sont en voie de disparition	Les arts et traditions existent toujours	Sans opinion	Total
Nombre	48	11	6	65
%	73,75	17	9,25	100

Celles qui déclarent que les traditions se pratiquent toujours sont originaires de certaines localités — par exemple le canton d'Akebou dans le préfecture de Wawa — de la région où les arts et traditions existent encore. Les 9,25% de femmes sans opinion appartiennent à la classe d'âge des 20–30 ans et ne connaissent plus ces traditions.

Le résultat final de l'enquête menée sur le terrain auprès des femmes est que les arts et traditions de la région des plateaux sont en voie de disparition. Les causes invoquées sont de trois ordres : le mépris affiché des jeunes filles à l'encontre des traditions, l'emprise de la civilisation exogène et l'influence des religions étrangères (l'islam, le christianisme, etc.).

L'influence du modernisme et de la civilisation exogène est la raison la plus évoquée par les femmes (41,5%), suivie respectivement par l'influence des religions étrangères (29%) et la non-soumission des jeunes aux règles traditionnelles (20%).

Si la non-soumission des jeunes filles aux règles traditionnelles est fortement liée à l'emprise de la civilisation exogène et du modernisme, il ne fait aucun doute que les femmes perçoivent cette raison comme la cause essentielle de la disparition des traditions (61,5% des femmes).

Par ailleurs, lorsqu'on demande aux femmes la raison pour laquelle les jeunes filles affichent tant de mépris à l'égard des traditions, elles

Tableau 3**Répartition des femmes en fonction des causes attribuées à la disparition des arts et traditions dans la région des plateaux**

	Non soumission des jeunes aux règles traditionnelles	Influence du modernisme et de la civilisation exogène	Influence des religions étrangères	Sans opinion	Total
Nombre	13	27	19	6	65
%	20	41,5	29,25	9,25	100

répondent que celles-ci ne les écoutent plus (réponse des femmes âgées de 30 à 60 ans, soit 80% des femmes interrogées). Pour les plus jeunes (20 à 30 ans : 20% des femmes), la raison de ce mépris vient de ce que le monde change et que, de ce fait, il faut changer ses comportements et ses façons de vivre.

Dès lors, on se trouve en présence de deux groupes sociaux dont les idées et les comportements sont opposés. D'une part, les femmes plus âgées prônent un recours aux valeurs traditionnelles mais elles ne disposent pas de la force suffisante pour s'imposer. D'autre part, les plus jeunes, qui représentent la majorité dans la société togolaise, optent pour le changement.

On peut encore constater que la population des plateaux est plus christianisée (44,2% de la population totale est chrétienne contre 28,3% pour l'ensemble du Togo) qu'animiste (32% contre 50,8% pour tout le Togo). Ce phénomène n'est pas de nature à favoriser la conservation des arts et traditions propres à la région.

Notes

1. La région des plateaux est l'une des cinq régions économiques du Togo. Elle couvre une superficie de 17 225 km², soit 30% de la superficie totale du Togo, et est soumise à l'influence de deux climats : soudano-guinéen au Nord avec 1000 à 1500 mm de pluie et guinéen au Sud avec 1500 et 1800 mm de pluie par an. Son relief est marqué par la présence d'une chaîne montagneuse assortie de plateaux à l'Ouest et l'existence d'une vaste pénéplaine précambrienne à l'Est. La population de la région des plateaux est passée de 471 000 personnes en 1970 à 649 000 en 1981, soit un taux de croissance moyen de 2,8% par an. Cette population est très dispersée à l'intérieur de la région avec un fort peuplement des zones Ouest montagneuses.

Partant de l'accroissement naturel et des tendances actuelles, d'une part, des contraintes et potentialités des terres, de l'autre, on peut estimer que la population des plateaux va dépasser le million en l'an 2000.

La région des plateaux compte plusieurs ethnies :

— Les Akposso et Akebou, autochtones des préfectures d'Amou et de Wawa, dont ils représentent près de 50% de la population. Les Kabye et Losso, installés surtout dans les plaines, viennent, avec les Ewe, compléter le reste de la population des deux régions.

— La préfecture de Haho est dominée à plus de 75% par les Ewe, les Ehoue et les Adja. Les 25% restants sont constitués de Kabye et de Losso.

— Majoritaires à près de 70% dans la préfecture de Kloto, les Ewe ne laissent que 30% aux immigrés Kabye et Losso et à diverses autres ethnies dans la région.

— La préfecture de l'Ogou est essentiellement dominée par les autochtones Ana-Ife (27%) et les immigrés Kabye - Losso (32%). Viennent ensuite les diverses autres ethnies, les Akposso, Fon, Adja, Ewe, Kotokolis, Lamba, Akebou et autres pour 41% environ.

2. Le plateau de Danyi — dont la population est estimée à 27 000 personnes (80% sont des Ewe) — est situé dans le Sud-Ouest de la région des plateaux et sert de frontière entre le Togo et le Ghana. Il a une superficie de 450 km².

Femmes turques : le choc des cultures

Nilufer Göle

Le statut de la femme en Turquie : un enjeu social¹

Le choc de l'Occident

« Mes deux chers beaux yeux, nous, femmes turques, nous sommes très inconnues de l'Europe, plus inconnues, je crois, que ne sont les femmes chinoises ou les femmes japonaises. Et pourtant, Pékin et Tokyo sont bien loin de Paris et Constantinople tout près.

N'importe ! On se figure à notre sujet des choses impossibles, éfarantes. On se figure que nous sommes des esclaves, vivant enfermées, encagées, presque enchaînées, et gardées à vue par d'autres esclaves, nègres et féroces, armés jusqu'aux dents, lesquels, de temps en temps, nous cousent dans ces sacs et nous jettent dans le Bosphore. On se figure que nous vivons par groupes nombreux d'épouses rivales, chaque mari turc ayant pour soi seul tout un « harem », c'est-à-dire huit ou dix femmes, pour le moins »².

En 1910, la princesse ottomane Seniha — en pleine période d'occidentalisation de l'Empire ottoman — rendait compte, de façon critique, dans sa lettre adressée à une amie française, de la représentation occidentale de la condition de la femme turque.

Les phantasmes des orientalistes, tout comme les récits de voyageurs de l'époque, révèlent la fascination ou la répugnance de l'Occident face à l'altérité de l'Orient. Tout particulièrement la relation de la femme à son corps, à d'autres femmes, à son enfant et à l'homme surprend, gêne comme on peut le lire dans le récit de la princesse de Belgiojoso, en exil en Turquie

en 1853 : « ... la pudeur... n'existe ni pour les enfants, ni pour ceux qui les entourent : toutes les femmes s'habillent, se déshabillent devant leurs plus jeunes fils : les propos les plus libres sont tenus en leur présence »³. Dans son récit, elle rejette en effet, comme l'exige la société européenne de l'époque, tous ces éléments « bruts » de la féminité, « l'espace clos du gynécée, l'exacerbation de la valeur du corps, du sexe et du rythme physiologique féminin »⁴. La princesse Belgiojoso, qui a une audience assez large à son époque, propose un modèle de la modernisation rapide de l'Empire ottoman par le rejet de l'islam, l'islam considéré comme « la fatale barrière qui sépare l'Orient de la civilisation ». Ses idées, teintées de l'occidentalisme triomphant, trouvent leur source dans la pensée « humanitaire » du XIX^e siècle. Ses propositions de réformes, à la différence de celles des récits masculins qui restent purement au niveau politique, portent sur la condition féminine. La mission humanitaire à accomplir selon elle, est la constitution de la famille au sens du couple occidental, contre le mal de la polygamie.

Ces propos font tout à fait écho aux processus de la modernisation entreprise par les élites dirigeantes turques au début du XIX^e siècle. Car, c'est à partir de l'époque des « réformes », dite du « Tanzimat » (1839-1876), que la question de la modernisation de l'empire est posée en se référant au modèle culturel occidental. Les réformes institutionnelles, juridiques, éducatives qui dès lors sont mises en œuvre ont, comme point de référence, le processus de la sécularisation entreprise en Occident depuis le siècle des Lumières. Cette rencontre de l'Orient avec la civilisation occidentale, loin d'être une rencontre sur un pied d'égalité, se fait au détriment du premier, tout au moins dans son identité islamique. Le déclin de l'islam et l'ascendance de l'Occident s'expriment bien dans les propos de H. Djaid : « L'Histoire de l'islam ne se déroule plus selon sa dynamique propre mais comme le reflet pâle et inversé de celle de l'Occident »⁵. Le cas turc est en effet exemplaire par son engagement dans le processus de la sécularisation, dans le déploiement du modèle culturel universaliste et rationaliste. Si l'apport le plus fondamental de ce processus de la « modernisation » réside dans le passage de l'Empire patrimonial islamique à l'État-national laïc — en 1923 —, il n'en reste pas moins que la question de la femme est la pierre de touche de cette occidentalisation vis-à-vis de laquelle les diverses tendances idéologiques se prononcent, se positionnent. Loin de considérer l'émancipation féminine comme un sujet à part, spécifique, il s'agit ici de montrer comment elle s'inscrit dans les débats sur les projets de société et révèle en même temps les articulations ou les tensions sociales émanant de l'adoption d'un modèle culturel occidental dans un pays islamique. Pour être plus explicite, notre analyse s'attache dans un premier temps à l'examen du débat sur la laïcisation en matière de statut des femmes dont la pensée et l'action d'Atatürk sont héritières, et, dans un deuxième temps, à l'analyse des réformes kémalistes et de leur portée réelle. Effectivement, les réfor-

mes kémalistes en matière du statut de la femme, sont sans précédent dans la mesure où elles remplacent la loi islamique, la *shar'ia*, par le code civil suisse. Comme l'observe N. Keddie, autant les codes civils et commerciaux de l'islam sont facilement remplaçables, autant la loi islamique dans sa législation de la famille et le statut personnel est tenace dans tous les pays musulmans, à l'exception de la Turquie⁶.

L'approche humaniste et islamiste du statut des femmes

Dès l'époque du Tanzimat, les réformes d'inspiration européenne marquent l'irruption de l'Occident dans l'Empire ottoman. L'apparition d'une intelligentsia au sens européen, et plus particulièrement au sens français du terme, formée dans des écoles laïques, civiles et militaires, l'introduction de la juridiction séculière en matière de commerce, la naissance et le développement de la presse non officielle, contribueront à l'essor des idéologies politiques et culturelles originaires de l'Occident. L'Occident, dont on retrouve particulièrement la trace au sein de la nouvelle intelligentsia qui a adopté son mode de vie, qu'il s'agisse du costume, de l'ameublement, des manières ou du mode de pensée⁷. Comme le relevait Ziya Pasa, « c'est la nouvelle mode maintenant d'oublier tout nationalisme dans nos affaires et de nous conformer aux idées européennes (françaises) ».

Néanmoins, les penseurs de cette période sont confrontés à une nouvelle problématique que l'on peut appeler *la question d'Occident*. Il est un fait que les retombées des réformes d'inspiration occidentale sont ressenties comme une menace, avant tout culturelle, contre l'identité prévalente. La question est alors de savoir en quoi l'islam est compatible avec ces réformes, en quoi il peut les soutenir et en quoi il s'y oppose.

Namik Kemal, qui occupe une place unique dans la littérature turque de son époque et dans le mouvement des Nouveaux Ottomans, est la figure la plus représentative de la recherche d'une synthèse entre les principes du modèle culturel universaliste de l'Occident et les prémisses de l'islam, s'opposant ainsi aux inconditionnels de la culture occidentale : une controverse qui donnera son empreinte à la pensée et aux débats des futures élites. Selon Namik Kemal, régime constitutionnel et émancipation féminine se trouvent en concordance avec la *shar'ia*. Sa position, que l'on peut qualifier d'islamiste moderniste, consiste à prouver que la base de l'idéologie libérale — à savoir les droits naturels et le contrat social — trouvent tout aussi bien leurs racines dans la *shar'ia*. En s'attaquant au processus de sécularisation entrepris par les réformistes du Tanzimat, il défend un constitutionnalisme islamique.

Son effort pour concilier les prescriptions de la religion et les tendances progressistes de la civilisation moderne, porte aussi sur la situation faite aux femmes. Dans un article publié par le journal libéral le plus en vogue de l'époque *Ibrît* [L'avertisseur], il dénonce la condition de la femme

dans la famille ottomane et l'ignorance dans laquelle elle est maintenue⁸. Le thème principal est donc, conformément aux préoccupations de l'époque, l'éducation, et il demande une réforme de l'enseignement pour que les filles puissent avoir accès à l'éducation, au même titre que les garçons. Dans son roman *Intibah* [Le réveil], il aborde également la situation économique de la femme. A ses yeux, la non-participation des femmes aux activités productives les remettent totalement à la merci de leur mari, et nuit en même temps à la prospérité de la nation. Toujours dans le même roman où il décrit les scènes de la vie d'Istanbul, il critique la séparation des sexes⁹ sans aller toutefois jusqu'à revendiquer l'abolition du système de claustration des femmes et du port du voile. Le deuxième thème critique de la condition des femmes est le mode de mariage. Dans son roman, *Zavalli Çocuk* [Pauvre enfant], il traite des maux dont souffrent les jeunes filles forcées par leurs parents à se marier pour des raisons d'intérêts. Son héroïne, Sefika, meurt de langueur pour avoir été mariée à un riche pacha, alors qu'elle aimait son cousin Atâ. Ce thème de la liberté d'aimer, de l'amour romantique, est le thème central des œuvres littéraires et de la pensée critique de l'époque.

Ahmet Midhat est le premier à présenter, dans une nouvelle, la révolte d'une jeune fille contre l'autorité parentale qui veut imposer un mariage conclu. La question de l'émancipation de la femme est l'une des thèses dominantes dans ses romans — qui ont souvent un ton pédagogique. Ardent défenseur des droits des femmes, il choisit comme cible l'esclavage féminin, la prostitution. Au lieu de considérer cette dernière comme un péché et réclamer contre les prostitués des punitions sévères, il préfère rendre responsables les hommes, du moins pour ce qui est de sauver ces femmes de la dégradation. Or, cela n'est possible que si les hommes cessent de traiter les femmes comme des commodités ou des esclaves. En outre, dans un roman ayant pour thème l'égalité des femmes dans l'éducation, l'auteur va jusqu'à imaginer le jour où les femmes auront accès à toutes les professions¹⁰. Dans l'une de ses pièces, il critique la polygamie et se fait ensuite violemment attaquer par les traditionalistes¹¹.

Mahmud Es'ad, par exemple, défend la polygamie en tant que loi naturelle : la polygamie, selon lui, ne serait pas liée à l'islam, mais étant dans la nature humaine, elle serait simplement reconnue et légitimée par la loi de Dieu. « Aucune loi positive ne peut dénier ce droit donné au mâle par la nature, et confirmée par la *shar'ia* », écrit-il¹². Il s'efforce de montrer par la suite ses résultats bénéfiques sur la vie sociale.

Fatma Aliye, la première femme romancière et essayiste de l'époque, s'engage dans une polémique avec Mahmud Es'ad, ce qui la rend d'ailleurs célèbre. Elle s'en prend aux thèses de Mahmud Es'ad sur le ton de la provocation, en livrant sa propre interprétation du Coran. Pour elle, si « l'on est convaincu du fait que les principes de l'islam sont universellement valables, on devrait déclarer le mariage monogamique comme voulu par cette religion. Ainsi le verset du Coran prescrivant à

l'homme de n'avoir qu'une seule épouse est en accord avec les principes de la civilisation moderne ». Or, Fatma Aliye, fille de Cevdet Pasa, l'islamiste moderniste, maîtrisant très bien le français et la culture européenne, occupe pendant vingt ans une place très importante dans le monde de l'édition avec ses romans, ses nouvelles et ses articles. Certains de ses écrits sont traduits en français, en anglais et en arabe. Les personnages féminins de ses romans — institutrices ou professeurs de musique — font d'elle la première romancière turque à décrire des femmes qui gagnent leur vie, qui sont indépendantes matériellement. De par ses articles portant sur les sujets d'actualité comme l'éducation, l'islam, elle devient un personnage de référence, un exemple pour les femmes de sa génération.

Comme le souligne B. Caporal, pour la première fois sous le règne d'Abdulhamid, est posée dans le monde musulman d'une manière systématique, et par une femme, la question de la condition féminine et ceci bien avant que Qâsim Amîn et Ismail Gasprali ne le fassent en Égypte et en Russie¹³.

Semsettin Sami est le deuxième écrivain à soulever également la question de la femme avec une ampleur inattendue pour son époque. Comme celle de Fatma Aliye, sa pensée progressiste sur le statut des femmes cherche à rester fidèle aux prémisses de la religion islamique. Dans son essai intitulé *Kadinlar* [Femmes]¹⁴, il avance l'idée de l'égalité intellectuelle de l'homme et de la femme. Il prend le contre-pied des thèses biologiques de la faiblesse féminine et explique que si les femmes semblent inférieures aux hommes c'est du fait de leur condition sociale, car elles sont privées d'instruction. D'après lui, si les femmes ont moins contribué que les hommes aux progrès techniques et culturels de la civilisation, c'est parce qu'on ne leur a pas permis d'avoir accès à l'éducation, au savoir. Il énumère en outre les professions que les femmes seraient plus aptes à exercer que les hommes : couture, soin aux malades, pharmacie et finances dans les affaires de commerce.

S'il défend les droits de la femme à l'éducation, il le fait au nom de l'intérêt général de la nation, de la civilisation. « Le bonheur de la société ottomane est lié à l'éducation de la femme », écrit-il¹⁵. Dans la mesure où la moitié de la population ottomane reste « ignorante, paresseuse, sans instruction », la société ne peut progresser. C'est donc au nom de l'intérêt général qu'il faut faire participer les femmes à la production et à la culture, car elles sont les premiers agents de la socialisation des enfants. La femme, selon ses propres termes, est comme la terre productive. Si elle acquiert la science, la civilité, la bonne morale, elle les transmettra à ses enfants.

Conformément à la tendance générale, il relève les problèmes posés par la polygamie et la répudiation, en s'appuyant sur une autre interprétation de l'islam¹⁶. Par exemple, en ce qui concerne l'obligation qui est faite aux femmes de se voiler, il argumente que le voile n'a pas empêché les femmes représentées dans le Coran de se mêler de toutes les affaires, de participer au Meclis, de voter et même d'aller à la guerre.

Avant d'imposer des devoirs, des obligations aux femmes, il faut, selon lui, leur reconnaître leurs droits naturels. Il est l'un des porte-parole de l'émancipation féminine, même si celle-ci est conçue dans le cadre islamique et reste légitimée par les exigences sociales et humaines. Il est également l'un des premiers à expliquer clairement qu'il est nécessaire de simplifier la langue turque. Cela est d'autant plus inévitable qu'à ses yeux la littérature ottomane est morte et que la nouvelle littérature, inspirée de l'Occident — dont son œuvre —, est en devenir. En écrivant : « Une nouvelle nation est en ascension et a besoin de son propre langage naturel », au-delà de l'avenir de la littérature, il est déjà porteur du nationalisme turc, qui va en effet de pair avec une autre notion de la langue, purifiée des apports persans et arabes, et donc plus accessible au peuple.

L'époque du Tanzimat et du règne d'Abdulhamid témoigne donc d'une ouverture dans le sens d'une amélioration de la condition de la femme, due, pour l'essentiel, à l'irruption de l'Occident qui impose l'émancipation des femmes européennes comme modèle, tout au moins comme un point de référence vis-à-vis duquel les intellectuels (les « éclairés ») prennent position. Le ton de l'époque est en effet plus sentimental et pathétique (le romantisme turc étant très marqué par le romantisme français) qu'analytique et revendicatif, à l'exception des écrits de Fatma Aliye et de Semsettin Sami. C'est par sentimentalisme et dans une perspective moralisante que les écrivains dénoncent les mariages forcés, la séparation des sexes et plaident pour la liberté des femmes de s'instruire et d'aimer. Il n'est jamais question de la femme en tant qu'individu, mais seulement en tant que membre de la vie familiale, sociale et nationale. Pour les uns, elle est la pierre de touche du progrès social à l'image de l'Occident, pour les autres le symbole de la fidélité à la tradition islamique.

Le mode d'appréhension de la civilisation (synonyme, à l'époque, du « progrès social ») est la question centrale qui se dessine en filigrane. Il s'agit de pouvoir répondre à la question de savoir s'il peut y avoir convergence ou non entre l'Occident et l'Orient. Chez tous ceux qui réfléchissent à l'avenir de la société ottomane, on retrouve ce dilemme. Le statut de la femme est le socle sur lequel la question de la religion est posée.

Ainsi, pour Mahmud Es'ad, la civilisation a un aspect matériel et un aspect spirituel. Par l'aspect matériel, il entend la fabrication des biens, les inventions industrielles, par l'aspect spirituel, les acquisitions morales. Si, selon lui, l'aspect matériel de la civilisation peut être importé d'Occident sans problèmes, la civilisation morale de l'Orient, quant à elle, est non seulement supérieure à celle de l'Occident mais aussi répond largement à ses propres besoins. De plus, la fierté nationale et religieuse ne saurait permettre une imitation de la civilisation occidentale dans le domaine spirituel¹⁷.

De son côté, Semsettin Sami a une position tout à fait différente en réfutant l'idée selon laquelle l'empreinte de la civilisation occidentale doit

être confinée aux éléments utilitaristes ou matériels. Prenant l'exemple de la littérature, il critique ceux qui, sans connaître la langue et la culture des pays européens, admettent la supériorité de l'Occident dans le domaine matériel tout en étant convaincus de sa faiblesse par rapport à l'Orient dans le domaine de la culture, spécialement en littérature, poésie ou histoire. Or, d'après lui, les différents aspects de la culture sont interdépendants, autrement dit la civilisation doit être considérée dans son ensemble. Si l'Occident avait été déficient pour ce qui est de la culture, il n'aurait pas pu développer sa civilisation matérielle. Semsettin Sami plaide pour le développement des modes littéraires de type européen, en constatant que la génération de son époque, en s'approchant de la culture occidentale, s'approche également davantage de la civilisation contemporaine¹⁸. Par ces deux prises de position divergentes, on peut voir se dessiner l'impact de l'Occident sur la modernisation de la société ottomane.

Afin de parvenir à la modernisation, deux modes de projet culturel et social commencent à se préciser. L'un qui veut créer l'avenir avec le passé, en préservant le passé, l'héritage culturel et moral, et donc limiter l'impact de la civilisation occidentale à son savoir-faire technique, administratif, matériel. Tel est le mode de modernisation préconisé par Mahmud Es'ad. L'autre, en revanche, celui défendu par Semsettin Sami, en refusant la distinction entre culture et connaissance scientifique, affirme du même coup la singularité de la civilisation, considérée comme un « tout », et plaide pour une modernisation conçue davantage en termes universalistes que culturels. De plus, sa fidélité même à l'islam ne provient que de son effort pour repérer ce que l'islam a en lui d'universaliste, au sens occidental du terme.

Comme on le verra pendant la période suivante, les prises de position idéologiques par rapport au modèle culturel occidental vont se diversifier et le débat sur l'avenir de la société aboutira à des mouvements idéologiques antagonistes. Chaque tendance aura, si l'on peut dire, sa version « féminine », en précisant jusqu'où elle veut céder au principe d'égalité occidental.

Quant aux acquis en faveur de l'amélioration de la condition féminine pendant cette période, ils sont assez maigres (nouvelles tendances dans le système éducatif, nouveaux droits en faveur des femmes, magazines féminins). La première École normale de filles (Dar-ül-Muallimat), créée en 1870, avec un certain penchant pour les méthodes modernes d'enseignement, contribue cependant largement à l'apparition d'une nouvelle figure féminine : *muallime hanım* (Mademoiselle l'institutrice), figure de l'émancipation féminine de l'époque représentée par l'avant-garde de Fatma Aliye.

En outre, la première École de métiers (Meslek Mektebi) voit le jour en 1865 ; elle est destinée à l'apprentissage des orphelins dans le domaine de la couture et du tissage. Cet établissement ouvrira quatre ans plus tard, une École d'artisanat pour les filles (Kyz Sanayi Mektebi).

Sur le plan législatif, l'esclavage féminin est aboli officiellement pendant la période du Tanzimat (les premiers firmans contre l'esclavage datent de 1854 pour les Blancs et de 1857 pour les Noirs). L'abolition devient effective à partir de la Convention passée avec le Royaume-Uni de Grande-Bretagne et d'Irlande (en 1880) et de l'adhésion de la Turquie à l'Acte général de la Conférence de Bruxelles (1890). Après 1908, on compte un très petit nombre d'esclaves dans la capitale ottomane et dans les provinces soumises au pouvoir central.

A cette époque, le développement notoire de la presse contribue à l'apparition d'une certaine opinion publique. Non seulement des articles sont écrits en faveur des femmes dans des revues progressistes, mais également des revues destinées aux femmes et qui participent aux débats du moment. Dans le premier hebdomadaire pour femmes, intitulé *Muhadderat için Gazetedir* [Journal pour femmes], toutes les femmes écrivains connues de l'époque écrivent des articles réclamant l'ouverture d'écoles de filles, et défendant la supériorité de la monogamie ainsi qu'une certaine égalité des sexes. On y trouve aussi des informations sur la pensée et l'action des mouvements féministes occidentaux. Les nombreuses lettres de lectrices publiées par ce journal nous prouvent que les femmes n'appartenant pas au cercle des élites féminines participent également au débat. C'est le cas par exemple de cette lectrice analphabète qui, s'intéressant au débat sur la polygamie, se demande s'il y a dans la *sharia* un ordre enjoignant à l'homme « de ne pas se contenter d'une femme sérieuse »¹⁹.

Ainsi, cette revue, conformément à la pensée moralisante de l'époque, revendique l'amélioration de la condition de la femme à partir du thème : « bonne mère, bonne épouse, bonne musulmane ».

Occidentalisme, islamisme, turquisme

En 1908, le mouvement des Jeunes Turcs, inspiré des idéaux de la Révolution française et des idées politiques du XIX^e siècle (du Jacobinisme, du positivisme en passant par le rationalisme), se trouve à l'origine de la chute du monarque (Abdulhamid) et de la restauration de la constitution et du parlement. Les femmes, très favorables à la mise en place du nouveau régime qui promet la liberté d'expression, publient leur journal *Mefharet*, avec comme titre « Longue vie à l'Assemblée nationale ». Pour la première fois, et par les femmes, le mot « Assemblée nationale » était ainsi utilisé²⁰, dans l'Empire ottoman, au lieu de « Chambre des députés ». Cette période qui précède l'avènement de l'État républicain turc donne lieu à des débats qui seront à l'origine de plusieurs réformes kémalistes. Ce sera une période d'effervescence, malgré le déclin de l'Empire, une période de « grands espoirs » comme la qualifie T. Taskiran et qui témoignera d'une grande sollicitude à l'égard du statut des femmes, tant au niveau familial qu'au niveau social et politique.

Trois courants de pensée majeurs, islamistes, occidentalistes, turquistes se distinguent les uns des autres dans leur diagnostic du déclin de l'Empire, les remèdes qu'ils préconisent et leurs positions sur les droits des femmes, celles-là constituant leur point de divergence le plus fondamental. Si le statut de la femme dans la société à venir traverse et divise ces courants, c'est qu'il recèle en lui toute la problématique de l'Occident dans sa relation à l'Orient. Dans la mesure où la spécificité culturelle la plus tenace, résistant au modèle culturel occidental, se trouve dans l'organisation, par la loi religieuse, de la sphère privée et des rapports des sexes, les frontières mêmes du processus de laïcisation se dessinent autour de la question du statut de la femme. Cette question devient l'enjeu autour duquel les mouvements idéologiques de l'époque se cristallisent dans leur relation à la modernisation, c'est-à-dire par rapport au modèle culturel occidental. Si, pour les islamistes, l'intégrité morale et culturelle de la société musulmane dépend de celle des femmes et par conséquent de la fidélité à la *sharia*, les modernistes, les occidentalistes et les turquistes plaident quant à eux, pour une nouvelle échelle de valeurs concordant avec les principes du modèle culturel occidental. Ces principes, en ce qui concerne le statut des femmes, sont d'un côté la laïcité, et donc, contrairement à la *sharia*, la législation séculière des rapports des sexes, et, de l'autre, le principe de l'égalité entre l'homme et la femme qui, contrairement au souhait des religieux, a pour conséquence la sortie des femmes de la sphère privée et leur participation aux activités sociales et politiques.

L'OCCIDENTALISME MESURE LE PROGRÈS SOCIAL PAR LE PRINCIPE
DE L'ÉGALITÉ ENTRE L'HOMME ET LA FEMME

Le courant occidentaliste est celui qui adhère le plus au modèle culturel rationaliste et positiviste. A ses yeux, la civilisation ne peut être appréhendée, ni comme l'œuvre de la religion musulmane, ni comme celle de la religion chrétienne ; elle est avant tout le produit de nouvelles valeurs universelles et séculières.

Tevfik Fikret, occidentaliste radical (1867-1915), représentant le plus célèbre de la poésie turque moderne, attaque sévèrement toutes les institutions du passé, et plus particulièrement la religion, causes selon lui du déclin de l'Empire. Dans l'un de ses poèmes les plus connus, écrit en 1905 et intitulé *Tarih-i kadim* [Histoire ancienne], l'État théocratique, la religion islamique et Dieu lui-même subissent l'assaut de ses critiques. Ils y sont dénoncés comme la justification de l'injustice, de l'hypocrisie et de l'esclavage, alors que le doute positiviste — qui défie la foi religieuse — ouvre, selon lui, le chemin à « la vérité, à la lumière » que seule la raison peut indiquer.

L'apologie de la dignité humaine et de l'individu, l'appel à la fra-

ternité, la foi dans la raison pour perfectionner le monde, sous-tendent sa poésie, dont les vers apparaissent comme des slogans pour de nouveaux idéaux. Le mouvement féministe en profitera pour faire sienne la maxime : « Quand les femmes sont dépréciées, l'humanité entière est abaissée », « l'avalissement des femmes entraîne l'abaissement, la dégénération de l'humanité »²¹.

Un autre auteur, Selahttin Asim, dans un livre intitulé *La dégénérescence de la femme turque*, rejette, tout comme Tevfila Fikret, les principes religieux qui, selon lui, imposent des contraintes aux femmes, les dénaturent et les empêchent de s'épanouir. On retrouve encore ce discours chez l'un des fondateurs du Comité d'union et de progrès, Abdullah Cevdet qui, non seulement, rejette les règles religieuses concernant le port du voile, la ségrégation des femmes et la polygamie mais va jusqu'à les rendre responsables du déclin de l'Empire.

Avec cette pensée occidentaliste, de nouvelles notions comme celles du progrès social, de la famille moderne et de l'égalité des sexes, commencent à se préciser. Pour ce courant, la notion de progrès social englobe inévitablement les femmes et les hommes et il est présenté comme la condition nécessaire à l'émergence de la famille moderne. Enfin, l'éducation égalitaire des filles et des garçons est le moyen par lequel cette égalité des sexes peut être atteinte.

Même la tendance modérée, qui, elle, cherche des passerelles entre l'islam et le principe de l'égalité, aborde le statut de la femme comme l'une des questions centrales. Dans son livre *Nos femmes*, Celâl Nuri Ileri pose comme condition du progrès social et national la mise sur pied d'une réforme du statut humiliant des femmes. La première réforme à réaliser dans l'Empire ottoman, la plus urgente selon lui, serait l'abolition de la polygamie et de la répudiation unilatérale. « Si l'on veut relever les Turcs et l'islam en général il faut, avant que de réformer Armée, État, École, modifier le statut des femmes pour qu'elles puissent, à leur tour, améliorer celui des enfants. Les enfants, à leur tour, pourront ainsi réformer l'État et la nation ». Réformer le statut des femmes est le projet principal car, dit-il, « quand on construit une maison, on ne commence pas par le toit, on jette d'abord les fondements. La femme est le fondement principal de la maison de l'humanité »²².

Les représentants de la tendance modérée se défendent contre toute attaque présentant ces réformes comme antagoniques de l'islam. « La loi musulmane, elle, déclare la femme majeure, avance Ahmet Cevat et c'est l'organisation sociale que nous avons empreintée à Byzance et à l'Iran et que nous gardons jalousement... qui, la condamne à la tutelle »²³. C'est la même conviction que l'on retrouve dans *Le féminisme dans l'islam*, un livre de Halil Hamit, pour qui l'islam ne s'oppose pas à l'égalité des droits de l'homme et de la femme.

« Vos garçons, écrit-il, doivent encourager l'émancipation féminine, et vos filles non seulement doivent connaître leurs droits, mais également

avoir le courage de les mettre en pratique ²⁴. Il est le premier à considérer les droits politiques des femmes comme une nécessité, comme un droit naturel. C'est seulement quand les femmes prendront une place égale à celle des hommes dans les affaires politiques et administratives (par exemple quand elles siégeront au Parlement) qu'à ses yeux l'époque de l'humanisme commencera. La définition même de l'humanisme se trouve dans l'égalité de droits pour tout le monde, hommes et femmes.

Si le courant occidentaliste, dans son ensemble, mesure le progrès social au degré d'égalité des droits entre l'homme et la femme, l'islamisme, qui se pose comme l'antithèse de l'occidentalisme, se mesure au degré d'intégrité morale des femmes et de leur fidélité aux prescriptions religieuses.

L'ISLAMISME SE MESURE AU DEGRÉ DE L'INTÉGRITÉ MORALE DES FEMMES

Pour la tendance islamiste, la sauvegarde de l'Empire ne dépend que de l'application fidèle et élargie de la *shar'ia*. Une fois retrouvées les vérités premières de la morale islamique, l'échange deviendrait possible avec la civilisation moderne, à condition qu'il reste confiné à l'espace technique et scientifique. L'une de ces vérités premières porte sur la famille et la femme. Mécontents des influences néfastes de la révolution de 1908 sur la conduite des femmes, les islamistes s'érigent contre toute libéralisation en matière de droits des femmes. Musa Kazim va jusqu'à en appeler à l'État pour restaurer la fidélité aux principes religieux et punir celles qui ne s'y conforment pas. Il justifie sa position en avançant l'idée selon laquelle les libertés ne sont pas seulement limitées par les lois mais également par les principes religieux. Selon le courant religieux, dans la législation des libertés, au-delà des frontières définies par le droit positif, se trouve une autre frontière définie par la *shar'ia*. Le principe du port de voile fait partie de ces limitations religieuses. Ne pas le respecter entraîne une désorganisation sociale mais signifie également une injure à la religion. Il en appelle par ailleurs à la Constitution, dans la mesure où selon celle-ci la religion officielle de l'État ottoman est l'islam. Il incombe ainsi à l'État de surveiller l'obéissance aux prescriptions religieuses²⁵.

Quant à la polygamie, elle est tout à fait légitime selon les islamistes car elle est conforme à la loi naturelle et aux intérêts de la famille. Il en est de même pour la répudiation : la moindre facilité accordée aux femmes à l'égard du divorce conduirait, comme l'exprime Musa Kasim, la famille à sa ruine²⁶.

Les quelques libertés que les femmes prenaient à cette époque par leur participation à ces débats, leur aspiration à une connaissance de la culture européenne — mais aussi sur le plan vestimentaire — irritaient les islamistes, qui y voyaient les signes d'une décadence morale et même

de « la débauche, de la prostitution et de l'infamie ». Le portrait d'une femme musulmane sérieuse et vertueuse s'oppose dans leurs écrits à la conduite de ces femmes occidentalisées, légères, qui se montrent en ville en compagnie des hommes et qui, de surcroît, ôtent leur voile. Le droit à l'instruction des filles est accepté comme légitime par certains, mais à condition que celui-ci serve à enseigner l'éducation musulmane et non la langue française, le piano ou le chant²⁷. On peut lire encore, sur cette dégradation de la femme turque sous l'influence occidentale, dans un livre intitulé *Les dames de la constitution*, « ... à la place du grand sérieux, qui, autrefois, caractérisait nos femmes, il n'y a aujourd'hui qu'amour des dentelles et des rubans, des robes étroites et de la mode »²⁸.

LE TURQUISME DÉFINIT L'AVENIR DE LA FEMME TURQUE PAR
« L'AUTHENTICITÉ » DE SON PASSÉ CULTUREL

La réfutation des deux courants de pensée précédemment exposés, l'occidentalisme et l'islamisme, s'opère à travers la mise en œuvre d'une réflexion approfondie portant sur la nation et sur la distinction entre la civilisation et la culture. C'est Ziya Gökalp (adepte de Durkheim) qui en est le principal maître d'œuvre. Selon lui, si la faiblesse des islamistes réside dans leur incapacité à distinguer la nation de la communauté religieuse et dans leur identification de la religion avec les rites et les lois, celle des occidentalistes vient de leur dénigrement du cadre culturel originel dans lequel ils ne voient qu'irrationalité, défaut rédhibitoire à leurs yeux.

En critiquant à la fois l'occidentalisme imitateur et l'islamisme conservateur, Ziya Gökalp avance l'idée de « culture nationale », en tant que sauvegarde de l'identité nationale, mais également comme garantie du progrès social. La notion de « nation » ne renvoie pas, chez lui, à l'idée de race, mais se définit culturellement : elle est une ouverture sur la civilisation et, en même temps, elle permet de conserver les spécificités culturelles de chaque peuple.

A la question de savoir comment appréhender l'Occident, Ziya Gökalp répond en proposant la séparation de la culture et de la civilisation, séparation qui, à ses yeux, est la condition *sine qua non* permettant d'atteindre la civilisation tout en restant soi-même. Aussi, selon lui, faut-il garder la culture turque, tout en maîtrisant la science et la rationalité européennes. Loin d'être antinomiques, toutes deux peuvent se nourrir mutuellement. Autrement dit, la nation turque sera occidentalisée dans la mesure où elle réussira à mettre en harmonie sa culture et sa foi propres avec la civilisation moderne.

La nécessité de posséder les techniques du savoir humain (artificiel) ne doit pas compromettre la culture « innée » et « naturelle ». Ziya Gökalp, à l'instar de Jean-Jacques Rousseau qui recommandait la protection de la

nature contre la civilisation, prône la protection de la culture spécifique turque contre la civilisation occidentale²⁹.

Mais la culture nationale ne peut être l'œuvre exclusive des hommes. Il écrit à ce sujet, dans l'un de ses poèmes intitulé « La femme » : « L'homme ne peut pas former seul la nation qui exige l'harmonie des deux sexes : leur union fera la nation. Les premiers temples étaient différents, mais à présent, unis dans la même culture, les deux sexes adoreront le même Dieu »³⁰.

Il faut redécouvrir la culture turque en la purifiant des effets néfastes de l'islam, des mauvaises influences qui lui ont été transmises par les cultures persane et arabe. Il s'agit, pour lui, d'un retour aux sources, de ressusciter le passé préislamique, afin de reconstruire la culture nationale. Dans son effort pour revenir au passé pour mieux construire l'avenir, se trouve sa thèse centrale concernant les femmes : dans le passé préislamique, la femme turque avait un statut égalitaire qui faciliterait aujourd'hui son accès à la civilisation tout en évitant l'écueil de l'imitation complète de la famille et de la femme européennes.

A quoi tenait cette égalité des hommes et des femmes dans la société turque avant l'influence islamique ? Son argumentation est la suivante :³¹ dans les sociétés primitives, la vie spirituelle s'est manifestée dans deux systèmes distincts : la magie et la religion.

A cette étape du développement social, les systèmes religieux et magique étaient d'une importance égale, tout en étant séparés l'un de l'autre. Les pouvoirs assignés aux femmes relevaient le plus souvent du pouvoir magique. Chez les Anciens Turcs, le système de la magie (représenté par le « shamanisme ») et le système religieux (représenté par le *töre*) avaient une valeur égale : ils étaient également assortis d'une égalité du statut entre les femmes et les hommes. En revanche, l'inégalité des sexes que l'on trouvait dans d'autres sociétés correspondait à la dépréciation de la magie.

Il s'ensuit que plus l'antagonisme entre la magie et la religion est fort, plus l'inégalité des sexes est importante. Ce sont, selon Ziya Gökalp, les religions ascétiques qui ont opéré un divorce entre la magie et la religion, reléguant ainsi les femmes à un statut inférieur, celui d'« impures ». Chez les Anciens Turcs, les femmes étaient égales aux hommes car leur religion n'était pas « ascétique » mais « extatique » et valorisait aussi bien les pratiques de magie que les femmes elles-mêmes. Mais, quand les conceptions ascétiques de la religion iranienne et grecque orthodoxe ont pénétré l'espace turc, leurs idées sur l'infériorité des femmes se sont également répandues.

Ziya Gökalp pense alors que la conversion des Turcs à l'islam les a mis en contact avec cette interprétation ascétique, défavorable aux femmes, et les a influencés durant des siècles. Mais, en même temps, il distingue « l'islam pur de l'islam falsifié » : l'islam à l'époque du prophète de l'islam qui a subi l'influence des civilisations patriarcales et antiféministes, comme celle des Arabes, des Persans et des Byzantins³².

C'est seulement, d'après lui, avec la période du Tanzimat, caractérisée par l'ébranlement et la crise des valeurs collectives ottomanes, qu'une nouvelle représentation du monde et de la vie s'ébauchera. Le remplacement de l'esprit dogmatique par une démarche positiviste, la contestation de la législation religieuse des affaires et de la famille, la sortie des femmes vers l'espace public à travers le travail et l'éducation, et, enfin, l'affirmation de l'idéal démocratique qui met en cause non seulement l'autorité absolue du monarque mais aussi l'autorité parentale, tels sont les signes qui révèlent la profonde mutation qu'a connu cette période historique.

Pour Ziya Gökalp, il s'agit de la réapparition de la magie sous un autre nom, c'est-à-dire la civilisation. Si la culture est un produit de la religion, la civilisation est le fruit de l'ancienne magie, elle est son successeur. Aussi bien la magie que la civilisation ne sont-elles pas d'ordre national, mais d'ordre international. Toutes les deux visent des fins utilisatrices et sont donc opposées à la religion ascétique et à la morale ; toutes deux donnent un statut supérieur aux femmes³³.

En un mot, dans la pensée de Ziya Gökalp, l'avènement de la civilisation séculière occidentale signifie l'affaiblissement de la religion ascétique et le regain d'un statut égalitaire pour les femmes. C'est dans ce sens-là que le passé turc facilite et rend légitime les aspirations égalitaires des femmes ottomanes. A partir du Tanzimat, c'est-à-dire de l'irruption de la civilisation occidentale dans l'Empire ottoman, la culture turque et la civilisation séculière, après un détour par « l'islam falsifié », peuvent alors, enfin, se retrouver.

La réconciliation de la culture turque et de la civilisation séculière est illustrée par Ziya Gökalp par celle de l'idée de famille conjugale avec la loi coranique, la *sharia*. Gökalp y distingue les éléments « divins » et les éléments « sociaux »³⁴. A la différence des premiers, considérés comme une révélation textuelle, les seconds reposent sur l'*örf*, c'est-à-dire « le droit coutumier des juristes » ou encore sur « le jugement de valeur d'un peuple ou d'une communauté ». Ainsi ces éléments sociaux sont-ils sujets à révision par l'opinion collective et par la conscience nationale. La notion de conscience collective, empruntée à Durkheim, est, pour lui, la base de la reconstruction sociale et culturelle. Celle-ci doit procéder, non de la raison des individus, mais de celle de la société. Il s'ensuit alors, que si la raison sociale l'exige, le statut personnel ou familial, qui relève des éléments sociaux de la *sharia*, peuvent être modifiés. L'interprétation de cette conscience nationale et son application reviennent à l'État, ce qui implique pour Ziya Gökalp l'intervention de l'État dans la législation familiale.

Une femme le rejoint, et non des moindres : Halide Edip Adivar, figure féminine la plus célèbre de son époque. Elle défend, dès 1908, les droits des femmes dans ses essais et dans ses romans. Influencée par le nationalisme, elle lutte pour une amélioration du statut des femmes, pour que celles-ci constituent un élément actif dans la nation. Autrement dit, les

femmes doivent être dévoilées, instruites afin d'être des partenaires, des égales des hommes, dans l'édification nationale. Sa conception de l'émancipation féminine est très proche du mouvement féministe occidental. Elle veut que les femmes deviennent à part entière des sujets actifs dans la sphère publique. Elle plaide donc pour la sortie des femmes de la vie privée vers la sphère publique par le travail et l'éducation.

A la différence des autres penseurs de l'époque qui tantôt font du statut des femmes la preuve du progrès vers la sécularisation sur le modèle occidental, tantôt le considère comme le garant de l'intégrité des traditions, elle parle plutôt au nom des femmes, au nom des rapports d'égalité et de collaboration avec les hommes. Elle forge l'idée de l'égalité et de la réciprocité entre les hommes et les femmes, tant sur le plan du travail que sur le plan de la famille : « Pour que ce pays soit un pays sincère, les mains qui le construisent, les mains des femmes et les mains des hommes doivent se combiner dans la confiance et l'amour réciproque », écrit-elle³⁵. Sa pensée sous-tendra l'émancipation féminine de la période kémaliste, une émancipation comprise également dans le cadre du redressement national et de l'effort pour le progrès social.

La difficile apparition sociale des femmes

Bien que fructueuse du pont de vue des mouvements idéologiques et des débats politiques, la période constitutionnelle des Jeunes Turcs reste, sur le plan de l'amélioration du statut des femmes, davantage marquée par de « grands souhaits » que par de grandes réalisations.

Malgré quelques avancées en matière d'éducation (quatre lycées de filles, une université à Istanbul), la ségrégation des sexes perdure dans la vie urbaine de tous les jours : les transports en commun, les cinémas, les théâtres, les restaurants en témoignent. Dans les tramways nouvellement installés à Istanbul, des places spéciales sont encore réservées aux femmes. De même pour les bateaux qui traversent le Bosphore : les femmes ne seront autorisées que plus tard à voyager sur le pont³⁶.

Cependant, on observe, malgré tout, un relâchement des coutumes, qu'il s'agisse du vêtement ou de la circulation des femmes à travers l'espace urbain — ce qui ne va pas sans provoquer de vives réactions de la part des islamistes. Les femmes qui s'habillent à la mode européenne, qui prennent des libertés avec la coutume du port du voile, qui se montrent en compagnie de leur époux, font l'objet de réactions particulièrement agressives de la part des conservateurs. De plus, le gouvernement des Jeunes Turcs s'accommode, visiblement assez facilement, des exigences des islamistes intégristes qui veulent restaurer la fidélité aux traditions religieuses³⁷. Ainsi, la première femme musulmane, Afife Hanım, à tenir un rôle dans une pièce de théâtre sous le pseudonyme de Jale, se voit interdire de continuer à se produire sur scène, sous prétexte qu'une

musulmane ne peut s'offrir en spectacle³⁸. C'est le cas également pour une pièce de théâtre qui doit se jouer en septembre 1908 devant les femmes d'Izmir et que les Jeunes Turcs interdisent, sous la pression encore une fois du mouvement religieux, dont l'opposition se montre particulièrement violente³⁹.

Toutefois, les femmes ne restent pas totalement indifférentes face aux interventions de l'État tendant à réglementer leurs sorties et leurs manières de se vêtir. C'est ainsi que Rasime Hanım s'insurge contre les tentatives de mobiliser l'opinion publique, en faisant appel à la morale religieuse, contre les quelques libertés prises par les femmes dans la vie sociale. La vraie moralité, déclare-t-elle, n'est pas celle qui cherche à interdire aux femmes de sortir, de se découvrir, mais celle qui cherche les idées qui peuvent nous « éclairer » et contribuer au « redressement » du pays⁴⁰.

Les femmes réagissent aussi contre les mesures policières visant à réglementer leurs vêtements. En septembre 1917, sur les murs d'Istanbul, l'avis suivant était placardé par la police : « Des modes honteuses se sont montrées dans la capitale durant ces derniers mois. Toutes les femmes musulmanes sont invitées à allonger leurs jupes, à s'abstenir de porter le corset et à mettre un voile épais. Un délai maximum de deux jours leur est accordé pour se mettre en règle avec les prescriptions de cette ordonnance. »

Mais cette affiche provoque une telle agitation que les autorités supérieures sont contraintes de la désavouer et de proposer un nouvel avis : « La Direction générale regrette le fait que des vieilles femmes arriérées aient pu décider un employé subalterne à publier un avis enjoignant aux femmes musulmanes de revenir aux modes anciennes et déclare l'ordonnance précédente nulle et non avenue.⁴¹ »

Malgré quelques soubresauts et une résistance timide de la part des femmes, l'influence du courant religieux reste pourtant puissante durant toute cette période. Elle s'amplifie même devant les effets « démoralisateurs » de l'Occident. Plus est mise en œuvre une certaine libéralisation, plus le courant conservateur fait appel à la fidélité à la tradition, et tout d'abord à celle des femmes.

Que le statut des femmes soit choisi comme le terrain de lutte contre l'influence occidentale révèle au fond clairement l'enjeu culturel et social de la question. Le processus de sécularisation engagé par les réformistes ainsi que leur adhésion culturelle à l'Occident posent la question fondamentale de l'identité, de la morale propres à la culture musulmane.

Le modèle culturel occidental signifie une législation laïque dans les affaires de la famille et de l'individu, mais également le principe de l'égalité entre les hommes et les femmes ; il remet en cause en profondeur une organisation sociale qui s'inspire du principe de l'altérité et de la hiérarchisation entre les sexes et qui est fondée sur la ségrégation des femmes, aussi bien dans le domaine privé que dans le domaine social. Si la

moindre sortie des femmes de l'espace privé-intérieur vers l'espace public-extérieur provoque de telles controverses, c'est que l'organisation et la hiérarchisation des espaces intérieurs-extérieurs et des rapports de sexes entre eux sont en question.

Vouloir transformer la première organisation sociale — celle qui institue les rapports entre les sexes — à partir d'un modèle culturel externe, en l'occurrence celui de l'Occident, implique un rejet de tout ce qui, dans les mœurs et dans la morale, est imprégné par l'islam. Du coup, le modèle culturel universaliste de l'Occident ne s'inscrit plus seulement dans les institutions politiques de l'État, mais également dans la sphère privée, en chassant les particularités religieuses. On peut avancer l'idée que l'adoption du modèle culturel occidental jusque dans les affaires individuelles dans un pays islamique comme la Turquie, provoque, en quelque sorte, un « vide » moral, une *érosion des mœurs*, qui se trouvent difficilement compensés par les principes universalistes. Par ailleurs, ce « vide » facilitera l'appropriation, par les femmes, des acquis de la modernisation introduite par les réformes kémalistes. La sécularisation ne signifie pas en Turquie, comme c'est le cas en Occident, l'autonomisation de la religion vis-à-vis de l'État, mais la volonté de subordonner les instances religieuses à l'État laïc, de les priver de leur fonction d'ordonner le rituel, les mœurs, la vie familiale dans le cadre de la *shar'ia*. Ainsi, on peut dire que la sécularisation défie la morale communautaire traditionnelle.

Tout ceci pour avancer rapidement l'idée qu'il faut éviter d'appréhender le changement social en termes d'opposition et d'évolution du couple traditionnel-moderne, ce qui est facilement accepté pour l'analyse des changements sociopolitiques, mais beaucoup moins pour les études portant sur le statut des femmes, surtout dans les pays islamiques. Au contraire, la question « femme » renvoyant à la question complexe de l'identité, de la culture, de la morale, exige une analyse plus nuancée, faisant apparaître les tensions entre celle-ci et le processus dit de la « modernisation ». Aussi faut-il expliquer la réaction des islamistes, au-delà de leur réaction contre le progressisme des autres, comme révélatrice de ce qui se joue à travers la question des femmes sur le plan de l'identité et des valeurs culturelles.

Mais sans s'engager plus avant sur cette question cruciale, achevons d'examiner la période prékémaliste, en se référant à nouveau au témoignage de la princesse Seniha Hâkassi-Zadeh, qui, s'adressant à son amie française, relève, non sans humour, la difficulté d'adopter des concepts issus de la représentation de la vie sociale en Occident : « Vous voulez que je vous montre, avec beaucoup, beaucoup de détails, notre vie actuelle dans nos harems aujourd'hui — notre vie modifiée, transformée, moderne, enfin celle que nous vivons depuis la Révolution, depuis l'« Affranchissement » comme vous le dites. Vous voulez que je vous fasse suivre le mouvement féministe en Turquie. Naturellement, je copie tout cela, mot à mot, sur votre lettre à vous... parce qu'il y a là un tas de mots que, moi je

n'emploie guère souvent, et dont le sens précis m'échappe un peu (Lettre I, 20 décembre 1910).⁴² »

Elle appelle également l'attention sur le décalage qui peut exister entre l'État législatif et les pratiques sociales, les coutumes du peuple : « Les lois changent ; hier encore, le Parlement bavardait à propos d'adultère et tâchait d'ôter aux maris trompés leur vieux droit sauvage de tuer les épouses infidèles. Mais les mœurs ne changent pas... Dès lors, que voulez-vous qu'il adienne de ce pauvre féminisme turc que vous imaginez déjà triomphant au lendemain de la déposition d'Abd-ul-Hamid (Lettre V, 28 juin 1911) »

Certains députés souhaitant l'égalité des sexes devant la loi, de vives polémiques ont effectivement lieu à la Chambre, lors de la discussion de l'article 181 du Code pénal. Mais, en fin de compte, la Chambre refuse l'immunité à la femme tuant son mari surpris en flagrant délit d'adultère, alors que celui-ci est excusable pour le même acte.

Dans les lettres de Seniha, l'autoritarisme du gouvernement des Jeunes Turcs et leur complaisance à l'égard des conservateurs islamistes apparaissent très clairement : « Il y a un an, c'était du féminisme que vous parliez, de ce féminisme si proche que le nouveau régime ne pouvait manquer de l'acclimater en terre turque... Savez-vous où nous en sommes aujourd'hui ? A ceci : que les femmes musulmanes, même voilées à triple voile, n'ont plus le droit de se promener en voiture découverte. Il faut relever les capotes des landaus, hausser les glaces, baisser les stores. On n'avait jamais connu pareille rigueur du temps d'Abd-ül-Hamid (Lettre VI, 10 août 1911).⁴³ »

« Ma petite esclave Fat'ma arrive, courant, avec une nouvelle vraiment féministe : la sœur de Selim-bey — que vous avez connu ministre sous l'ancien régime — vient d'être jugée par la cour martiale, et condamnée à trois ans de prison — à trois ans, oui, — pour avoir levé son voile dans le grand bazar, et bu publiquement un verre de raki. Que vous disais-je, que l'émancipation est en marche ! Trois ans de prison aux Jeunes Turques qui ont soif quand il ne le faut pas ! (Lettre V, 28 juin 1911).⁴⁴ »

« Adieu à l'Orient » : le féminisme kémaliste

A partir de 1923, la condition des femmes turques connaîtra des transformations radicales avec Mustafa Kemal et ses réformes juridiques, proclamant l'égalité de l'homme et de la femme en matière de droit civil, de droits politiques et de législation du travail.

C'est à partir de cette date que se bâtit, sur les ruines d'un empire, un État-nation résolument moderniste. Le kémalisme est, en effet, la recherche d'une nouvelle identité nationale qui ne se définirait dès lors, ni à travers la tradition islamiste, ni à travers la gloire d'un empire, mais dans et par la civilisation occidentale. Aussi, des valeurs comme la laïcité, le

progrès, la raison, la science, qui faisaient leur chemin dès l'époque du Tanzimat, deviennent-elles centrales pour l'édification du nouvel État-nation.

Le kéralisme range, parmi les principales options sociales du nouvel État, l'émancipation de la femme, la rationalisation et la turquification de la religion, l'éradication de l'obscurantisme, l'instauration d'une éducation laïque et démocratique, la modernisation des mentalités et des modes de vie. Pour ce faire, une série de réformes ayant un soubassement positiviste, conformément aux idéaux modernistes et anticléricaux du kéralisme, sera mise en œuvre : abolition du khalifat, suppression des ministères des Affaires religieuses et des Fondations pieuses (1924), unification de l'enseignement sous l'égide d'un ministère laïque, adoption de l'alphabet latin, du calendrier et du système horaire universels, du système métrique, interdiction du port du fez et du voile — symboles de l'appartenance à l'islam — et enfin, adoption du Code civil suisse (février 1926) qui dote la femme turque de droits civiques égaux à ceux de l'homme.

Les Turcs, comme l'écrit Paul Dumont « seront soumis à rude épreuve en vivant à l'heure de l'Occident ». « Ils devront renoncer au port des vêtements orientaux — babouches, turban, fez, pantalons bouffants, voile de mousseline —, renoncer à la polygamie, renoncer à lire et à composer des grimoires en caractères arabes, renoncer à mesurer le temps en se basant sur la course apparente du soleil, renoncer aux cérémonies des derviches, renoncer à leurs unités de poids et de longueur, renoncer à leur mode de vie, à leur manière de penser, à leur manière de sentir les choses »⁴⁵.

Ou encore, comme l'observait Paul Gentizon, correspondant à l'époque du journal *Temps* à Istanbul : « La république turque vient en effet de couper le cordon ombilical qui la reliait aux traditions asiatiques ; elle vient d'adopter en bloc tous les principes de la civilisation occidentale, sa mentalité, son idéal. Elle vient de dire définitivement : adieu à l'Orient ».

LE NOUVEAU CODE CIVIL, VECTEUR DE MODERNISATION

Si rupture avec l'Orient il y a, elle existe surtout dans la nouvelle législation civile. Comme il a déjà été indiqué plus haut, la volonté d'occidentalisation de l'Empire ottoman achoppait sur la question de la famille, le noyau même de la législation religieuse, la *sharia*. A l'époque du Tanzimat, une nouvelle législation à partir des principes laïques avaient vu le jour mais elle était toutefois restée limitée au statut réel, à savoir le droit des obligations et des contrats, le droit commercial, tandis que le statut personnel, comprenant le droit familial et successoral, continuait à être régi par le droit musulman.

Effectivement, comme l'avance Niyazi Berkes, contrairement au pro-

cessus de la sécularisation occidentale dont le cœur se trouve dans la transformation des relations entre l'État et l'Église, dans les sociétés musulmanes, le pivot de la sécularisation réside dans la sécularisation du Code civil⁴⁶.

Sur ce dernier point, l'entreprise kémaliste est unique dans son genre justement parce qu'elle fait sauter le dernier verrou, le plus résistant à l'occidentalisation dans les pays musulmans. Encore faut-il préciser que ces réformes en matière de législation civile et portant sur le statut de la femme, sont vécues avec la conviction idéologique que l'émancipation féminine sera la preuve *sine qua non* de l'occidentalisation. La position kémaliste se trouve ainsi dans la lignée des occidentalistes ottomans. Elle se démarque des turquistes et s'oppose aux islamistes, dans sa reconsidération de la civilisation occidentale et de la culture nationale. Tout comme les occidentalistes ottomans, le kémalisme met de côté la spécificité culturelle au profit de l'unité et de l'intégrité de la Civilisation. Ce parti pris inconditionnel en faveur de l'Occident apparaît nettement dans la préparation et la promulgation du nouveau Code civil turc, emprunté à la Suisse.

Afin d'élaborer la nouvelle législation, une commission est constituée en 1923. Son orientation est marquée par les idées turquistes de Ziya Gökalp. Or, on l'a vu, celles-ci réfutent l'adoption intégrale de la législation d'un pays étranger dans la mesure où la modernisation, toujours selon les turquistes, ne peut avancer qu'en s'appuyant sur les mœurs, les normes culturelles du pays. Ainsi Seyit bey, président de la commission et ministre de la justice, affirma-t-il clairement sa position dans les termes suivants : « Il est un principe sur lequel tous les juristes, qu'ils soient orientaux ou occidentaux, sont d'accord, c'est celui qui affirme que les lois d'une nation doivent correspondre à ses mœurs... Les lois d'un pays sont le produit des mœurs de ce pays et elles ne changent que lorsque les mœurs de celui-ci évoluent... ». En effet, la commission définira sa tâche de cette façon : élaboration de lois adaptées aux mœurs existantes. Par conséquent, son projet de loi restait essentiellement fidèle à la *sharīa*. Toutefois, quelques innovations étaient à noter. Le nouveau projet, contrairement au Code ottoman, n'établissait par exemple aucune distinction entre musulmans et non-musulmans et condamnait du même coup la définition du fondement jurisprudentiel par le dogme religieux. Quant à la polygamie, le nouveau projet, sans la supprimer, rappelait que celle-ci n'était pas une obligation, mais une tolérance admise par le Coran et précisait toutefois quelques avantages « sociaux » qui justifieraient une telle pratique. La polygamie était ainsi considérée comme un frein à la prostitution et même une solution au problème démographique, les femmes étant plus nombreuses du fait des guerres incessantes qu'avait connues la Turquie.

Ce projet de loi, loin de faire l'unanimité, rouvrit le débat entre les turquistes, les occidentalistes et les islamistes. Si les derniers étaient

mécontents de la violation de la loi religieuse par le projet, les turquistes, en revanche, le trouvaient trop fidèle à la *sharîa*, dominé par l'« idéologie scolastique » et non positiviste. Quant aux occidentalistes, dans les rangs desquels se trouvait Mustafa Kemal, ils ne purent reconnaître leurs ambitions modernisatrices dans un tel projet de loi : selon eux, il n'y avait qu'un seul Code civil, comme il n'y avait qu'une seule Civilisation et l'un comme l'autre étaient occidentaux.

Il est surtout à noter que dans ces débats les femmes prirent publiquement et collectivement la parole. Pour la première fois, les femmes furent nombreuses à se réunir pour débattre entre elles du statut de la femme turque. Le contenu de ces débats et les réactions qu'ils provoquaient dans les mass media font penser aux débats similaires qui avaient lieu, à la même époque, autour du féminisme occidental.

Les réunions entre femmes n'aboutirent tout d'abord pas à une prise de position claire vis-à-vis du projet de nouvelle législation civile et entraînent une déception que véhicula les journaux. Plusieurs articles, tout en reconnaissant l'importance de telles réunions, exprimèrent leur étonnement et leur réticence devant l'incapacité des femmes à émettre leur point de vue, ou à faire valoir des arguments sérieux en leur faveur.

Effectivement, la prise de parole féminine ne ressemblait pas aux débats idéologiques et politiques. Ainsi, s'il est vrai que le fait que les femmes se réunirent fit grand bruit, il n'en demeure pas moins que leurs positions à l'égard du nouveau Code civil restaient floues et indéterminées. Les retrouvailles entre femmes — un peu comme le féminisme occidental — donnaient lieu à une abondance de parole, d'échange d'expériences. Plus qu'un lieu de décision, ces réunions furent un lieu de prise de conscience féminine, ce qui d'ailleurs constitua l'une de leurs forces. Halide Edip l'exprimait clairement quand elle s'efforçait de répondre à l'attaque des journalistes déniaient tout sérieux aux réunions de femmes, qui ne servaient, disaient-ils, qu'à les dresser inutilement contre les hommes. Dans un article publié par l'*Aşkam*, elle défendit la spécificité de ces réunions et l'action des femmes contre les attaques dont elles étaient l'objet⁴⁷.

Les femmes, selon elle, critiquaient le projet de loi sur la famille à leur façon, c'est-à-dire non en tant que juristes, mais en tant que femmes exprimant leur souffrance et leur révolte à partir de leur vécu personnel et quotidien. Dans leur expression passionnée et enthousiaste, débordant l'ordre établi et accablant les hommes, il fallait voir, écrivait Halide Edip, les signes positifs de la révolte que peuvent faire naître les plus grands projets sociaux. Halide Edip prenait ainsi partie pour une action des femmes qui, dans ses formes comme dans ses buts, leur serait propre.

Un autre reproche véhiculé par la presse concernait l'impossibilité de la représentation des paysannes turques voilées et travaillant dur par les femmes d'Istanbul qui « couraient de thé en thé, se passionnant pour la mode et pour la danse »⁴⁸. L'État devait se donner comme objectif premier

de s'occuper du sort de ces paysannes qui portaient sur « leurs épaules tout le poids du pays ». Halide Edip revendiquait pourtant cette représentativité que l'on contestait au mouvement des femmes, qui, selon elle, par définition, parlait au nom des intérêts de toutes les femmes. Elle ne voyait aucun inconvénient au fait que les femmes qui fréquentaient les réceptions, qui s'intéressaient à la mode et à la danse, prissent en main également les affaires « sérieuses », relevant de la réflexion politique.

Quant aux doutes que certains articles exprimaient sur l'efficacité des lois pour changer les mœurs et le comportement des hommes, Halide Edip ne les rejetait pas totalement, mais, à son avis, les lois nouvelles auraient l'avantage de sauvegarder et de renforcer les droits de chacune, et particulièrement des plus défavorisées.

Cette question des relations entre les lois et les comportements sociaux et culturels est d'une très grande importance pour comprendre l'expérience turque. Contrairement aux pays occidentaux où les lois sont généralement promulguées pour institutionnaliser les conflits et les changements sociaux, en Turquie, elles ont comme rôle d'anticiper et d'encadrer le processus de la modernisation. Elles sont conçues comme le moteur du changement social et non comme la médiation entre les acteurs sociaux, comme c'est le cas en Occident.

Les droits des femmes turques ont été octroyés par l'État sans revendication préalable d'un mouvement féministe. De ce fait, les études en sciences sociales ont tendance à les considérer à l'instar d'autres réformes kémalistes, comme des réformes « superficielles », c'est-à-dire restant au niveau de la volonté étatique, sans véritable chance de pénétration dans les pratiques sociales ; ou encore, comme des réformes de « superstructure » à l'opposé des révoltes populaires, marquées elles du sceau de l'authenticité, de la radicalité et de l'efficacité dans les transformations sociales qu'elles engendrent. Or, le cas turc justement est intéressant dans la mesure où les transformations sociales relèvent de la volonté modernisatrice de l'élite dirigeante. C'est cette dernière qui met en œuvre des réformes avec l'ambition de changer non seulement les institutions politiques, les mécanismes économiques mais également le noyau même de l'organisation sociale, les rapports entre les sexes.

Autrement dit, la volonté modernisatrice du kémalisme ne porte pas seulement sur l'identité nationale, mais également sur l'identité des sexes, au moins indirectement. Le fait est que ces réformes, ces changements législatifs, qu'ils aient été voulus ou qu'ils aient été tout simplement induits, ont influé sur les relations entre les femmes et les hommes dans les faits.

Pour ce qui est du nouveau Code civil, le projet de loi sur la famille restait fidèle aux mœurs et à la loi religieuse dans son ensemble. A la demande de Mustafa Kemal, une autre commission fut constituée : elle se composait de 26 membres, choisis parmi les juristes et les professeurs d'université les plus connus dont le rôle était de traduire le Code civil

suisse. Afin de préparer l'opinion publique à cette réforme radicale, Mustafa Kemal se lança alors dans une opération visant à jeter le discrédit sur le droit et les juristes de l'ancien régime. Dans un discours prononcé lors de l'inauguration de la Faculté de droit d'Ankara, le 5 novembre 1925, il les attaqua avec virulence : « Ce droit et ces juristes », expliqua-t-il, « sont la force négative et irrésistible qui a condamné notre nation à la décadence, qui a conduit de déboires en déboires... Il s'agit maintenant de supprimer à leurs racines les vieux principes du droit en promulguant des lois entièrement neuves ».

Effectivement, le 17 février 1926, le nouveau Code civil, emprunté à la Suisse avec peu de modifications, est soumis à la grande Assemblée nationale qui l'adopte au cours d'une seule séance, en dehors de toute véritable discussion parlementaire.

Si le Code civil est emprunté à la Suisse et non à un autre pays européen, comme la France ou l'Allemagne, c'est parce que les intellectuels issus des universités suisses sont très influents à l'époque et qu'ils défendent la supériorité du système juridique suisse. « Le Code civil suisse, selon eux, est le plus récent, le plus parfait, le plus démocratique des codes existants ». C'est surtout sur le statut de la femme, sa place dans la famille, que le Code civil suisse répond aux aspirations égalitaristes des kémalistes. « Je n'ignore pas, écrit G. Sauser-Hall, que c'est cette tendance qui, aux yeux du législateur turc, a été considérée comme un des mérites principaux du droit suisse et fut un des éléments décisifs pour son introduction en Turquie »⁴⁹.

Contre l'opposition qui insiste sur le décalage entre ces nouvelles lois et les mœurs et les coutumes de la nation, les protagonistes du nouveau Code affirment qu'il n'y a pas de différence fondamentale entre les besoins des nations appartenant à la famille de la civilisation. Par conséquent, dans la mesure où elle a l'ambition de faire partie de la civilisation contemporaine, la nation turque doit ajuster ses pas à tout prix aux progrès de cette civilisation au lieu de chercher à la rendre conforme à son propre fonctionnement social et culturel. La vocation de ces nouvelles lois est justement de dépasser le décalage entre les traditions turques et les exigences de la civilisation. Comme l'affirment les juristes, le but du Code civil n'est pas de maintenir les coutumes et les mœurs, mais au contraire de les dépasser, afin d'introduire une autre structure familiale conforme aux principes de la modernité. En d'autres termes, le nouveau Code civil s'impose comme un vecteur de modernisation, un vecteur qui montre la direction vers laquelle les mœurs, les coutumes doivent tendre en matière de rapports de sexes. Un Code civil qui doit faire « fonctionner » le principe de l'égalité émanant du modèle culturel occidental dans une société de différence, de hiérarchisation, de ségrégation des sexes.

L'APPARITION PUBLIQUE DES FEMMES TURQUES

L'égalité ne signifie pas seulement la reconnaissance des droits des femmes dans la famille, dans leurs relations avec les hommes, mais également leur sortie vers la sphère publique. Comme on l'a déjà dit, l'opposition des islamistes à la modernisation culturelle se concentrait sur ce que cette dernière pouvait entraîner dans l'organisation des « sphères » publiques et privées : l'occidentalisation signifiait une nouvelle définition de ces sphères et la résistance islamiste tenait au fait que les affaires autrefois considérées comme appartenant à l'« intérieur » allaient devenir publiques. Bien entendu, parmi ces affaires qui passaient de l'intérieur vers l'extérieur, la parole des femmes, qu'elle s'exprime sur le plan urbain ou sur le plan du travail, constituait le centre des attaques des islamistes. En effet, le corps des femmes et leurs diverses activités constituaient jusqu'alors le pivot autour duquel se définissaient et s'organisaient ces sphères. Or, le principe de l'égalité occidentale, en déstandardisant le statut de la femme, transforme les relations entre l'intérieur et l'extérieur, le visible et l'invisible, le dit et le non-dit. L'occidentalisation se manifeste en effet, comme la discussion, la gestion, l'institution des affaires du « privé » dans la sphère publique. L'opinion publique se constitue, comme on l'a vu pour la période de la modernisation ottomane, par le truchement des discussions entre les diverses tendances sur la question de la « sortie » des femmes. Le kémalisme, de son côté, se posait comme garant du principe de l'égalité des sexes de par ses réformes juridiques. Dire alors, comme il a été avancé plus haut, que l'occidentalisation défie le fait communautaire, c'est se référer à cette volonté modernisatrice de soumettre désormais les affaires du privé, gérées jusqu'alors par les instances religieuses et communautaires, aux institutions de l'État. Par conséquent, l'apparition des femmes dans la sphère publique est rendue possible par l'État et suit, dans ses principes, le modèle occidental.

Encore faut-il ici préciser que suivre le modèle occidental ne signifie pas pour autant, comme l'on a souvent tendance à le penser, une mauvaise copie du statut de la femme européenne. En faisant du statut de la femme turque le symbole de son progressisme, le volontarisme moderniste des kémalistes devance même un certain nombre de pays européens pour ce qui est des droits dont jouissent les femmes. A part les principales dispositions du Code civil accordant à la femme turque un statut juridique d'égalité avec l'homme⁵⁰, la femme turque obtient les mêmes droits politiques que les hommes, et cela avant les femmes françaises et italiennes. Les droits de vote et d'éligibilité sont accordés aux femmes turques pour les élections municipales dès 1930 et elles ont les mêmes droits pour les élections législatives en 1934⁵¹. Quant à la participation des femmes à la vie professionnelle, il est aussi intéressant de noter, à l'instar du sociologue Ayşe Öncü, que, dans les professions « nobles » comme la médecine et le droit, la participation des femmes turques est aussi importante, sinon

plus, que celle de leurs collègues occidentales. Ainsi, le pourcentage des femmes médecins est-il de 15% aussi bien en Turquie qu'en France. Un avocat sur cinq et un médecin sur six sont des femmes en Turquie. L'ampleur de cette participation féminine aux professions libérales est d'autant plus frappante que les femmes ne constituent que 10% de la population active dans le pays⁵².

L'apparition des femmes dans la sphère publique ne se limite pas à ces manifestations de la modernité. S'il est vrai qu'il y a une tranche de la population féminine qui s'approprie les acquis des réformes, il n'en reste pas moins que subsiste aussi la face cachée de cette modernisation. Ainsi, depuis les années 50, le port du voile s'est de nouveau répandu dans les petites villes et dans les villages. Cela est souvent interprété comme l'expression des valeurs religieuses et traditionnelles qu'avait tenté d'écarter le kémalisme⁵³. A diverses reprises, le décalage entre le nouveau Code civil et les pratiques sociales s'est fait sentir. Dans une culture musulmane où les mariages se font sans aucune référence des instances institutionnelles, où la polygamie est considérée comme un droit naturel de l'homme, où la répudiation est unilatérale, le Code civil est resté d'une application difficile. On vit ainsi apparaître des centaines de milliers d'enfants nés de mariages religieux, et donc non reconnus légalement. Avec l'amnistie prononcée à l'occasion du 10^{ème} anniversaire de la République, ces mariages furent légalisés et les enfants reconnus.

Conclusion

En ce qui concerne la pénétration du principe de l'égalité des sexes, on a déjà insisté sur le fait que le principe occidental de l'égalité redéfinit la nature et l'organisation des sphères privées et publiques, se manifeste par la « sortie » des femmes et par l'abolition des frontières sexistes entre les deux sphères. Encore faut-il ajouter que le principe de l'égalité renvoie à une autre notion du sujet « femme », défini dans son individualité et par ses propres responsabilités — et non par son rapport à l'homme et à l'enfant. Or, les changements du statut de la femme turque sont souvent étudiés dans le cadre de la transformation de l'organisation familiale. Il serait intéressant de savoir si le principe de l'égalité influe sur l'individuation des femmes et sur la formation des personnalités « homme » et « femme ». Autrement dit, dans quelle mesure, dans une société communautaire et de culture musulmane, le principe de l'égalité, qui va de pair avec l'individualisme en Occident, conditionne-t-il non seulement les nouvelles configurations entre les sphères publiques et privées, mais également les identités des sexes qui les traversent ? Dans quelle mesure les hommes et les femmes définis dans leur individualité peuvent-ils se reconnaître en tant que partenaires égaux aussi bien dans le monde du travail, dans celui de la politique que dans l'univers du couple ?

Outre la nécessité de se livrer à une réflexion sur la condition des femmes en vue d'analyser les identités et les rapports entre les sexes, il nous paraît également indispensable, dans un cadre plus général, d'étudier les inventions de la « modernité » et pas seulement le processus de la « modernisation ». Et pour le cas turc comme pour celui d'autres pays musulmans, la religion joue un rôle important. Il faut bien voir que le « renouveau » religieux dans des pays comme la République islamique d'Iran, la Tunisie ou la Turquie vient après le processus de la modernisation induit par l'État. Ce renouveau religieux, qui s'exprime à travers la conduite des femmes mais également à travers la prolifération des sectes religieuses, est concomitant du développement des forces sociales, voire de la société civile elle-même. Avancer cette idée suppose pouvoir poser une autre question, une question qui nous ramène à notre problématique de départ : faire l'hypothèse que le facteur religieux peut faire partie de la société civile suppose une convergence entre les principes de la démocratie occidentale et l'identité culturelle musulmane de l'Orient. Toutefois, la question de la synthèse continue à se poser à la pensée et aux pratiques sociales. Et, encore une fois, les femmes se trouvent être la pierre de touche de cette possibilité ou non de la convergence des tensions entre le modèle occidental de la démocratie et les identités locales et religieuses imprégnant le tissu social.

Le mouvement islamiste et les femmes⁵⁴

Des femmes en « short » aux femmes en « turban » : des années 20 aux années 80

La réalité islamiste

De nos jours, en Turquie, il y a des femmes, des jeunes femmes, qui choisissent l'islam, veulent vivre selon les préceptes religieux, mais sont également étudiantes à l'université, de futures professionnelles, des femmes qui participent à la vie culturelle du pays. Quel est leur milieu d'origine ? Comment et à quel moment ont-elles décidé de « se voiler » ? Pourquoi veulent-elles faire des études ? Voilà une série de questions à travers laquelle on essaiera de dessiner le profil social et culturel des intéressées.

LE VOILE

Le voile, à leurs yeux, est d'ordre divin, une nécessité de la croyance islamique :

— « Moi, en me voilant, j'applique un ordre. »

— « L'islam au sens étymologique est soumission à la volonté de Dieu, une religion du don total à Dieu, une résignation, une obéissance totale. »

— « Moi, je pense que c'est la conséquence naturelle de ma croyance. Tout le monde vit selon ses convictions : les féministes, les capitalistes. »

— « C'est le reflet extérieur d'une religion qu'on a acceptée. Mon interprétation à moi est de dire que c'est d'être près de Dieu. »

— « On veut aller au paradis et recevoir la plus haute récompense exige les plus grandes souffrances. Il y a une obéissance totale dans l'islam. »

Un verset du Coran est explicite au sujet du voile : « Dis aux croyantes de baisser leurs regards, d'être chastes, de ne montrer de leurs atours que ce qui en paraît. Qu'elles rabattent leurs voiles sur leurs gorges ! Qu'elles montrent seulement leurs atours à leurs époux, ou aux fils de leurs époux, ou aux fils de leurs sœurs, ou à leurs femmes, ou à leurs esclaves, ou à leurs serviteurs mâles que n'habite pas le désir (charnel) ou aux garçons qui ne sont pas (encore) au fait de la conformation des femmes ».

Un ordre de source divine ne se questionne pas, il possède sûrement une raison cachée (*hikmet*). L'une d'elles l'explique : « Je pense que non seulement le voile, mais toutes les prescriptions (comme la prière, le jeûne) dans l'islam ont une utilité. On l'appelle *hikmet* (une raison cachée). Par exemple, notre prophète, étant assis, buvait de l'eau, petit à petit, en plusieurs fois. Les gens de l'époque ne le comprenaient pas. Mais aujourd'hui, on sait médicalement que boire ainsi, lentement, est meilleur pour la santé. Donc, l'homme musulman ne peut pas rejeter une prescription sous le prétexte de ne pas comprendre... C'est pareil pour le voile ».

Mais ce genre d'explications utilitaristes et rationalistes ne sont pas partagées par tous les membres du groupe et celle qui est en Faculté de théologie explique que « l'islam est une religion de révélation (*vahiy*). Et la rationalité et la révélation ne se comprennent pas l'une l'autre ».

Le voile symbolise un ordre social basé sur la dichotomie sexuelle de l'islam. La rigoureuse séparation des deux ordres, le féminin et le masculin, est marquée dans la tenue vestimentaire. Le vêtement, au-delà de sa fonction utilitaire, revêt une fonction éthique : celle du maintien de la pureté féminine. Le vêtement, comme instrument de pudeur, ne doit pas mouler le corps mais le dissimuler. A la question : pourquoi portez-vous le turban ?, les femmes portant le voile répondent : « Le *hijab* n'est pas seulement un vêtement, une chose matérielle. Dans la mesure du possible, il rend les mouvements retenus, la femme — sa façon de parler, de se lever, de s'asseoir — moins attirante, moins provocante. »

« En choisissant le *hijab*, une femme musulmane choisit la pudeur. »

« Il faut cacher la beauté pour ne pas semer le désordre, le *fitna* ».

Le *hijab* prend alors la fonction de bien marquer les frontières entre les sexes et ainsi de préserver l'ordre dans la communauté. En cas d'exacerbation de la différence, il est à noter, comme dans le cas de la

révolution iranienne, que le *hijab* peut devenir le symbole du rejet du modèle culturel occidental, et le moyen d'affirmer son identité islamique.

Cette affirmation se développe sur le corps caché de la femme qui exprime son propre désir de femme de dissimuler son corps, de prendre en charge sa féminité. Le sociologue observe le fait que les femmes islamistes éprouvent un souci esthétique en tentant d'harmoniser le mieux possible les couleurs de leurs écharpes avec leurs manteaux. De plus, le visage et les mains dégagés par le voile révèlent le regard et les mains, en un mot mettent l'accent sur une certaine forme de nudité. Cette remarque ne fait que renforcer le désir de se « cacher », de se « protéger » de son propre désir, et de celui de l'homme. Une étudiante en psychologie prend pathétiquement parti pour le *tchador* : « A mon avis, dit-elle, dans cette conjoncture, aucune d'entre nous n'applique le *hijab* comme il faut. En me promenant dans la rue, il m'arrive de regarder une personne deux ou trois fois. C'est pour cette raison que je défends le *hijab* complet dans l'islam, c'est-à-dire le *tchador* pour le corps, le voile pour le visage, les lunettes noires pour les yeux et les gants pour les mains. Mais nous, pour faire nos études, on est bien obligé de s'habiller de cette façon-là ».

CONSERVATISME ET... RADICALISME

Le renouveau du mouvement islamiste influence surtout la génération des filles nées dans les années 60, qui ont commencé à se couvrir la tête et le corps durant l'époque de leur puberté, lorsqu'elles suivaient un enseignement secondaire au lycée. Elles sont d'origine modeste, et sont issues le plus souvent des petites villes de l'Anatolie, même si elles vivent maintenant à Istanbul.

Leur appartenance à un milieu conservateur a certainement joué un rôle décisif dans leur choix de l'islam. Une étudiante en dernière année de faculté d'odontologie parle de sa décision de porter le voile : « Ma décision de porter le voile n'est pas due à un seul facteur. De toute façon, je ne vivais pas dans un milieu étranger à l'islam, ma mère m'ayant donné mes premières leçons d'islam. Elle était contente que je fasse mes prières. J'ai également suivi des cours de Coran. Mes parents m'y ont encouragée. En revanche, mes sœurs aînées sont institutrices et se promènent sans se couvrir la tête. Mais moi, malgré elles, j'ai toujours pensé qu'adulte, je me couvrirais la tête. De temps à autre, je portais un foulard. C'est au lycée que j'ai décidé de me couvrir avec le turban. »

Le témoignage d'une femme (enceinte) de dernière année de médecine est également exemplaire : « J'ai sûrement connu l'islam toute petite. Mais j'ai été élevée dans un milieu familial assez différent. Ma grand-mère paternelle portait le foulard d'une façon traditionnelle. Mais il paraît que c'est seulement après ma naissance que mon père a commencé à faire ses prières et ma mère à porter le foulard. C'est surtout ma grand-mère

qui m'a élevée. J'ai grandi à Fatih (le quartier le plus musulman d'Istanbul) où, à l'âge de 8-9 ans, je suivais des cours coraniques. Vous savez, d'habitude, c'est pendant les vacances d'été qu'on nous envoie suivre ces cours... Parmi les femmes de ma famille, aucune n'est « voilée ». J'ai donc surpris tout le monde avec mon turban ; on m'a forcé à l'enlever ainsi que mon pardessus. Chaque fois qu'il y avait une réunion de famille, on tirait sur mon turban, on voulait m'ôter mes vêtements, en me demandant « pourquoi es-tu devenue comme ça ? » Je peux dire que mes parents ont été contents, mais ce sont plutôt les gens de ma famille qui se sont opposés à moi. Mes sœurs ne portent toujours pas le voile. »

Ces femmes ont été élevées dans un entourage religieux, mais traditionnel, et, aujourd'hui, à cause de leur « radicalisme », elles sont toutes plus ou moins en conflit avec leur milieu d'origine. L'une d'entre elles, étudiante en odontologie, issue d'une famille plus à gauche, se heurte à sa mère et à ses sœurs : « Ma mère était fâchée contre moi quand j'ai commencé à porter le turban. Quand j'ai eu mon pardessus, elle m'a avertie, en disant que j'allais trop loin. Comme ma sœur, elle est institutrice et fait attention à bien s'habiller, elle me critique sans cesse sur mes vêtements. »

Une autre, issue d'Eskisehir et étudiante en psychologie, avance des arguments de « purification ». Elle fait part des problèmes rencontrés dans une petite ville pour se vêtir selon la loi islamique : « Quand j'avais cinq-six ans, je me rappelle que je faisais la prière à côté de ma grand-mère. Ensuite je suis allée à l'école religieuse. Je portais le foulard à l'école et je l'ôtai à la maison, même s'il y avait des hommes... Je ne me couvrais donc pas la tête à la maison, mais le regrettais... Pendant mon adolescence, j'observais beaucoup les gens autour de moi, et je parlais peu. Quand je les entendais médire les uns sur les autres à leur insu, je me sentais mal. Je n'ai jamais voulu leur ressembler. C'est peut-être pour cette raison que j'ai choisi cette voie. Alors j'ai commencé à faire mes prières, mais, à Eskisehir, je n'ai pas pu me couvrir. Je suis venue à Istanbul pour aller au lycée. Et c'est seulement après ça que j'ai pu porter le turban et le pardessus comme je le voulais. »

Ainsi, Istanbul, en tant que grande ville, permet à ces jeunes filles et à ces femmes d'exprimer plus facilement leur conscience islamique, même si cela semble paradoxal à première vue. Mais, du fait de leur connaissance de l'islam, elles se distinguent de leurs parents et de l'ensemble de la population. Certes, elles ont « au fond beaucoup de points communs avec le peuple », mais elles pensent que, contrairement « aux croyants traditionnels » qui acceptent les pratiques islamistes sans les interroger, elles sont allées aux sources de l'islam. Face au peuple « ignorant », elles se considèrent comme des « éclairées », des « instruites ».

« ...Croyez-moi, il y a des différences radicales, un fossé entre moi et mes parents, moi et ma grand-mère, » nous dit une étudiante en pharmacie. « Pourtant, par rapport à vous (s'adressant à la sociologue), on est

beaucoup plus proche d'eux avec notre pardessus, notre écharpe. Mais leurs convictions religieuses sont superficielles. Selon eux, nous inventons de nouvelles règles. Or, ce sont eux qui ont intériorisé ce qu'ils avaient vu et entendu sans s'instruire. Ils n'ont pas de connaissance islamique en dehors des traditions, des coutumes ; leur savoir est donc superficiel ».

Ainsi, selon ces jeunes filles et ces femmes, si les gens leur témoignent de l'hostilité, c'est à cause de leur ignorance de l'islam : « Les gens sont fâchés contre nous et ils nous agressent parce qu'ils ne connaissent pas l'islam. Ils — surtout les femmes — ne savent pas ce que signifie se voiler. Celles qui se couvrent la tête de manière traditionnelle (avec le foulard) laissent leurs cous, leurs cheveux et leurs bras dégagés. Or, c'est pour cacher la beauté féminine qu'il faut se couvrir la tête ! »

Ainsi, bien qu'issues du milieu conservateur, ces femmes font partie de ce que l'on appelle « l'islamisme radical », au sens donné à cette expression par Bruno Étienne, c'est-à-dire « l'islam politiquement radical, presque révolutionnaire ». C'est cet islamisme radical qu'il s'agit de proposer comme alternative à la civilisation occidentale, par un retour aux sources islamiques⁵⁵. Les femmes islamistes s'inscrivent parfaitement dans ce mouvement du retour aux préceptes islamiques de comportement, avec la volonté d'édifier une société islamique en tant qu'alternative et solution aux maux du modernisme occidental. En ce sens, le port du voile symbolise bien le radicalisme islamiste. Le voile dissimule la féminité et renvoie à une autre conception du sujet « femme » et de l'organisation de la vie sociale : par là il affiche le projet islamiste.

LA VOLONTÉ D'ACCÉDER À L'ENSEIGNEMENT SUPÉRIEUR

Les femmes islamistes aspirent fortement à faire des études supérieures, malgré les difficultés qu'elles rencontrent dans les universités : enquêtes, questions piégées lors des examens oraux, interdiction de participer aux examens finaux, etc. Elles parlent aussi du déchirement psychologique qui est le leur entre leur dévouement religieux et leur passion pour les études. L'une d'elles nous dit : « Mon idéal, c'était aller en faculté de médecine (la plus sélective à l'examen d'entrée à l'Université). Je le voulais vraiment et j'y suis allée. Mais, pendant toute la période où le port du turban était interdit, j'étais démoralisée. Je n'étais pas la seule, mais mes amies ont suivi les cours en ôtant leur turban. Elles réussissaient très bien leurs études, et l'une d'entre elles aspirait même à être la première. Pourtant leur niveau baissa en même temps que leur moral, elles pleuraient pendant les examens. Comment attendent-ils de nous de réussir nos études tout en nous forçant à enlever notre turban ? »

Et, une autre, en quatrième année de chirurgie dentaire ajouta : « J'aimais vraiment mes cours de dentiste, j'étais parmi les cinq meilleurs étudiants. Mais quand ils ont commencé à nous ennuyer à cause de nos turbans, tout a chaviré ».

Une étudiante en pharmacie à l'Université de Marmara classe l'attitude des professeurs en trois catégories : « Jusqu'à l'interdiction formelle du port du turban (en 1982), tout dépendait de l'attitude personnelle de nos professeurs. Il y en avait qui nous acceptaient à leurs cours à condition de mettre nos turbans dans nos pulls. D'autres exigeaient que l'on montre nos oreilles et nos cheveux, comme si l'on se couvrait la tête parce qu'on est chauve ! En revanche, certains professeurs croyaient à la liberté de l'individu, et ne se mêlaient pas de nos choix. Par exemple, un de nos professeurs femmes, qui avait étudié aux États-Unis d'Amérique, nous disait que ce qui lui importait c'étaient les connaissances dans nos têtes et non nos foulards. »

Le radicalisme religieux des femmes islamistes va ainsi de pair avec leur volonté d'accéder à l'enseignement supérieur. L'enseignement supérieur étant le lieu de formation des élites « éclairées » et « occidentalisées », « l'infiltration » des islamistes dans les universités est vécue de la part des élites de la République comme une menace pour les acquis de la modernisation turque. Les islamistes, de leur côté, défendent leur droit à l'instruction. De ce fait, l'opposition entre les progressistes occidentalistes identifiées au savoir et les réactionnaires islamistes identifiées à l'ignorance est remise en cause.

Dilipak, journaliste islamiste très actif dans le Parti de la prospérité, critique, non sans ironie, l'étiquette de réactionnaire dont on affuble les islamistes : « Pourquoi serions-nous des réactionnaires ? Nous ne sommes pas au pouvoir depuis 60 ans, nous n'avons pas pris les armes, ni l'argent. Et aujourd'hui la réalité contredit les étiquettes qu'on nous fait porter. L'élite occidentale n'est pas contente des femmes musulmanes qui s'instruisent, qui parlent plusieurs langues étrangères. On ne peut plus identifier le musulman à l'ignorance, à l'inertie mentale. Nous, les musulmans, ne correspondons plus à la définition classique du réactionnaire. »

La volonté de participer à la vie culturelle va de pair avec le développement de l'affirmation de l'identité islamiste. Autrement dit, contrairement aux théories de la modernisation, la participation culturelle n'aboutit pas à l'abandon des comportements traditionnels au bénéfice des conduites modernes. Tout au contraire, les islamistes (ré)investissent les lieux de la modernité, en affirmant leur identité politico-religieuse. Dans la pratique, cela veut dire, par exemple, que les musulmanes non seulement n'ôtent pas leurs foulards quand elles s'inscrivent à l'Université, mais qu'en plus elles mettent un turban et un pardessus, signes de l'affirmation d'un retour aux préceptes islamiques, et ce dans le cadre d'un mouvement revendicatif. Elles réinvestissent alors les lieux de la formation socioprofessionnelle en tant que « musulmanes ». Dans ce déplacement, elles forgent un nouveau profil de la femme musulmane.

On peut penser que ce nouveau profil de la femme musulmane — celle qui s'instruit, qui prend sa place dans l'enseignement — dérange et crée

les obstacles mêmes à une participation. Ainsi, nous explique une étudiante en pharmacie : « Ils se fâchent contre nous parce que nous réussissons nos études mieux que les autres. On nous qualifie d'« esprit voilé ». Selon eux, notre esprit est ailleurs, alors comment réussissons-nous si bien ? C'est parce qu'ils n'acceptent pas cela que nous avons tant d'obstacles à franchir et qu'ils veulent nous briser. »

De plus, ajoute une étudiante en philosophie : « Dans notre société, il y a une conviction répandue selon laquelle ce sont des femmes au foyer qui se couvrent la tête et que, pour celles qui font des études, il est normal d'ôter leur voile ».

Et une autre de préciser : « On raconte également que l'islam interdit le savoir aux femmes. Non seulement les femmes musulmanes peuvent avoir de l'instruction mais de plus, d'après l'islam, il faut qu'elles en aient ».

Et une dernière enfin : « Oui, nous voulons faire des études, mais moi par exemple, je fais de la philosophie et je veux réaliser ce désir à la façon islamique. Se couvrir la tête est une nécessité de l'islam. Mais, en plus, on aurait également voulu la non-mixité et une mosquée à l'Université de manière à être fidèle à l'islam. »

Apparition publique des femmes islamistes

Ainsi, les jeunes filles et les femmes islamistes ne veulent se passer ni de leurs diplômes, ni de leurs turbans. C'est alors que la sociologue oriente le débat sur le travail et la mixité, les deux sujets qui symbolisent la sortie des femmes vers la sphère publique, vers le monde des hommes. Comment les femmes islamistes articulent-elles leurs aspirations professionnelles avec leurs convictions religieuses ? En quoi l'islam qui relègue les femmes à la sphère du privé, qui organise la vie sociale en termes de ségrégation des sexes, devient-il leur idéal politico-religieux ?

LE TRAVAIL

A la question du sociologue : « Allez-vous travailler après vos études ? », les participantes hésitent d'abord à répondre. La première réponse vient de l'éditrice d'une revue musulmane pour les femmes. Elle rejette l'idée du travail pour les femmes : « Fait-on des études pour travailler ? Je n'accepte pas l'idée que les femmes soient obligées de travailler. Car, selon notre conviction, la tâche principale d'une femme est d'élever les enfants. Toutes ces filles sont prêtes ici à enseigner à leurs enfants. Le travail n'est pas une obligation. Mais, dans notre religion, le savoir est un *farz*, une nécessité pour les hommes et pour les femmes. On a besoin du savoir, de l'instruction au moins pour élever nos enfants. »

Les autres femmes s'alignent derrière cette position : « Effectivement », continue l'une d'elles, « le travail n'est pas un but en soi. Le vrai problème, c'est la constitution de la famille ». Mais, progressivement, elles introduisent l'idée d'un travail s'accommodant de leurs tâches maternelles : « Il faut absolument avoir des heures de travail flexibles », ajoute l'étudiante en odontologie. « J'ai choisi par exemple mon métier à cause de ses avantages. Vous pouvez choisir vos heures de travail dans votre cabinet privé de consultation. Ou bien, vous pouvez exercer dans votre appartement. En plus, en choisissant ce métier, j'ai pensé que je pouvais servir les femmes. Car une relation intime d'une femme avec un homme, même avec un docteur, bien que permise par notre religion, n'est pas très bien vue. En résumé, si dans l'avenir, j'ai un cabinet de dentiste, j'y travaillerais pour ma famille. Ma famille passera avant toute autre chose ».

Tout le groupe acquiesce et le débat sur le travail semble se clore sur ces paroles qui révèlent à la fois leur envie de pratiquer leur métier et de rester fidèle à leur rôle de mère et d'épouse, comme l'exige l'islam.

LA MIXITÉ

Dans l'islam, l'organisation de la vie sociale n'est pas basée sur la mixité, mais sur la ségrégation des sexes. Comment ces femmes islamistes qui suivent des cours mixtes, qui circulent dans l'espace urbain avec les hommes, abordent-elles et intègrent-elles le principe de la non-mixité dans l'islam ?

Pour elles, la non-mixité signifie tout d'abord la politesse : « On vit ensemble dans la vie universitaire. La plupart de mes amis viennent des lycées mixtes, mais je ne trouve pas cela humain. Quand on fait la queue pour la cantine, par exemple, il y a un tel chaos que les garçons ne respectent pas les filles, ils se fichent d'elles. Les filles se comportent d'une façon similaire aussi, mais ce sont les filles qui sont les opprimées. Quand on les observe, on se demande d'où ils viennent tant ils sont mal élevés. »

L'éducation islamique est considérée comme la seule solution possible : « ...Si j'avais été élevée selon l'éducation islamique, si tous mes amis avaient été élevés de cette manière, je crois que ce genre de comportement n'existerait pas dans la société. »

Mais la raison principale de la non-mixité demeure l'attirance sexuelle entre les hommes et les femmes. La mixité signifie toujours pour elles une tension sexuelle : « Quel que soit le degré d'amitié entre un homme et une femme, à partir d'un certain temps, la relation change. Il est très difficile d'en rester au niveau de l'amitié. »

Dans un sens, l'islam, en prêchant la ségrégation des sexes, ne diminue pas la sexualité. Tout au contraire, il la préserve : « Selon moi, il faut se poser la question : est-il vraiment souhaitable que les hommes et les

femmes soient des amis, des frères dans le travail, à l'école, dans les bus ? Même si cette utopie est possible, est-elle souhaitable ? Le fait que les hommes et les femmes ne s'intéressent plus les uns aux autres, est-ce bon ? C'est mon avis. »

Certes, la non-mixité est voulue par les femmes. Pourtant elle contredit ce que les jeunes filles et les femmes font, à savoir vivre en compagnie des hommes, dans les rues, dans les universités, dans leur mouvement politique. En réponse à une contradiction de ce type — entre l'agir et les prescriptions religieuses —, les interviewées se réfèrent à l'Âge d'or de l'islam ou bien au texte, et précisent que ce sont les pratiques traditionnelles qui ont changé l'islam : « Dans les premières périodes de l'islam, les femmes partageaient la vie sociale avec les hommes. Je pense qu'on parle des problèmes concernant les périodes suivantes. »

La référence à l'Âge d'or, à la Cité idéale des Rasidün, des quatre Califes, constitue la solution à tous les conflits et à tous les maux de la modernisation induite par la civilisation occidentale.

L'utopie islamiste

Les femmes islamistes affirment la nécessité d'un retour au Coran et à l'expérience de la communauté de Médine. A l'instar des penseurs du mouvement islamiste radical, elles estiment que le système islamique appliqué, vécu tel quel pendant l'Âge d'or, contient en lui la solution à tous les problèmes contemporains, y compris ceux des femmes. Le mythe de l'âge fondateur leur sert d'appui utopique pour nourrir leur action : poser une alternative à l'hégémonie occidentale.

La distance ainsi introduite entre l'islam vécu aujourd'hui et l'islam décrit dans le texte coranique signifie la libération du traditionalisme ; elle marque aussi la quête de la recherche et de l'interprétation de l'islam. En se radicalisant au sens théologique et politique, le mouvement islamiste se différencie du traditionalisme et s'efforce de (ré)investir les espaces de la modernité.

Il s'ensuit que le retour référentiel au passé fournit aux femmes islamistes les éléments d'une réconciliation entre leur aspiration socioprofessionnelle et leur identité islamique. Elles expliquent que l'instruction des femmes fait partie des préceptes religieux, tout comme le partage égalitaire des tâches entre les hommes et les femmes.

Selon les femmes islamistes interviewées, c'est parce que le peuple musulman ne connaît pas suffisamment l'islam que l'inégalité des sexes existe en pratique : une étudiante en pharmacie l'explique de la manière suivante : « Je vais donner l'exemple de ma famille. De temps à autre, je raconte à mon père les versets coraniques et les hadiths. Je lui dis : « Mon père, notre prophète a assumé ses devoirs quand c'était nécessaire, et il a aidé son épouse en faisant le ménage ». Mon père me demande : « D'où

sors-tu tout ça ? » La plupart ne croit pas à une chose pareille dans l'islam, puisque leurs parents ne le pratiquaient pas ainsi. Pour eux, c'est en Occident que les femmes luttent pour l'égalité avec les hommes et, dans l'islam, la femme n'a pas le droit d'être égale. De plus, selon eux, la femme est de toute façon « couronnée » (adulée : *baştaci*) par l'homme dans l'islam, pourquoi voudrait-elle l'égalité ? »

De tels propos font appel à l'égalité des sexes en revenant à l'islam textuel. On y décèle même une ironie envers les hommes musulmans traditionnels.

D'après les femmes islamistes que nous avons interviewées, c'est l'islam qui définit les droits et les devoirs des partenaires : « Dans l'islam, faire la cuisine, s'occuper de la maison n'est pas un devoir religieux pour les femmes. Si les femmes le font, elles font un cadeau aux hommes. Si la femme fait la cuisine, l'homme doit la remercier. De plus, si l'homme peut payer, elle a le droit de demander une femme de ménage, et même une nourrice pour ses enfants. Par ailleurs, dans l'islam, une femme a toujours le droit de faire du commerce avec son capital. L'homme n'a pas à s'en mêler. La femme a le choix de dépenser l'argent qu'elle gagne pour ses propres besoins et ses propres désirs. »

En effet, en dehors du mouvement islamiste, bien des ouvrages ont appelé l'attention sur le décalage existant entre le Coran et les pratiques culturelles. Germaine Tillion, dans une étude ethnologique, nous montre comment l'oppression des femmes, loin d'être l'apanage de l'islam, est une pratique culturelle existant aussi bien dans les pays chrétiens que musulmans. Son analyse nous permet de dépasser le préjugé très répandu d'après lequel ce serait dans les dogmes de l'islam que se trouverait l'origine de l'avilissement des femmes. Au contraire, elle formule l'hypothèse que les préceptes du Coran ont pour objectif de donner à la femme les droits d'une personne et sont donc en avance sur les mœurs de la société. En comparant les femmes musulmanes et les femmes chrétiennes des pays de la Méditerranée, Germaine Tillion avance l'idée selon laquelle le statut de la femme rencontre une situation inversée : dans les pays chrétiens, la religion catholique est encore profondément « archaïque et masculine », tandis que dans les pays musulmans, malgré « la révolution coranique », les mœurs restent rétrogrades⁵⁶. En d'autres termes, d'après elle, si spoliation régulière de la femme méditerranéenne il y a, elle existe malgré le Coran. Ce sont les normes, les règles gérant les structures de la parenté qui contrôlent la sexualité, instituent les communautés, et qui sont souvent à l'origine de la claustration des femmes.

Fatima Mernissi, sociologue marocaine, s'est interrogée également sur cet héritage culturel qui semble faire obstacle à l'égalité des sexes. Faut-il « mutiler le passé » arabo-islamique pour que s'instaure l'égalité des sexes, ou bien faut-il « trier » ce passé pour se le réapproprier ?, se demande l'auteur. Optant pour la seconde solution, elle tente de rappeler, par un retour à la naissance de l'islam, que le projet du Prophète consistait

à créer une communauté à la fois religieuse et démocratique où hommes et femmes discuteraient des lois de la Cité et participeraient à l'édification d'un État monothéiste et fort dans une Arabie restée jusque-là clanique. Elle donne des exemples de personnages féminins de Médine (comme Umm Salma, Aïcha, et Sakina) qui, à la différence de la tradition pré-islamique, participaient activement à la vie sociale et politique. Mais, à partir d'un tel idéal musulman, elle montre comment le « *hijab* est tombé sur Médine », les hadith misogynes ayant mis à l'écart les femmes de la vie politique, et tronqué la mémoire de cet élan de liberté. Selon elle, c'est à cause de cette « amnésie » dans la mémoire collective des musulmans que l'égalité des sexes est vécue comme un phénomène étranger, et non comme une caractéristique endogène, comme un enjeu réel entre les hommes et les femmes de la communauté.

L'idée de la « dégradation d'un idéal » se trouve également dans le travail de A. Boudhiba sur « la sexualité en islam ». Cet auteur soutient l'idée que, malgré « la primauté de l'homme sur la femme, on chercherait en vain dans tout le Coran la moindre trace de misogynie ». L'égalité des rôles et la similitude des statuts n'existe pas dans l'islam. La vision coranique établit une hiérarchie de la vie conjugale et une complémentarité des sexes. Mais ceci établit une division du travail en faveur de la femme. Quant à la sexualité dans l'islam, elle jouit d'un statut privilégié car elle est intégrée dans le vécu quotidien et est constitutive de l'humanité, de la foi et de l'amour en nous. D'après cette analyse, loin de « déréaliser les désirs », l'islam enseigne à prendre au sérieux le corps et à mieux réaliser les désirs. En outre, aucun texte du Coran ne se prête à une interprétation misogyne. L'auteur va jusqu'à dire que la civilisation islamique est féministe dans son essence, car être islamiste et « haïr » les femmes serait incompatible en droit. Et pourtant, la tradition est sévère pour les femmes, et la dévalorisation de la féminité ainsi que la négation des femmes caractérisent les pays arabo-musulmans. Dans les faits, l'idée de « hiérarchie des sexes » semble l'emporter sur celle de « complémentarité ». Il s'ensuit que l'« éthique sexuelle » vécue par les musulmans a de moins en moins de rapport avec les « généreuses déclarations coraniques et mohammédiennes ». Il s'agit encore une fois de l'étouffement, du détournement de l'élan de liberté : « Un véritable rouleau-compresseur a fini par écraser sur son chemin toute fraîcheur, toute spontanéité », écrit l'auteur. Il s'agirait donc de retrouver le sens de l'islam.

Mais les moyens par lesquels on peut retrouver et répandre le sens de l'islam varient. On voit comment le retour aux sources — à l'Âge d'or ou au Coran — constitue la dimension de l'utopie pour le mouvement islamiste. C'est une utopie, qui, par sa désignation d'un ailleurs, par sa fonction d'exil, secrète la vision d'une anti-société, et qui a donc une fonction novatrice. Mais, dans toute action, l'utopie et l'idéologie sont complémentaires : l'utopie nourrit la dimension d'idéal, l'idéologie articule celle-ci à une pratique. Ne fait-on pas un retour au passé islamiste pour mieux

construire l'avenir du présent ? Comment alors l'utopie islamiste se traduit-elle dans les rapports sociaux du présent, s'articule-t-elle avec la pratique d'aujourd'hui ? On peut peut-être distinguer deux orientations majeures, l'islam culturel et l'islam politique, les pratiques sociales retenant ici prioritairement notre attention.

Les pratiques sociales⁵⁷

On peut essayer d'aller au-delà de ce que Mohammed Arkoun nomme le « discours islamique contemporain » et tenter d'étudier les pratiques sociales quotidiennes, voire les stratégies individuelles, les stratégies de femmes. Sans se contenter de reproduire empiriquement le vécu, on peut rechercher la signification du mouvement islamiste.

L'individualisation

Au fil des discussions, une conscience individuelle des femmes islamistes apparaît nettement. Elles parlent, en leur propre nom, de leurs désirs et de leurs aspirations. A la question « pourquoi vouloir faire des études ? » les réponses sont fort intéressantes dans la mesure où elles signalent une séparation public/privé, individu/mouvement. Elles parlent également de leurs stratégies individuelles, tandis que les hommes du mouvement islamiste les rappellent au devoir religieux.

Une étudiante en psychologie dit son besoin d'avoir plus d'espace de liberté « vis-à-vis de sa famille » : liberté pour ses convictions religieuses et pour son célibat : « A Eskisehir, être instruite dans un milieu islamique aurait été difficile. Ici, mes parents me permettent de rester à cause de mes études, et ainsi je peux repousser le mariage... »

Pour une autre, les études répondent au besoin de s'enrichir : « Nous faisons des études pour élargir notre horizon, pour ne pas avoir une pensée restreinte. En plus, il s'agit d'apprendre à nous connaître nous-mêmes. »

Étudier exprime souvent un besoin individuel et non un impératif religieux : « Je pense que c'est une chose qui concerne plus l'être humain que la religion. Ce n'est pas pour séparer la religion de l'être humain, mais pour dire que même si l'on n'était pas musulman, on pourrait avoir envie de faire des études. Je pense qu'on l'aurait voulu à cause de notre personnalité, mais on doit expliquer tous nos actes par la religion... on fait des études à cause de notre religion, on essaie de donner un statut social à la religion musulmane, on essaie de changer l'image de la religion musulmane. »

De plus, l'attitude de ces jeunes femmes face aux études leur est

naturelle : « On voulait de toute façon passer dans le secondaire quand on était à l'école primaire, et aller à l'Université quand on était à l'école secondaire ». « C'est dans la nature de l'être humain, et l'envie d'apprendre, c'est une nécessité ».

Une étudiante en théologie explique son choix par son désir d'approfondir ses connaissances : « Pour avoir une connaissance supérieure à celle qui existe dans la société en ce qui concerne la religion musulmane, j'ai choisi d'aller en faculté pour apprendre. J'aurais pu choisir l'enseignement du type Medersa. Mais pour avoir une pensée différente, c'est-à-dire pour ne pas appréhender la religion d'une façon habituelle mais de manière nouvelle, il faut aller à l'Université. »

Le conflit avec les hommes

Certaines femmes islamistes ont accepté de discuter du rapport homme/femme avec Abdurahman Dilipak, journaliste de *Milli Gazete* (l'organe du Parti de la prospérité), candidat aux élections législatives, l'une des figures du mouvement islamiste. Il était accompagné de sa femme, invitée par nous comme interlocutrice et de sa fille (de 4 ans) portant « le turban » comme sa mère. La présence de Madame Dilipak devait se révéler déterminante dans le changement de cap de la discussion.

A. Dilipak commença par présenter son approche islamiste du sujet en optant pour la notion d'« être humain », au lieu de poser la question du rapport homme/femme : « Moi, je ne vois pas un problème homme/femme, nous sommes tous des êtres humains. Mais, bien sûr, pour la perpétuation de la vie, on est créé comme des êtres différemment sexués. Pour l'aventure de la vie, la différenciation était inévitable. Cela dit, malgré cette différenciation, les êtres humains doivent être très respectueux des droits réciproques. Mais, autrefois, les hommes choisirent d'utiliser sur les femmes leur force physique. C'est parce qu'ils avaient en général la fortune, le pouvoir et les armes... » (Ici intervient une femme de notre groupe pour ajouter que les hommes avaient également le savoir.)

A. Dilipak se présente comme un bon musulman défenseur des droits octroyés aux femmes par la religion islamique. Il appartient à l'islam radical dans la mesure où il fait appel au texte du Coran et non aux pratiques musulmanes vécues telles quelles, d'une façon « traditionaliste ». « Je me base sur le fond de la création », explique-t-il. « On a été créé en tant que femme ou homme par Dieu. Et il nous fait passer un examen. Il a créé un ordre juridique qui gère les relations entre celui qui crée et celui qui est créé. Si cet ordre est mis en échec (*ihlal*), un musulman doit se dresser contre les menaces, sans faire une distinction entre les hommes et les femmes. Moi, je pense que les femmes se sont éloignées de leurs responsabilités. Je veux qu'elles reprennent les droits qui étaient les leurs, octroyés par Dieu. Et c'est dans cette direction que je m'adresse aux

femmes en tant qu'êtres humains et personnes musulmanes ».

A propos du droit au travail, A. Dilipak estime que « la femme ne peut pas garder son savoir pour elle toute seule et ainsi le gâcher. Elle doit l'utiliser pour le bien des autres. Mais, quand elle s'en sert pour obtenir un travail, cela ne doit absolument pas nuire à son devoir principal, la maternité ».

Les femmes islamistes interviewées réagissent à cette prise de position en rappelant que les hommes ne sont pas fidèles à leurs responsabilités : s'ils l'étaient, les femmes auraient pu associer travail et maternité : « La fonction de mère n'est pas un obstacle pour que les femmes aient accès à l'instruction. Elles peuvent faire les deux. Mais, quand on a des enfants, il faut s'occuper d'eux. C'est une obligation pour les femmes, mais c'est également une obligation pour les hommes. »

L'aspiration des femmes à jouer un rôle dans la vie sociale et à accomplir leur devoir de mère dans la famille constitue un terrain de conflits entre les femmes et les hommes musulmans. Pourtant le conflit qui s'ébauche entre A. Dilipak et les femmes interviewées trouve une sortie grâce au discours utopique, à « l'islam politique », à savoir que tous les problèmes seront résolus quand l'islam dominera la société tout entière. Ainsi, notre interlocuteur précise : « Vivre l'islam dans l'ordre actuel est une chose, le vivre dans une société islamique en est une autre... Dans une société islamique, ma femme ne sera même pas obligée d'allaiter, je pourrai trouver une nourrice. L'État prendra en charge l'organisation d'un système pour élever les enfants. »

Les exemples de femmes laissant leurs enfants aux *wakfs* pendant qu'elles exerçaient des activités sociales, celles qui s'occupaient de commerce, celles qui possédaient un capital, sont avancés pour créditer la thèse qu'à l'époque du Prophète les femmes n'avaient pas de problème.

Toutefois, l'écart entre l'utopie et la réalité s'installe lorsque la sociologue s'adresse à Madame Dilipak. Femme voilée, Madame Dilipak nous fait part de son vécu quotidien : « J'ai trois enfants. Mais mon mari pense qu'on n'en a pas assez... Comme il travaille beaucoup, toutes les responsabilités reposent sur mes épaules. Naturellement, je suis obligée de faire énormément de sacrifices. Je n'ai pratiquement pas de vie sociale. Même pour pouvoir venir ici participer à votre enquête, depuis hier soir, il a fallu que je pense où je pourrais laisser les enfants, etc. Et bien sûr, je suis venue mais je suis préoccupée par mes enfants. Je pense que j'ai tout de même beaucoup de chance, mon mari m'aide. Mais naturellement, si, plus tard, j'avais une vie moins monotone, plus vivante, ça serait mieux. Bien évidemment, j'aimerais participer plus activement à la vie sociale. »

Cette intervention sera déterminante pour la suite des débats. Bien que faisant partie de l'islam radical, Madame Dilipak tient un discours qui rappelle les problèmes que toutes les femmes, musulmanes ou pas, rencontrent en tant que mères dès lors qu'elles veulent avoir une activité sociale. Du fait de son « statut » inattaquable, ses propos ont du poids,

d'autant plus que son mari, plus que d'autres dans le mouvement islamiste, défend, dans son action politique, les droits des femmes musulmanes.

Ainsi, le discours de Mme Dilipak en faveur de la participation des femmes à la vie sociale témoigne de la cassure définitive du discours idéologique que les autres interviewés tenaient jusque-là sur l'accomplissement des femmes en tant que mères.

Toutefois cela ne se fait pas sans résistances. Les femmes islamistes s'allient avec le mari de Mme Dilipak qui propose une fois encore « la solution politique », c'est-à-dire la référence à la *société islamique*. A son instar, les femmes critiquent le travail à plein-temps qui, selon elles, limite la liberté des femmes : ainsi cautionnent-elles l'idée de changer de système au lieu de poser réellement la question du travail des femmes. M. Dilipak reprend la parole sur le sujet : « Ma femme veut fonder une association pour défendre le droit au « turban ». Moi, je lui dis que si elle travaille dans un endroit, moi dans un autre, on n'aura plus de vie familiale, et notre famille sera détruite... Dans la société islamique, il n'y aura plus de problèmes, l'État ou plutôt la communauté fera en sorte que les femmes puissent participer à la vie sociale. »

Ainsi reprend-il l'idée traditionaliste selon laquelle l'intégrité familiale dépend de la place de la femme dans la famille, mais aussi l'idée de tous les révolutionnaires (islamistes ou gauchistes), à savoir que les problèmes seront résolus une fois la révolution réalisée. Or, le discours de M. Dilipak est contredit par la réalité quotidienne du couple, telle que nous l'a décrite son épouse. Celle-ci ajoute qu'elle regrette en outre l'absence de son mari au sein de la famille en tant que père : « Je ne voulais pas qu'il soit candidat aux élections... Les enfants commencent à me demander quand je parle de leur père : « Maman, quel père ? » En effet, ils ne voient jamais leur père ».

Et le mari d'ajouter, sur le ton de la plaisanterie : « Je lui dis qu'elle finira par devenir féministe, mais elle le prend comme une insulte ». Effectivement, on ne peut manquer d'établir un rapport entre le féminisme et la préoccupation des femmes islamistes dans la mesure où le féminisme semble occuper, au-delà d'une simple plaisanterie, une place dans leurs interrogations.

*Le féminisme au sein de l'islamisme*⁵⁸

Un journaliste, maître à penser de l'« islamisme culturel », Ali Bulaç, a écrit un article dans lequel il critiquait le féminisme occidental : il provoqua aussitôt un débat qui divisa les rangs du mouvement. Des femmes islamistes s'opposèrent à lui, au nom de la défense des droits des femmes. Ce débat mit en lumière le combat des femmes islamistes pour le respect de leur personnalité et de leur place au sein de la société.

Selon Ali Bulaç, le combat des mouvements féministes était justifié car les femmes se révoltaient contre l'exploitation capitaliste et contre leur citoyenneté de deuxième classe. Mais, aujourd'hui, en période de prospérité, les femmes souffrent tout comme les hommes des maux de la modernité, elles sont devenues des « individus à problèmes », des individus « aliénés ». Dès lors, le féminisme est au service des « modernes » et fait appel aux femmes pour qu'elles se révoltent contre les hommes. Ainsi, si le féminisme devenait un mode de vie, si des relations de haine et de conflit continuaient entre les hommes et les femmes, l'espèce humaine ne pourrait plus se reproduire, le féminisme générant l'homosexualité, masculine et féminine.

Après avoir brossé un tableau de la société occidentale et du mouvement féministe, Ali Bulaç terminait son article en attaquant les féministes qui défendent les droits des femmes dans la société musulmane. « Dans notre histoire et dans notre culture, la femme n'a été ni dépréciée, ni abaissée. Elle n'a pas été obligée de travailler comme une esclave dans les usines, son corps n'a pas été vendu dans les rues des bidonvilles pour un morceau de pain... Non, continue-t-il, « se voiler », n'est pas de l'esclavage, au contraire, c'est une liberté, une révolte aristocratique contre le modernisme répugnant qui menace la vie humaine ».

Pourtant, ce ne sont pas les féministes occidentalistes visées par l'article qui répondèrent à cette attaque, mais les femmes islamistes. Six mois après la publication, deux d'entre elles, Mualla Gülnaz et Tuba Tuncer, y répondirent sur un ton très ironique en relançant le débat. Ainsi, écrit Mualla Gülnaz : « Ce jour là, j'avais appris qu'à l'occasion du jour de la Fête mondiale des femmes, mon article allait être publié pour la première fois. Quand je demandais aux kiosques la revue *Féministe*, mon cœur battait... Je pensais qu'elles étaient des femmes courageuses qui n'acceptaient pas l'oppression dans notre société. Et elles sûrement étaient très intelligentes. Le même jour j'ai lu l'article d'Ali Bulaç, intitulé « L'intelligence courte des féministes », quelle déception ! »

Mualla Gülnaz continue en critiquant la relation établie par Ali Bulaç entre le féminisme et le niveau de développement économique. Elle pense au contraire que l'oppression patriarcale est un phénomène indépendant du système capitaliste, et qu'il existe dans toutes les sociétés, la société musulmane y compris. De dire, comme le fait Ali Bulaç, que « dans notre histoire et dans notre culture, la femme n'est pas opprimée » n'est qu'un « mensonge ». Elle affirme que « le féminisme incite effectivement la femme à se révolter contre l'oppression de l'homme dans la famille, dans le travail, dans la rue. Pourquoi en avoir peur ? ».

Ainsi, ces deux femmes journalistes, bien qu'appartenant au mouvement islamiste radical, ne partagent pas les idées réductrices des islamistes à l'égard de la femme occidentale ou du féminisme. Elles écrivent par exemple que les groupes homosexuels qui prônent une rupture totale avec les hommes représentent une minorité dans le mouvement

féministe occidental, et démontrent l'existence de la prostitution et de l'homosexualité dans les sociétés musulmanes comme dans la société turque. Faisant référence au livre de Betty Friedman, la célèbre féministe américaine, elles défendent ardemment le féminisme et « sa révolte contre l'oppression des femmes, contre l'exploitation du corps féminin par la publicité et par la sexualité masculine ».⁵⁹

Leurs articles témoignent d'une façon étonnante de la radicalité des femmes islamistes en ce qui concerne leur personnalité et leur relation avec les hommes : « Il faut qu'une femme ait une vie privée, écrit Mualla Gülnaz, quelque chose qui lui appartienne personnellement. Il ne faut pas que sa vie soit mélangée à d'autres vies privées. Quand un enfant naît, il ne faut pas que sa mère abandonne toute vie privée ».

Ainsi ces deux journalistes ne se cachent pas derrière l'utopie islamiste. Elles partent de la situation actuelle des femmes et font appel à l'émancipation féminine. Elles se montrent alors plus solidaires des féministes non islamistes que des hommes islamistes.

D'autres articles publiés par des femmes dans le même journal participent de cette revendication de la personnalité féminine. L'un d'entre eux, écrit par Elif Toros, fait un pas de plus en disant que le rôle assigné à la femme dans la maison ne fait que rassurer l'homme musulman dans son identité. Selon cette journaliste, la pseudo-protection des femmes par les hommes n'est en fait qu'un besoin de l'homme, et aussi une source d'oppression pour les femmes.

« ... On attend de la femme, » écrit-elle, « qu'elle s'adapte à l'image qu'on lui propose dans l'espace protecteur tissé pour elle. Là, elle n'a pas d'autres responsabilités que d'être mère et épouse. Donc pour se protéger des maux, il faut qu'elle reste à la maison... Il faut que la femme soit forte, pure et solide pour que l'homme qui fréquente les écoles, les transports en commun, les banques, les lieux public,s etc., rassure sa conscience tout en vivant sa foi musulmane... Est féministe la femme qui est consciente de cette situation et revendique les mêmes droits que ceux que les hommes exigent pour les femmes... son but est de faire appel à la solidarité entre les femmes qui ont cette conscience contre les hommes... Ainsi, le mouvement féministe est la lutte des femmes pour faire accepter aux hommes qui ont monopolisé le monde qu'elles sont des « êtres humains ». Ou encore, c'est une lutte qui montre qu'elles peuvent vivre sans eux... toutes seules. »

Cet article affirme non seulement l'indépendance de la femme — thème cher au mouvement féministe — mais également désigne l'homme musulman comme oppresseur de la femme. Il confirme donc notre hypothèse, à savoir que, pour le mouvement islamiste, la moralité islamique dépend de la fidélité des femmes à leur rôle dans la famille. Cette domination spécifique des femmes musulmanes est analysée d'une façon similaire par A. Boudhiba. Pour lui, la femme arabe se trouve promue au rôle de « gardienne de la tradition, porteuse de l'identité collective... Au de-

hors, l'homme pouvait se compromettre tant qu'il voulait avec le nouvel ordre des choses. Mais, rentré chez lui, il retrouvait un climat fait de continuité et de passéisme... où hier était un éternel recommencement ».

La revendication des femmes islamistes de quitter cet espace clos, mais protecteur, afin d'affirmer leur personnalité est claire. Comme elles le disent : « Non à la féminité, oui à la personnalité féminine ».

Ces prises de position des femmes islamistes ne sont pas laissées sans réponse. Dans des articles, toujours publiés dans le même journal, souvent signés par des « Docteurs », par des « Professeurs », les hommes essaient de justifier le statut de la femme par les différences biologiques entre l'homme et la femme. L'image de la « femme-enfant », celle de la « femme-sentimentale » sont les archétypes avancés par les hommes islamistes : « La température, le pouls, la respiration, sont plus forts chez les femmes, tandis que chez les hommes, c'est la force musculaire. Cette différence place la femme entre l'enfant et l'homme » (Dr Kazancigil)... « L'homme est extraverti, il est actif et il veut conquérir le monde extérieur. Sa capacité de réflexion est développée. La femme est introvertie. Chez elle, ce sont les sentiments qui dominent » (Dr Özgü).

Les stéréotypes sexistes viennent au secours des hommes islamistes pour justifier la place des femmes dans l'espace privé. Ils rappellent aux femmes leur devoir maternel, leur féminité. Pour résumer, selon les hommes du mouvement islamiste, d'une part, le féminisme est un produit de l'Occident industrialisé, d'autre part, l'islam ne reconnaît pas « le problème des femmes » dans la mesure où l'oppression n'existe pas dans l'islam — tout au moins dans les principes et durant l'Âge d'or —, puisque, pour certains, l'islam d'aujourd'hui s'est éloigné de ses sources, d'où la distinction qu'ils font entre l'islam et des traditions qu'on peut regretter.

Les femmes ripostent en déclarant à la fois leur appartenance islamique et leur aspiration à l'égalité. Sans nier leur rôle maternel, elles critiquent la sublimation de l'amour maternel qui finit par devenir « un pouvoir maternel sur l'enfant » ; en effet, une femme qui reste cantonnée à son rôle de mère et d'épouse et qui ne se réalise pas individuellement, socialement, fait une fixation névrotique ou bien sur son enfant, ou bien sur la propreté, etc.

Elles brisent ainsi un tabou de l'islam dans la mesure où elles revendiquent bel et bien le travail des femmes, la sortie des femmes hors de la sphère privée, vers la sphère publique : « Nous voulons que la femme musulmane se mette à la lumière du jour. La société et la rue ne sont pas plus dangereuses pour la femme que pour l'homme musulman ».

« En réalité, pourquoi l'homme musulman a-t-il peur de la femme qui apprend ? C'est parce qu'il est plus facile de dominer une femme coupée du monde extérieur, qui ne s'occupe que de tâches ménagères. La femme fait peur à l'homme parce qu'elle s'instruit et regarde son environnement avec un œil critique. Le stéréotype de la femme douce qui accepte tout, autrement dit « *la Belle au bois dormant* », est vraiment attirant ».

Les femmes islamistes font appel à la formation de la personnalité féminine, elles se qualifient de « féministes », défendent une existence de la femme, indépendante de son mari et de son enfant, qu'elles appellent « vie privée ». Elles se dressent contre le « pseudo-protectionnisme » de l'islam dont ont besoin les hommes, non les femmes. Elles situent la source de l'oppression féminine non plus au niveau des valeurs occidentales, ni au niveau de l'altération de l'islam par les traditions, mais bel et bien au niveau de l'homme musulman. Autrement dit, elles partent du vécu et se situent au niveau des rapports réels et non plus des idéologies. Elles sont conscientes que leur accès à l'éducation ne dérange pas seulement l'« intelligentsia laïque » mais également « fait peur à l'homme musulman ». Tout en se référant à l'islam, elles investissent les espaces socio-professionnels du monde public. « Nous voulons que la femme musulmane se mette à la lumière du jour » disent-elles et, par là, elles affirment leur besoin de participer à la vie sociale, de passer du « dedans » au « dehors », du « non-dit » au « dit ». L'islamisme radical leur procure cette parole, cette force. En enjambant les traditions musulmanes elles se ressource aux préceptes islamiques pour mieux investir l'espace social. Ce faisant, elles se trouvent en conflit aussi bien avec les occidentalistes qu'avec les hommes islamistes. De par leur radicalisme, elles sont rejetées par l'intelligentsia laïque, et de par leur individualisme elles créent un désordre dans la communauté musulmane qui leur rappelle, non leur droit individuel, mais leur tâche religieuse ou leur devoir maternel.

La face cachée de la modernisation

Les femmes islamistes veulent bénéficier des acquis de la modernisation kémaliste, en ayant accès notamment à l'enseignement supérieur. Ainsi, comme on l'a vu, l'accent mis sur l'insertion dans le système universitaire casse, non sans provocation, l'identification de l'islam avec l'ignorance dans laquelle étaient maintenues les femmes.

Il faut rappeler que, depuis l'époque du Tanzimat, les réformes ont sécularisé et occidentalisé le système scolaire. Les premières élites occidentalisées étaient issues des écoles militaires laïques. Le processus de modernisation kémaliste a ensuite suivi son cours en faisant du système éducatif un bastion pour le choix du modèle occidental rationaliste. Comme le progrès social était lié à la définition même de la rationalité occidentale et non aux valeurs de l'islam, ceux qui ne pouvaient pas avoir accès à la « civilisation occidentale » en étaient exclus. Autrement dit, la « civilisation », comme le montre Norbert Elias, était autant liée aux règles de savoir-vivre qu'aux connaissances techniques ou scientifiques, l'accès à la civilisation supposait l'appartenance à une élite, formée selon le système éducatif occidental, et familiarisée avec le mode de vie occidental.

Les personnes instruites appartenait donc à une élite sans rapports réels avec « le peuple » qui, lui, vivait dans un monde réglé par la culture islamique. En un mot, un homme cultivé était forcément occidentalisé. Comme l'écrit Norbert Elias, être « cultivé » représente la forme la plus élevée de l'« être civilisé ». « Tout comme le terme « civilisé », le terme « cultivé » se rapporte en premier lieu à la manière de l'homme de se présenter, de se comporter. Il désigne la qualité sociale de la personne humaine, son mode d'habitation, son urbanité, son langage, ses habitudes vestimentaires... ».

Aujourd'hui, en revendiquant un accès démocratique à l'éducation, les islamistes cassent un tabou : ils s'attaquent au lieu même de la formation des élites « cultivées ». C'est pour cette raison que leur présence, et surtout celle des femmes qui manifestent leur appartenance islamique par le port du voile, est vécu comme une menace par l'intelligentsia cultivée.

Il s'agit également là d'une revanche des couches sociales musulmanes exclues jusqu'ici de la définition du progrès social. Ces éléments « ahistoriques » participent désormais à la « fabrication » de l'histoire. Au sens où l'entend Michel Foucault, c'est la face cachée de la modernisation kémaliste qui émerge. La transformation atteint le cœur de la définition du sujet historique, en mettant fin à l'imbrication de l'« être cultivé » avec l'« être occidental ».

Quant aux femmes islamistes, dès le moment où elles parlent en leur nom, elles commencent à casser la communauté religieuse dont les femmes étaient les pierres angulaires. C'est peut-être justement à cause de cet enjeu de l'intégrité de la communauté dont elles sont responsables que chaque fois qu'elles font un pas vers « le monde du dehors », vers l'espace public, elles affirment hautement leur fidélité à l'islam. Elles dépassent en quelque sorte la contradiction existant entre leur volonté de participer au monde du « dehors » et la place qui leur est assignée dans le monde de l'« intérieur », par une référence à un islam utopique.

Conclusion

Les implications de l'attitude des femmes islamistes ne peuvent être comprises que si l'on se rappelle que, dans l'islam, l'espace « intérieur » ne prend son sens que par la moralité féminine. Quand on parle d'« espace privé », ce n'est pas au sens de *privacy*, mais au sens de *mahrem* (ce qui signifie « caché »). L'espace intérieur est défini par la femme, par sa moralité préservée, et non par la liberté de l'individu. Dans l'islam, l'espace intérieur marque la frontière des sexes au même titre que la tenue vestimentaire. Le voile, instrument de la pudeur, comme le note A. Boudhiba, doit dissimuler le corps et en même temps refléter la dichotomie sexuelle du monde. L'espace intérieur, tout comme le voile, est une véritable « théologie de la maintenance de la pureté féminine ».

Dans de telles conditions, la sortie des femmes musulmanes vers l'espace mixte, leur individuation ne va pas sans problèmes pour le mouvement islamiste. Le fait même que certaines femmes islamistes défendent l'appellation féministe tandis que les hommes appartenant au même mouvement les tournent en ridicule, témoigne des tensions liées à l'individuation des femmes. Mais il révèle également les tensions existant entre les tendances totalitaires et les tendances pluralistes. Le rêve d'une communauté totale ne peut tolérer l'individuation des femmes, la parole des femmes. Le mouvement islamiste va-t-il générer une contre-société ou s'inscrire dans la société civile ? Ses développements sont à considérer de près, car, comme tout mouvement social, il oscille entre une orientation totalisante et une orientation civile. En tout cas, les « exclus » de l'histoire moderne commencent à pénétrer dans la pratique sociale. Autant que l'on puisse en juger, il semble que la question de savoir si l'islam peut se constituer en une force d'innovation ou rester une force de stagnation, dépend beaucoup de la place et de la pratique des femmes au sein d'un mouvement où elles apparaissent déjà comme une force de subversion.

Notes bibliographiques

1. Rapport de Nilufer Göle sur « Le statut de la femme turque comme enjeu des projets sociaux : modernité et tradition en Turquie » à la réunion d'experts sur les facteurs socioculturels qui entravent la promotion de l'égalité et l'application de la Convention sur l'élimination de toutes les formes de discrimination à l'égard des femmes (Bakou, 7-10 décembre 1987).
2. Lettre de la princesse Seniha Hâkassi-Zadeh à Madame Simone de la Cherté, 20 décembre 1910, citée dans C. Farrère, *Extraordinaire aventure d'Ahmet Pacha Djemaleddine*, Paris, Ernest Flammarion, 1921.
3. H. Desmet-Grégoire, « De la perception d'une femme ottomane à celle des femmes ottomanes : le récit de voyage d'une européenne du XIX^e siècle. La princesse Belgiojoso », dans : *Contributions à l'Histoire économique et sociale de l'Empire Ottoman*, Louvain, Éditions Peeters, 1983, p. 439.
4. *Ibid.*
5. H. Djaid, « Dimensions de l'orientalisme islamisant », dans : *Le mal de voir, ethnologie et orientalisme, politique et épistémologie, critique et autocritique...*, Paris, Union générale d'éditions, p. 259. (10/18, Cahiers Jussieu.)
6. *Women* dans : Lois Beck et Nikki Keddie (dir. publ.), *The Muslim World*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1978, p. 27.
7. Cité dans B. Caporal, *La femme turque à travers le kéralisme et le post-kéralisme*, thèse de doctorat, 1976, p. 31.
8. *Ibid.*, p. 32.
9. *Ibid.*, p. 36.
10. N. Berkes, *The Development of Secularism in Turkey*, Montréal, McGill University Press, 1967, p. 283.
11. B. Caporal, *op. cit.*, p. 37.

12. N. Berkes, *op. cit.*, p. 287.
13. Voir Fatma Aliye, *Nisvan-I Islam Kadınlar* [Femmes musulmanes], Istanbul, 1891.
14. Semsettin Sami, *Kadınlar* [Femmes], Istanbul, 1880.
15. *Ibid.*, p. 31-32.
16. *Ibid.*, p. 74.
17. Cité dans N. Berkes, *op. cit.*, p. 287.
18. *Ibid.*, p. 296. Semsettin Sami, *Lisan ve Edebiyatımız*, Tercuman-a Hakikat ve Musaveer Funûm (Numéro spécial, Istanbul, 1897), p. 89-90.
19. T. Taşkıran, *Cumhuriyenin 50. Yilinda Türk Kadın Haklari* [Les droits des femmes turques en la 50^e année de la République], Basbakankik Basimevi, 1973, p. 30.
20. Afet Inan, *L'émancipation de la femme turque*, Paris, UNESCO, 1962.
21. T. Taşkıran, *op. cit.*, p. 49.
22. Cité dans T. Taşkıran, *op. cit.*, p. 60.
23. *Ibid.*, p. 57-58.
24. *Ibid.*, p. 53.
25. Tarik Zafer Tunaya, *Islâmcilik cereyani* [Le courant islamiste], Istanbul, Baha Matbaasi, 1962, p. 101.
26. Cité dans B. Caporal, *op. cit.*, p. 53.
27. N. Berkes, *op. cit.*, p. 388.
28. I. Mehmet Tahir, *Mesrutiyet Hanımlari*, cité dans B. Caporal, *op. cit.*, p. 53.
29. Ziya Gökalp, *Turkish Nationalism and Western Civilisation*, traduction et introduction de Niyazi Berkes, Londres, George Allen et Unwin Ltd., 1959, p. 252.
30. Z. F. Findikoglu, *Ziya Gökalp, sa vie et sa sociologie*, Paris, 1936, p. 239.
31. Ziya Gökalp, *op. cit.*, p. 184-255.
32. Z. F. Findikoglu, *op. cit.*, p. 110.
33. Z. Gökalp, *op. cit.*, p. 255.
34. B. Caporal, *op. cit.*, p. 64.
35. Cité dans T. Taşkıran, *op. cit.*, p. 59.
36. A. Afetinan, *op. cit.*, p. 46.
37. M. Şehmuz Güzel, « 1908 Kadınları » [Les femmes de 1908], dans : *Tarih Toplum*, [Histoire et société], n° 7, 1984.
38. Reporté dans B. Caporal, *op. cit.*, p. 99.
39. M. Şehmuz Güzel, *op. cit.*, p. 6.
40. B. Taşcıoğlu, *op. cit.*, p. 22.
41. J. Méliá, *Mustafa Kemal, ou la Rénovation de la Turquie*, Paris, E. Fasquelle, 1929.
42. C. Farrère, *Extraordinaire aventure d'Ahmet Pacha Djemaleddine*, Paris, Flammarion, 1921, p. 138.
43. *Ibid.*, p. 198.
44. *Ibid.*, p. 189.
45. Paul Dumont, *Mustafa Kemal, 1919-1924*, Bruxelles, Éditions Complexe, 1983, p. 156.
46. N. Berkes, *The Development of Secularism in Turkey*, Montréal, McGill University Press, 1964, p. 467.
47. H. Edip, « Quel est le but de nos femmes ? », *Akşam*, 9 février 1924.
48. Voir le *Tevhit* [L'union], dans B. Caporal, *op. cit.*, p. 264.

49. Georges Sauser-Hall, *Introduction à l'étude du nouveau droit civil en Turquie*, Constantinople, Imprimerie Ahmed Ihsar, 1926.
50. *Le changement de la famille en Turquie : analyses sous l'angle juridique*, Ankara, Association turque des sciences sociales, (en turc), 1984.
51. Pour « la place de la femme dans la vie politique turque », voir Şirin Tekeli, dans *La femme dans la société turque*, Ankara, Association turque des sciences sociales, 1982.
52. Ayşe Öncü, *La femme turque dans les professions spécialisées*, *op. cit.*, p. 260.
53. Voir *Women in the Muslim World*, *op. cit.*, p. 8.
54. *Cette enquête a transgressé plus d'un interdit* : celui des héritiers du kéralisme, pour qui le projet modernisateur de la Turquie s'opposait à l'islam et dont le corps émancipé de la femme était le symbole ; celui du milieu islamique qui découvrait un expérience de distanciation par rapport à sa pratique, à sa conviction, une distanciation difficile si l'on tient compte des conditions dans lesquelles évolue la pensée théologique. Le travail n'a pu être mené à bien qu'en raison des relations de confiance que l'enquêteuse a su établir avec les femmes et le milieu qui faisaient l'objet de son étude.
55. Bruno Etienne, *L'islamisme radical*, Paris, Hachette, 1987, p. 22.
56. Germaine Tillion, *Les ennemies complémentaires*, Paris, Éditions de Minuit, 1960.
57. Elles sont évoquées ici à travers l'enquête citée précédemment, note 54.
58. Les articles cités en référence ont tous été publiés dans le journal *Zoman*. Voir également A. Boudhiba, *La sexualité en Islam*, Paris, Quadrige, PUF, 1975. N. Elias, *La civilisation des mœurs*, Paris, Calmann-Lévy, 1973. B. Étienne, *L'islamisme radical*, Paris, Hachette, 1987.
59. Betty Friedman, *La femme mystifiée*, Paris, Gonthier, 1964.

Femmes maghrébines en France : la culture ou la vie ¹



Souad Abderrezad-Lezeau,
avec le concours de Luc Pinhas

Introduction

En France, à partir de 1981, une série de mesures législatives ou gouvernementales vont avoir, pour les populations immigrées, notamment celles qui viennent du Maghreb, une importance décisive : l'arrêt des expulsions de jeunes issus de l'immigration signifiera la reconnaissance de leur droit à vivre en France ; par ailleurs, le droit d'association sera désormais ouvert sans restriction aux étrangers... D'autres mesures concerneront directement les résidents d'origine étrangère, notamment la légalisation des radios libres².

Au sein de l'immigration maghrébine, les femmes — et aussi les jeunes — seront les premiers à tirer bénéfice de la nouvelle situation, elles à qui généralement l'exil a été imposé, avant tout pour des raisons familiales. Dans le Sud du pays, plusieurs associations proprement féminines vont alors apparaître.

L'association Métamorphose

Dans une cité HLM³ de banlieue, à la périphérie de Sisteron (Alpes de Haute Provence), les jeunes filles, à la sortie de l'école, ne trouvent pas de travail. Pour celles qui sont de culture maghrébine (les filles de harkis ou d'immigrés), la situation se complique du fait du poids des traditions familiales : il leur est difficile de partir dans les grandes villes où les possibilités de travailler seraient éventuellement plus grandes.

On trouvera ci-dessous le constat d'une équipe de prévention et plus

particulièrement d'une éducatrice qui eut l'idée d'ouvrir un atelier, avec les jeunes filles ayant un CAP de couture. L'Office public d'HLM mit à leur disposition un appartement au rez-de-chaussée dont le bureau d'aide sociale de la ville paye les charges. L'équipe de prévention monta des dossiers de subvention qui aboutirent. Les jeunes filles se mirent au travail et ne manquent pas d'idées...

Elles font de petits travaux, des retouches pour les clients du quartier, et surtout elles créent des vêtements, s'inspirant de leur double appartenance culturelle : elles achètent des tissus arabes dans le quartier de la Porte d'Aix à Marseille, adaptent les coupes traditionnelles des robes de fêtes de leurs mères, mélangent les goûts, les couleurs et ont ainsi créé une collection tout à fait originale. Trois sont permanentes, les autres travaillent occasionnellement. Depuis peu, elles ont ouvert un magasin dans le centre ville de Sisteron.

Parallèlement, l'équipe de prévention a organisé un stage pour leur permettre de parfaire leurs connaissances techniques et les former à la gestion et au commerce. L'ouverture de ce stage à d'autres candidates favorise en outre l'essaimage du projet dans le département.

L'organisme « Vidéo Airelle » a réalisé sur l'association un film qui a été visionné sur le lieu du stage et qui a fortement stimulé les jeunes filles dans leur projet.

L'association Souc

L'association Souc (Société ouvrière d'union culturelle) existe à Istres depuis octobre 1984. Elle regroupe une quarantaine de femmes de dix nationalités qui se sont rencontrées, pour la plupart, aux cours d'alphabétisation ou de couture du centre social « Les heures claires ». Leur préoccupation prioritaire : le travail.

Le but de l'association est d'aider ces femmes à créer elles-mêmes leur emploi avec, au départ, le soutien d'une animatrice du centre social, dont le rôle, défini dans les statuts, est de favoriser les échanges culturels, d'organiser des formations, et de promouvoir l'élaboration de moyens d'activités techniques et artisanales en vue de la création d'une Société coopérative ouvrière de production (SCOP).

La première activité envisagée concernait le domaine alimentaire : fabrication de couscous et autres plats traditionnels — reflets des habitudes culinaires des différents membres du groupe. Ce projet n'a pu aboutir. En revanche, huit personnes de l'association, dont quatre jeunes filles bénéficiant d'un contrat Tuc (Travaux d'utilité collective) géré par la Mairie d'Istres, se sont impliquées dans la fabrication de costumes de fêtes. Les commandes ont commencé d'affluer : particuliers gérant des collectivités, chorales, comités d'entreprise et surtout location de costumes pour les fêtes de carnaval.

Le résultat obtenu, soit un chiffre d'affaires de 21 000 francs en quelques mois, est dû avant tout au bénévolat des couturières, mais la somme réunie n'est pas négligeable puisqu'elle a permis de rembourser les mises de fonds et d'acheter une machine à coudre et de nouveaux tissus.

Les subventions accordées pour l'équipement et les frais de fonctionnement conforteront cette initiative et aideront l'association à passer le cap d'une structure commerciale.

L'Association des femmes maghrébines en action (AFMA)

Créée en 1983 cette association regroupe une dizaine de jeunes filles âgées de 16 à 30 ans et mène plusieurs actions : lutte contre le racisme ; projets économiques et culturels, avec un diaporama sur l'éducation de la femme maghrébine, qu'elles projettent et animent dans les centres sociaux, les maisons pour tous, les centres de formation, d'autres associations, etc. ; théâtre ; organisation de fêtes de femmes dans les quartiers.

Elle est aussi à l'origine du « Forum justice » au sein duquel elle tente d'organiser une riposte face aux nombreux crimes racistes, en mettant notamment en relation les familles des victimes avec un réseau d'avocats. Ce forum s'est tenu à Marseille pendant la marche pour l'égalité et contre le racisme en 1983.

Cette association illustre parfaitement la possibilité pour la jeune fille maghrébine de passer d'un monde intérieur à un monde extérieur sans trop de heurts avec les parents. En effet, si par rapport à la famille, elles semblent conformes à ce que l'on attend d'elles, elles affirment par ailleurs leur projet personnel, leur volonté de liberté.

Pourquoi avoir créé une association de femmes maghrébines alors qu'il existe d'autres mouvements de femmes animés par des Françaises ? La réponse a été donnée par l'une des animatrices de l'AFMA : « Dans les groupes de femmes françaises, je ne me retrouvais pas dans leurs préoccupations, je me sentais exclue ».

L'Association des mères de familles victimes de crimes racistes

Cette association a été créée en 1983 et regroupe deux familles sur Marseille, deux autres sur Lyon et trois sur Paris. Elle effectue un suivi juridique de chaque affaire (plus de dix dossiers ont été simultanément en instance). Son action est d'alerter l'opinion publique. De nombreuses femmes n'ont pas attendu d'être touchées directement pour lutter contre les crimes racistes.

On remarque que, le plus souvent, lors des manifestations, les femmes sont en première ligne, et, lorsqu'elles ne peuvent pas se déplacer, du fait de leur position d'épouse traditionnelle, elles demandent à leurs enfants

d'assister aux rassemblements. « Ce sont nos enfants qu'on assassine », disent-elles. « Je ne laisserai pas tuer mes enfants, les bras croisés ».

Un certain nombre de femmes maghrébines immigrées en France⁴, appartenant ou non à ces associations, ont été associées à une recherche-action sur le développement culturel au cours d'un stage qui s'est étendu sur une période de cinq mois. Leur action est décrite ci-dessous : l'auteur se réfère à leur travail collectif en parlant du « groupe ».

Les immigrées maghrébines en France

La scolarisation

La scolarité des femmes immigrées maghrébines est souvent très perturbée. L'absentéisme, l'échec scolaire, la non-acceptation ou la non-reconnaissance de la culture maghrébine à l'école sont des phénomènes courants. En outre, l'investissement individuel et collectif qu'implique la scolarisation des femmes est jugé peu rentable. En effet, pour beaucoup d'entre elles, cette scolarisation ne fait que donner un « petit plus » aux qualités de mère et de maîtresse de maison exigées par leur milieu familial. Par ailleurs, il ne faut pas séparer l'offre et la demande d'éducation pour les femmes immigrées maghrébines de la place qu'elles occupent dans la société française.

Conscient de tous ces problèmes, « le groupe » a cherché à réagir et à rattraper le temps perdu. Collectivement, les femmes se rendent compte que toute promotion sociale ou économique passe par une bonne scolarisation et un bon apprentissage. C'est pourquoi elles vont « s'investir » dans leur stage et suivre avec attention la scolarité de leurs enfants.

— « Cela ne marchait pas trop à l'école, c'est moi qui ait voulu arrêter ».

— « Je n'avais personne pour me suivre ; mes parents ne pouvaient pas s'occuper de nous puisqu'ils n'avaient pas été à l'école. Ils ne comprenaient rien, je signalais moi-même mon carnet de notes ».

— « Mon grand frère ne voulait pas que j'étudie ».

— « L'école n'était pas importante comme maintenant ».

Ces quelques témoignages montrent la volonté qui anime désormais ces femmes immigrées maghrébines qui, non seulement veulent étudier, mais aussi que leur proches — enfants, frères et sœurs — étudient.

— « Je suis la scolarité de mes enfants, j'assiste aux réunions de parents d'élèves parce que j'ai plus de temps que mon mari ».

— « Mon mari ne sait pas lire, mais il surveille si les enfants sont en train de faire leurs devoirs, il me demande de vérifier les exercices. C'est ce que je m'efforce de faire ».

— « C'est moi qui m'occupe de mes sœurs, je vais voir la maîtresse ».

C'est principalement les femmes qui s'occupent de la scolarité, de l'apprentissage de l'arabe et des autres activités de leurs enfants ou de leurs frères et sœurs.

Dans le groupe, une seule femme a été scolarisée, en arabe (il y a sept ans qu'elle est en France où elle est venue dans le cadre du regroupement familial). Ce qu'elles disent par rapport à l'apprentissage de l'arabe :

— « L'arabe c'est important, ce sont nos origines. Mon mari et moi, nous ne lisons pas l'arabe, mais nos enfants l'apprendront, c'est essentiel ».

— « Mes enfants iront peut-être en Algérie ».

— « Ça peut leur servir un jour ».

— « Ma fille va au cours d'arabe, mais ce n'est pas une école coranique, c'est différent ».

Dans la société maghrébine traditionnelle, la femme élevait ses enfants jusqu'à l'âge de 6 ans, ensuite, ils appartenaient au monde des hommes. La situation n'est plus du tout la même.

La religion

La pratique de la religion musulmane demande non seulement le respect de principes moraux et sociaux mais aussi le respect de règles liées à la vie quotidienne et assez contraignantes. Ces dernières supposent une bonne connaissance des coutumes, ce que l'on ne retrouve pas chez les femmes du groupe, qui n'observent que certaines pratiques religieuses comme le *ramadan* — période de jeûne qui dure un mois : même si toutes ne le font pas, elles ne le disent pas ouvertement et participent le soir à la rupture du jeûne ; la *prière* : aucune ne fait la prière quotidienne, mais toutes ont l'intention de la faire un peu plus tard (« Nous, on ne sait pas faire la prière », « Si tu fais le carême sans la prière, cela ne sert à rien »).

Si la religion sert de garde-fou à leur identité culturelle, elles ne veulent pas qu'elle soit une barrière à leurs nouvelles possibilités de vie. Néanmoins, toutes, même en plaisantant, veulent aller à la Mecque plus tard.

— « Moi j'irai à la Mecque pour me laver de tous les péchés que j'ai commis, non je plaisante, j'aimerais y aller rien que pour voir ».

— « Pas maintenant, mais sincèrement j'aimerais y aller ».

— « A 60 ans, si Dieu veut ».

— « Moi aussi j'aimerais y aller, mais je ne sais pas faire la prière ».

Elles participent à toutes les fêtes musulmanes. Mais leur vie est aussi rythmée par les fêtes catholiques comme Noël, Pâques, etc. En revanche, elles ne se retrouvent pas dans le mouvement des frères musulmans intégristes : « La religion, c'est entre Dieu et toi, tu n'as pas besoin de l'afficher ».

La question de l'identité

A la question : « Comment vous présenteriez-vous à quelqu'un qui ne vous connaît pas ? », voici quelques réponses :

— « J'ai 27 ans, je suis née à Aix-en-Provence, je suis mariée, j'ai deux enfants de 7 et 3 ans, je suis algérienne, actuellement je suis en stage de préformation ».

— « J'ai 24 ans, j'ai un garçon de 4 ans, je suis algérienne, née à Aix-en-Provence ».

— « J'ai 32 ans, je suis née à Aix-en-Provence, j'ai un enfant de 4 ans, un deuxième en cours, je suis en préformation ».

— « J'ai 27 ans, je m'appelle F., je suis en stage et je travaille le soir, je suis née, je vis et me suis mariée à Aix-en-Provence, la vie est dure ».

— « J'ai 23 ans, je suis née à Aix-en-Provence, je suis célibataire, je vis chez mes parents »...

Dans cette présentation d'elles-mêmes, seules deux femmes du groupe se définissent par rapport à leur identité nationale. Elles se situent plutôt subjectivement dans le système social français et les pôles de leur identité semblent se focaliser sur leur situation familiale.

Plus tard, lorsqu'elles parleront de leur nationalité ou de leur origine, ce sera par rapport à une conscience de surexploitées, d'opprimées. Ainsi, lorsqu'elles sont à la recherche d'un travail ou d'un logement, elles affirment leur appartenance culturelle afin de parer à toute déception ultérieure : « La première chose que je dis, je suis algérienne ».

Si elles affirment aussi leur nationalité française, c'est d'abord pour mettre fin aux discriminations dont elles sont victimes en tant qu'étrangères et s'adapter à la société française. Ce n'est donc pas un reniement de leur origine :

— « Avoir des papiers français, c'est une chance supplémentaire pour trouver du travail ».

— « Si tu veux rester en France, il vaut mieux avoir des papiers français ».

— « La nationalité française te donne les mêmes droits que les Français ».

— « La nationalité française ne te donne pas tout, il te reste la tête et le nom ».

La relation au travail

La majorité de ces femmes a déjà travaillé — souvent au noir —, mais, aujourd'hui, elles se retrouvent au chômage, sauf une qui travaille le soir. Elles espèrent trouver du travail à l'issue du stage de préformation.

Encore aujourd'hui, dans leurs pays d'origine, les femmes de même niveau social et ayant deux ou trois enfants n'exercent pas d'activité

professionnelle, ou y ont renoncé. Pour les femmes immigrées maghrébines, le fait d'acquérir une certaine indépendance par le travail est devenu vital. Elles ne veulent plus jouer uniquement le rôle d'épouse ou de mère.

La création d'une association après ce stage est une manière pour elles de se donner une chance supplémentaire de décrocher un emploi dans cette période de crise, même si elles ne savent pas très bien si le projet aboutira compte tenu des multiples démarches à entreprendre.

— « Je veux continuer à subvenir aux besoins de ma fille, même si je vis chez mes parents ».

— « Je ne veux pas rester sans travailler ».

— « On a tout essayé, il ne restait plus que l'association ».

La contraception

Aucune des femmes du groupe ne veut plus de trois enfants. Elles prennent donc en charge leur contraception. Pour deux d'entre elles, le mari n'est pas d'accord, alors elles prennent la pilule en cachette. Pour les autres, le mari s'en désintéresse : ce n'est pas son problème.

— « Je prends la pilule en cachette ».

— « La pilule, il ne sait même pas ce que c'est ».

— « C'est moi qui m'occupe de cela, mais il est au courant ».

Si ces femmes — toutes issues de familles nombreuses (6 à 8 enfants) — veulent moins d'enfants c'est pour mieux les éduquer, et aussi, s'occuper d'elles-mêmes. On remarquera qu'elles ont tendance à réagir par rapport aux femmes de la société française et qu'ainsi elles s'adaptent aux habitudes du pays d'accueil. En effet, dans la société traditionnelle, plus il y a d'enfants, plus le mari est considéré, le nombre d'enfants étant un signe de virilité.

L'adaptation aux traditions de la société française par la cuisine

En raison du rythme imposé par le travail du mari, de la scolarité des enfants, de leurs occupations, les femmes maghrébines cuisinent à la manière « française » (steack-frites, pâtes, surgelés). C'est seulement en fin de semaine qu'elles passent leurs journées à confectionner des plats maghrébins.

— « Le week-end, je fais des plats arabes, très longs à préparer et très compliqués. La semaine, ce sont des repas français, vite faits. Je n'achète pas de produits congelés, ni même de plats cuisinés parce que c'est cher ».

— « J'achète des produits congelés, le week-end je fais de la cuisine arabe ».

— « On fait de la cuisine française, italienne et arabe ».

— « Je fais de la cuisine française et lorsque j'ai envie de manger arabe, je vais chez ma mère ».

La complicité mère-fille

Selon la tradition, la virginité de la jeune fille doit être sauvegardée jusqu'au jour du mariage. Mais les femmes maghrébines ne veulent plus imposer à leurs filles les contraintes qu'elles ont dû subir. Elles sont mêmes prêtes à mentir pour les protéger, comme, par exemple, tuer un poussin ou faire retrouver à leurs filles leur virginité, même par un acte chirurgical.

— « Moi j'ai revendiqué le droit de ne pas arriver vierge au mariage, je ne vois pas pourquoi je l'imposerai à ma fille ».

— « J'aimerais que ma fille arrive vierge au mariage parce qu'il n'y a pas que moi, il y a aussi ma mère et ma grand-mère ».

— « Moi, ma fille, je voudrais qu'elle ait de l'expérience ».

— « Je n'en sais rien, je n'ai pas d'opinion... ».

— « Je n'ai pas de réponse ».

— « Je ne voudrais pas l'élever serrée comme moi. Je ne souhaite pas que son père soit tout le temps derrière elle, mais cela me ferait plaisir qu'elle soit vierge le jour du mariage. Si elle ne l'est pas, il y aura un poussin (pour avoir du sang sur le drap nuptial, on tue un poussin) ».

— « Dans les prochaines années, cela ne voudra peut-être plus rien dire ».

L'actualité

Les femmes interviewées sont très attentives à tout ce qui se passe autour d'elles, même si parfois leur compréhension des événements n'est que partielle. Pour ce qui est des élections locales par exemple, elles ne savent pas quelles sont les institutions qui sont directement touchées. Ce qu'elles retiennent, et qui n'est pas le moins important d'ailleurs, c'est que le parti d'extrême-droite de Jean-Marie Le Pen, le Front national, perce dans l'opinion publique française.

— « Le Pen, il est contre les Arabes et les étrangers ».

— « Il disait que la Canebière, c'était la casba à Alger, et que l'on n'était plus en France ».

— « La France aux Français, dit-il ».

Toutes ont en outre suivi la marche contre le racisme qui a eu lieu le 3 décembre 1983.

— « Je l'ai regardée à *Mosaïque* (émission de télévision sur les immigrants, le dimanche matin) ».

- « Oui, je l'ai suivie à la télé, ils faisaient cela pour nous ».
- « On en a parlé à la télévision et dans les journaux ».
- « Mon frère était au départ de la marche et on est venu filmer chez nous ».

Le racisme

Toutes, à un moment donné, ont été confrontées au racisme. Elles sont souvent les premières à réagir et à riposter, tant dans la rue qu'au travail. Pour leurs maris, le racisme est une épreuve supplémentaire par laquelle ils doivent passer pour pouvoir gagner leur vie. La femme, elle, se situe dans tout le champ social et pas seulement dans le monde du travail.

— « Je me rappelle que la maîtresse ne s'occupait pas de nous, elle nous disait : "On sait ce qui vous intéresse : ce sont les allocations familiales, à 14 ans vous irez faire le ménage", et d'autres réflexions de ce genre ».

— « J'allais chercher mon fils à l'école et je discutais avec une voisine sur le trottoir, un vieux est passé et m'a insultée sans raison. Il m'a dit : "Va dans ton pays." C'était juste après les événements de Citroën (grèves, licenciements) ».

— « On habitait la Pioline (cité de transit à Aix-en-Provence). On prenait le car tous les samedis pour faire le marché. Au retour, le chauffeur lançait plusieurs coups de klaxon, à la manière de la sirène d'un bateau et nous disait : « Descendez, c'est le bateau qui vous ramène », deux ou trois fois de suite. Ma voisine ne disait rien, mais, un jour, elle a répondu : « Le bateau va te ramener loin » et a pris sa chaussure, a griffé le chauffeur et déchiré sa cravate ».

— « Aux Assedic⁵, un maghrébin, comprenant très mal le français, a fait perdre patience à une personne du public qui a lancé à son départ : « Retourne dans ton pays et tu verras si l'on te paiera le chômage ». Alors j'ai pris la parole et je lui ai répondu : « Mais monsieur, il a travaillé et cotisé comme vous, pourquoi n'aurait-il pas droit aux allocations chômage ? »

Obstacles à la promotion des immigrées maghrébines en France

De plus en plus, on observe une certaine reconnaissance des femmes immigrées maghrébines dans l'espace politique et culturel, mais de nombreux obstacles s'opposent à la réalisation de leurs objectifs. Il est certain que l'activité professionnelle génère un changement considérable dans les

comportements. Le travail féminin apparaît en effet comme une condition essentielle pour que les hommes maghrébins s'engagent aux côtés de leurs femmes, afin qu'elles poursuivent leur action en diversifiant les contacts avec leur environnement et pour qu'elles puissent avoir un projet professionnel précis et satisfaisant. Pour cela, elles devraient pouvoir bénéficier d'une formation adaptée, capable de leur donner une qualification, ce qui permettrait de résoudre en partie les problèmes liés à l'emploi de ces femmes immigrées.

Si certaines stagiaires essaient de suivre la scolarité de leurs enfants, les femmes immigrées maghrébines sont encore sous-représentées au sein d'instances telles que les associations de parents d'élèves. Une information simple et concrète, pour démystifier le « maître », conduirait à une collaboration plus étroite entre parents et enseignants en vue de l'élaboration d'un programme concerté qui intégrerait des éléments interculturels.

Le manque d'épanouissement culturel de la femme immigrée maghrébine est un obstacle à sa promotion et constitue un facteur négatif pour son équilibre et l'identité de ses enfants. D'où la nécessité de favoriser les activités culturelles liées aux pays d'origine non dans le but d'une confortation nationaliste, mais pour un enrichissement de la personnalité immigrée. L'échange de toutes les cultures présentes en France va dans ce sens. Il permettrait le développement de relations entre communautés sur une base plus harmonieuse.

L'établissement d'un lieu de rencontre et de confrontation interculturel et mixte permettrait aux femmes immigrées de démarginaliser leurs créations. Car, aujourd'hui encore, les immigrés vivent dans un ghetto. Les lieux qui leur sont réservés (que ce soit les structures d'accueil institutionnels, du type Maison de l'étranger ou associations animées par les immigrés en direction de leur propre communauté) ne devraient être que temporaires. Il faut donc arriver à des structures sans cloisonnement et sans hiérarchie pour une France multiculturelle : c'est, à leur manière, ce que disent les maghrébines.

Il faut se rappeler qu'au début de l'immigration les femmes maghrébines ne travaillaient pas, mais, si elles le désiraient, la mention de « travailleur salarié » sur leur carte s'obtenait sans trop de problèmes. Aujourd'hui, avec la crise de l'immigration, la régularisation de leurs papiers se fait avec beaucoup de difficultés, surtout pour les Algériennes.

En outre, la famille, le mari, constituent souvent un frein à la promotion de la femme maghrébine. En effet, si celle-ci acquiert un autre statut, son entourage devra revoir ses attitudes, ce qu'il n'est pas toujours disposé à faire. De sorte que, souvent, la femme immigrée maghrébine se sent différente de sa communauté. Il arrive même qu'elle soit rejetée à cause de son nouveau statut. Aussi aura-t-elle tendance à se replier sur sa famille.

C'est exactement ce qu'il faut éviter : la femme maghrébine devrait, au contraire, entraîner le groupe familial tout en poursuivant son action.

Les associations de jeunes issus de l'immigration essaient de travailler dans ce sens. Les filles et les garçons dépassent l'éducation traditionnelle en se mobilisant pour un même combat. Ce n'est qu'à cette condition qu'il pourra y avoir un développement culturel harmonieux pour l'ensemble de la communauté.

Les attitudes nouvelles des immigrées maghrébines

L'expression théâtrale et la danse ont un grand impact sur les femmes maghrébines, même si de telles activités ne sont pas dans leurs habitudes culturelles. Pour toutes les minorités, se cacher derrière un personnage permet de s'affirmer.

— « Jouer pour moi c'est surtout dire tout ce que j'ai sur le cœur ».

— « Pouvoir m'exprimer me permet de dépasser mes petits problèmes quotidiens ».

— « Pour moi, c'est une manière de dire ce que l'on ne peut pas dire directement ».

En outre, depuis l'apparition des publications réalisées par des immigrés (le journal *Sans frontières*) et surtout l'émergence des radios libres, les femmes maghrébines se sont appropriées ces moyens d'expression.

Lors du meurtre de Nourredine Hassan Djaoubi à Miramas, Radio Gazelle a ouvert une fois de plus le débat sur les trop nombreux crimes racistes. Cette émission s'est déroulée un jour férié (les hommes ne travaillaient pas, les enfants étaient à la maison). Toute la matinée, des femmes sont intervenues par téléphone pour dénoncer la situation et proposer des moyens d'actions. Il n'y a eu qu'un seul appel d'homme.

Sur les bébés éprouvettes et les ventres à louer, thème d'une émission à Radio Gazelle, quinze jeunes filles maghrébines se déplacèrent en bus d'Aix à Marseille pour un direct dans l'après-midi du 22 février 1985. C'était la première fois qu'elles pénétraient dans les studios d'une radio. Passés les premiers moments de timidité, elles se sentirent rapidement à l'aise pour parler de choses très intimes. Elles ne réalisaient pas qu'on pouvait les entendre jusqu'à ce qu'une auditrice intervienne à l'antenne. Elles en furent impressionnées. Leur seul regret : ne pas avoir été entendues à Aix, Radio Gazelle émettant à Marseille.

L'émission a permis élargir la discussion, notamment sur la maternité, le statut de mère, la stérilité et l'adoption dans la société maghrébine.

Conclusion

En résumé, il est clair que les femmes immigrées maghrébines sont passionnées par le développement culturel. Elles sont particulièrement sensibles à tout ce qui, dans le statut de la femme en France, leur apparaît favorable. Elles se situent résolument en France, et le retour au pays ne les préoccupe guère. Seule compte la vie qu'elles veulent construire en France. Les remplacements partiels de certaines pratiques sociales génèrent un système culturel métis, parfois porteur de contradictions. Pourtant, les femmes n'adoptent que des pratiques ou des modèles qu'elles estiment réversibles ou sans conséquences pour leur identité.

Ces femmes, qui tissent leur culture « mosaïque », savent que la différence n'a encore droit de citoyenneté que dans une mesure très restreinte. Elles sont très sensibles au racisme qui s'attaque, en priorité, aux jeunes maghrébins, dès lors notamment qu'ils participent à la vie sociale.

Annexe

Radio Gazelle : la messagerie des minorités

D'un certain point de vue, Radio Gazelle pourrait faire songer à une auberge espagnole ou à une Samaritaine tiers-mondiste. On y trouve un peu de tout, qu'on en juge : Kabyles, Arabes, Vietnamiens, Antillais, Arméniens, Sud-Américains, Portugais, Cap-Verdiens, Comoriens et Occitans, s'ils n'y dansent sans doute pas la ronde, tant les locaux sont exigus, s'y mêlent, s'y confrontent et y animent chacun une émission communautaire hebdomadaire, le reste de la programmation étant intercommunautaire.

Cette diversité, à dire vrai, et on l'aura deviné, exprime une volonté pleinement assumée, en dépit des multiples problèmes qu'elle ne peut manquer d'impliquer : elle correspond tout à la fois à la réalité culturelle marseillaise et au désir de faire se rapprocher et se mieux connaître entre elles les différentes minorités de la région : « Il nous semble que si l'on veut tenir compte des particularismes des différentes cultures, il faut également qu'à un moment donné elles se rencontrent pour faire éclater les ghettos », avance Saïd Boukenouche, président de l'Association rencontre et amitié (ARA) qui a créé Radio Gazelle. Il importe, poursuit-il en substance, pour les minorités culturelles, de se réapproprié une parole, de devenir actrices de leur destin et de manifester la richesse de la multiculturalité, du métissage. C'est d'ailleurs, remarque-t-il encore, la vocation première des radios libres que d'être un instrument d'information et de communication au moins autant que de loisirs. Une pierre se voit ainsi jetée dans le jardin des radios : tous ces gens, qui parlent de créativité en regardant vers la publicité, parlent de création de profits

peut-être, mais autrement... Radio Gazelle, elle, malgré les difficultés matérielles auxquelles elle se heurte, ne se sent pas vraiment concernée par la pub, sinon celle institutionnelle qui devrait revenir en priorité aux radios libres locales. D'autant que les subventions ne viennent toujours pas.

Cela dit, Saïd Boukenouche reconnaît de lui-même qu'il s'agit là d'une belle profession de foi, mais que la mise en application s'avère beaucoup plus difficile. La station doit énormément évoluer et se modifier pour que les idées ne restent pas plaquées mais concordent avec la réalité.

L'un des buts premiers que se fixe Radio Gazelle consiste à lutter contre le monopole culturel anglosaxon et « français » et à proposer en conséquence des contenus différents. Particulièrement dans le domaine musical, puisque l'écoute des musiques autres que celles de sa propre culture permet la découverte, la reconnaissance de l'autre dans toute sa personnalité. De sorte que les rythmes caraïbiens ou africains voisinent avec le luth ou la vielle de la musique pentatonique vietnamienne, comme le bendir, le tabbal ou la zokra de la musique traditionnelle arabe, mais également le jazz dont les sources doivent être restituées. Dans le même sens, le média radio paraît à notre messagère des minorités être un instrument privilégié pour transmettre et vivifier des mémoires collectives bien souvent enfouies, au travers d'une littérature de contes et légendes essentiellement orale à laquelle une large place est offerte. Des concerts, des festivals cinéma ou des spectacles théâtraux organisés à Marseille viennent appuyer cette démarche.

L'alternative que propose Radio Gazelle passe aussi par une information dirigée en premier lieu vers les Tiers Monde. Revue de presse la plus large possible et débats s'y emploient, avec le grand principe de laisser la parole, autant que faire se peut, à toutes les sensibilités politiques. L'information française, quant à elle, touche principalement à la vie des différentes communautés et à leur place dans la société française. Elle est relayée par l'Écho des quartiers, qui veut permettre aux habitants immigrés de « se dire ». Il est à noter que cette possibilité d'expression s'adresse de même aux femmes en tant que telles, ainsi qu'aux détenus et à leurs familles, qui ont également leur émission.

Le pari de Radio Gazelle tient à ne pas parler des communautés minoritaires uniquement en termes conflictuels, mais au contraire à souligner « ce qui marche bien », à parler, sans pour autant nier les problèmes, des rencontres et des métissages qui s'effectuent dans de bonnes conditions. Pari alléchant, d'autant qu'un autre parti pris est de présenter des émissions communautaires bilingues, langue véhiculaire (français) et langues des minorités concernées cohabitant pour toucher le maximum de monde. Restent à approfondir les moyens de le gagner en dépassant le stade d'un certain « bricolage » inévitable des débuts.

Luc Pinhas

Notes

1. Enquête-participation effectuée dans le Sud de la France sous l'égide de plusieurs associations et de Radio Gazelle.
2. Voir Annexe : Radio Gazelle.
3. Habitations à loyer modéré.
4. Une quinzaine de femmes, âgées de 22 à 38 ans dont cinq nées en Algérie, les autres en France.
5. Assurances contre le chômage.

Pierrette Collinette : le carnaval des femmes

Isabelle Ehni

*Travail d'une équipe d'animation culturelle intervenant
auprès des femmes au foyer dans une cité de la grande
banlieue parisienne (Meaux, France)¹*

Construite entre 1959 et 1965 par deux élèves de Le Corbusier, Ginsberg et Tournier, la cité de La Pierre Collinet — où a eu lieu le travail d'animation culturelle auprès de femmes au foyer — est resté célèbre : échec magistral d'une innovation architecturale conçue en dehors de toute analyse sociale concrète.

Les procédés de préfabrication utilisés constituaient alors une importante innovation industrielle et les concepteurs du projet avaient voulu, dans le droit fil de la pensée de Le Corbusier, créer une architecture favorisant les rencontres (séchoirs collectifs en terrasse, routes à la périphérie de la cité, immense espace vert). En fait, il s'était avant tout agi de rentabiliser au maximum des zones aménagées pour l'habitat afin de remédier à la cruelle crise du logement de l'après-guerre, en offrant un faux-semblant de confort, copié sur les normes d'habitation bourgeoises (salle de bains dans tous les appartements, mais étroites et sans aération ; mauvaise insonorisation ; coursives trop longues et sombres...) sans qu'ait jamais été menée une véritable réflexion sur les besoins en équipements sociaux et culturels des habitants : pas de points de ralliement ni de pôles d'attraction, à part le centre commercial et les écoles concentrées à la périphérie de la cité ; pas de bâtiments administratifs ou religieux ; pas de cafés, etc.

La cité fut rapidement désertée par ses premiers résidents et habitée par les classes les plus déshéritées, notamment les familles de travailleurs immigrés. Bien que la délinquance n'y fût pas plus forte que dans le reste de l'agglomération meldoise, La Pierre Collinet était devenue peu à peu le périmètre imaginaire des classes dangereuses, ses habitants finissant par se conformer à l'image qu'on leur renvoyait d'eux-mêmes — leur cité devenue « dépotoir-dortoir » étant progressivement abandonnée par un office

municipal d'HLM² qui n'assurait même plus la maintenance des lieux.

Comédienne et metteur en scène, Isabelle Ehni a fait partie de l'équipe d'animation culturelle qui, dans le cadre d'une politique de réhabilitation, a été chargée d'aider les femmes au foyer, notamment les immigrées, à sortir du ghetto et de la solitude dans laquelle elles étaient enfermées.

Isabelle Ehni a conçu son projet en partant d'une constatation : ayant organisé des représentations d'un spectacle qu'elle avait monté et adapté — Paroles de femmes, d'après Annie Leclerc — elle s'était aperçue que les femmes qui auraient eu le plus besoin d'y assister, les femmes au foyer, étaient restées chez elle. Voulant au départ aller à la rencontre de ces femmes enfermées dans leur logement, exclues parmi les exclus, et partir de « leur parole » pour monter ensuite un nouveau spectacle, Isabelle Ehni se rendra compte de l'impossibilité de mener à bien cette entreprise : les femmes n'ayant pas d'histoire commune, pas de relations entre elles, elle n'aurait pu que collecter des bribes éparses et disparates de leur langage et en faire un spectacle... pour les autres. Se refusant à « rapter » ainsi la parole des femmes, elle a totalement modifié son projet initial afin d'essayer de construire un outil pour une véritable promotion de ces femmes au foyer.

Introduction

Lorsqu'on agit sur un milieu — ici des femmes au foyer — il faut bien reconnaître qu'il y a une sélection qui finit toujours par s'opérer et qui fait que ce ne sont pas forcément les personnes les plus démunies qui viendront fréquenter le groupe. En revanche, lorsqu'il s'agit d'atteindre le plus grand nombre, il est nécessaire de passer par la brèche étroite existant entre deux types de démarche aussi démagogique l'une que l'autre : à savoir, soit se contenter de servir une culture bourgeoise, à l'usage du peuple ; soit promouvoir des actions spectaculaires, valorisantes, à grand renfort de spécialistes — tout en offrant des possibilités de choix et de création. Le but à atteindre est ainsi d'évacuer, progressivement, une attitude exclusive de consommation de la part des habitants qui ont toujours eu l'habitude de vivre dans un réseau d'assistance et dans un environnement télévisuel.

Pour ce faire, il semble bien qu'il faille avant tout permettre à des personnes généralement rejetées de participer à des actions qui ne leur soient pas étrangères ni inaccessibles, mais qu'au contraire elles puissent vivre positivement : les femmes se sont ainsi servies de l'aiguille et du fil pour faire autre chose que raccommoier des chaussettes...

Dans ce quartier sans racines les habitants n'ont même pas de date repère commune dans l'année : les fêtes religieuses et civiles diffèrent selon les origines, le seul rythme commun du temps est celui qu'imposent

les vacances scolaires. C'est pourquoi nous avons choisi ces périodes (Noël et le mois d'août) pour créer, à dates fixes, des possibilités de rencontres pour les habitants qui, pour la plupart, n'ont pas les moyens de partir en vacances.

Ainsi, pour la première fois, dans cette cité où souvent l'on habite sans y vivre, la rue va devenir un lieu d'attraction et de spectacle, un espace de représentation où l'on viendra autant pour se rencontrer que pour « consommer ». Pour renforcer cette mise en valeur du quartier et des possibilités qu'il pouvait offrir, il était également nécessaire d'utiliser les médias : pour donner envie aux habitants de circuler à l'intérieur de la cité — au lieu de la contourner —, pour faire savoir au reste de la population que La Pierre Collinet, elle aussi, pouvait constituer un pôle d'attraction, les spectacles seront annoncés dans l'ensemble de la ville. Au lieu du garde-champêtre, ce seront les femmes qui battront le rappel au micro de la voiture sono, qui distribueront les tracts sur les marchés, qui placarderont des affiches sur les murs de la ville. Les femmes iront même jusqu'à fabriquer leurs propres panneaux de signalisation pour aider à reconnaître les chemins de La Pierre Collinet, et à inventer des noms de place à l'intérieur de la cité, combattant ainsi elles-mêmes l'absence de repères et le manque de signalisation municipale.

Dans ces espaces préfabriqués, où il ne se passe jamais rien, où les chemins ne mènent nulle part... nous avons essayé d'occuper des lieux de différente nature (un hangar à vélo, une clairière artificielle...), tant il est vrai que l'appropriation d'un territoire est indispensable à l'expression d'une identité, et même si cette appropriation subvertit profondément les modes d'utilisation des espaces prévus par les architectes. Au contraire, il fallait permettre la légitimation de ces conquêtes en obligeant les représentants des institutions administratives et politiques à cautionner par leur présence de telles initiatives. C'est ainsi que les habitants de certaines coursives (où plusieurs femmes du groupe étaient voisines) ont décidé d'autogérer leur réhabilitation en personnalisant leur portion de coursive, en la décorant et en la nettoyant au point de la défendre contre de possibles agressions — et en demandant au directeur de l'Office HLM de venir inaugurer la première coursive « réhabilitée ». Dans un lieu où les rapports entre les locataires et le bailleur sont totalement inégaux et conflictuels (comme le rappelle une responsable de l'Association des habitants : « Beaucoup de femmes ont des problèmes locatifs et ne viennent pas voir l'association. Pourtant, ça serait intéressant d'avoir tous les cas, car il y a beaucoup d'abus à l'Office HLM »), il était spectaculaire d'assister à la rencontre de ces femmes et de leurs enfants — généralement considérés comme destructeurs, mauvais payeurs... — avec celui qui a le pouvoir de les sanctionner. C'est ainsi également qu'à l'issue d'une animation auprès des enfants de la cité, les femmes organiseront une exposition des travaux des enfants (une ville qu'ils ont réalisée, en contrepoint de la cité qu'ils habitent) dans un local du rez-de-chaussée, repeint hâtivement et

chauffé pour la circonstance — qui sera inaugurée en présence de l'Évêque de Meaux, de Directeur du Musée et du Maire...

Les animations proposées

Il s'est agi avant tout d'utiliser les habitudes culturelles des habitants en vue de leur conférer une autre dimension, plutôt que de proposer des manifestations totalement nouvelles qui les auraient renvoyés à leur impuissance à dépasser brutalement les conventions.

Ces animations proposées par l'équipe d'animation répondaient à un triple besoin :

— *prendre en compte les relations familiales* : tournoi belote-pétanque clôturant les animations d'août, animations en direction des enfants ;

— *se servir des médias utilisés par les habitants*³ : cinéma en plein air et en appartement ; animations photo et animations musique pour les enfants ;

— *partir des usages que les habitants font de l'espace* : réhabilitation des coursives, utilisation des locaux collectifs pour permettre à des pratiques individuelles de s'exercer à plus large échelle ; foire aux échanges.

Nous avons organisé des séances de cinéma en plein air (deux « week-ends cinéma » dans deux lieux différents, chaque année au mois d'août) qui ont permis à plus de huit cents personnes de choisir leur programme, comme dans un vrai cinéma (il y avait d'ailleurs un court-métrage, un entracte pendant lequel les femmes vendaient les gâteaux qu'elles avaient faits, puis un long métrage). Ces « week-ends cinéma » ont permis de nommer les différents espaces de la cité, dans la mesure où il y avait deux lieux de projection, l'un « grand public » avec des films comme ceux que l'on peut voir à la télévision et un lieu plus confidentiel où l'on pouvait passer des films à audience plus restreinte. Le résultat de cette aventure a été que nombreux furent ceux qui vinrent, non seulement pour regarder les films, mais également pour se promener dans une cité qu'ils ne reconnaissaient plus : les habitants se sont mis aux fenêtres et ont parlé avec leurs voisins ; les femmes sont descendues avec leurs pliants pour regarder les films, les allées grouillaient de monde, etc. L'expérience a été si fructueuse que, lorsque nous avons organisé des week-ends cinéma l'année suivante, les habitants sont même descendus avec des poubelles pour recueillir les papiers d'esquimaux.

C'est dans le même esprit que nous avons organisé des activités en plein air pour les enfants, pendant le mois d'août, dans la mesure où ceux-ci sont, depuis longtemps, les seuls à utiliser les espaces de la cité. Cependant, à travers ces activités, nous avons essayé à la fois de permettre une coopération entre garçons et filles (en général inexistante dans la vie courante) et de transformer leur capacité de destruction en capacité de

création ; et également de transformer, par le biais d'activités ludiques, les rapports pouvant exister entre les mères et leurs enfants. Si nous avons pleinement réussi sur un des trois points, les deux autres sont demeurés — en apparence — lettre morte.

En effet, si les animateurs choisis pour mener cette expérience (le « Théâtre suspendu », composé de deux plasticiens, un garçon et une fille) ont réussi — après avoir d'abord échoué⁴ — à mener avec les enfants de la cité, une réflexion sur la ville de leurs rêves qu'ils ont ensuite construite avec des matériaux de récupération, chacun son bâtiment (l'église, le restaurant arabe, les sculptures, les maisons individuelles, etc.), en revanche, il n'y a pas eu réelle collaboration entre les garçons et les filles, mais simplement une cohabitation pacifique, et pas davantage entre les mères et leurs enfants. Les femmes qui sont en général débordées par les tâches ménagères et qui n'ont pas les moyens d'aider leurs enfants dans le maquis d'un univers qu'elles ne connaissent pas, se contentent la plupart du temps d'avoir un rôle répressif ou normatif. On peut croire qu'instinctivement elles avaient peur de se retrouver confrontées avec leurs enfants, dans un lieu public, là où leur rôle répressif ne pouvait plus leur servir à fonder la légitimité de leur statut. Ces phénomènes de résistance prouvent qu'il est nécessaire d'accepter d'éventuelles erreurs de parcours : nous avons agi d'une manière essentiellement pragmatique qui oblige à être très vigilant quant aux possibles conséquences d'une action. C'est d'ailleurs grâce à la reconnaissance de nos éventuelles erreurs que nous avons aidé les femmes à vaincre leurs résistances. C'est ainsi que quelques femmes, qui pourtant n'avaient pas participé à l'animation du Théâtre suspendu, organiseront un groupe de football avec leurs filles, dont elles accepteront l'éventuel regard critique (« parce que les filles n'ont pas beaucoup de loisirs, nous, on a décidé, Chantal et moi, d'aller jouer au football nous-mêmes (...) si nous, les mères, on arrive à montrer à nos filles que les femmes peuvent jouer au foot, alors elles suivront le mouvement »).

On atteint là les limites d'une prise de position comme la nôtre, en ce qui concerne les procédés d'animation : à vouloir procéder par touches impressionnistes, on risque parfois d'être aux prises avec des résistances qui ne sauraient être vaincues que par le temps et par des pratiques peu gratifiantes, car peu spectaculaires du point de vue des financeurs, et c'est surtout vrai dans un premier temps qui est fondamental, celui de la mise en confiance des gens.

Si d'ailleurs les enfants n'ont pu effectuer un travail collectif la première année, une fois confortés dans leur capacité créatrice ils ont pu, l'été suivant, avec l'aide d'un musicien, parvenir à s'organiser en « orchestre sauvage » et, à l'aide de toutes sortes d'ustensiles récupérés sur les poubelles ou dans les poubelles, se promener dans la cité en chantant et en jouant une composition de leur invention.

De même que nous avons tenté de créer des dates fixes de rencontre,

tous les ans, au mois d'août (au mois de juillet, d'autres intervenants organisent des activités, ce qui permet de couvrir l'ensemble des vacances scolaires), nous avons cherché à faire, à l'intérieur des bâtiments, une animation du même ordre, pendant les vacances de Noël : c'est ainsi que, dans les locaux du groupe « Femmes » (appartement en rez-de-chaussée), nous avons organisé un « cinéma de quartier » (une soirée pour chaque nationalité avec projection d'un film du pays d'origine et des après-midi pour des séances de cinéma pour enfants) ; une foire aux échanges où chacun peut venir ; et enfin une baraque foraine décorée par les enfants où on pouvait venir se faire photographier tout seul ou en groupe. Ces activités en intérieur ont drainé moins de monde que les activités de plein air, ce qui s'explique par le fait que les points d'attraction étaient alors moins visibles. Seuls les enfants, chez qui le système de « bouche à oreille » est très développé, ont adhéré en masse à de telles manifestations.

Un carnaval — ou comment donner droit aux exclus de devenir les rois de la ville... un jour par an

Les animations, dont nous venons de parler, concernaient avant tout la cité, même si elles constituaient une tentative de briser le cordon sanitaire existant entre la ville mère et la cité. En effet, l'attraction que suscitaient ces activités n'a pas suffi à modifier en profondeur les rapports établis à la fois entre les habitants et entre ces derniers et ceux des autres quartiers de la ville. Or, l'enjeu d'une reconnaissance de la cité par la ville mère — bien qu'il puisse sembler dérisoire ou même dangereux⁵ — était fondamental à nos yeux.

En effet, nous avons pensé qu'il s'agissait de confronter les habitants avec le monde extérieur, même s'il leur était hostile et étranger, en leur offrant, bien entendu, les moyens de se défendre.

Un carnaval — ou comment « réhabiliter » la cité

De même que nous avons amené les femmes à se rencontrer, à confronter leurs expériences, de même que nous les avons poussées à affronter l'ensemble de la cité par des animations où elles devaient s'exposer et faire la preuve de leur capacité à gérer une part de la vie collective de leur quartier, il nous a semblé que l'invite faite aux habitants de l'extérieur de venir dans la cité était essentielle pour créer les conditions d'une acceptation réelle du quartier par l'ensemble des Meldois.

C'est pourquoi l'idée qui avait été avancée par certains membres de la

commission « Animation » du projet de réhabilitation (qui comprenait l'Association des habitants, les travailleurs sociaux, la mairie, le groupe « Femmes » de La Pierre Collinet, la Maison des jeunes et de la culture) de réaliser un Carnaval à la Pierre Collinet a été reprise par l'équipe d'animation mais en l'élargissant à l'ensemble de la ville, tant il est vrai qu'un Carnaval constitue le moyen idéal de créer les conditions de la subversion symbolique des rapports sociaux, topographiques, etc. Il ne suffisait pas que la ville vienne, confidentiellement, à Collinet, inaugurer un rez-de-chaussée, ou voir un film ; il fallait que les femmes, les immigrés défilent, en tête de cortège, dans le centre d'une ville bourgeoise repliée sur la boucle de la Marne, entre sa mairie et sa cathédrale.

Le carnaval — ou comment changer les termes de la démocratie locale

Un tel choix présentait plusieurs avantages :

Le carnaval permettait à l'ensemble des habitants de la cité de prendre conscience d'une identité commune à travers une réalisation collective valorisante. Il fallait cependant prendre la précaution de ne pas gommer, par là même, une diversité inhérente à la population de La Pierre Collinet et qui en fait sa particularité. C'est pourquoi nous nous sommes appuyées sur les Amicales d'étrangers existant à La Pierre Collinet, pour demander à chacune de réfléchir sur ses racines, sa culture spécifique et les conditions de son exil (c'est ainsi, par exemple, que les Chiliens, réfugiés à Collinet, ont réalisé un char sur le thème de la mort). Ce mouvement de réflexion a même permis à deux Amicales, opposées pour des motifs politiques dans leurs pays d'origine (Algériens/Tunisiens), de se retrouver côte à côte dans la préparation de leur char respectif.

Il favorisait en outre la modification des rapports existant entre les habitants de La Pierre Collinet et les institutions fonctionnant sur le quartier. En effet, des contacts ont été pris avec les écoles de La Pierre Collinet pour qu'elles acceptent des animations, dans le but de préparer les enfants au carnaval. Cette démarche a, au départ, rencontré pas mal de résistance, du fait du défaitisme des enseignants à l'égard d'enfants souvent mal intégrés à l'institution scolaire, et de leur peur d'être confrontés à des spécialistes de l'animation qui les mettraient dans une situation déstabilisante en présence de leurs élèves. Ce sera seulement la seconde année et en considération des réalisations des autres écoles de la ville et du prestige attaché désormais au carnaval que les écoles de La Pierre Collinet adhéreront véritablement à l'entreprise.

Par ailleurs, il semblait indispensable d'obtenir le soutien de la Maison des jeunes et de la culture, bien que celle-ci manifestât un ostracisme certain à l'égard de la cité. Grâce au caractère général d'une opération qui devait toucher l'ensemble de la ville, l'équipe d'animation a finalement

obtenu le soutien de cette institution, bien qu'au départ ses responsables aient été sceptiques quant à la réussite de l'entreprise. Le carnaval aura un tel succès que le directeur de la Maison des jeunes et de la culture sera promu responsable des affaires culturelles à la Mairie et que le groupe « Femmes » y deviendra membre du Conseil d'administration.

Le carnaval faisait par ailleurs bénéficier les associations existant dans les autres quartiers de la ville d'avoir une occasion de s'exprimer autrement que dans un cadre revendicatif ou trop circonstancié — et de donner, par là même, une « carrure » communale au groupe « Femmes » qui a réussi à mettre en relation l'ensemble du tissu associatif meldois sur ses propres thèmes.

Le char du groupe « Femmes » sera d'ailleurs particulièrement spectaculaire et fort symbolique. Une représentation féminine en tête de cortège sera également très marquante par sa démesure, la richesse esthétique de son personnage et les implications sociales qu'il évoque : un mannequin de quatre mètres de haut, appelé Pierrette Collinette, formera la figure de proue du char des femmes. Par sa couleur bleue, il évoquera le mélange des races ; par ses attributs sexuels fabriqués avec des ustensiles de cuisine, de ménage et de couture, il signifiera l'aliénation de la femme au foyer ; et par la richesse de ses parures (paillettes, broderies...) il affirmera le droit au plaisir et le refus du mépris dont La Pierre Collinet et ses habitants avaient été affublés. Ce mannequin tirera le char de ses rêves, avec des femmes représentant les grandes figures de l'imagerie féminine, ici subverties : une femme âgée sera déguisée en sirène et maquillée avec tout un réseau de rides ; une femme très grosse sera déguisée en Sarah Bernhardt, une femme sera déguisée en juge à fleurs, peu orthodoxe ; une autre sera une sorcière bénéfique avec ses cheveux en corde et ses petits sacs remplis d'herbes guérisseuses, une autre encore sera moitié ouvrière, moitié ménagère ; l'une sera habillé avec un costume entièrement fabriqué avec des produits d'entretien, l'autre sera en train de dormir — enfin — tout son saoul...

Grâce à ce carnaval et à ses implications, c'est l'ensemble du paysage culturel de la ville qui va être modifié : face à une culture figée, traditionnelle, bourgeoise, réservée aux *happy few* du « who's who » meldois, on trouvera désormais une culture plus spontanée, populaire, constituée d'une mosaïque de groupes usant de canaux différents pour s'exprimer et exister. En effet, pour préparer ce carnaval — qui ne correspondait à aucune tradition meldoise — nous avons compris la nécessité de mettre en place un certain nombre d'ateliers itinérants se déplaçant dans la ville, au sein des différentes associations et institutions, pour les aider à formuler, pour la première fois, leurs revendications, leur vécu, dans une forme compréhensible par tous, et afin de permettre aux instances politiques locales d'avoir une base à partir de laquelle lancer d'autres actions sur la ville (remodelage des manifestations culturelles existantes, par exemple, etc.).

Dans la mesure où il est arrivé à drainer l'ensemble des petites initiatives des différents quartiers de la ville le carnaval a été un triomphe : il est parvenu à faire descendre la plus grande partie des habitants dans la rue (vingt-cinq mille participants).

Le carnaval de Meaux — qui fut d'abord l'œuvre des femmes — est depuis lors devenu une tradition...

Notes

1. Le groupe d'animation ayant réussi à ouvrir une rubrique sur son action dans un journal local, a créé une représentation symbolique de groupe de femmes avec lequel il travaillait — une poupée « *Pierrette Collinette* » qui lui servit ensuite de sigle (le quartier où il intervenait s'appelle « La Pierre Collinet », à Meaux).
2. Habitations à loyer modéré.
3. Bien que les habitants soient pauvres, la pauvreté n'a plus le même visage qu'autrefois et tient souvent à la différence de qualité des produits que l'on achète.
4. Les enfants de la Pierre Collinet — tant ils avaient de mal à se percevoir comme un groupe — avaient tendance à toujours détruire ce qu'ils avaient construit collectivement.
5. Il est classique de voir des crédits de réhabilitation utilisés par les gestionnaires d'une ville pour promouvoir des équipements culturels ambitieux qui, à terme, sont plus ou moins appropriés par d'autres... Les équipements culturels des banlieues servent aussi souvent davantage aux populations du centre qu'à celles de la périphérie.

Femmes jamaïquaines en lutte

Honor Ford-Smith,
avec le concours d'Imani Tafari Ami

*« Lorsque ta peine obscurcira les cieux,
d'autres femmes comme moi se lèveront. »*

Lorna Goodison, Nanny

Les femmes de la Jamaïque et le passé colonial : aperçu historique

Juste après l'émancipation

L'histoire moderne de la région commence avec l'arrivée des Européens, suivie de l'asservissement et de l'exploitation de la population indigène. Au XVII^e siècle il ne restait rien de la culture indigène, qui avait été totalement anéantie. Avec l'extermination des Amérindiens, la région des Caraïbes perdit une certaine forme d'autonomie qu'elle ne retrouva jamais.

Pendant la phase suivante de l'histoire de la Jamaïque, le système économique des plantations fut mis en place et l'esclavage institué. Des millions d'hommes et de femmes furent arrachés à leur Afrique natale, asservis et envoyés de force dans les Caraïbes pour produire du sucre dont la vente était destinée à accroître les profits de l'Angleterre. C'est au cours de cette période que s'instaurèrent les relations commerciales qui firent entrer l'île dans un cycle de dépendance vis-à-vis des puissances mondiales dominantes (en l'occurrence la Grande-Bretagne) et aboutirent à son exploitation par ces dernières. Aujourd'hui, l'image de la plantation demeure un symbole bien vivant de la réalité jamaïquaine, non parce que la majorité de la population se consacre toujours à la culture de la canne à sucre, mais parce que l'ordre social hérité des plantations prévaut encore. C'est ainsi que la Jamaïque continue de cultiver des produits d'exportation destinés à satisfaire les besoins d'autrui.

C'est par suite de cette contradiction, ainsi que des rapports de force qu'elle implique, que la hiérarchie sociale de la Jamaïque demeure profondément marquée par le facteur racial. Pour reprendre l'expression d'un économiste, la société est toujours « codifiée en fonction de la couleur de la peau » : plus on s'élève dans la hiérarchie sociale, plus on a la peau claire et plus on descend, plus on a la peau foncée¹. En outre, la langue et la religion officielles, tout comme le costume, sont des éléments hérités de la culture du pouvoir colonisateur ou du mode de vie des esclaves des plantations. D'autres aspects de la culture jamaïquaine, telles les habitudes alimentaires dominantes, ont aussi leur origine dans les pratiques établies pendant la période de l'esclavagisme.

En ce sens, la Jamaïque, de même que les autres îles des Caraïbes, se différencie de nombreux autres pays du Tiers Monde qui ont conservé des éléments plus aisément reconnaissables de leurs traditions précoloniales, et aussi des pays du Tiers Monde où sont venus s'établir des colons. Comme de nombreux spécialistes des Caraïbes l'ont fait remarquer², l'un des traits hérités de la culture des plantations est le sentiment particulièrement aigu de l'aliénation qui caractérise les rapports des individus avec leur environnement et, souvent, entre eux.

Le modèle culturel propre aux plantations s'étant imposé au fil des années dans la vie de la majorité de la population noire, le peuple jamaïquain n'a eu que peu d'occasions d'inventer une technologie, voire une organisation sociale, susceptibles de répondre à ses propres besoins. Comme Rex Nettleford le fait observer : « La société jamaïquaine est prisonnière du sous-développement, d'une pauvreté endémique et d'une indigence spirituelle inquiétante se traduisant par un sentiment chronique de doute sur elle-même, une ambivalence culturelle et une obsession presque pathologique de la considération et du prestige.³ »

En dépit de cette situation — ou peut-être précisément à cause d'elle — il existe cependant nombre de créations authentiquement jamaïquaines. Elles ont été conçues en réaction tant cachée qu'ouverte à la culture dominante, mais ce processus n'a nullement été progressif (au sens de linéaire et continu). La plupart des Jamaïquains toutefois n'ont pas conscience de l'ampleur du combat que les femmes ont mené pour transformer l'ensemble de la société et faire évoluer leurs propres conditions de vie en tant que femmes. Le fait est que, rédigée par les premiers historiens des Caraïbes, l'histoire des femmes a été passée sous silence. En outre, il a fallu attendre 1974 pour que soit achevée par Lucille Mathurin la première grande étude historique sur les Jamaïquaines.

Le passé des Jamaïquaines permet de mieux comprendre leur présent, et notamment de reconsidérer certains préjugés. En effet, le public se fait une idée complètement erronée de la main-d'œuvre servile féminine et de son rôle dans la lutte contre l'esclavage. Rares sont ceux qui savent, par exemple, qu'au moment de l'émancipation, la majorité des esclaves travaillant dans les champs étaient des femmes et que les femmes ont pu

ainsi organiser une campagne de résistance aux exigences des esclavagistes. Lucille Mathurin fait valoir que l'un des principaux arguments des adversaires du système esclavagiste était son inefficacité. Or, les femmes donnaient beaucoup de poids à cet argument : elles usaient en effet de prétextes tels que les maladies, les soins à donner aux enfants ou les règles pour éviter de travailler dans les plantations.

Les femmes utilisaient souvent le temps libre qui leur était accordé pour cultiver leur lopin de terre et vendre leur production. Elles faisaient ainsi revivre les traditions agricoles de l'Afrique de l'Ouest où elles étaient à la fois agricultrices et négociantes. Les femmes devinrent en partie responsables de la production des denrées vivrières et presque entièrement responsables de leur commercialisation et de leur distribution. Elles acquirent ainsi, à l'intérieur du système esclavagiste, une petite marge d'autonomie. En vendant leur production sur les marchés, par exemple, des esclaves purent ouvrir une boutique, acheter leur liberté et créer des réseaux de communication entre des esclaves vivant dans des plantations éloignées de plusieurs kilomètres⁴.

Pendant la période esclavagiste, il y eut aussi traditionnellement des femmes à la tête de rebelles et elles participèrent aux soulèvements. La plus célèbre de ces meneuses se nommait Ni ou Nanny, la reine des partisans marrons qui dirigea la révolte des Nègres marrons de la partie orientale de l'île et parvint, en 1741, à obtenir des Britanniques qu'ils leur concèdent des terres. Parmi les autres dirigeants esclaves, on peut citer, par exemple, Cuba, une Coromantee (Ashanti) qui prit la tête d'une révolte d'esclaves s'étendant sur six paroisses, ou encore la reine Coromantee qui, en 1693, lança avec le roi une armée de fugitifs à l'assaut des Britanniques⁵. A la fin de la période esclavagiste, pendant la guerre des Baptistes, des femmes telles qu'Elizabeth Ball (femme de couleur libre), Jinny de la plantation Knock-Patrick, Isabel Scarlet et Priscilla et Sarah Jackson furent condamnées, parmi d'autres, pour sédition⁶.

Au XIX^e siècle, l'industrialisation de plus en plus rapide de la Grande-Bretagne et l'expansion de l'impérialisme dans le monde modifièrent considérablement la politique coloniale à l'égard des Caraïbes. En 1807, la traite des esclaves fut abolie et en 1838 l'esclavage prit fin. Avec l'institution du travail salarié, il devint urgent de savoir comment la société se perpétuerait, tant du point de vue biologique que social. Du fait de cette préoccupation, le travail et la sexualité des femmes furent soumis à une surveillance plus étroite. Pendant ce siècle et une partie du suivant, on s'efforça d'amener les femmes à considérer que leur rôle était de s'occuper de leur foyer, d'avoir des enfants et de prodiguer nourriture et soins aux hommes, aux jeunes, aux personnes âgées et aux malades.

En 1838, les anciens esclaves furent expulsés des lopins de terre qu'ils cultivaient dans les plantations de canne. Ils furent obligés de louer ou d'acheter des terres qu'ils pouvaient auparavant librement utiliser pour assurer leur propre subsistance. Nombre d'anciens esclaves occupèrent,

louèrent ou achetèrent des parcelles dans les hautes terres ou les terres marginales bordant les plantations de canne. Les missionnaires aidèrent beaucoup à cette réinstallation et, à la fin de la décennie 1840, il existait un paysannerie jamaïquaine établie dans les « villages libres » qui s'étaient constitués autour des églises.

Tant dans les plantations que dans les petites exploitations, une division rigide du travail entre les sexes en faveur des hommes fut instaurée, sur le modèle déjà en vigueur dans la société européenne. Dans les villages, les parcelles étaient petites, souvent situées sur les mauvaises terres ; la colonisation se fit manifestement au bénéfice des hommes « chefs de famille » qui, à partir de cette date, acquirent de plus en plus le statut d'agriculteurs et de producteurs de denrées vivrières (ainsi que de faibles quantités de cultures de rapport). Les femmes continuèrent à distribuer les produits alimentaires, mais elles ne furent plus considérées comme des agricultrices à part entière.

Cette tendance fut accentuée par la division du travail introduite dans les plantations elles-mêmes. Juste avant l'émancipation, les tâches demandant des compétences particulières y étaient certes réservées aux hommes, mais les femmes étaient largement appréciées en raison du travail qu'elles accomplissaient dans les champs de canne et de leur faculté de procréer. Lorsque l'esclavage fut aboli en 1838, une esclave coûtait plus cher qu'un esclave.

Toutefois, au lendemain de l'émancipation, les écarts de salaire des ouvriers agricoles se creusèrent en faveur des hommes, comme en Europe. Pendant le siècle et demi qui suivit, d'une part, les femmes furent progressivement exclues des activités agricoles rémunérées et, d'autre part, leur contribution économique à la petite agriculture ne fut pas reconnue⁷. De plus, l'instauration du régime de propriété foncière anglais sur des terres qui appartenaient auparavant à l'ensemble de la famille ne fut pas sans conséquences : au début du xx^e siècle, les paysannes avaient perdu tout contrôle sur une bonne partie des terres auxquelles elles avaient auparavant accès.

Le droit anglais privilégia les droits des héritiers de sexe masculin ; les conditions sociales donnèrent aux hommes une capacité de gain et un pouvoir d'achat plus grands que ceux des femmes. Cette question mériterait d'être étudiée d'une manière plus approfondie, mais il semble que l'emprise des femmes sur la production des denrées alimentaires avait été un élément de poids dans leur pouvoir de négociation. Lorsqu'elles perdirent la maîtrise de la terre, les moyens d'action qu'elles pouvaient utiliser dans d'autres luttes changèrent, tout comme changèrent les modalités de leurs luttes. C'est à cette période, au début du siècle, que les femmes émigrèrent en grand nombre vers les zones urbaines. Dans les villes elles trouvèrent des emplois rémunérés de domestique ou furent embauchées par les quelques entreprises qui se lançaient dans la production industrielle.

Parallèlement à l'évolution de la division de travail et des modes de propriété foncière, les comportements en matière de sexualité et de reproduction se trouvèrent directement affectés. Apparemment, cette question devint à l'époque l'un des principaux terrains de lutte entre les hommes et les femmes, les esclaves affranchis et l'Église. Avant l'émancipation et l'abolition de la traite des esclaves, on dissuadait la population servile de se marier et d'avoir des enfants car il coûtait moins cher d'acheter un esclave que d'en élever un. Après l'abolition de la traite des esclaves, une législation spéciale (*Amelioration Acts*) fut promulguée afin d'encourager les femmes esclaves à procréer. Ainsi, dans telle plantation, les femmes qui avaient plus d'un certain nombre d'enfants étaient dispensées de certains travaux. Dans telle autre, les mères portaient des vêtements de couleur confectionnés dans un tissu spécifique pour bien montrer leur statut privilégié. Toutefois, c'était l'Église non conformiste qui influait le plus fortement sur l'image que les femmes noires se faisaient d'elles-mêmes et de leur sexualité. A partir de 1800, les missionnaires firent la guerre aux « promiscuités » dans la vie familiale des Noirs. Ils tentèrent d'organiser la vie domestique en favorisant les unions monogames sanctionnées par la loi et la religion, où l'homme était le chef d'un seul foyer. Ils s'attaquèrent à des bastions culturels, par exemple à la pratique du tambour, à la danse et aux festivités de Noël⁸. Ils détruisirent le panthéon des dieux et déesses africains encore vénérés et le remplacèrent par la hiérarchie chrétienne à dominante masculine. Dans leurs leçons de morale chrétienne, ils enseignaient aux époux leurs devoirs réciproques — sur le plan social et sur le plan sexuel — et ils excluaient de l'Église ceux qui ne respectaient pas la monogamie et enfreignaient les règles de chasteté.

Pourtant, en dépit de tous les efforts déployés pour obtenir le contraire, les Jamaïquains demeurèrent obstinément attachés à un type de relations sexuelles et à une organisation familiale résolument non européens. Les femmes noires pauvres refusaient le mariage, estimant qu'il impliquait de se soumettre à un seul homme dont la conduite et l'avenir paraissaient incertains et auquel elles seraient liées par la loi même si celui-ci venait à les maltraiter ou si elles se retrouvaient dans une situation économique difficile⁹. Dans une chanson populaire, les femmes exprimaient leur opinion de la façon suivante :

Avant que j'me marie
Et que j'enlace le manguier
J'veux vivre ma vie
Toute seule.

Les femmes comme les hommes préféraient garder la possibilité de changer de partenaires. Encore aujourd'hui, les Jamaïquaines préfèrent rester célibataires à moins que le mariage ne leur garantisse une très

grande sécurité matérielle. Les relations entre les sexes et au sein de la famille revêtent des formes très variées, qui vont de la cohabitation à long terme sans mariage aux visites régulières entre partenaires, en passant par les relations occasionnelles. A l'heure actuelle, un peu plus de 30% de la population jamaïquaine se marie et le mariage est un phénomène généralement associé à la classe moyenne ou aux groupes les plus âgés et les plus aisés de la classe ouvrière ou de la paysannerie.

S'agissant des groupes de personnes apparentées vivant ensemble, Edit Clarke en 1957 distinguait les types de famille suivants : la « famille simple », qui comprend les parents et les enfants ; la « famille élargie », qui englobe la parenté plus éloignée — ascendants ou descendants. Les enfants de l'un ou l'autre membre du couple, nés en dehors de leur union, sont qualifiés d'enfants « tiers ».

Il faut aussi prendre en considération : a) les familles dont le chef est soit une grand-mère, soit une parente ; ces familles peuvent se composer d'une mère, de sa sœur et des enfants des deux femmes et peuvent être du type simple ou élargie ; b) les foyers composés de personnes seules, hommes ou femmes, sans lien de parenté, qui cohabitent ; c) les fratries, dans lesquelles frères et sœurs adultes vivent ensemble sous le même toit.

Aujourd'hui, 39% des chefs de familles sont des femmes ; ce pourcentage atteint 45% dans la zone métropolitaine de Kingston¹⁰. La proportion de ménages dirigés par des femmes est probablement plus élevée car les foyers où le chef de famille est une femme ne sont pas enregistrés comme tels si un homme adulte vit sur place.

Parallèlement, les tentatives faites pour dominer les femmes dans leur corps et les reléguer dans ce que l'on finit par appeler le côté « privé » de l'existence firent que dans bien des cas leurs luttes passèrent inaperçues précisément parce que le lieu où elles se déroulaient était la partie cachée de la vie quotidienne. De 1830 à 1919, tous les grands soulèvements de la Jamaïque furent organisés grâce au réseau de chefs religieux noirs (souvent des diacres baptistes indigènes) qui se développa en dehors de l'Église. La plupart d'entre eux étaient des hommes, car, dans la tradition chrétienne, les femmes accèdent rarement à des responsabilités. Lorsque la religion chrétienne est la religion officiellement reconnue, il est rare que les femmes participent aux soulèvements et à la rébellion comme meneuses. Dans les mythes, l'histoire orale ou les documents écrits de l'époque, on présente plutôt des femmes qui soutiennent la résistance que des femmes qui la fomentent ou la déclenchent. Il est difficile de découvrir l'identité des femmes du peuple ayant joué un rôle dirigeant. Dans les églises baptistes indigènes, ce sont les hommes qui ont le pouvoir. Quelques femmes ont réussi à devenir ministres du culte en raison de l'importance accordée dans la civilisation africaine aux pouvoirs spirituels, tels les rêves et les visions, que possèdent naturellement certains individus. Mais il y avait, à l'époque comme aujourd'hui, certaines tâches que les femmes ministres du culte n'étaient pas autorisées à accomplir, par exemple prononcer un mariage¹¹.

A la fin du XIX^e siècle, les femmes commencèrent à se regrouper au sein d'organisations féminines. Ce phénomène ouvrit une nouvelle phase dans la lutte menée par les femmes pour créer leurs propres institutions sociales, valorisant leur existence telle qu'elles-mêmes la vivaient et la comprenaient et non pas comme les forces dominantes essayaient de la leur faire accepter.

Les organisations féminines à la Jamaïque

Les femmes ont toujours disposé de structures informelles qui les ont soutenues dans leur lutte pour survivre et grâce auxquelles elles peuvent organiser des mouvements de protestation spontanés. De plus, depuis le XIX^e siècle, un certain nombre d'organisations féminines de type formel ont été créés par des femmes issues de classes différentes pour obtenir une plus grande autonomie, ainsi que des droits sociaux et politiques pour les femmes. C'est en grande partie à ces organisations que les femmes doivent les avantages qu'elles ont conquis, ainsi que la mesure dans laquelle elles peuvent déterminer leur propre image et diriger leur propre vie. Leurs succès et leurs échecs expliquent en grande partie la place que les Jamaïquaines occupent aujourd'hui dans leur culture.

Les Jamaïquaines appartenant à la classe ouvrière se sont toujours appuyées sur les réseaux formés par leur famille et leurs amies lorsqu'elles avaient besoin d'être aidées dans leur travail (surtout dans l'agriculture et la vente), la garde des enfants et d'autres activités. Par exemple, les « cercles d'associées » sont une institution informelle très prisée par les Jamaïquaines. Il s'agit de groupes de femmes qui s'associent dans le but de constituer une épargne. Chaque semaine, les membres du cercle versent une mise (une somme d'argent déterminée) et un membre différent gagne l'enjeu, c'est-à-dire le montant total misé par tous les membres du groupe. Par ailleurs, les femmes créent des réseaux afin de se partager la garde des enfants et elles forment des associations qui s'efforcent d'apporter un complément de revenus aux femmes de la classe ouvrière et de les aider à utiliser au mieux leurs ressources¹². Toutefois, ces réseaux sont davantage des solutions de fortune que des stratégies destinées à s'attaquer à la source du problème.

Les mouvements de contestation spontanés font aussi partie de la tradition. Lucille Mathurin examine ce phénomène à propos de l'esclavage, et Joan French et Honor Ford-Smith l'évoquent à propos de la participation des femmes aux premières revendications ouvrières du XX^e siècle¹³. Cette contestation revêt généralement la forme de grèves spontanées, de manifestations silencieuses ou de confrontations directes, mais elle ne s'inscrit pas nécessairement dans une quelconque stratégie à long terme destinée à provoquer un changement ou à mettre en place une organisation permanente.

C'est au cours du XIX^e siècle qu'apparurent les premiers groupes féminins structurés. Par suite de l'expansion du capitalisme, de l'impérialisme et de l'instauration de la production industrielle en Europe, les femmes furent progressivement attirées par le travail salarié, ce qui entraîna une réflexion et des interrogations nouvelles sur le rôle et les droits des femmes à travers le monde. C'est dans ce contexte que se dessina une nouvelle idéologie de la féminité dont l'argument principal était que les femmes, du fait de leur aptitude biologique à donner la vie, avaient pour rôle social de prodiguer leurs soins à autrui. Elles étaient considérées comme les depositaires des valeurs sociales et civilisatrices, et aussi comme personnifiant la chasteté et la pureté. Le foyer était leur domaine. Les hommes étaient par définition des créatures à l'appétit sexuel débridé et prédisposées au vice. Leur domaine était le monde de l'action publique, celui du marché. Cette idéologie justifiait le fait que la femme travaille sans être rémunérée pour soigner et nourrir les autres travailleurs, cette tâche étant le prolongement de sa condition naturelle. Elle justifiait également le versement de salaires plus bas aux femmes dans le monde du travail. Les arguments qui servaient à projeter cette image étaient tellement convaincants, puisque fondés sur les caractéristiques biologiques de la femme, que même ceux qui voulaient contribuer au changement social essayèrent de les exploiter à leur profit pour obtenir ce qu'ils cherchaient, au lieu de modifier ou de remettre en question cette idéologie¹⁴. Nous vivons aujourd'hui avec l'héritage de cette idéologie. C'est l'un des principaux facteurs qui limitent l'efficacité des luttes des femmes.

Les premiers groupes féminins organisés se développèrent au sein de l'Église. Il s'agissait d'associations de mères de famille, de groupes d'auto-assistance et d'autres organisations visant à promouvoir « les vertus féminines, une vie familiale pure et de saines opinions dans le public sur les questions morales¹⁵ ». On assista aussi à la naissance d'œuvres de charité fondées par des femmes de la haute société qui furent nombreuses à créer des sociétés d'assistance mutuelle vouées au « développement de diverses activités féminines, telles que la broderie, la fabrication de confitures et de gelées et la confection de linge ajouré, destinées à donner du travail aux couturières dans le besoin¹⁶ ».

A partir de ces groupes se développèrent deux sortes d'organisations féminines appartenant à des courants différents. Les premières sont représentatives de la classe moyenne noire et de la classe ouvrière, les secondes de la haute société et de la classe moyenne blanches et métisses. Nous examinerons ci-dessous l'un et l'autre courant, ainsi que les rapports entre eux.

En 1898, la première organisation nationaliste africaine de Jamaïque, la People's Convention, fut créée sous l'impulsion du Dr Robert Love, pasteur anglican et médecin. C'était une petite organisation dont les membres appartenaient à la classe moyenne noire peu nombreuse issue de la paysannerie grâce aux possibilités de progression sociale apportées

par le système éducatif et l'Église. Cette organisation créa un précédent important en se saisissant de la question de l'émancipation des femmes. Cathryn McKenzie, l'une des premières militantes féministes noires de la People's Convention en 1901, réclama l'égalité des droits et un plus large accès à l'éducation pour les femmes. Elle périt dans un incendie peu de temps après, mais le Dr Robert Love fit sienne cette cause et continua à militer pour les droits des femmes¹⁷.

En 1919, en pleine période de troubles sociaux, une organisation de femmes de la haute société, le Women's Social Service Club (WSSC), fut créée à grand renfort de publicité dans le but de réaliser des œuvres charitables et de demander des réformes sociales modérées. L'action sociale donnait à ces femmes une chance de gagner l'estime du public, ainsi que la possibilité de sortir du champ clos de leur foyer et de leur cercle social étroit. Elle leur servait également de couverture pour faire du militantisme en faveur des combats politiques, si limités fussent-ils, qu'elles menaient pour défendre leurs propres intérêts. Aux côtés de la Jamaica Baptist Union et d'autres organisations sociales de l'époque, le WSSC réclama l'inscription à l'état civil des pères qui pouvaient contribuer à assurer la garde et l'entretien de leurs enfants. Ces organismes firent également campagne pour que le droit de vote soit étendu aux femmes de la classe moyenne en 1919 et qu'on leur accorde le droit à une représentation politique. Le Club mit également sur pied des activités génératrices de revenus avec des femmes de la classe ouvrière¹⁸.

Avant même que le WSSC obtienne la réforme du droit de vote dans le cadre d'un ensemble de réformes sociales adoptées après la première guerre mondiale, une autre organisation nationaliste noire beaucoup plus importante avait vu le jour. La United Negro Improvement Association (UNIA) fut fondée à Kingston en 1914 par Marcus Mosiah Garvey et Amy Ashwood, sa première épouse. Cette organisation finit par mettre en place toute une série de branches formant un vaste réseau à travers le monde, unissant des milliers de Noirs et les appelant à s'organiser pour se prendre en charge et tirer ainsi plus de fierté de leurs origines. L'UNIA compta toujours un grand nombre de femmes dans ses rangs. A la différence de nombreuses organisations de l'époque, elle admit dans son comité directeur une présidente et une vice-présidente. Concrètement, elle forma plusieurs dirigeantes dynamiques et donna naissance à plusieurs groupes exclusivement féminins. Ainsi, l'UNIA comptait une section de Black Cross Nurses ayant une formation médicale et qui effectuaient un travail social, diverses entreprises employant des femmes, un mouvement de guides ainsi qu'une unité motorisée féminine. Grâce à leur action militaire au sein de l'UNIA, les Noires enrichirent leur expérience pratique de l'animation d'un mouvement et amorcèrent une réflexion sur leur situation dans la société jamaïquaine. Il convient de signaler l'existence en 1938 d'une petite organisation de féministes noires, le Women's Liberal Club, qui s'était développée sous la direction d'Amy Bailey et de Mary

Morris Knibb. Ce groupe était peu important et issu de la classe moyenne, mais il était énergique et de tendance nationaliste et savait faire entendre sa voix.

Cette année-là, la société jamaïquaine s'embrasa. Une grève dans une plantation de canne fut violemment réprimée. L'île traversait une grave crise économique et l'incident déclencha des émeutes dans tout le pays. Il y eut bientôt une grève générale. A la suite de cet événement, une commission royale nommée par le Colonial Office du Royaume-Uni fit une enquête, qui fut à l'origine de la reconnaissance des syndicats, de la création des premiers partis politiques représentant les masses et du début de l'autonomie. Le Women's Liberal Club profita de l'opportunité offerte par le soulèvement pour exiger à la fois de meilleures possibilités d'emploi et des droits politiques pour les femmes noires. Grâce à cette action, les femmes furent admises dans l'administration locale en 1939. Toutefois, comme ces féministes de la première heure s'intéressaient surtout à la classe moyenne, elles furent incapables de mobiliser les femmes de la classe ouvrière en faveur de leur combat politique et furent ensuite absorbées par les partis politiques dirigés par les hommes. Aussi, les succès qu'elles remportèrent, bien qu'importants, se révélèrent à la longue limités.

Le rapport de la commission royale soulignait que l'une des causes de l'instabilité de la société jamaïquaine était l'absence d'un « mode de vie familial décent » : ses auteurs jugeaient que la promiscuité, l'illégitimité et le manque de formation de la main-d'œuvre locale étaient des problèmes qui devaient être résolus si l'on voulait éviter de nouveaux troubles. C'est en raison de ce constat et des initiatives de plus en plus nombreuses prises par les femmes depuis le soulèvement pour s'organiser, que fut créée en 1944 une organisation féminine de masse, la Jamaica Federation of Women (JFW), sous la direction de l'épouse du gouverneur. Cette fédération fusionna à la fois les groupes féministes nationalistes et l'ancienne organisation de femmes de la haute société. Elle lança en outre un vaste programme d'organisation des populations locales axé sur le développement de l'industrie familiale et de l'artisanat. A l'époque où son influence était la plus forte, la JFW rassemblait un bon tiers de la population totale de la Jamaïque, exclusivement des femmes. Elle encouragea le mariage grâce à une campagne de mariages en séries qui fit augmenter légèrement le taux de nuptialité. Elle s'attacha à faire adopter une législation rendant obligatoire l'inscription des pères à l'état civil. Une telle mesure devait, à son avis, apporter une solution au problème de la contribution des hommes à l'entretien des enfants et à celui de la condition féminine.

Cette organisation a exercé une immense influence sur la culture des organisations féminines. L'un de ses principaux apports a été de séparer les questions politiques et le rôle social de la femme dans la famille et le ménage. La devise de l'organisation était « Pour nos foyers et notre pays ».

Elle parvint à unir des femmes d'origines très diverses en dissociant leurs efforts d'organisation de l'action politique. Aujourd'hui, les Jamaïquaines considèrent encore souvent que leur rôle dans les organisations actuelles est de s'occuper d'économie ménagère et d'artisanat plutôt que de militer. L'exemple de la fédération a fait que les organisations féminines ont fini par être associées automatiquement à ce type d'activités. En même temps, dans l'action politique traditionnelle, on n'a pas accordé d'importance à la fonction de reproduction des femmes dans la société, ni estimé qu'il fallait la prendre en compte dans les programmes de réformes politiques.

Lorsque des femmes occupent des postes importants (au sein des grands partis politiques ou des syndicats, par exemple), il est rare qu'elles s'intéressent activement à des questions susceptibles de remettre en cause la subordination du sexe féminin, au foyer ou dans la famille, ou qu'elles soulèvent des questions liées à la sexualité. Du milieu des années 40 jusqu'aux années 70, le sentiment général était que les femmes s'étaient émancipées en conquérant leurs droits politiques, et qu'elles étaient « différentes mais égales ». En politique, les femmes étaient censées s'occuper des questions « générales », mais les partis politiques les cantonnaient traditionnellement dans le domaine social.

Conclusion

L'histoire des Jamaïquaines est donc celle de leurs luttes pour créer des activités nouvelles et des institutions qui valorisent leur existence selon leurs propres conditions et non pas selon les conditions imposées par la minorité qui dirige et domine la société jamaïquaine. Cette lutte s'est déroulée sur des plans différents. Elle a d'abord été menée sur le plan individuel par les femmes qui réagissaient devant leur propre situation. C'est ce qui s'est passé par exemple dans les domaines de la sexualité et de la religion.

En deuxième lieu, la lutte des femmes a également pris la forme d'une contestation spontanée exprimée de façon collective. Des réseaux axés sur les besoins de la vie quotidienne, dans le travail ou la garde des enfants par exemple, se sont créés pour apporter aux femmes l'aide qui leur était nécessaire pour faire face aux difficultés de tous les jours. En troisième lieu, les femmes ont lancé des actions politiques concertées afin d'obtenir des droits sociaux et politiques et de modifier la répartition traditionnelle des tâches entre les sexes. Quel que soit le plan sur lequel la lutte était menée, les femmes ont mis à profit leur héritage africain (d'Afrique de l'Ouest le plus souvent), en le réinterprétant et en l'appliquant au contexte jamaïquin de manière à créer des situations qu'elles puissent exploiter pour obtenir des moyens de pression ou un plus grand pouvoir de négociation vis-à-vis de la culture coloniale « officielle ». On peut en trouver l'illustration dans les domaines de la production agricole et du commerce ou

de l'organisation familiale.

D'une manière générale, les femmes ont réussi à conquérir certains avantages. Leur représentation politique et la possibilité d'accéder à un plus grand nombre de professions en font partie. Elles ont cependant aussi subi des préjudices considérables que les organisations féminines ont été incapables de véritablement réparer. C'est le cas pour la division rigide du travail entre les sexes qui s'est instaurée au profit des hommes, la perte de l'accès que les femmes avaient à la terre et la disparition des traces tangibles de leur histoire. Dans la réalité, le droit des femmes à diriger aussi bien des hommes que des femmes semble assez mal accepté par la majorité de la population.

Dans la partie qui va suivre, nous étudierons les domaines de la vie courante qui, aux yeux des femmes, sont des domaines sensibles dans lesquels elles estiment, malgré la rhétorique sur la promotion de la femme, que leur situation continue de se dégrader, notamment ceux de l'éducation et de la communication.

Les problèmes auxquels sont confrontées les femmes d'aujourd'hui

Dans le domaine de l'éducation

UN ACCÈS INSUFFISANT AUX SERVICES ÉDUCATIFS

Les femmes du prolétariat rural et urbain de toutes les classes d'âge ont estimé que le manque d'accès aux établissements d'enseignement était un facteur qui les défavorisait aussi bien dans la recherche d'un épanouissement personnel que du point de vue de leur capacité objective d'améliorer leurs conditions de vie. A leur avis, cet accès était insuffisant tant pour l'enseignement général que pour la formation professionnelle. Il en était ainsi dans les écoles secondaires et pour les femmes qui souhaitaient suivre des cours de rattrapage dans des établissements supérieurs. Elles citèrent également comme obstacle à leur épanouissement personnel et à leur perfectionnement professionnel, l'absence de possibilités d'éducation selon des modalités non scolaires et créatrices.

L'éducation a toujours été considérée à la Jamaïque comme l'un des principaux moyens de progression sociale. L'histoire de l'éducation à la Jamaïque et la façon dont elle a été introduite (après l'émancipation) en sont la raison. Depuis le début du xx^e siècle, ce sont les filles qui ont le plus utilisé les possibilités d'accès à l'enseignement. Jusqu'en 1948, date de la fondation de l'University of the West Indies, les écoles normales étaient les seuls établissements d'enseignement supérieur. Bien que la plupart

d'entre elles soient mixtes depuis 1900, il y a toujours eu beaucoup plus de jeunes filles que de jeunes hommes dans leur effectif total. En 1963, par exemple, les pourcentages d'élèves inscrits étaient de 25,1% pour les garçons contre 74,9% pour les filles¹⁹. Aujourd'hui, les jeunes filles sont largement représentées au College of Art, Science and Technology (CAST), à l'University of the West Indies (UWI) et au Cultural Training Center (CTC). Les tableaux 1 et 2 indiquent le nombre d'étudiantes inscrites au CAST et à l'UWI et leur répartition par faculté.

Tableau 1

Effectifs inscrits à l'University of West Indies (UWI) en 1984-1985
Étudiants jamaïcains suivant un enseignement
à plein temps sanctionné par un diplôme

<i>Facultés</i>	<i>Garçons</i>	<i>Filles</i>
Lettres et études générales	131	574
Sciences exactes et naturelles	626	459
Sciences sociales	317	379
Droit	49	58
Médecine	156	102
Education	39	111
Sciences de l'ingénieur	148	19
Agronomie	11	11
Soins infirmiers	-	16
Total	1477	1729

Source : Léo Rhyne « Women and Work ». *Money Index 97*, 1987.

Tableau 2

Effectifs inscrits
au College of Arts, Science and Technology (CAST) en 1984-1985

<i>Département</i>	<i>Garçons</i>	<i>Filles</i>
Bâtiment	369	45
Commerce	526	735
Informatique	27	45
Sciences de l'ingénieur	563	16
Gestion des institutions	37	270
Sciences (pharmacie, gestion hospitalière, technologie médicale)	110	143
Enseignement technique	135	187
Total	1767	1441

Source : Léo Rhyne, « Women and Work ». *Money Index 97*, 1987.

L'éducation n'a été un facteur de progression sociale que dans une mesure limitée, car seule une minorité y avait accès. Le système éducatif de la Jamaïque reflète la structure pyramidale de la société jamaïquaine. La majorité des habitants de l'île est scolarisée dans les écoles primaires et secondaires, ou dans des établissements combinant les deux niveaux d'enseignement (*all age schools*). Les élèves qui sortent diplômés de ces écoles vont, pour la plupart, grossir les rangs de la classe ouvrière ou de la petite bourgeoisie. Seule une minorité de privilégiés entre dans les *high schools* (lycées) traditionnelles. Pour être admis dans ces établissements il faut réussir l'examen d'entrée commun. Il est évident qu'en tout état de cause, seul un petit nombre de filles issues de la classe ouvrière ont des chances d'entrer dans ces quelques établissements, car elles sont en compétition avec des garçons et des filles de la classe moyenne et le nombre de places est très limité. La situation est cependant aggravée par le fait que ces élèves font l'objet d'une discrimination au moment de l'examen lui-même. Les filles sont beaucoup plus nombreuses que les garçons à remplir les conditions requises pour se présenter à l'examen d'entrée commun, mais elles n'obtiennent que 55% des places. Les garçons représentent de 36% à 38% des candidats et ils obtiennent 45% des places. La proportion de garçons admis dans les *high schools* est plus importante parce que le Ministère de l'éducation a fixé une moyenne plus basse pour les garçons que pour les filles. Le Ministère justifie cette mesure en faisant valoir que les filles sont d'une maturité plus précoce que les garçons.

Même si certains chiffres semblent le démentir, l'accès des jeunes filles issues de la classe ouvrière aux établissements d'enseignement supérieur est limité en regard des besoins nationaux considérés dans leur ensemble. Il y a de nombreuses raisons à cela. Tout d'abord, ces jeunes filles ont des ressources financières réduites, les aides financières proposées aux étudiants étant limitées. Bien que le gouvernement ait institué, dans les années 70, la gratuité de la scolarité, les difficultés n'ont pas disparu, les étudiants devant assurer leurs dépenses de subsistance. En 1987, lorsque le gouvernement annonça que les frais de scolarité allaient être rétablis, les étudiants organisèrent une grande manifestation de protestation. Une commission d'enquête fut nommée, qui révéla, entre autres, que jusqu'à un tiers des étudiants de l'Université souffraient de mauvaise nutrition. Malgré cela, les frais de scolarité furent rétablis dans certains établissements.

Par ailleurs, un tiers des grossesses enregistrées en Jamaïque concernent des adolescentes²⁰. Bon nombre de ces jeunes femmes tombent enceintes au lycée et se retrouvent dans l'incapacité de terminer leurs études en raison du travail que suppose une maternité et de leur dépendance financière. Le centre de protection maternelle ne s'occupe que d'une petite minorité de futures mères. La majorité des mères adolescentes abandonnent leurs études secondaires, ce qui n'est pas le cas pour les pères adolescents.

La majorité des femmes issues de la classe ouvrière entrent donc sur le marché du travail très jeunes — parfois dès l'âge de treize ans, sans formation, sans expérience professionnelle et ne sachant pas trop quoi attendre de leur travail²¹. Une fois dans la vie active, les femmes n'ont guère de possibilités de rattraper les occasions perdues pendant leur jeunesse. Avec leurs enfants à élever, les travaux domestiques et la nécessité de gagner leur vie, il leur est difficile de trouver le temps de retourner à l'école ou, si elles s'inscrivent à des cours, de les suivre régulièrement. Dans le cadre de Sistren, par exemple, les femmes inscrites aux cours à temps partiel y assistent rarement jusqu'au bout. Les contraintes professionnelles rendent inévitablement une fréquentation régulière impossible. Dans les régions rurales il y a toujours eu, en pourcentage, moins de femmes que d'hommes inscrits aux programmes proposés par la Jamaica Association for the Advancement of Literacy (JAMAL). La raison de cette moindre participation est peut-être que les femmes, en tout état de cause, atteignent généralement un niveau d'instruction plus élevé que les hommes si bien que lorsqu'elles sont surchargées de travail et confrontées à leurs responsabilités domestiques, elles ne considèrent pas les programmes de la JAMAL comme prioritaires.

UNE ÉDUCATION MÉDIOCRE ET INADAPTÉE

Au cours des sept dernières années, les femmes ont exprimé leur mécontentement face à la dégradation des services éducatifs. C'est ainsi que les ouvrières de la confection, les femmes des campagnes et les représentantes nationales des organisations féminines au niveau national ont estimé que la qualité et le type d'éducation offerte aux femmes n'étaient pas adaptés à leurs besoins. De même, les femmes travaillant dans la zone de libre-échange et les ouvrières syndiquées de la confection faisaient remarquer que la société jamaïquaine ne leur donnait pas la possibilité de connaître leurs droits civiques. Elles ignoraient les avantages que les travailleuses avaient conquis dans le passé, les méthodes permettant de les faire respecter, les ressources offertes par la société pour aider les femmes à faire face à leurs besoins et la politique de l'État à l'égard des femmes. Elles ne savaient rien de l'histoire des femmes, si l'on excepte quelques vagues informations sur des femmes telles que Ni. Les femmes ont également, à plusieurs reprises, exprimé leur mécontentement devant la façon dont la question de la sexualité est abordée dans l'enseignement public.

De même, les mauvaises conditions de travail dans les établissements d'enseignement ont-ils été avancées comme comptant parmi les facteurs qui affectent la qualité de l'éducation dans le primaire et le secondaire : les coupures d'eau, les classes surchargées, le manque de mobilier, le faible niveau des salaires des enseignants et l'absence de moyens pédagogiques.

Les petites filles par exemple arrivent souvent à l'école fatiguées après avoir fait des travaux ménagers. Les mauvaises conditions de travail à l'école font que l'école est le plus souvent un « parking » pour enfants qu'un lieu propice à un véritable apprentissage.

Les établissements où les associations parents-enseignants ont davantage de ressources ont de plus en plus recours aux dons des parents et des amis de l'école pour compléter des budgets insuffisants. Recevoir une bonne éducation de base tend donc à devenir la prérogative des nantis au lieu d'être un droit pour tous. Depuis toujours, les écoles jamaïquaines servent aussi de centres communautaires. Le dégradation de l'infrastructure matérielle a souvent pour conséquence de priver la communauté d'un lieu où peuvent se dérouler les activités d'éducation informelle et les débats et actions communautaires.

L'essentiel des ressources destinées à l'alphabétisation des femmes, surtout celles qui sont fournies par les organismes d'aide aux pays du Tiers Monde, va à la formation en économie ménagère ou à des activités voisines comme la couture. Tout récemment, certaines sommes ont été allouées à ce que l'on appelle maintenant les « technologies appropriées ». Cette rubrique désigne souvent un domaine qui est en quelque sorte le prolongement des activités domestiques puisqu'il concerne des sujets tels que la production de combustible, le stockage de l'eau et l'installation de cuisines. Une étude récente a montré que l'Agence canadienne de développement international (ACDI), qui est l'un des organismes internationaux pour lesquels les Caraïbes sont une zone prioritaire, a consacré 64% des fonds dépensés pour des programmes en faveur des femmes à des projets pilotes ou des activités de formation intéressant des secteurs tels que l'économie ménagère, la couture, la broderie, l'artisanat et le tissage²². La santé est un autre domaine où des activités de formation abondent. Le Fonds des Nations Unies pour les activités en matière de population (FNUAP) et le Fonds des Nations Unies pour l'enfance (UNICEF), notamment, donnent la priorité à la formation sanitaire des femmes car ils partent du principe que celles-ci jouent un rôle clé dans les pratiques sanitaires au niveau de la collectivité. Les formations techniques, qui sont négociables sur le marché du travail et relativement plus valorisées socialement, sont encore réservées aux hommes. Ces formations ne sont pas sans importance mais elles ne peuvent pas à elles seules aider les femmes à acquérir la capacité de décision qui leur permettra de remettre en cause la division inégale du travail. Elles n'aident pas non plus les femmes à prendre plus nettement conscience de leur situation, ce qui est pourtant indispensable pour accéder à la confiance en soi qui leur permettrait de rompre les chaînes qui les maintiennent en état de subordination.

Le programme de formation professionnelle destiné aux femmes de la HEART Academy — l'un des plus importants établissements subventionnés — reproduit de façon rigide la division traditionnelle du travail et

offre aux jeunes femmes une formation tenant compte davantage des besoins de l'industrie que de leurs besoins et de leurs intérêts. La plupart sont formées aux métiers de la confection, bien que peu d'entre elles, même celles qui sont diplômées, trouveront un emploi permanent dans les ateliers de confection, qui préfèrent embaucher des jeunes femmes sans diplôme.

Les femmes qui ont la possibilité de faire des études supérieures choisissent souvent leurs filières sans être informées. Les chiffres figurant dans les tableaux 1 et 2 montrent qu'il existe une forte concentration de femmes dans les facultés de lettres et d'hommes dans les facultés de sciences. Joycelin Massiah fait valoir que « les aspirations professionnelles des jeunes femmes trahissent la persistance des stéréotypes culturels qui destinent les femmes aux professions liées à l'action sociale et aux services²³ ».

Comme l'une de ces femmes l'a exprimé : « Pour moi, un métier était un métier... Naturellement, la plupart des enseignants étaient des femmes, mais il ne m'est jamais venu à l'idée que cela pouvait vouloir dire que cette profession était mal payée. Je ne savais même pas quel était le salaire d'un enseignant ou de n'importe quel autre travailleur spécialisé. Voilà pourquoi je sais qu'il est important que l'école ne borne pas son rôle à l'enseignement des matières d'examen²⁴. »

Il ressort des tableaux 1 et 2 que les femmes choisissent des disciplines qui les préparent à des professions dans lesquelles elles seront faiblement rémunérées. Par exemple, au CAST, les femmes sont particulièrement nombreuses dans la filière du commerce. Le même schéma se retrouve à l'Université où un grand nombre de femmes étudient des disciplines littéraires.

Ce qui manque le plus, tant dans le système scolaire que dans les activités d'éducation non formelle, destinées aux femmes adultes, c'est une éducation qui les aide à prendre conscience de cette situation. Très peu de ressources sont consacrées à l'éducation non formelle ou aux activités visant la promotion de la femme. On fait encore moins d'efforts pour donner aux femmes la possibilité de s'exprimer de façon créatrice. Les syndicats offrent peu de programmes aux travailleuses, ceux-ci étant plus particulièrement réservés aux travailleuses syndiquées qui constituent une minorité. Les organisations féminines ont des ressources trop modestes pour avoir un impact suffisant. Sistren, le collectif de théâtre populaire féminin, propose l'un des rares programmes destinés aux femmes qui aient une certaine cohérence, mais il est incapable de satisfaire la demande au niveau national. Il s'agit d'un minuscule groupe de cinq personnes qui s'occupe d'un programme d'ateliers pour l'ensemble de l'île. En 1986, Sistren a remarqué que les élèves du secondaire suivant les ateliers dans le cadre de leur programme scolaire demandaient plus d'informations sur les droits des femmes et sur la sexualité et la contraception que

le collectif ne pouvait en fournir dans ses ateliers ponctuels organisés une fois par an. Les conseillers d'orientation ne s'occupent que des *high schools* traditionnelles et ne sont donc pas en contact avec la majorité des filles, qui fréquentent les écoles primaires et secondaires. En 1987, bien que Sistren ait touché presque 9000 personnes, il n'a pu satisfaire toutes les demandes, ni organiser parallèlement aux spectacles des débats et des ateliers dans toutes les régions, en raison de multiples contraintes financières touchant aux modalités d'organisation et aux moyens en personnel. Les membres du Collectif ont généralement une journée de travail excessivement longue et ils doivent constamment apprendre de nouvelles techniques pour répondre aux exigences toujours plus grandes et plus variées des femmes à l'échelon local. De 1981 à 1987, Sistren a cessé de faire uniquement du théâtre et entrepris de nouvelles activités. Son programme d'ateliers lui a permis de diversifier ses méthodes. Une unité de recherche et de diffusion a vu le jour. L'organisation a produit des livres, un film, des rapports, des articles textiles et un magazine trimestriel. Mais, à la fin de 1987, le Collectif a reconnu, lors de son bilan annuel, que sa structure administrative ne lui permettait plus de répondre aux besoins considérables qu'on lui demandait d'assumer, et qu'il demeurerait incapable de satisfaire les attentes de la majorité des femmes jamaïquaines tant sur le plan de la création que sur celui de l'éducation.

Dans le domaine de la communication

UN MANQUE D'ACCÈS AUX MÉDIAS

La Jamaïque possède deux stations de radio et une chaîne de télévision. L'une des stations de radio et la chaîne de télévision sont publiques. Toutefois, les femmes appartenant à un certain nombre d'organisations féminines nationales disent ne pas avoir accès aux médias locaux, en particulier à la télévision et à la presse écrite. Elles constatent avec inquiétude que la télévision locale est dominée par l'étranger et qu'elle véhicule presque toujours l'image de la femme au foyer, ce qui ne correspond pas avec la réalité des Caraïbes. Elles remarquent également que les femmes, en tant que groupe, semblent collectivement incapables de modifier l'image des femmes projetée par les médias qui, de ce fait, ne prennent pas en compte leurs préoccupations.

Le problème des femmes et des médias a deux composantes essentielles. La première est politique. La seconde est économique. Le contexte politique affecte considérablement l'aptitude de la radio et de la télévision à élaborer une politique cohérente ainsi que leur capacité de mettre en place un système de communication qui donne une influence aux femmes et enrichisse leurs relations au sein de la société jamaïquaine.

La Jamaica Broadcasting Corporation (JBC) a été créée dans les années 60. Étant détenue par l'État mais non contrôlée par celui-ci, elle était censée offrir d'autres possibilités que la radiodiffusion commerciale. En fait, tant pour la radio que pour la télévision, c'est le contraire qui s'est produit. Les stations sont largement tributaires de la publicité pour le financement d'une part importante de leur budget. Théoriquement, la liberté de la presse est un principe démocratique fondamental et un idéal sacré. Dans la pratique, tous les gouvernements qui se sont succédé ont essayé de contrôler la production de la station pour qu'elle s'aligne sur leur propre position. Malgré les changements intervenus récemment au niveau de la direction, la télévision est toujours dominée par l'étranger et la radio continue à diffuser essentiellement de la musique (surtout américaine). Il y a peu de journalisme d'investigation. Le personnel ne prend guère d'initiatives car tout est surveillé du sommet jusqu'au bas de la hiérarchie et on craint beaucoup la censure. Parfois, les projets ou les émissions qui sont jugés « inopportuns » sont supprimés de sorte que le personnel devient méfiant et prudent.

A l'heure actuelle, aucune politique n'est menée pour encourager le développement de la production télévisée locale. La principale raison avancée pour justifier cette situation est d'ordre économique. De fait, dans les conditions présentes, il coûte plus cher de produire des émissions locales que d'acheter des programmes étrangers. Le coût du matériel, des installations et du personnel est très supérieur au prix du marché des séries populaires vendues dans le monde entier par les grands réseaux. Certains, par exemple la British Broadcasting Corporation (BBC), vendent leurs programmes aux pays les plus pauvres à un tarif plus bas que celui qui est appliqué aux pays industrialisés. Cette pratique a pour effet de réduire le coût des programmes vendus au Tiers Monde, mais simultanément de limiter les choix proposés. Dans l'ensemble de la région des Caraïbes, 87% des programmes de télévision sont d'origine étrangère ; la plupart d'entre eux proviennent des États-Unis d'Amérique. A la radio, les programmes sont essentiellement musicaux. Sur les quelque 20% d'émissions d'information, seulement 5% correspondent à des programmes d'informations réalisés sur place.

La télévision par satellite diffuse de façon continue un lot de feuilletons à l'eau de rose, de films à suspense, d'intrigues policières et de comédies de situation. Tout cela concourt à ce que Rex Nettleford a appelé la « dallassisation »²⁵ de la culture jamaïquaine. Les images de femmes véhiculées par ces programmes sont celles de la mère, de la femme au foyer ou de la maîtresse. La femme qui veut faire carrière est aussi représentée, quoique moins fréquemment. Conformément aux recettes mélodramatiques utilisées dans bon nombre de ces émissions de télévision, les femmes sont souvent dépeintes comme étant totalement bonnes ou totalement mauvaises. Inévitablement, les « mauvaises » femmes sont celles qui s'écartent du stéréotype de la femme au foyer.

Pour l'heure, la production de la télévision locale se limite presque exclusivement aux annonces publicitaires et aux magazines télévisés. Dans ce type de programmes, les femmes sont considérées surtout comme des consommatrices ou bien elles sont présentées comme des objets décoratifs ou de désir. Les rares films et vidéos produits localement ont bien peu de chances d'être diffusés, car les productions locales sont obligées de payer leur temps d'antenne. Ainsi, pour la diffusion d'un documentaire de quarante-cinq minutes à la télévision jamaïquaine, l'espace publicitaire à financer est d'environ 5000 dollars jamaïquains (1000 dollars des États-Unis). De plus, le réalisateur doit trouver lui-même les annonceurs.

Enfin, autre facteur ayant une incidence sur le manque d'accès à la télévision et sur les types d'images diffusées : l'accès, pour les classes aisées, à la télévision par satellite. Les systèmes individuels de réception par satellite et la consommation de cassettes vidéo se développent rapidement dans les classes aisées et les classes moyennes qui regardent rarement la télévision locale. Le satellite pourrait en réalité servir de lien entre les pays du Tiers Monde, voire entre les communautés à l'intérieur de la Jamaïque elle-même, pour leur faire partager l'information et permettre à ceux qui ont accès aux médias électroniques de donner libre cours à leur créativité ; en fait, il accentue encore la division du pays et contribue à orienter la circulation de l'information au profit des principaux pays producteurs de programmes.

Comme il n'y a pas de production télévisuelle locale, le personnel chargé de la production est rarement motivé pour se perfectionner. Les normes de qualité technique de la télévision locale sont donc bien en deçà de celles des programmes produits à l'étranger. Le peu de formation proposé au niveau local a été très critiqué tant par les étudiants que par les enseignants. Il a en effet été reproché au principal organisme de formation pour les Caraïbes, le Caribbean Institute of Mass Communication (CARIMAC), qui a son siège à l'University of the West Indies (à Mona) de ne pas avoir réussi à élaborer une politique cohérente quant au rôle des médias dans une société en développement, et de n'avoir pu établir la liaison voulue entre les moyens d'information locaux. A cause de cela, le CARIMAC a été incapable d'élaborer un programme d'études qui soit vraiment adapté aux besoins des moyens d'information, bien qu'il ait encouragé la formation aux métiers de l'information au niveau communautaire. La formation proposée n'est pas suffisante pour que les journalistes et le personnel de production soient en mesure de mener une réflexion critique sur le rôle des journalistes dans un pays en développement ou soient prêts à affronter les pressions et les réalités des médias jamaïquains. En outre, le programme d'études n'est pas assez étendu pour que les stagiaires puissent maîtriser toute la gamme des techniques nécessaires dans l'industrie des médias. Par exemple, il n'y a pas de cours sur la publicité ou sur la production dramatique pour la télévision.

Pour ce qui est de la presse écrite, deux quotidiens — le *Gleaner* et le

Star — continuent à dominer les autres journaux. Dans les articles de fond, il est rare que la situation des femmes soit présentée comme une question d'intérêt national. Les quotidiens reprennent pour l'essentiel les stéréotypes projetés par la télévision. L'abondante documentation sur la condition de la femme qui avait été réunie pendant la décennie internationale pour la promotion de la femme n'a pas été publiée. Récemment, plusieurs hebdomadaires locaux, *Boulevard News*, *Sports and Arts* et le *St Catherine Reporter* ont proposé une approche moins conventionnelle de la femme, et publient notamment les opinions des femmes de la rue. Toutefois, la situation financière de ces hebdomadaires est précaire et il est difficile d'affirmer qu'ils représentent plus qu'un phénomène temporaire. Deux magazines trimestriels — *Women Speak*, qui est une publication régionale, et *Sistren* — s'intéressent spécifiquement aux préoccupations des femmes, mais les problèmes qu'ils abordent sont rarement repris par les médias dominants. En outre, le premier ne paraît pas régulièrement et le second n'est diffusé qu'à 3000 exemplaires.

LES INSTITUTIONS CULTURELLES

Comparativement aux autres îles des Caraïbes, la Jamaïque compte un nombre élevé d'institutions financées par l'État dont la mission est de favoriser l'affirmation de l'identité culturelle du pays. Les plus importantes sont : la Social Development Commission (SDC), qui s'occupe du développement communautaire ; l'Institute of Jamaica, ainsi que les diverses institutions qui lui sont rattachées (collèges, bibliothèques et musées, par exemple), fondé pour encourager le développement de l'art et de la science ; la Jamaica Cultural Development Commission (UCDC), créée dans les années 60 pour favoriser l'expression culturelle des populations locales et développer le sentiment d'une identité culturelle par la pratique artistique ; les moyens d'information d'État, la Jamaica Broadcasting Corporation, JAMPRESS et le Jamaica Information Service ; le Jamaica Library Service ; les National Archives ; les établissements supérieurs d'éducation des adultes et de formation professionnelle — l'University of the West Indies (UWI), le College of Arts, Science and Technology (CAST), JAMAL et HEART — ; le National Heritage Trust ; la National Resource Conservation Division.

Nombre de femmes estiment que ces institutions culturelles d'État ne servent pas efficacement la cause des femmes. Pourtant, les femmes sont nombreuses à travailler dans celles de ces institutions qui dépendent du Ministère de la culture. Aux plus hauts niveaux de responsabilité, les femmes prédominent non seulement dans les postes de hauts fonctionnaires, mais aussi au sein des organes de décision politiques. C'est ainsi que la direction du Ministère de la culture est à dominante féminine. C'est une femme qui dirige l'Institute of Jamaica et les quatre écoles artistiques

du Cultural Training Center. La HEART Academy, JAMAL et la Jamaica Cultural Development Commission ont également des femmes à leur tête.

Dans de nombreuses activités culturelles relevant de l'État, les femmes forment la majorité à la fois des participants et des consommateurs. Cela est vrai notamment lorsqu'il s'agit d'institutions à vocation artistique. Les femmes représentent 73.59% des diplômés de la Jamaica School of Music. Elles sont également majoritaires parmi les diplômés des trois autres écoles composant le Cultural Training Center. Lors du concours organisé dans le cadre du Festival national, la majorité des lauréats dans les domaines des arts du spectacle, des arts visuels et de l'art culinaire sont des femmes.

Si les femmes dominent dans ces domaines, ce n'est pas parce qu'elles possèdent une créativité innée, mais parce que les activités artistiques se sont développées grâce à l'action menée par les organisations communautaires, en particulier la Social Development Commission. Ces organisations ont favorisé l'apparition d'une tradition d'expression artistique qui est un moyen de mobilisation et d'éducation de la collectivité. La majorité des participants à ce mouvement sont des volontaires et des travailleurs sociaux. Le volontariat a toujours été considéré comme un travail convenant aux femmes et aussi comme le révélateur de leur position sociale. Depuis les années 40, la protection sociale est une profession à part entière dont le personnel est rémunéré et un certain nombre de postes de spécialistes et d'agents administratifs ont été créés au sein de l'administration nationale. Ces emplois, comme les autres postes de la fonction publique, étant mal payés, ils sont occupés pour l'essentiel par des femmes... En revanche, lorsque l'expression artistique a été absorbée par des industries commerciales florissantes, par exemple l'industrie du disque de musique populaire, les femmes sont presque totalement absentes parmi les producteurs, les artistes et les techniciens.

Pourtant, malgré la place prépondérante occupée par les femmes dans les institutions culturelles, aucun de ces organismes (sauf peut-être l'UWI, la SDC, HEART et Things Jamaican), ne peut prétendre avoir une véritable politique à l'égard des femmes. HEART, SDC et Things Jamaican ont pour principe de cantonner les femmes dans les types d'emploi traditionnellement féminins, comme l'artisanat et l'économie ménagère. Le plan national d'action en faveur des femmes, que le Bureau of Women's Affairs a élaboré après avoir consulté les femmes sur les mesures susceptibles d'améliorer leur situation, est étonnamment silencieux sur le rôle du Ministère de la culture dans la mise en œuvre du plan. Quelques institutions spécifiques, telles que HEART, sont citées mais, globalement, le Plan n'aborde pas directement la question des femmes et du développement culturel.

L'un des problèmes qui se posent dès lors qu'il s'agit d'élaborer une politique culturelle à l'égard des femmes tient à l'indigence de la documentation détenue par les services gouvernementaux qui sont en contact

avec un très grand nombre de femmes. La documentation en général est peu abondante, mais pour les données relatives à la participation des femmes, la situation est encore pire. Prenons, par exemple, le cas de la Jamaica Cultural Development Commission (JCDC). Celle-ci a fini par centrer ses activités sur le concours organisé dans le cadre du Festival national annuel célébrant l'indépendance. La JCDC dispose de très peu de données sur le nombre et le sexe des participants aux concours organisés pendant les festivals année après année. En outre, on n'établit plus de documentation sur les prestations collectives au festival des arts du spectacle et dans le domaine des arts populaires et visuels. On ne publie plus d'anthologies des prestations récompensées lors du festival. La masse considérable de renseignements rassemblés sur les activités collectives suscitées par ses programmes ne sont pas mises à la disposition de la société et il n'y a pas de programme cohérent d'évaluation. Il existe quelques données sur les prix décernés, mais elles sont souvent recueillies à titre individuel par des fonctionnaires généralement surchargés de travail qui les diffusent de leur propre initiative et comme bon leur semble. C'est pourquoi l'évaluation qualitative et quantitative de l'évolution du festival ne peut être que très générale. A la JCDC, comme dans les autres organismes gouvernementaux, on a l'impression que toutes les données consignées dans les archives sont considérées comme confidentielles. Par conséquent, bien que la raison d'être de ces organismes soit de servir le public et qu'ils soient financés par l'impôt, ils n'ont que fort peu le sentiment qu'ils doivent rendre compte de leurs choix aux femmes en publiant des rapports et des évaluations d'ensemble. Les critiques sont perçues non pas comme des incitations à progresser et à réfléchir, mais comme des menaces.

Les mécanismes permettant aux services culturels gouvernementaux d'établir spontanément des relations pour traiter de questions comme celle des femmes sont limités. Le Ministère de la culture n'a pas de représentant au sein du comité consultatif du Bureau of Women's Affairs. Pour la solution des questions et des problèmes qui surgissent lors de la préparation du festival des arts du spectacle, qu'ils concernent les pratiques de groupe, le choix des responsables ou les artistes, il est rarement fait appel à la SDC, ou même au Bureau of Women's Affairs, qui pourraient prêter leur concours. Par exemple, l'un des sujets préférés de nombreux groupes de théâtre communautaire participant aux festivals est celui du rôle des hommes dans l'éducation des enfants. Le personnage central de ces pièces est un homme stupide qui soit abandonne ses enfants, soit se révèle être plus un fardeau qu'un soutien pour sa famille. Le chômage et le cas des adolescentes qui tombent enceintes sont aussi des thèmes très prisés. Il n'existe pas de procédure clairement définie permettant de faire figurer ces spectacles dans les programmes d'enseignement intégré qui traitent des conséquences que peuvent avoir ces problèmes dans une communauté donnée. Pourtant, le festival annuel est l'une des rares

manifestations où les groupes ont la possibilité de s'initier aux mécanismes de groupe et au travail en équipe, et de faire connaître leurs talents à l'ensemble de la société.

Les programmes tels que ceux de la JCDC ont été durement touchés par les réductions budgétaires décidées par un gouvernement pressé par le Fonds monétaire international (FMI) de limiter les dépenses sociales. En conséquence, la JCDC n'a pas été en mesure de recruter davantage de spécialistes qualifiés dans les disciplines artistiques. Les coupures de crédits opérées à l'intérieur du budget de la JCDC sont elles-mêmes édifiantes. D'une manière générale, les activités qui reçoivent le moins de fonds sont celles qui mettent l'accent sur la réussite collective et les phénomènes de groupe, et où les femmes prédominent. En revanche, celles qui privilégient le vedettariat et sont axées sur les spectacles de masse (rassemblant donc un grand nombre de spectateurs plutôt que de participants), qui exigent peu de formation et où les hommes prédominent, reçoivent davantage de crédits et offrent des prix en espèces plus importants. Par exemple, dans le cadre du Festival national des arts du spectacle, qui est dominé par les femmes, les prix en espèces qui y sont décernés sont faibles et représentent de petites sommes une fois partagées entre les membres d'un groupe nombreux. Le festival de la chanson et des variétés est dominé quant à lui par les hommes et on y offre d'importants prix en espèces pouvant atteindre parfois 3000 dollars jamais pour un seul lauréat.

Les réductions des programmes proposés par la SDC ont aussi eu des répercussions sur la JCDC. L'offre de programmes éducatifs qui soient adaptés et répondent aux besoins des jeunes ou des groupes communautaires tels qu'ils les expriment eux-mêmes, a fait place à une autre série de programmes de portée plus limitée, au contenu prédéterminé, qui sont menés uniquement dans quelques centres. Cette mesure a provoqué la dislocation de nombreux groupes communautaires organisés de façon autonome. Ceux qui survivent, doivent se faire parrainer par des membres locaux du Parlement ou des entreprises locales pour obtenir les compétences et les services qui leur sont nécessaires. Le Festival national des arts du spectacle a donc fini par devenir de plus en plus tributaire du système scolaire et du soutien des entreprises privées pour assurer un programme qui était financé autrefois à l'aide des fonds publics, mais qui mobilise maintenant moins de jeunes et de groupes communautaires. Le but du Festival était auparavant de promouvoir l'éducation non formelle dans le cadre du développement. Aujourd'hui, son audience est moins grande et il offre moins de possibilités de déclencher des processus de développement à long terme.

L'IMAGE DE LA FEMME VÉHICULÉE PAR LA MUSIQUE POPULAIRE

Les représentantes d'organisations féminines nationales telles que l'Organization of Women for Progress (OWP) ou la Church Women United, ainsi que de groupes féminins moins importants de toutes origines s'inquiètent de la faible place occupée par les chanteuses dans l'industrie de la musique populaire, ainsi que des images féminines véhiculées par la musique interprétée tant par les hommes que par les femmes. Les organisations féminines condamnent de façon unanime les images dégradantes de la femme véhiculées par la musique populaire, comme les « slack songs », sortes de chansons viriles en langage obscène, insultantes pour les femmes et les homosexuels. Même si certaines femmes acceptent qu'il soit question de sexualité dans les chansons, elles estiment que ces chansons ne doivent pas pour autant rabaisser les femmes. Or, les « slack songs » contribuent à rendre les hommes insensibles à la violence à l'encontre des femmes et indifférents à la question de l'égalité des sexes.

Il ne faut pas sous-estimer l'importance de l'industrie de la musique populaire. C'est une source importante de devises étrangères. Tout aussi considérable est son influence en tant que mode de communication dans le pays, dans la région, voire dans le monde.

A la Jamaïque, les arts populaires occupent une place centrale. Les arts populaires (c'est-à-dire la musique, la littérature orale et la danse) ont de tout temps été l'un des rares modes de communication utilisés par la classe ouvrière pour exprimer ses opinions sur la société. Ces formes d'expression retracent l'histoire sociale et le développement culturel des Jamaïcains noirs.

Comme Rex Nettleford le souligne à maintes reprises, la réalité historique de la société des Caraïbes, l'expérience de l'esclavage, l'histoire du déracinement et de la violence, l'imprégnation totale de l'existence des Noirs par les valeurs européennes ont fait que l'un des rares « espaces » à l'intérieur desquels la population jamaïcaine peut exprimer ses idées sur son propre vécu est le champ ouvert par la création artistique à l'expression de son imagination. Ces formes d'expression ont favorisé le développement d'un système parallèle de valeurs qui compense le sentiment profond d'aliénation ressenti par la population dans la société « officielle ». C'est là, dans ce monde parallèle, qu'il est possible de réaliser des créations authentiquement originales.

L'inspiration de ces formes d'expression artistiques puise dans la vie professionnelle et l'expérience religieuse de leurs protagonistes. Elles s'inscrivent naturellement dans la vie, dans le savoir-faire, tout en véhiculant des valeurs. Elles ne sont donc pas simplement des produits de consommation destinés à des acheteurs, mais révèlent les images fondamentales distillées par l'expérience collective du passé, les problèmes de la vie courante, les rythmes de la peur et de la haine ainsi que les aspirations de la nation.

Le *reggae* et les autres formes de musique populaire sont le résultat de cet effort de la population pour créer et affirmer cette « nouvelle » conscience culturelle. Cette musique fit naître, subrepticement, dans l'esprit de la population une conscience nouvelle dans le domaine de l'existence le moins censuré par les forces colonisatrices — celui du divertissement. Il ne s'agissait pas toujours d'une stratégie consciente ; en effet, la musique semblait distincte de l'action politique. C'est précisément pour cette raison que les musiciens et les poètes ont pu, sous le prétexte de distraire, faire passer dans la société les sujets de réflexion les plus sérieux.

Il serait intéressant, un jour, de rechercher pourquoi la poésie, la musique et la danse ont pris, dans la culture populaire jamaïquaine, une place plus importante que le théâtre ou les beaux-arts par exemple. Il conviendra aussi d'étudier comment les formes d'expression populaires se développent spontanément puis sont absorbées par le système du capitalisme industriel — en l'occurrence l'industrie de la chanson et des variétés — afin de déterminer comment et dans l'intérêt de qui la musique se transforme et comment et dans l'intérêt de qui son impact change. En effet, il se pourrait bien qu'en dernière analyse, à ce moment précis de l'histoire, le *reggae* ait cessé d'être l'arme destinée à combattre l'aliénation culturelle qu'il promettait d'être dans les années 60 et 70, lorsqu'il n'avait pas encore été totalement assimilé par l'industrie du disque. Mais notre objectif ici est, plus précisément, d'identifier les facteurs qui ont fait de l'industrie du *reggae* un « club masculin » aussi fermé.

L'histoire de la musique jamaïquaine explique en partie la position actuelle des femmes dans ce secteur. Traditionnellement, avant l'essor de l'industrie du disque, la musique populaire jamaïquaine était exécutée au niveau communautaire à la fois par les hommes et par les femmes. Traditionnellement, les chanteurs étaient aussi bien des hommes que des femmes, tandis que les instruments de musique tels que le tambour, le banjo et la *rhumba box* étaient réservés aux hommes. Hommes et femmes exécutaient ensemble de la musique rituelle et religieuse. Ce qu'ils créaient pendant leur travail reflétait la répartition des tâches entre les sexes. Par exemple, les chants des hommes au travail évoquaient le labour et ceux des femmes parlaient souvent de nettoyage et de lessive. Il existe, parmi la profusion de chants populaires qui furent composés, des chants qui raillent les femmes, mettant en évidence leur avidité et leur convoitise pour l'argent des hommes, comme dans « A shine eye gal is a trouble to a man » (Une fille aux yeux brillants ça vous met un homme dans le pétrin) ou dans « Woman a heavy load » (Une femme c'est un sacré fardeau). Le plus souvent, on retrouve dans la coutume populaire des chansons par lesquelles les femmes répliquaient aux hommes.

Dans les années 60, l'industrie jamaïquaine du disque commença à se développer et à devenir rentable. Dans les premiers temps, parmi les chanteurs, hommes et femmes, les hommes étaient les plus nombreux. Des femmes, comme Millie Small, furent parmi les premiers chanteurs de

ska à lancer des succès internationaux. Les hommes dominaient toutefois en tant que musiciens, paroliers et ingénieurs. Ils écrivaient les chansons, réalisaient les produits et les commercialisaient. En outre, c'étaient les hommes qui possédaient l'argent nécessaire pour acheter des compositions musicales, aussi bien sur place qu'au Royaume-Uni où, du fait de la présence d'une importante population immigrée jamaïquaine, existait également un marché important. A la fin des années 60, la musique *reggae* jamaïquaine était véritablement devenue la « musique du ghetto » — une musique associée à la contestation sociale — qui prenait fait et cause pour les prolétaires qui avaient été dépouillés de ce qu'ils possédaient et dont beaucoup avaient émigré des zones rurales, où l'agriculture était en crise, vers les zones urbaines pour y chercher du travail.

Le rastafarisme, qui commença à se faire entendre à partir des années 30, devint une force culturelle importante au sein de la classe ouvrière et dans la musique *reggae*. Bien que le rastafarisme ne soit pas un système théologique unifié, ses premiers disciples masculins insistèrent sur le fait que l'autorité de l'homme, et souvent sa supériorité, étaient des caractères de nature divine. D'autres soulignèrent qu'une femme « ne doit pas devenir comme un homme ».

Dans les années 70, la musique *reggae* véhicula largement l'idéologie rasta et devint progressivement un élément essentiel de l'économie du rastafarisme. L'œuvre de Bob Marley, la superstar et le pionnier du *reggae*, en fournit l'illustration et elle montre comment de nouvelles formes de communication peuvent être utilisées pour propager des idées et développer une organisation.

Le rastafarisme n'est en aucun cas le seul élément de l'industrie musicale et il n'en est certainement pas la force prépondérante. Toutefois, conjugué à d'autres facteurs, il exerce une influence sur la situation des femmes. Certains de ces facteurs sont, par exemple, les conditions de travail quotidiennes dans les studios d'enregistrement, les attitudes sociales adoptées par les hommes vis-à-vis des chanteuses, celles que les musiciennes doivent adopter pour se faire accepter et percer dans l'industrie, etc. A l'heure actuelle, de nombreuses disciples rastas s'efforcent de détruire l'image selon laquelle la femme est, du fait de son infériorité, la servante de l'homme, et, de ce fait, indigne d'accomplir certaines tâches. Les femmes du mouvement n'ont commencé à débattre de cette question en public que depuis peu. Dans les années 60, au moment du développement de l'industrie du disque, on s'interrogeait moins, tant au sein du mouvement rasta que dans l'ensemble de la société jamaïquaine, sur le rôle de la femme en tant que pourvoyeuse de soins dans la société et de servante de l'homme. De la fin des années 40 aux années 70, on a cherché essentiellement à convaincre les femmes de se considérer comme des partenaires différentes des hommes mais égales à eux et de rechercher leur accomplissement dans le travail domestique « naturel » et non rémunéré et les emplois salariés ouverts aux femmes.

Tous ces facteurs se sont conjugués pour exclure les femmes du *reggae*. Les Jamaïquaines sont particulièrement nombreuses dans les groupes de chant où les membres de la communauté participent bénévolement, par exemple dans les chœurs religieux et les chorales. Elles constituent la majorité des diplômés de la Jamaica School of Music, mais, dans l'industrie commerciale du disque, qui, de tous les domaines d'activité artistique, est le mieux organisé et le plus rémunérateur (à l'exception peut-être de la peinture), les femmes sont presque totalement absentes.

Si l'on examine les chiffres disponibles sur la musique populaire, on constate que les femmes brillent par leur absence. Pour la seule paroisse de Kingston, la Jamaica Federation of Musicians compte parmi ses adhérents 76 femmes et 520 hommes. Les femmes ne représentent donc que 12% des musiciens professionnels syndiqués. De 1979 à 1987, les taux de participation au Reggae Sunsplash ont été tout aussi décevants (voir le tableau 3). Le Sunsplash est la grande manifestation annuelle où s'exprime le talent *reggae*.

Tableau 3. Prestations présentées au Reggae Sunsplash

Année	Hommes	Femmes	Mixtes
1979	19	2	1
1980	22	1	-
1981	24	4	-
1982		non disponible	
1983	40	8	1
1984	32	4	-
1985	35	5	-
1986		non disponible	
1987	48	5	4
Total	220	29	6

Source : Données compilées par Imani Tafari-Ama à partir des archives des disques Synergy et des données de l'Institute of Jamaica.

Il n'y a pas à proprement parler de conspiration pour exclure les femmes de la musique populaire, mais c'est pourtant ce qui s'est produit dans la réalité. Les rares femmes qui ont réussi à percer dans ce domaine y sont parvenues le plus souvent parce qu'elles accompagnaient des chanteurs (les I-Threes, par exemple) ou grâce à leurs relations avec des hommes influents qui, en tant que managers, les aidèrent dans leurs combats.

Le problème de la sous-représentation des femmes dans l'industrie du disque, et celui de leur incapacité à influencer sur les images de la femme véhiculées par leur musique se posent aujourd'hui. Peut-être que si les femmes étaient mieux représentées dans l'industrie du *reggae*, le contenu

des chansons serait différent. Il se peut aussi que l'existence d'un plus grand nombre de chanteuses remettrait en cause la popularité des « slack songs ». En 1987, au Reggae Sunsplash, 3500 personnes — des Jamaïquains pour la plupart — assistaient à la « Dance Hall night » où ce genre de chansons était majoritaire.

Le succès de plus en plus grand obtenu par cette musique s'explique par le fait que la musique de dancing est devenue plus populaire, ce qui est dû en partie aux caractéristiques économiques de l'industrie musicale. Il revient en effet moins cher, par exemple, d'emprunter les pistes tracées que d'en tracer de nouvelles. La musique de dancing recycle et reprend selon de nouveaux arrangements la musique ancienne.

Il ne faut pas sous-estimer l'importance des *slack songs* comme facteurs de socialisation et comme déterminants de la sexualité. Si elles ne sont pas responsables des attitudes négatives à l'égard des femmes dans la société, elles en sont certainement le reflet et elles les renforcent. Le dancing fait toujours partie de l'ensemble complexe d'institutions culturelles parallèles existant dans la société et est l'un des rares endroits où les hommes de la classe ouvrière peuvent de façon directe et immédiate exprimer leur opinion sur la société et gagner l'approbation du public en mettant leurs propres paroles sur la musique. L'influence du dancing en tant qu'institution et de la musique qu'on y joue est probablement plus grande qu'elle ne le serait dans des sociétés n'ayant pas l'histoire culturelle des Caraïbes.

L'influence du dancing est si importante qu'une étude plus poussée de son incidence sur les femmes se justifie. Pour l'instant, aucune recherche n'a été faite à la Jamaïque sur les liens entre la violence sexuelle et les matériels insultants à l'égard des femmes. Cependant, une étude réalisée aux États-Unis d'Amérique a montré que les hommes à qui l'on présentait des images violentes en même temps que des images sexuellement suggestives devenaient indifférents à la violence à l'encontre des femmes (National Council of Churches of Christ, 1985). On ne dispose pas de données de ce type pour la Jamaïque, mais il est indéniable que les cas de violence sexuelle dans la société augmentent, tout comme le nombre de chansons « viriles » dégradantes pour les femmes, présentées comme les objets du désir sexuel masculin.

Bien que circonscrites dans des limites très étroites, les discussions sur la sexualité suscite un intérêt croissant au sein de l'ensemble de la société jamaïquaine. Elles ont généralement lieu dans le cadre d'émissions de radio et de programmes auxquels les auditeurs peuvent participer par téléphone, ainsi que dans les rubriques des journaux réservées aux conseils personnalisés. Ou encore surviennent-elles pendant les cours d'éducation familiale dans les établissements secondaires. Dans les médias, les discussions sur la sexualité féminine sont très moralisatrices. L'Église est toujours considérée comme l'institution chargée de veiller sur la vie privée, sexualité y comprise. Pour cette raison, les dirigeants reli-

gieux interviennent en qualité d'arbitres des débats dans bien des discussions consacrées à ce sujet. Souvent, ces discussions renforcent l'image de la femme vertueuse, au service de ses enfants et de son foyer, et qui, dans le couple, est la principale responsable de la limitation des naissances et de l'abstinence sexuelle, donc de la maîtrise de soi. L'idée sous-jacente est que les hommes sont « naturellement » concupiscent et incapables de dominer leurs appétits sexuels. Ces programmes consacrés à la sexualité sont essentiellement suivis par les femmes de la classe ouvrière, auxquelles ils s'adressent en priorité. A l'école, les discussions sur la sexualité obéissent souvent au même schéma — on y constate des conceptions rigides de l'identité sexuelle de l'homme et de la femme et un silence tacite sur les sujets tabous tels que l'interruption volontaire de grossesse et l'homosexualité²⁶. Le dancing est donc le lieu où les hommes des classes populaires peuvent exprimer leurs opinions dans le débat sur la sexualité féminine. Ces opinions s'appuient sur d'autres facteurs sociaux qui s'expriment par des comportements hostiles ou agressifs destinés à préserver les droits sexuels des hommes sur le corps féminin.

La sexualité féminine suscite un débat analogue sur la scène des théâtres de Kingston, où les comédies décrivant les rapports entre les sexes forment l'essentiel des pièces jouées. Ces pièces reposent sur un scénario mélodramatique qui décrit généralement les exploits d'un héros masculin entouré de nombreuses femmes ou d'une femme courtisée par beaucoup d'hommes. Elles mettent souvent l'accent sur la dépendance des femmes à l'égard des hommes sur le plan sexuel et la rivalité entre femmes. Elles renforcent les images traditionnelles de la femme vertueuse, tout en soulignant que la plupart des femmes sont mauvaises. Le fait que la question de la sexualité féminine suscite un débat aussi passionné montre que dans cette bataille personne n'est encore sorti vainqueur. Toutefois, la lutte ne se fait pas à armes égales. Alors que la culture officielle prône l'égalité des femmes, les institutions culturelles populaires projettent de la sexualité des femmes des images où domine l'animalité.

Conclusion

*Venez mon amie, ceignez votre taille
de chatoyantes graminées
Élevons-nous, vous et moi, en ce lieu vers la rédemption.
Lorna Goodison,
Garden of the Woman Once Fallen*

Les Jamaïquaines se sont efforcées de créer une culture qui serve leur cause. Elles l'ont fait aussi bien individuellement qu'au sein de leurs organisations. Malgré cela, que ce soit dans le monde du travail, dans celui de l'éducation ou dans le domaine de la communication, ce qu'elles vivent contribue à inhiber leurs possibilités et à générer la division entre elles. Cette situation est exacerbée par le problème de la violence, notamment sexuelle. L'expérience des femmes de la Jamaïque vient renforcer la conclusion à laquelle les organisations de femmes et les chercheurs étaient parvenus à la fin de la Décennie, à savoir que, d'une manière générale, la condition des femmes, au lieu de s'améliorer, s'aggrave.

Au cours des cent cinquante dernières années, le pourcentage de femmes ayant un emploi a diminué. Au moment de l'émanicipation, la quasi-totalité des femmes faisaient partie de la population active. A l'heure actuelle, ce pourcentage n'est plus que de 40%. Durant cette période, la division du travail entre les sexes est devenue de plus en plus rigide. Au xx^e siècle, les femmes ont progressivement été cantonnées dans un éventail très restreint de professions mal rémunérées. L'éducation qu'elles reçoivent contribue à la fois à renforcer cette division du travail et à reproduire une hiérarchie sociale qui ne laisse aux femmes de la classe ouvrière que bien peu de moyens pour défendre leurs droits et guère de temps pour réfléchir à la façon dont elles pourraient le faire. Les femmes ignorent ce qu'elles sont en droit d'exiger et elles sont mal renseignées sur les conséquences qu'auront sur leur avenir leurs choix en matière d'éducation. L'histoire des luttes menées par les Jamaïquaines dans les domaines de l'emploi, de la politique, de la sexualité et de l'éducation n'est pas mentionnée dans les programmes scolaires et elle est presque totalement ignorée de la majorité de la population. En ce sens, les femmes ont été dépossédées de leur propre expérience collective et de ce qu'elles auraient pu apprendre en exerçant leur propre pouvoir et en exploitant leur potentiel.

Les systèmes de communication de la Jamaïque ont atteint un niveau de développement élevé. Les médias électroniques atteignent désormais un public beaucoup plus large. De nouveaux organismes culturels ont été créés. La musique populaire est devenue une force culturelle dynamique. Toutefois, ces systèmes véhiculent des images négatives sur la femme ou limitent ses talents aux soins aux enfants et au foyer, tout en encourageant l'idée que la masculinité se caractérise par l'agressivité et la

violence à l'égard des femmes. Les systèmes de communication ne remplissent pas leur rôle d'organes de communication, qui devrait être d'encourager les femmes à agir pour leur propre cause, de dénoncer les agressions qu'elles subissent et de remettre en question les stéréotypes qui les présentent comme des êtres soit passifs, soit rusés. De surcroît, ils glorifient la violence qui sert à consolider les structures du pouvoir et, en juxtaposant le sexe et la violence, encouragent le public à considérer les femmes comme des victimes masochistes, rendant la population insensible aux conséquences de la violence à l'égard des femmes.

Alors que les femmes des classes défavorisées et de la classe moyenne doivent faire face à d'énormes augmentations du coût de la vie et subissent les conséquences de politiques sanitaires et éducatives mal adaptées, les médias proclament la croissance économique. Certains signes donnent à penser que les femmes ainsi que les organisations féminines sont prêtes à s'unir pour lutter plus énergiquement en faveur de leurs intérêts communs. C'est ainsi que s'est créée, en janvier 1988, une association d'organisations féminines, avec l'aide du Women's Studies Group de l'University of the West Indies, tandis qu'une autre association du même type organise chaque année un concert pour célébrer la Journée internationale de la femme. Pour nombre de femmes, la priorité doit être accordée à la lutte contre la violence sexuelle à l'encontre des femmes et au renforcement de la collaboration entre groupes féminins. En effet, la solidarité des femmes entre elles leur permettra de devenir une force qui compte dans la nation.

Notes bibliographiques

1. M. Witter, *Culture and Economy*. Exposé destiné au séminaire Caricult de l'Organisation des États américains (OEA), 1987.
2. Rex Nettleford, *Caribbean Cultural Identity, the Case of Jamaica : An Essay in Cultural Dynamics*, Institute of Jamaica, 1978. M. Witter, *op. cit.*
3. Rex Nettleford, *op. cit.*
4. J. French et H. Ford-Smith, *Women Work and Organisation in Jamaica 1900-1944*. La Haye, Institute of Social Studies, 1986. Miméographié.
5. Lucille Mathurin, *A Historical Study of Women in Jamaica : 1655-1844*, thèse de doctorat non publiée, UWI, 1974 et *The Rebel Woman in the British West Indies during Slavery*, Institute of Jamaica, 1975.
6. Edward Kaman Brathwaite, *Wars of Respect*, Agency for Public Information, 1976.
7. Joan French, *The CBI and Jamaica : Objectives and Impact*, mars 1987, et *Report on the Situation of Women in Agriculture in Jamaica*, établi pour le CARDI, mai 1987.
8. Philip Curtin, *Two Jamaicas*, New York, Atheneum, 1955.
9. Honor Ford-Smith, « Caribbean Women and Social Change : Some Aspects of our History. » Dans : *A Caribbean Reader on Development*, KES, Jamaïque, 1986 ; et Sistren (collectif de théâtre féminin) en collaboration avec Honor

- Ford-Smith, *Lionheart Gal : Life Stories of Jamaican Women*, Louclor, The Woman's Press, 1986.
10. O. Davies et P. Anderson, *The Impact of the Recession and Adjustment Policies on Poor Urban Women*, étude réalisée à la demande de l'Unicef, septembre 1987.
 11. Jennifer Jones, *The Situation of Female Participation in Cultural Development in Jamaica*, Séminaire international sur les mesures d'encouragement de la participation des femmes dans le développement culturel, Oslo, 1987.
 12. Voir, par exemple, A. Lynn Bolles, « Kitchen Hit by Priorities : Employed Working-Class Jamaican Women Confront the IMF ». Dans : June Nash et Maria Patricia Fernandez-Kelly (dir. publ.), *Women, Men and the International Division of Labour*, Albany, State University of New-York Press, 1983.
 13. J. French et H. Ford-Smith, *op. cit.*
 14. H. Ford-Smith, *op. cit.*
 15. J. French et H. Ford-Smith, *op. cit.*, p. 171.
 16. J. French et H. Ford-Smith, *op. cit.*
 17. H. Ford-Smith, *op. cit.*
 18. J. French et H. Ford-Smith, *op. cit.*
 19. Marlene Hamilton, *The Availability and Suitability of Educational Opportunities for Jamaican Female Students*, étude présentée au premier séminaire interdisciplinaire « Gender Culture and Caribbean Development », University of the West Indies, Mona, 1987.
 20. Jane Roberts, *Young Women's Sexuality in Jamaica ; Sistren, Abortion in Kingston*, 1988 et *Women and Family Planning*, 1988.
 21. Joycelin Massiah, *The Cultural Reality of Caribbean Women's Working Lives*, document présenté au premier séminaire interdisciplinaire « Gender Culture and Caribbean Development », University of the West Indies, Mona, 1987.
 22. Nelly Stromquist, *Empowering Women Through Education*, document non publié établi pour un séminaire de l'ICAE, 1986.
 23. J. Massiah, *op. cit.*, p. 7.
 24. Sistren et H. Ford-Smith, *op. cit.*, p. 227.
 25. Rex Nettleford, *op. cit.*
 26. Rex Nettleford, *op. cit.*
 27. Sistren, *Sistren Workshop Reports*, 1986.

Naître femme en Inde : de la fatalité à la prise de conscience

Guy Poitevin

Destins de femmes¹

Les femmes, de leur naissance jusqu'à leur mort, sont prisonnières des systèmes de caste et de parentèle : leur soumission est le garant de l'ordre social. C'est leur refus de l'admettre, dont certains signes avant-coureurs apparaissent aujourd'hui, qui seul pourra permettre un changement indispensable au développement économique, social et culturel.

L'exode au féminin

En plus des raisons communes aux hommes et aux femmes, le départ des femmes vers la ville obéit à des motivations spécifiques. Le fait général est qu'une femme ne s'exile pas d'elle-même mais comme épouse qui doit un jour suivre son mari pour le servir et l'accompagner. Une femme n'a pas de destin propre, pas plus dans la migration qu'ailleurs.

Une autre raison particulière fréquente est la persécution des brus par leurs belles-mères. Beaucoup de jeunes femmes ont dû d'abord rester seules sans leur mari parti à Bombay ou à Pune, chez leurs beaux-parents, pendant quelques années après leur mariage, pour servir dans la maison de leur belle-famille. D'autres, souvent, y restèrent plus longtemps, incapables de rejoindre leur époux faute de logement ou de revenu suffisant pour les entretenir. Beaucoup donnent comme raison de leur exode vers la ville le désir d'échapper aux tracasseries et aux vexations de leur belle-mère. La ville où réside leur époux les attire car elle leur offre la possibilité de se soustraire aux mauvais traitements et à l'autorité despotique de la belle-mère et du beau-père.

Ces tracasseries, qui marquent la plupart du temps le rapport entre belle-mère et bru, n'ont pas nécessairement de rapport avec la migration du mari, comme c'est le cas dans l'exemple ci-dessous, où la bru est rejetée comme une intruse, bouche de plus à nourrir pour rien puisque le fils migrant n'envoie pas d'argent ou pas assez.

CHASSÉE PAR SES BEAUX-PARENTS QUI LA PERSÉCUTAIENT...

Phulabaï Tondé, de caste marathe, originaire d'Akolé (à 7 km de Paud, le chef-lieu du canton de Mulshhi), vivait chez ses beaux-parents à Khétseré, village du même canton. Son mari résidait à Bombay où il avait un travail, mais d'où il ne pouvait envoyer d'argent à la maison. C'était une raison de plus pour sa belle-mère et son beau-père de déverser leur colère sans répit sur leur bru. Que le fils envoie occasionnellement de l'argent ou n'en envoie pas, celle-ci devait toujours endurer les vexations de ses beaux-parents. Le mari perdit bientôt son travail à Bombay et revint au village.

Peu après, ses parents le chassèrent de la maison ainsi que sa femme, et les renvoyèrent avec rien de plus sur le dos que les habits qu'ils portaient sur eux. Que faire ? Une belle-sœur compatissante de Phulabaï les aurait bien recueillis, mais enceinte à ce moment-là, elle ne pouvait recevoir le couple. Phulabaï trouva une place dans le bidonville de Jay Bhavani Nagar, à Pune, chez une autre belle-sœur. Pendant un mois, elle rendit quelques menus services, puis fit chaque jour 4 km à pied pour aller dans des maisons bourgeoises faire la lessive et la vaisselle.

Un homme de Bhugao (autre village du même canton), qui habitait à côté de son taudis, travaillait chez Vanaz, une usine située non loin de là. Il intervint auprès de quelqu'un qu'il connaissait chez Vanaz pour obtenir que le mari de Phulabaï y soit embauché. Celui-ci, au début, fut engagé à la journée pour décharger des camions de marchandises ; puis, au bout d'un certain temps, on lui offrit un travail permanent. Il gagne 25 roupies par jour.

Phulabaï avait dû entre-temps interrompre une grossesse. A nouveau enceinte, elle ne travaille plus comme employée de maison à la journée. Elle habite avec son mari dans le bidonville. C'en est fini des mauvais traitements de sa belle-mère qui, autrefois, lui refusait les galettes de millet (l'essentiel de la nourriture au village) quand elle n'avait pas terminé la mouture de la farine à la meule de pierre (il y a un moulin mécanique au village, mais la belle-mère l'obligeait à moudre à la meule de pierre pour éviter cette dépense et par vengeance).

SENTIMENT D'AUTONOMIE

L'exode féminin est considéré comme l'accès à une certaine autonomie. Un leitmotiv revient fréquemment : « Je préfère rester ici, car il n'y a plus de *sāsurvās*. On est chez nous ». Le mot *sāsurvās* signifie littéralement « résider chez sa belle mère ». Mais il est habituellement si fortement connoté de tous les mauvais traitements que celle-ci inflige à sa bru que le mot en réalité signifie toujours les vexations dont la bru est l'objet. « Au village, la belle-mère est sur notre dos en permanence. Comme j'ai d'abord eu quatre filles à la suite, les beaux-parents étaient sans cesse à m'en faire le reproche. Je ne recevais qu'un sari par an. Heureusement que j'étais soutenue par mes parents », confie Hindubaï Shindé.

Shédguébaï, du bidonville de Bhavani Nagar, exprime un sentiment largement partagé. Ses parents et beaux-parents vivent à Admal, où elle est née Pashilker (marathe). Son mari a un emploi dans une usine. Elle a deux garçons et une fillette. Son neveu habite derrière chez elle. Une belle-sœur (femme du frère de son mari) est restée au village. L'endroit où elle réside est petit et étroit ; au début, elle ne s'y plaisait pas ; maintenant, elle s'y trouve bien. Ici, elle se sent plus indépendante qu'au village. Bien sûr, elle voudrait que sa belle-sœur puisse aussi avoir la même chance. « Ici, on n'a pas à marcher comme si on était le jouet des autres ». Shédguébaï ne se sent plus manipulée comme un instrument au service des autres.

ERRANCE, PRÉCARITÉ ET DÉSARROI

Le témoignage d'une autre paysanne de Materwadi (canton de Mulshi) est typique de l'errance féminine et de l'exploitation dont les femmes sont l'objet et à laquelle la ville offre enfin une sorte de havre, à vrai dire bien précaire, mais non dépourvu d'espoir.

Cette femme, de caste marathe, expliqua que son mari avait un travail temporaire dans une entreprise d'ustensiles de cuisine et qu'elle-même allait faire lessive et vaisselle dans le quartier ancien de Pune, peuplé de gens de la classe moyenne. Elle a deux filles et six beaux-frères (frères de son mari) au milieu desquels elle vit chez ses beaux-parents. Elle est mariée au fils de sa tante paternelle. Bien que les beaux-parents aient des terres, il n'y avait pas assez à manger à la maison. Son mari, pendant la sécheresse de 1972, dut aller s'embaucher sur des chantiers publics de construction de routes. Elle ne fut pas autorisée à y aller elle-même, comme tant d'autres femmes, parce que les hommes de la maison craignaient le qu'en dira-t-on.

Elle prit l'habitude d'aller chez une autre tante paternelle dont la situation était meilleure et où on exigeait d'elle un travail pénible mais limité. Elle alla vivre ensuite chez sa sœur, dont la situation était aisée,

mais là encore on exigea d'elle beaucoup de travail. Or, une tante (femme d'un frère de son père), résidant dans un bidonville de Pune, lui fit comprendre qu'au lieu de trimer uniquement pour avoir quelque chose à se mettre dans le ventre, elle ferait mieux de venir à Pune comme employée de maison, car, à Pune, « on trouve notre indépendance ».

Elle vint donc à Pune, où, pendant six mois, elle logea chez une connaissance, avant de venir habiter chez une sœur avec qui elle partagea une pièce dans le bidonville. Elle fit instruire sa fille aînée jusqu'en 5^{ème} année, en ville, puis la retira de l'école. C'était trop de frais. « De plus, on perd la tête. Que faire ? On n'y comprend rien ». « Après toutes ces années de classe », elle donna sa fille en mariage à un garçon de Rihé (village dont Materwadi est un hameau). Au bout d'un an, ce fut la rupture. Le garçon s'avéra indigne.

Cette femme ne cessait de répéter à la citadine de classe moyenne, instruite et aisée, qui l'interviewait : « Chez vous, on impose une discipline aux garçons. Chez nous, on les gâte tellement, on les chérit et on les laisse faire leurs caprices. Chez vous, les repas sont à heures fixes, pas chez nous. Vos hommes sont compréhensifs. Ils donnent un coup de main aux femmes dans leur travail. Les femmes chez vous ont un emploi. C'est pas comme ça chez nous. Cela n'entrera jamais dans la tête de nos hommes. Ce sont des ivrognes ».

Ce témoignage confirme ce que beaucoup de femmes ressentent : la ville se présente comme une constellation de comportements, de valeurs et de rapports sociaux qui leur révèle et leur offre une possibilité d'autonomie et de dignité. Elles n'auraient pas même pu s'imaginer qu'il puisse en être ainsi un jour. Mais nécessité fait loi, et c'est aussi une chance. Cette dernière est bien précaire à vrai dire, car si les hommes en ville perdent leurs sens des valeurs et si les jeunes y deviennent souvent des voyous, c'est encore essentiellement et finalement les femmes qui en feront les frais. C'est sur elles que retombera le poids des enfants et de la famille. Pourtant l'exode offre certaines ouvertures aux femmes.

L'accoutumance des jeunes filles à un environnement urbain rend presque impossible leur retour au village, voire leur mariage avec un jeune de la campagne, si celui-ci doit rester à exploiter les terres familiales avec sa femme selon les normes traditionnelles de la division du travail paysan. Quant à celles, plus âgées, qui sont « depuis le début à Pune », ce sera un titre d'honneur d'y être définitivement installées. Ce processus migratoire au féminin nous paraît bien reflété dans les trois exemples suivants qui montrent comment l'exode affecte la condition féminine. Nous serons attentifs dans ces trois exemples à la dynamique globale qui caractérise ces profils, à savoir : émergence d'une capacité de penser pour soi et de prendre des initiatives, potentialité jusque-là réprimée qui s'affirme spontanément ; émergence d'une conscience personnelle et individuelle : naissance d'une personnalité au féminin, sans honte ni culpabilité ; vœu grandissant d'autonomie et d'indépendance qu'un salaire

permet de réaliser tant soit peu ; éloignement progressif et définitif du village ; pratiques quotidiennes en rupture avec les normes antérieures, les contraintes et les valeurs traditionnelles qui définissent la condition féminine au village ; caractère partiel, tâtonnant, localisé et limité de ces innovations qui forcent les barrages de la tradition en des points de moindre résistance ; volonté de se fixer en ville de façon stable et efforts pour s'y installer dans une activité urbaine rentable.

DÉMARCHES INDÉPENDANTES

Shindébaï est née Gharé, à Pune, où son père habitait déjà avant sa naissance, il y a environ 37 ans maintenant. Elle est Deshmukh. Son père, originaire de Zehoul (canton de Mulshi), est installé depuis plusieurs années à Pune dans Prabhat Road (quartier résidentiel de la classe moyenne où il tient encore une boutique de blanchisseur (lavage et repassage)). Il est membre du Comité de direction qui administre un temple très connu dédié aux cinq Pandavas, derrière le Collège Fergusson, dans Deccan Gymkhana. Autrefois, il était un fervent militant du Congrès national. Sa fille se souvient que nombre de militants politiques de l'époque venaient chez eux et parfois « nous allions aussi chez Raosaheb Patwardhan » (l'un des leaders du mouvement national, qui avait sa maison dans le même quartier). « J'étais en septième année d'école quand il y eut l'inondation de Pune en 1961. J'ai quitté l'école cette même année. Puis, j'ai suivi un cours de couture. Deux ans plus tard, en 1963, mes parents me donnèrent en mariage ».

Les parents de son mari sont originaires de Pimpoli, un village voisin de Zehoul, mais ils se sont définitivement installés à Pune où ils tinrent un petit garage de réparation de voitures et de scooters. L'expansion de la famille et la mort du père les conduisirent à ouvrir un deuxième garage : aujourd'hui, les deux frères du mari gèrent le garage paternel et le mari un autre garage indépendant, « car, à mettre ses pieds dans les pas des autres, comment est-ce que ça pourrait aller ? » Un des propres frères de Shindébaï travaille dans un garage de réparation de scooters, un autre est chauffeur de taxi-rick-shaw. Elle a elle-même une machine à coudre et fait ses propres travaux de couture.

« J'ai d'abord eu trois filles. Je souhaitais me faire opérer, mais la doctoresse N. Rajwadé me le déconseilla, disant que cela apporterait beaucoup d'ennuis à la maison. (Cette doctoresse est membre actif d'un groupes d'hindous religieux et traditionnels). Puis j'ai eu un fils. Je voulais alors me faire opérer, mais le docteur me demanda d'attendre que mon fils ait six ans pour l'envisager. J'eus un autre fils. Mes neuf mois de grossesse furent très pénibles, j'étais très affaiblie. J'étais chez ma mère pour l'accouchement. Mon mari n'avait pas signé la demande de stérilisation ; malgré cela, je me fis opérer ».

Il y a un an, dans le bidonville de Hanuman Nagar, une école pré-primaire fut ouverte par les Services d'assistance sociale du Gouvernement. « J'y travaille de 9 h à 11 h chaque matin. Je gagne 100 roupies. Mon mari lui-même n'en sait rien, car il part le matin à 7 h et revient le soir vers 18h-18h30. Pourquoi le lui dire ? S'il l'apprenait il ne dirait rien. Mais, puisqu'il ne le sait pas, cela me permet d'avoir de l'argent dont je peux disposer à mon idée ». (En effet, si son mari était au courant, elle devrait, comme toutes les femmes disposant d'un salaire, le lui remettre puisque le mari est le seul à prendre les décisions pour le bien de la famille). « Cette année, comme tous les ans, mon mari devait aller à la fête annuelle du village, à Pimpoli et moi je devais me rendre à l'école ce jour-là. Je lui dis que je ne pouvais aller à la fête à cause des examens des enfants. C'était faux bien évidemment, mais ainsi je ne suis pas allée à la fête de Pimpoli ».

« Ma sœur aînée s'est mariée dans un village près de Bhima Shankar. Ses beaux-parents la harcelaient (*sāsurvās*). Aussi revint-elle chez nos parents, à Pune. Il lui fallut trois jours pour s'y rendre. Elle eut peur pour sa vie, si loin de nous. Maintenant, elle travaille comme sage-femme ».

« Depuis quelques mois, quand j'ai mes règles je ne m'installe plus à l'écart. Je ne le dis pas à mon mari ; il ne serait pas d'accord. Il ne s'en est pas aperçu. Mais, finalement, que pourrait-il y faire ? Il en ferait un drame pendant deux ou trois jours, c'est tout ». Sa fille a ses règles depuis deux ans, mais, dit-elle, « je ne l'installe pas avec son plateau et son pot à eau à part. Sinon, aussitôt, tout le monde voudra la marier. Voilà deux ou trois ans qu'on le cache afin que personne ne s'en rende compte ou ne l'apprenne ». La fille aînée a environ 13 ans. Elle et sa sœur font la cuisine et les tâches ménagères.

Au mur sont accrochées de nombreuses photos de dieux. Un endroit est recouvert d'un petit rideau : c'est l'autel d'un dieu. « Quand j'ai mes règles, j'évite seulement de m'approcher de l'autel ». Elle observe toutes les fêtes religieuses : gauri, desera, etc. Ses voisines dans le même bidonville de Kélwadi viennent d'un autre canton du même district : elle va chez elles et échange le *halad kumku* (la poudre de turmeric rouge déposée en forme de point sur le front, signe des femmes mariées dont le mari est vivant, signe d'hospitalité). A Ekadéshi, le onzième jour du mois lunaire, elle va à Saswad visiter le temple du dieu Sopan. C'est elle seule qui a décidé d'y aller. Elle y va non accompagnée.

Un groupe de femmes du quartier s'est formé : on y parle de commencer une petite unité de production ici-même. « C'est pour cela que j'y vais ». Son grand souci : le mariage de sa fille. « On ne peut échapper dans ce cas au groupe des « frères », *bhāūbanda*. On verra ».

ATTACHEMENT À LA VILLE

Les beaux-parents d'Indubaï Shindé sont de Pimpoli, ses parents de Mosé (Mulshi). Ces derniers, des Paselker (Deshmukh), sont depuis un certain temps déjà installés à Pune où ils tiennent un garage de réparation de scooters et de vélos. Elle a quatre sœurs et un frère et a été scolarisée jusqu'en 8^{ème} année, une de ses sœurs jusqu'en 9^{ème} année, son frère et une autre de ses sœurs, jusqu'en 10^{ème} année. « J'habite à Pune depuis toujours, j'en suis très fière ». Elle regrette pourtant son peu d'instruction et voudrait étudier davantage, mais elle est mariée et mère de deux petits garçons. Dans ces conditions, sa belle-mère ne saurait lui permettre de reprendre des études. L'un de ses fils (5 ans) réside chez ses beaux-parents, l'autre vit avec elle. Elle s'est fait stériliser. Son mari est dessinateur dans une industrie située dans le Camp. Il se rend chaque jour à vélo, du bidonville de la décharge publique où le foyer réside, à l'autre extrémité de Pune, dans le quartier occidental de la ville. Le frère du mari d'Indubaï Shindé habite non loin de là, dans le bidonville de Kélwadi. C'est là qu'elle préférerait habiter plutôt que dans le bidonville de la Décharge, car c'est à Kélwadi que résident les gens de sa région et toute sa parenté.

Une voisine vient d'être donnée en mariage il y a 15 jours. Elle vit dans le taudis voisin maintenant. Ses parents sont de Mutha et ses beaux-parents de Bahuli. Elle réside chez sa sœur, son mari résidant avec deux amis, dans le quartier commerçant de Bhavani Peth, où il est débardeur chez un gros marchand de sucre. Son beau-frère ici a une charrette à bras et il vend des légumes au détail. Il lui faudra aller passer deux ans chez ses beaux-parents à Bahuli avant de revenir vivre avec son mari et sa sœur à Pune. Cela lui déplaît, car c'est un village, et elle devra obéir à ses beaux-parents. Son mari et ses amis ont une pièce à Kélwadi.

CITADINE MODERNE CAPABLE D'INITIATIVES

Parvatibai (Marathe) est née à Pune où résident ses parents, venus de Satara dans les années 30. Son père est décédé. Ses beaux-parents sont d'Andramawal (à 50 km de Pune). Elle vient de marier sa fille chez des gens de Boukoum (village à 10 km de Pune, dans le canton de Mulshi). Son mari travaille comme manutentionnaire chez un particulier qui loue des tentes pour les mariages et les réunions publiques : il trouva un mari pour sa fille parmi les garçons travaillant avec lui. Les beaux-parents de la jeune fille sont de Boukoum, mais elle ne s'entend pas avec eux. Aussi, maintenant, elle habite avec son mari à Pune et est enceinte. Elle insiste auprès de sa mère pour que celle-ci célèbre l'événement à la façon des familles brahmanes, à savoir dès le septième mois de la première grossesse organiser une cérémonie (*dohal*) avec repas de fête, cadeaux (elle souhaiterait un sari d'une valeur de 200 à 250 roupies) et réception où

participent des femmes mariées et au cours de laquelle la future mère est honorée, décorée et parée.

Parvatibaï travaille comme serveuse chez un traiteur qui prépare les banquets de mariages. Elle gagne 10 roupies pour le banquet du matin, et 7 roupies pour la réception du soir. Si elle sert un autre repas le soir, elle reçoit 8 roupies de plus. Les jours de gros labeur elle gagne donc au maximum 25 roupies. Comme elle est habile à arranger les décorations... et le matériel requis pour les rites traditionnels du mariage, elle touche à cette occasion quelques roupies en plus. Elle a appris à faire cela en voyant faire. Elle est experte dans la préparation des plats à servir aux réceptions. Elle part à 9 heures et rentre à 2 heures du matin le jour suivant. Ses enfants restent à la maison. Son mari ou son fils aîné viennent chercher des gamelles de nourriture préparés avec les mets du banquet de la noce. En dehors de la saison des mariages, elle vend du tamarin, des baies, sur le trottoir ou de porte à porte.

Elle ne retournera plus vivre à Andramawal car il a fallu vendre de la terre pour le mariage de sa fille, ce qui a provoqué une dispute entre elle et son beau-frère. Pourtant, cette année, elle se rendra au temple du village et y fera célébrer une *pūja* (rituel commun en l'honneur du dieu).

NOSTALGIE DE LA TERRE

L'exemple ci-dessous d'une femme venue en ville à l'invitation de son mari, et qui s'y déplaît, ne représente pas le profil le plus habituel de la femme migrante. N'étant pas obligée de travailler pour vivre et ayant au village de bonnes terres, rien ne la motivait en effet à aller vers la ville.

Shindébaï (Deshmukh) est arrivée dans le bidonville de Bhavani Nagar dans le sillage de son frère et de son mari. Son frère fut le premier à venir en ville chercher du travail : il fut embauché par un maçon pour lequel il travaillait avant d'accepter la responsabilité de travaux indépendants. Pour les mener à bien, il appela son beau-frère, le mari de Shindébaï à venir le rejoindre, il y a trois ans de cela. Sa femme le rejoignit il y a deux ans.

Elle ne se plaît pas en ville : elle s'ennuie à rester assise à la maison toute la journée sans rien d'autre à faire. Au village, elle possède de bonnes terres et a quatre enfants à élever. Elle a demandé à son beau-frère, le frère de son mari, d'envoyer son garçon pour qu'il s'instruise à Pune, mais il a refusé. Elle n'a de contacts et de relations dans le bidonville qu'avec quelques maisonnées de sa caste et de son village, sans plus. En face de chez elle, habitent des Laman, mais elle n'a aucun rapport avec eux.

Destin de femmes

Bhimabaï Pandurangue Dhadeve a 55 ans. Elle habite dans le bidonville de Paud Phata. Enfant, elle habitait à Bombay avec son père, ouvrier dans le textile. Ses parents l'ont donnée en mariage dans un village de Mawal, à Palsé, chez des Daldé. Sa belle-famille la mit au supplice. Son mari et son beau-père la battaient. Elle retourna alors chez ses parents, à Bombay, en laissant à sa belle-famille les trois fils qu'elle avait enfantés (ils sont mariés maintenant). Pour survivre, elle garda des enfants chez un Marwadi, puis fit la fille de salle dans un grand hôpital de Bombay. Quand son père se retrouva sans travail, elle revint vivre avec ses parents au village natal. Mais qu'y faire ?

Alors elle gagna Pune en compagnie d'une femme de Dasvé qui la présenta à un avocat de sa connaissance. Elle y resta pour travailler. Quelque temps après, elle fit venir un frère à Pune pour travailler chez le même avocat. L'avocat installa Bhimabaï à l'arrière de la maison et il les nourrit tous les deux. L'avocat envoya le garçon à l'école. Son instruction est maintenant terminée et il gagne sa vie, mais le garçon ne revint plus jamais voir son père et sa mère. Plus tard, Bhimabaï quitta ce travail et se remaria avec un Dhadvé du canton de Raygad mais qui vit à Pune où il est marchand de légumes.

Bhimabaï a deux filles. L'aînée a été donnée à des Hanamghar, à Saïve, dans la montagne, à 50 km de Pune ; l'autre à Dhamanwal, à des Shédégué, 20 km plus loin encore. Le mari de cette dernière était employé à Bombay dans le textile mais, du fait de la grève, il abandonna son emploi et retourna au village. La sœur aînée avait insisté auprès de sa mère pour qu'elle marie au moins la cadette en ville, mais les parents refusèrent. « Nous sommes des filles de la ville, leur disait-elle. On ne peut pas se faire à la campagne. Au moins ne donnez pas la deuxième dans le pays de Mawal ». La fille aînée mariée au villageois de Saïve vit en ce moment chez sa mère. Autrement, elle habite dans le bidonville Janata, près de Parvati, où le frère de son mari la harcèle et la maltraite. Il y a peu, son beau-père est venu de Saïve à Pune et l'a battue, ce qui a mis son mari en colère. Son mari, dit-elle, est un brave homme, mais à force d'entendre les calomnies proférées par les autres —notamment l'aînée des belles-sœurs— il la bat quelquefois.

La fille aînée de Bhimabaï dut passer à Saïve les trois premières années qui suivirent son mariage, alors que son mari travaillait à Pune. On l'avait maltraitée, car, selon ses beaux-parents, une fille qui grandit en ville ne peut réussir à faire les travaux des femmes de la campagne.

La fille cadette, donnée à Dhamanwal, demeure pour le moment chez sa mère. Sa belle-mère s'est bien comportée avec elle jusqu'à maintenant, mais sa belle-sœur (la sœur de son mari), qui vient d'arriver chez sa mère a dû la calomnier car la belle-mère se comporte de plus en plus mal avec sa bru. C'est ainsi qu'il lui faut mettre un cadenas sur toutes ses affaires.

Avec son mari, elle est allée vivre dans un autre endroit pour éviter les exactions de sa belle-famille. Elle ne va pas travailler dans les champs, car elle n'a pas l'habitude des travaux agricoles. De plus, sa fillette d'un an et demi étant tombée malade, elle est venue à Pune chez sa mère. Elle est à nouveau enceinte. C'est sans doute la raison de la haine et de la jalousie de sa belle-sœur qui a accouché récemment d'un enfant mort à la naissance ; de plus, sa fillette est malade.

La mère de Bhimabaï vit avec elle à Pune, puisque son frère, resté au village, ne prend pas soin de ses parents. L'un des fils de ce frère, âgé de seize ans, vit avec elles deux. Il a fréquenté un peu l'école à Alandi, puis à Parvati, mais n'a pas terminé sa scolarité. Il travaille dans une station d'essence, pas loin de Parvati, et apprend la mécanique. Maintenant que son apprentissage est terminé, il gagne 50 à 60 roupies par mois comme mécanicien. Sa tante dit de lui qu'il est intelligent et habile au travail, mais instable. Bhimabaï a un autre frère qui réside à Déhu, lieu de pèlerinage : il fait partie d'une confrérie de chanteurs de cantiques (*bhajans*).

Autre facteur spécifique de l'exode féminin : le veuvage. Lorsque les familles de leurs parents ou beaux-parents ne peuvent ou ne veulent les prendre en charge, les veuves, sans soutien d'aucune sorte, sont obligées de chercher du travail en ville afin de subvenir à leurs besoins et à ceux de leurs enfants. Telle est également la situation des femmes abandonnées, renvoyées et rejetées, de celles qui, du fait de l'ivrognerie de leur mari — fléau fréquent — doivent assumer l'entière responsabilité de leur famille, ou c'est encore des femmes dont le mari, parti à Bombay ou à Pune, envoie peu ou pas d'argent.

Chandoudaï Bhilaré vit dans le bidonville de Dandékar Poul. Son mari réside à Bombay où il travaille dans le textile, s'adonne à l'alcool et joue à des jeux argent. Il n'avait aucune envie de faire instruire ses enfants, alors que pour sa femme c'était l'essentiel. Elle et ses enfants sont donc venus vivre à Pune. A dire vrai, la relation privée qu'elle entretient, dit-on, avec le maire de son pays d'origine, Admal, par ailleurs le notable le plus riche et le plus courtisé de la région, lui a permis, semble-t-il, en plus de ses efforts, de parvenir à ses fins. Son fils aîné est maintenant instruit et « son père, dit-elle, n'ose plus ouvrir la bouche devant lui. » Et, ajoute-t-elle, « Mon fils, lui, n'a aucun vice ! »

Le bidonville de Dandékar Poul est l'un des plus sales. Les beaux-parents de Chandoudaï Bhilaré sont originaires de Bhodé, ses parents d'Admal ; elle a toujours habité chez ces derniers, des Marathes. « La maison de Bhodé ne pouvait pas nous loger tous ». La sœur de son frère perdit deux enfants et se suicida. Chandoudaï éleva sa fillette. Elle prit de la terre à Admal pour l'exploiter. Son premier fils est intelligent : il a suivi l'école primaire au village et, les trois années suivantes, il fut placé chez sa tante maternelle à Pune. De la 7^{ème} année à la 10^{ème} de scolarité, il fut en-

voqué à Panshet. Puis, pour les 11^{ème} et 12^{ème} années de scolarité, elle réussit à le faire admettre à Shahu College. Elle trouva pour lui un endroit où dormir et, chaque jour, une femme venait par autocar de Panshet lui apporter une gamelle. Le soir, ce jeune garçon avait un petit travail chez un docteur. Ainsi passèrent la 11^{ème} et la 12^{ème} années. Le maire du village, usant de son influence, intervint fermement auprès du responsable du chef-lieu de canton pour qu'il soit inscrit à l'Indian Technological Institute de Pune. Le garçon fut admis. Alors Chandoubai loua, dans le bidonville, une baraque appartenant à un Dhanagar de son village. C'était une baraque recouverte de feuilles de palmier, dans lequel était entreposé le matériel d'un débit de jus de canne à sucre. Son fils n'était pas tellement d'accord pour vivre dans une telle bicoque, mais elle le décida. Elle vendit ses ornements, remplaça le toit de feuilles de palmier par de la tôle, la nettoya et son garçon l'habita.

Elle envoya alors à Pune son deuxième fils qu'elle réussit à convaincre de suivre sa scolarité malgré les réticences de ce dernier. Un jour où il fit une fugue et retourna à Admal, elle lui dit : « Tu peux rester à Pune à laver les tasses et à faire la plonge dans une gargote. Cela n'a rien de déshonorant. Mais il n'est pas question que tu restes dans ce village ! ».

De toute évidence Chandoubai était remplie de fierté d'avoir réussi à emmener ses deux fils à Pune et à les faire instruire. C'est son point d'honneur. Il n'est pas question pour elle de revenir vivre au village où son frère cultive les champs de la famille, et lui envoie des grains.

Le fils aîné de Chandoubai, après avoir terminé le cours de l'Institut, trouva un emploi dans une usine, Kirloskar Cummins. Il songe à se marier. Pour cela il demande 40 grammes d'or. Sa mère et son frère considèrent que compte tenu de son instruction, c'est peu ; il pourrait demander plus. Le cadet, quant à lui, pour l'instant en 10^{ème} année d'études, signale que plus tard il fera ce que son frère aîné lui ordonnera de faire. C'est ainsi qu'au lieu de faire ses deux années de Junior College dans le lycée de Parwardhan High School, près de chez lui, il ira plutôt à S.P. College ou à BMCC College.

En préparant le thé pour ses hôtes, Chandoubai est fière de faire remarquer aux deux femmes de son village d'origine venues lui rendre visite qu'ici au moins il y a du gaz et que tout est très vite fait.

La famille Shindé vit dans le bidonville de la Décharge publique, l'un des plus insalubres de Pune. Le mari travaillait dans une fonderie, Bharat Forge, à l'autre extrémité de la ville, comme gardien. Il a quitté ce travail pour un autre à l'usine d'engrais de la décharge. Malheureusement, la machine de l'usine de composte est tombée en panne et beaucoup d'ouvriers ont été renvoyés. Il se trouve donc sans emploi et offre ses services à qui veut bien : un jour il est aide-coffreur, un autre porte-faix ou débardeur... Il boit beaucoup.

Son épouse Pushpa est venue à Pune afin d'échapper aux mauvais

traitements et aux vexations de sa belle-mère. Elle a trouvé du travail dans une cantine-restaurant, où elle prépare des galettes de blé (*chapatti*), à Kothroude, chez le père de Shashikant Sutar, l'un des conseillers municipaux de Pune dont la clientèle électorale est constituée par la population des nombreux bidonvilles situés dans sa circonscription. Elle obtint facilement cet emploi car l'une de ses parentes, une jeune veuve avec deux enfants laissée par sa famille, travaillait depuis un certain temps déjà chez le père de S. Sutar.

La mère de Pushpa vit en permanence à Bélawadé, un village situé à environ 40 km, et cultive ses champs. Son père résidait à Pune où il avait acheté une charrette à bras pour l'aider dans son travail de porte-faix. Il y a quatre ans, à 50 ans, il est retourné au village, épuisé par son travail de débardeur. Pushpa a deux frères, dont un habite chez elle. Il est allé jusqu'à la 9^{ème} année de scolarité, et depuis qu'il vit à Pune il est régulièrement pris de convulsions.

Les Shindé n'entretiennent aucune relation avec les Mang qui peuplent le bidonville en grand nombre. « Ils sont sales... », disent-ils. Si Pushpa, seule Deshmukh parmi les Mang et quelques Marathes, a loué un taudis loin de Bhavani Nagar, là où résident les gens de sa communauté, c'est, dit-elle, par honte d'avoir un mari ivrogne et chômeur. Sa situation est en outre si mauvaise qu'elle n'a presque plus de relations avec sa famille.

Par ailleurs, Pushpa a récemment fait deux fausses couches qui l'ont beaucoup affaiblie. Ce fut pour elle une énorme déception. Elle pourrait certes aller faire des ménages, mais, pense-t-elle, les gens vont se moquer d'elle ; de plus, son mari s'y opposerait. (En effet, chez les Deshmukh, on met un point d'honneur à ne pas envoyer les femmes travailler au dehors, encore moins à la journée au service d'autres familles pour des tâches serviles).

La famille et la caste

LE SYSTÈME DE PARENTÉ

Le système de parenté et les rapports spécifiques de parentèle et d'affinité constituent le cadre des rapports humains quotidiens et des réseaux de relations habituels. On a déjà analysé le rôle de l'exode ainsi que celui joué par le réseau des relations familiales. La recherche et l'obtention d'un travail sont aussi tributaires de ce même réseau mobilisé au service de stratégies de survie familiale. Rien d'étonnant, donc, à ce que les mêmes relations constituent la matrice et le cadre de la constitution du tissu de relations et de rapports humains quotidiens.

Cela est tout particulièrement vrai des femmes, qu'il s'agisse du rapport fondamental homme/femme ou du rapport société/femme. Durant

l'enquête menée auprès des femmes, on observe un certain nombre d'habitudes : le mari répond pour sa femme et à sa place ; les filles ne doivent pas dormir à l'extérieur de la cabane, même si la chaleur y est étouffante ; elles doivent être mariées aussitôt que possible, leur scolarisation étant secondaire, des frères viennent vivre dans la cabane familiale afin de protéger la femme de l'un des leurs ; etc. C'est ainsi par exemple que les femmes Deshmukh sont restées debout durant tout le temps de l'entretien, et que la jeune femme de l'interviewé n'osait pas entrer dans la pièce durant l'entretien. Ainsi, il est clair que la société est le domaine exclusif des hommes (le mot est masculin en marathi) et que la femme doit exclusivement se maintenir « à l'intérieur »².

Trois données contribuent au respect de ce principe. Premièrement, la norme selon laquelle les femmes ne doivent pas « sortir de la maison », règle première du comportement féminin qui prévaut toujours, compte tenu des changements imposés par les circonstances mais qui n'affectent point la règle. Deuxièmement, les femmes ont toujours des enfants — dont plusieurs en bas âge — dont elles doivent s'occuper seules sans l'aide du mari. Troisièmement, les difficultés économiques de ces familles obligent souvent la femme à travailler pendant 6 ou 8 heures comme employées de maison, ce qui ne leur laisse guère de temps pour élargir leur cercle relationnel, encore moins pour entretenir des contacts subversifs. Comme le dit Marnébaï, résidente de Bhavani Nagar, « les rapports ici sont ceux des relations de parentèle, *natégoté*³. De toute façon, j'ai une petite fille dont je dois m'occuper, ce qui m'interdit de sortir de la maison ».

Marnébaï a aussi deux fils en bas âge. Son mari lui interdit d'aller faire la lessive et la vaisselle chez des particuliers bien qu'elle aimerait apporter un revenu supplémentaire qui serait, certes, le bienvenu. Marnébaï n'a de contacts réguliers et fréquents qu'avec son frère, migrant comme elle, et qui vit dans le bidonville de Kotheroude. Ainsi, le type de relation frère-sœur qui prévaut dans le modèle traditionnel s'avère ici essentiel pour Marnébaï puisque c'est autour de cette relation que se construit tout son univers affectif de migrante.

A Bhavani Nagar, les Deshmukh habitent les uns à côté des autres et s'invitent mutuellement. Ils forment une communauté solide. La caste et les liens de parentèle constituent le seul milieu relationnel des migrants Deshmukh. Les femmes Deshmukh ne doivent en aucun cas effectuer des travaux autres que les tâches ménagères, comme le travail dans les champs par exemple.

Parlant des Harijan, qu'ils ne peuvent éviter de côtoyer, les hommes Deshmukh sont heureux de reconnaître qu'ils entretiennent avec eux de bons rapports. « Mais, bien sûr », ajoutent-ils, « comme leur organisation, dont le centre est à Kotheroude, est très soudée, si l'occasion se présente, ils se soutiendront. Si l'un d'eux était battu, par exemple, ils lyncheraient le coupable. Il est donc utile de garder de bonnes relations avec eux. » En cas de difficultés, finalement, on ne peut compter que sur ses « frères »,

bhāūki. Ce mot désigne tout le cercle des *bhāū*, à savoir la parenté de sang et d'alliance — frères, cousins —, mais aussi les associés, les condisciples, les coreligionnaires, les gens appartenant à la même communauté. Un autre mot désigne le cercle de ceux avec qui, sur la base des relations de parentèle, on entretient des relations amicales : *bhāūbanda*.

Indubaï Demalé, une Deshmukh, prépare des *pāpads* chez elle dès qu'elle en trouve le temps. Son mari est cuisinier dans un hôtel : « Nous avons de bonnes relations avec ceux de la même ruelle ». Indubaï sort rarement, même pour aller chez des parents qui « habitent dans la ruelle voisine ». A part une femme de Sangli et une autre de Barshi, toutes les autres sont du canton de Mulshi. Indubaï a pris l'habitude d'aller avec sa voisine satisfaire ses besoins naturels dans la nature, en dehors du bidonville. Les voisines Deshmukh des autres villages de Mulshi sont ses relations habituelles. Le reste du temps, elle s'adonne aux tâches domestiques comme c'est la norme pour les femmes Deshmukh.

La promiscuité et le relatif relâchement des contrôles sociaux en milieu urbain conduisent parfois les jeunes à transgresser des normes jusque-là très strictes, comme celle de la commensalité. C'est ainsi que certaines des filles de Pushpa, une femme Marathe très urbanisée, appartenant à la deuxième génération de migrants, invitent chez leur mère des intouchables, mangent avec eux et les servent. C'est là un exemple de transgression de la norme, peu admis toutefois, pour l'heure du moins.

Dans les périphéries urbaines où résident les migrants, le bidonville — l'allée, la ruelle, *āḷī* — constitue l'unité où existent les rapports humains, ainsi que le milieu de référence. A part les relations de travail, il n'existe pas pour les femmes d'autre univers relationnel quotidien. « Nous n'avons de rapports qu'avec les gens de notre communauté » (au sens de *bhāūki*, *bhāūbanda*), disent-elles. C'est ainsi qu'une femme Marathe de Bhavani Nagar n'a de relations avec des femmes Laman, ses voisines, qu'au titre des travaux de couture qu'elle fait pour elles ; mais il n'est pas question qu'elles s'invitent mutuellement. D'autres trouvent que ces Laman chantent beaucoup trop fort, et puis, d'ailleurs, ils parlent une autre langue...

En règle générale, les Deshmukh et les Marathes ont, vis-à-vis des personnes de basses castes, leurs préjugés de toujours, d'autant plus ancrés qu'elles vivent davantage à leurs côtés, bien que gardant la distance qui s'impose. « Ces gens-là sont sales, grossiers, ce sont de mauvais éléments... Nous n'avons absolument aucun rapport avec eux », explique Chandub Bhilare, de Bhavani Nagar. Son mari, comme les autres Marathes, le reconnaît bien volontiers : « Nous n'avons de relations qu'avec les gens de la famille proche (littéralement, « de chez notre mère »). Nous n'avons pas le temps d'aller les uns chez les autres ».

Le maintien des liens familiaux est également assuré par les rapports qui lient une famille à ses dieux. De temps à autre, femmes et hommes vont en pèlerinage aux *kuldevata*, les dieux protecteurs de leurs familles.

Panduranga Shélar, un Nhavi, a sa femme qui vient du canton de Khed. Son village s'appelle Jijuri, et la famille s'y rend en pèlerinage chaque année. Elle vénère d'ailleurs tout aussi bien les dieux de Pune que ses dieux familiaux. Les visites aux dieux de la famille constituent un moment symboliquement fort du point de vue relationnel. Ceux qui ont migré en ville depuis un certain temps déjà, doivent, comme au village, veiller sur les plus jeunes. Des parents habitant différents bidonvilles se rendent fréquemment visite.

LES PRATIQUES MATRIMONIALES

La rigueur des pratiques et des normes matrimoniales traditionnelles est l'atout majeur du maintien du système des relations humaines et des réseaux de rapports ayant jusque-là prévalu. La migration ne les brise en rien. C'est eux, au contraire, qui assurent aux migrants un lieu de référence social permanent et sûr, le déplacement géographique pouvant conduire à une désintégration des liens et des normes établis. Chez les migrants d'origine rurale, poussés par la faim, le système de parenté reste aussi fort que jamais, indiscutable et fondamental. Les pratiques matrimoniales en sont le garant le plus sûr, et si des pressions s'exercent pourtant sur le système, c'est sans l'affecter en profondeur.

Des femmes Deshmukh, résidentes de Bhavani Nagar, ne peuvent imaginer marier leurs filles à des garçons biens sous tout rapport, mais qui appartiendraient à une autre caste ou viendraient d'une autre région du district. « Comment pourrait-on agir ainsi. Il y a la caste. Les gens du village nous excommunieraient de la caste. Certes, nous sommes venues à Pune, mais le village aussi y est. Si nous lâchions le village, on ferait de nous des hors castes. On a des champs au village, on y retourne de temps en temps. Quand on irait, ils ne nous offriraient même pas de l'eau pour boire ! (rite d'hospitalité le plus élémentaire). Ici, chaque jour, à Bhavani Nagar, on rencontre beaucoup de gens du village. Entre Pune et le village les allées et venues sont permanentes. Il est donc très facile de se faire passer des messages ». Au moment de l'entretien, les femmes interviewées étaient absorbées par les préparatifs d'un mariage : des gens arrivaient du village, elles devaient aller dans un bidonville voisin visiter des parents, elles discutaient de la date propice et de l'heure du mariage, *muhūrta*.

Le type d'alliance le plus recherché chez les Deshmukh est celui entre cousins germains. Ici, comme au village, chacun connaît l'interdiction de faire un second mariage. Pour tous, Deshmukh ou autres, l'important est de marier ses enfants dans des familles avec lesquelles existent déjà des liens d'alliance et de parentèle. On cherchera donc, par le mariage, à raccorder des liens passés, *dhāgā dorā* (ces deux mots signifient corde ou cordon, et s'appliquent aux liens de sang et d'alliance) ou à les renforcer, s'ils existent déjà. On évitera les mariages entre familles n'ayant aucune

affinité, ou dont les relations ont été interrompues, « gâtées » dit-on. Le conjoint sera donc recherché dans le réseau des relations existant « dans notre région », là où on est mieux informé de ce qui se passe, c'est-à-dire de la façon dont les gens suivent les traditions, de la respectabilité sociale de la famille, *khāndān*.

Pour la célébration du mariage qui souvent aura lieu à Pune pour des raisons de prestige et de décorum, on procédera selon les normes rituelles pratiquées au village : un Brahmane présidera la cérémonie « car, sans lui, rien de valable ne peut se faire » ; les *balutedars* — artisans — auront l'honneur d'être invités selon la tradition, le groupe de musiciens du village sera lui aussi invité et recevra la contribution qui lui revient : jamais on n'oserait les oublier.

Il arrive cependant que des jeunes gens choisissent eux-mêmes leur partenaire. C'est cependant assez rare, car la pression sociale est si forte que certains parents refusent même de maintenir le contact avec leurs enfants qui ont déshonoré leur parentèle.

Plus que les parents, c'est d'ailleurs le cercle des « frères » — *bhāūbanda* — garant de l'honneur de la famille au sein de la collectivité villageoise, qui impose habituellement son choix aux parents tout autant qu'aux jeunes gens. Pour rehausser l'honneur de l'ensemble des frères *bhāūki*, le cercle des « frères » cherchera à organiser un mariage en grande pompe dont les frais seront à la charge des parents de la jeune fille : la jeune fille y apparaîtra parée de bijoux et de bracelets, *sālankrit Kanyādān*. Le mariage sera d'autant plus prestigieux qu'il se fera dans la parenté la plus proche et que davantage de parents et de relations y seront invités, des centaines, sinon plus.

Certains exemples pris sur le vif dévoileront les tensions qui se produisent lorsque la règle sociale tente d'être déviée. On verra également que l'évolution au sein du système et des pratiques sociales est lente, même si elle existe. C'est ainsi que des mères affirment qu'elles consultent leurs filles avant de les marier ; que des femmes Deshmukh, et frères de l'être, sont heureuses que des filles Deshmukh rejetées par leur mari se soient remariées malgré l'interdiction qui en est faite ; qu'un jeune se dit prêt à aider un ami Deshmukh désireux d'épouser une jeune fille intouchable ; qu'une mère activiste sociale s'oppose à la décision d'un mariage dispendieux et prestigieux que ses *bhāūbanda* arrangent et décident entre cousins croisés.

L'OBSESSION DE LA PURETÉ DES ALLIANCES

M. Yadav, originaire de Rihé, vit dans le bidonville de Kélwadi. Il a environ 60 ans. C'est un Deshmukh. Il travaillait dans une petite usine de savon, dans Kasba Peth : il a abandonné son travail, il y a peu. Il est arrivé enfant à Pune avec son frère, et sa mère, veuve. Le frère de M. Yadav

travaillait à Dapodi dans un atelier de réparation d'autocars : il vient avec sa femme de regagner Pimpoli où ils cultivent leurs champs. La femme de M. Yadav est restée assez longtemps au village à exploiter la terre ; il y a 4 ans, elle l'a rejoint à Pune. Ils ont deux filles.

La fille aînée loge chez son père. Elle est mariée à un Deshmukh du nom de Shindé qui travaille dans une imprimerie. Elle a quatre enfants et va faire la lessive et la vaisselle chez des particuliers, mais sa mère ne veut pas le reconnaître, car cela lui fait honte qu'une Deshmukh aille travailler à l'extérieur. Dans le passé, lorsque sa mère vivait au village, la fille aînée ne restait pas « au dehors » au moment de ses règles. Maintenant que sa mère vit avec eux à Pune, elle observe le tabou afin de ne pas la choquer. D'autant plus que leur voisine, possédée par la déesse, ne saurait tolérer des femmes n'observant pas les tabous d'impureté prescrits dans ces circonstances.

Un neveu de Mme Yadav, l'un des fils de son beau-frère de Dapodi, habitait chez elle, à Pune. Il s'est marié selon son cœur avec la fille d'un Brahmane. Avant que le mariage n'eut lieu, Mme Yadav alla voir la jeune fille et lui dit qu'elle n'arriverait jamais à s'habituer à ramasser le fumier des animaux, à manger de la viande, etc. La jeune fille se déclara prête à assumer toutes ces tâches, ce qui provoqua la colère de Mme Yadav qui insulta la mère et l'oncle maternel de la fiancée. Elle conseilla en outre à son neveu de se marier une première fois avec une jeune fille Marathe, de la répudier, puis d'épouser, en secondes noces, la jeune fille de son choix. Le garçon refusa et le mariage eut lieu, sans les *bhāūbanda* que M. Yadav prétendait de ne pas avoir averti de la condition de Brahmane de la bru. En réalité, tout le monde était au courant.

Après le mariage, la bru fut conduite au village afin de se prosterner devant le dieu familial. Bien qu'appelant *ai* sa belle mère, *anna* son beau-père, *tai* et *akka* ses belles-sœurs et cuisinant très sucré, à la manière brahmane elle est au-dessus de toute reproche. Elle est très bien tenue, et offre des saris aux sœurs de son mari lors du *bhāūbiz* (rituel de vénération entre frères et sœurs, le deuxième jour lunaire de la moitié brillante de Kartik). Personne n'a donc de réelle raison de se plaindre. Le neveu, quant à lui, est parfaitement correct avec tous. Et pourtant les *bhāūbanda* se moquent de lui : « Vous avez épousé une Brahmane en premières noces, épousez maintenant une Vani ! ».

La deuxième fille des Yadav fut donnée à un garçon de Mosé, qui travaille à Pune. Le mère ne voulait absolument pas de ce mariage. Mais elle dut se soumettre à l'autorité du frère de son mari, qui est celui qui décide en dernier ressort, heureux que le prétendant soit un des leurs. Malheureusement, le mari s'est avéré être un débauché, qui abandonna sa femme quelques mois plus tard, enceinte de six mois. Celle-ci vit seule désormais et travaille comme vendeuse dans un magasin de prêt-à-porter. La rumeur — propagée par la femme du frère du mari — prétend que son mari l'a renvoyée parce qu'elle était enceinte avant d'être mariée. La mère

de la jeune femme abandonnée convient que, du fait des circonstances, une femme Deshmukh peut bien travailler comme vendeuse. Toutefois, les gens se moquent d'elle car elle habite seule et possède un poste de télévision : « Qui donc le lui a payé ? Quelqu'un doit bien habiter avec elle ! » Mais Mme Yadav est ferme : une Deshmukh ne doit pas se marier une deuxième fois.

L'EMPIRE DES « FRÈRES » SUR LES ALLIANCES

Padalgharwadi et Moréwadi sont deux hameaux voisins du même village de Rihé (canton de Mulshi), situé à 40 km de Pune. Hirabaï, 37 ans, de caste Marathe, a été donnée en mariage à un Padalghar du premier hameau. Avec son mari, elle cultive 3,5 acres de terre disséminés en parcelles séparées. Hirabaï, sa belle-mère, son mari, ses trois filles et ses deux fils vivent dans une cabane exiguë faite de branchages et de cannes d'arbustes, replâtrée chaque année avec de la boue argileuse et recouverte de vieilles tôles ondulées récupérées sur une mesure en ruines. Les sept quintaux de riz et de millet que la famille récolte par an ne permettent pas de nourrir la maisonnée plus de quatre mois par an : heureusement que l'entraide existe sous forme de journées de travail rendues aux voisins et que l'oncle d'Hirabaï, habitant le hameau voisin, prête ses outils et ses bœufs.

Le père et la mère d'Hirabaï, des Moré, du hameau qui porte leur nom, ont émigré lorsqu'ils étaient jeunes à Pune, et se sont installés dans le quartier de Kasba Peth. La mère d'Hirabaï y faisait la lessive et la vaisselle chez des particuliers, tandis que le père travaillait comme journalier chez un marchand de charbon de bois. Sur leurs vieux jours, le père et la mère se retirèrent dans leur hameau d'origine, à Moréwadi, dans leur parenté. Le père y mourut. Hirabaï a quatre sœurs et trois frères. Le frère aîné, un Moré, vit à Pune depuis son enfance, à Kasba Peth. Hirabaï y est née et y vécut jusqu'à son mariage. Elle fréquenta l'école du quartier jusqu'à la 3^{ème} année de sa scolarité. Mariée à 12 ans, habituée, enfant, à la vie de Pune, elle ne put se faire à la misère de la cabane en plein champ. Elle s'en enfuyait constamment pour se rendre chez ses parents, à Pune. Le père ne s'était jamais déplacé pour voir ce qu'il en était avant de la marier. C'est l'un des frères, qui possède des champs et un beau troupeau de chèvres à Moréwadi, qui s'était rendu à Padalgharwadi. Mais, sans prêter plus d'attention que cela, les *bhāūbanda* négocièrent le mariage et Hirabaï fut amenée chez ses beaux-parents.

Le père d'Hirabaï lui disait : « Reste là-bas. Sinon, notre nom sera déshonoré ! » « Quand mon mari est tombé malade, mon père nous a donné 800 roupies. Mes parents m'ont toujours sauvée. Une année, la situation était tragique, les enfants n'avaient plus à manger, je voulais m'enfuir. » « Si tu reviens chez nous, ce sera notre déshonneur et notre honte. Ne reviens pas », m'avertit mon frère qui m'avança l'argent. Il faisait des

reproches à mon père : « Pourquoi l'as-tu mariée si jeune ? » Mais telle était la coutume. Quand la famille de ses beaux-parents l'insultaient et la frappaient, son frère intervenait au nom de l'honneur de la famille : « Pourquoi la traiter ainsi ? Quel mal a-t-elle fait ? » Il n'était certes pas question qu'elle rentre avec ses enfants chez ses parents, à Pune, mais ils l'aidaient.

M. Moré, le frère aîné d'Hirabaï, travaille comme gardien dans une entreprise de construction et gagne 450 roupies par mois. Sa situation étant des plus précaires, sa femme fait la lessive et la vaisselle chez des particuliers. Trois de leurs fillettes lavent également le linge des autres pour 70 à 80 roupies par mois.

Quatre filles leur sont nées avant que ne naisse un garçon. Pour avoir un fils, ils allaient tous les ans en pèlerinage visiter la *dévi* (déesse) de Mandher, à une douzaine de kilomètres de Pune, au moment de la pleine lune de Paush. Depuis la naissance de leur fils, qui a maintenant 10 ans, ils vont avec lui chaque année honorer la *dévi*. Chaque pèlerinage leur coûte environ 500 à 600 roupies, car en plus des frais de transport, ils sacrifient à la *dévi* un poulet, parfois un mouton, et font des offrandes de galettes de blé fourrées au sucre de canne. Dans leur maison, à Kasba Peth, un autel est dédié à la *dévi*. Deux fois par mois, un prêtre vient, à la pleine lune, *pūrnimā*, et à la nouvelle lune, *amāvāsyā*, célébrer l'*ārati* (balancement de lumières accompagné de chants et de formules sacrées) devant la *dévi* : il reçoit pour ce service 5,25 roupies à chaque fois. Tous les mois au moment de la pleine lune, Mme Moré invite plusieurs femmes mariées dont le mari est vivant, *savāshīn*, et leur offre un repas en leur honneur. Toutes ces dépenses pour remercier la déesse représentent, par an, une somme de 2000 roupies environ. Les Moré sont convaincus qu'on ne peut rien faire sans les dieux.

M. Moré et sa femme, ainsi que son frère et toute la famille, sont fermement résolus à marier leur fille aînée Madhuri à Ankush, le fils aîné d'Hirabaï. Ce mariage entre cousins germains — la fille aînée du frère épousant le fils aîné de la sœur —, faisant du frère le beau-père, le *vyāhi*, de son fils, est une forme d'alliance qui, bien que commune, est très recherchée et particulièrement appréciée.

Ankush n'a fréquenté l'école de son village que durant quatre années. En vain a-t-il cherché du travail au village. Pendant plus d'un an, il essaya de trouver un emploi stable à Pune, et logea la plupart du temps chez son oncle maternel, *māmā*. Pendant sept mois il a travaillé dans un atelier, pour 8 roupies par jour. Puis, son ami Pandu Bajare l'invita à venir travailler avec lui dans son propre atelier où il lui apprend le métier de soudeur. Lorsqu'il sera soudeur qualifié, il y a bon espoir qu'un jour Ankush obtienne une place dans une des petites usines récemment installées dans un des villages de la région, à une dizaine de kilomètres de son village natal. Ankush touche 12 roupies par jour pour l'instant. Il est désireux et capable d'apprendre.

Ankush connaît bien Madhuri, sa cousine, puisqu'il vit habituellement chez son oncle maternel. Ils ont le même âge. Habituellement, le garçon est plus âgé de quatre ans que la jeune fille. Ankush et Madhuri sont décidés à se marier. La famille Moré les a poussés l'un vers l'autre de façon définitive et irrévocable en permettant à leur fille d'aller au cinéma avec Ankush, ce qui est interdit. Ils leur ont permis de dormir ensemble dans l'une des deux petites pièces qu'ils ont à Kasba Peth, et intentionnellement, ont fait venir de Padalgharwadi, à 2 heures du matin, un témoin pour qu'il constate le fait. Ainsi la famille usa-t-elle de ce stratagème pour hâter le mariage. Le cercle des « frères — les *bhāūbanda* — souhaitent un mariage célébré de manière traditionnelle, avec décorum, pour le prestige de la famille. En poussant ces jeunes gens à transgresser la norme sociale en ayant des relations prémaritales, les *bhāūbanda* ont donc voulu forcer la décision d'Hirabaï, la mère d'Ankush.

Hirabaï, qui n'a pas été consultée, pas plus que son mari, ne veut pas de ce mariage. La situation économique des Moré n'est pas brillante, celle d'Hirabaï encore moins. Aussi Hirabaï veut-elle un mariage relativement peu cher. Or le *māmā* souhaite un mariage de prestige, conforme à la coutume, dépenses y compris, soit une somme de 10 à 15 000 roupies pour les parents de la jeune fille, et une somme de 10 000 roupies pour Hirabaï. Les « frères », le *māmā* en tête, exigent qu'Hirabaï donne immédiatement 10 000 roupies. Si elle refuse de demander une dot, elle refuse aussi de verser 10 000 roupies. Ne reste-t-il pas encore beaucoup d'autres enfants à marier ? De plus, il y a quelques jours, Hirabaï s'est jointe à un groupe de petits paysans qui se sont cotisés pour acheter une pompe : pour la première fois, les champs d'Hirabaï sont irrigués ! Cette dépense a déjà largement grevé le maigre salaire qu'elle reçoit pour son action d'animation sociale et le cours de broderie pour jeunes filles qu'elle anime dans son hameau. Par ailleurs, Hirabaï ne veut pas de Madhuri comme bru, car, bien qu'élevée à Pune, Madhuri n'est pas instruite, « elle ne sait rien faire en dehors de la lessive et la vaisselle ». A tout prendre, si Ankush doit épouser une fille du frère aîné, elle préférerait que ce soit la deuxième fille, plus jolie, et à condition bien sûr que le mariage n'occasionne pas trop de dépenses..

Hirabaï anime de manière très efficace une action sociale dans les villages de sa vallée. Les animateurs du mouvement la soutiennent fermement dans sa décision de faire un mariage bon marché. De plus, ils pensent que les jeunes gens doivent, avant de se marier, être conscients des contraintes et des enjeux du mariage. Or, ni l'un ni l'autre n'y ont pensé de façon sérieuse. Madhuri était bien décidée à faire un mariage « enregistré » afin de réduire les frais au minimum : elle l'avait clairement dit à Pandu. Face aux tensions familiales, elle a changé d'avis : elle a décidé de se plier à la décision de ses parents et des « frères ».

Ankush souhaite toujours se marier, mais ne voulant pas endetter sa mère, il a décidé de se ranger à sa décision, autrement dit de faire un

mariage à moindre frais, et si cela est impossible, de renoncer au mariage avec Madhuri.

L'argument des *bhāūbanda* Moré est que, si ce mariage ne s'accompagne pas des dépenses traditionnelles, alors leur honneur et leur réputation, *ijjat*, leur nom, seront perdus, et toute la famille perdra son prestige. En outre, plus personne ne viendra demander leurs autres filles en mariage. Par ailleurs, la respectabilité des « frères » aux yeux de la société n'existera plus. Ainsi, des dépenses importantes à l'occasion d'un mariage sont synonymes de dignité sociale, *māna*, et de prestige collectif, *pratishtā*.

Selon Hirabaï, la femme de son frère a des pouvoirs magiques. « Elle a envoûté mon fils. C'est elle aussi qui a « gâté » mon frère aîné qui était très bien auparavant. C'est à cause de cette noix d'arec que mon frère a mal tourné ». Hirabaï fait allusion à des pratiques occultes, dont sa belle-sœur aurait le secret : lors de ses règles, elle prend, dit-on, une noix d'arec dans ses mains...

Lorsque les amis, animateurs sociaux d'Hirabaï, lui apportèrent leur soutien lors de la confrontation, le frère aîné et la femme de celui-ci leur dirent : « Cela ne vous concerne en rien. Vous êtes des étrangers, *parakā*, en cette affaire. Vous n'avez pas à intervenir. Il s'agit d'un arrangement de mariage : ça ne regarde que la famille ». Pour le *māmā*, le frère aîné d'Hirabaï, seuls ont le droit et le devoir de décider « l'aîné de mes cousins paternels, Pandu Moré, de Moréwadi, et, du côté du garçon, le frère aîné du mari d'Hirabaï. » Hirabaï elle-même n'a pas droit à la parole. Elle ne peut rien faire sans les *bhāūbanda*. Elle est liée (*bandhalélt*).

Devant l'opposition d'Hirabaï, les *bhāūbanda* ont décidé de la boycotter : ils ne l'invitent plus aux cérémonies, aux fêtes, et aux réunions familiales et même aux funérailles d'un membre de la famille. Ils ne lui adressent pas la parole.

De la culture à la contre-culture

La question du développement culturel des femmes a été examinée directement par les membres de la Stri Shakti Mandal (SSM) lors de trois réunions en groupe d'étude tenues en des lieux et à des dates habituellement réservés à de libres échanges de vues sur les problèmes intéressant les femmes dans la perspective d'une auto-instruction concertée⁴.

Comme beaucoup de femmes sont à peine alphabétisées, il a d'abord fallu expliquer l'expression « développement culturel des femmes », qui ne pouvait être immédiatement comprise par aucune d'entre elles. On procède chaque fois à une présentation liminaire détaillée de 30 à 45 minutes s'articulant autour des propositions suivantes :

Nous savons ce que signifie le terme « développement » (appliqué aux

routes, à l'électricité, à l'école, à l'agriculture, etc.). Aujourd'hui, il s'agit du développement de notre esprit et de notre intelligence, c'est-à-dire de notre intellect, de notre « culture ». Quel est donc le sens de ce dernier mot ?

Notre tête est faite pour concevoir des idées sur les choses et les situations que nous voyons autour de nous et sur lesquelles nous nous faisons une opinion.

Les différentes catégories de personnes (enfants, garçons, filles, adultes, personnes âgées, autorités, enseignants, fonctionnaires, habitants des diverses régions, parents, etc.) ont des opinions différentes. Nous mêmes, nous ne pensons pas aujourd'hui comme nous le faisons quand nous étions petites filles. Depuis lors, nous avons vécu des expériences qui ont modifié notre optique. A mesure que les années ont passé, nos idées, notre « culture », ont évolué.

Plus précisément, depuis que nous nous réunissons dans le cadre de la SSM et que nous participons à des actions sociales — ce qui est une expérience totalement nouvelle —, notre façon de penser s'est radicalement transformée. Auparavant, nos idées étaient inspirées par l'ensemble de la société. Nous pensions et nous nous comportions comme on nous avait dit de le faire et comme tout le monde le faisait, sans poser de questions.

Maintenant, sur bien des points, nous n'acceptons plus de manière immédiate les idées imposées de l'extérieur par les forces sociales traditionnelles, les autorités et nos aînés. Nous avons commencé à penser par nous-mêmes. Nous nous faisons notre propre opinion et souvent celle-ci s'écarte du diktat de la société.

En outre, nous nous exprimons, nous disons ce que nous pensons et nous nous conduisons en conséquence, malgré les critiques de ceux qui nous opposent le poids de ce qui constituerait « notre culture », alors que souvent notre nouvelle culture féminine est devenue autre.

Par « nouvelle culture féminine » il faut entendre nos propres manières de penser, d'envisager les choses, de comprendre et de nous comporter. La culture, ce n'est pas uniquement l'ensemble des conceptions et des normes traditionnelles prônées officiellement par les autorités religieuses, sociales ou politiques. La différence entre notre culture et l'ancienne fait que nous sommes méprisées, stigmatisées pour notre arrogance et condamnées pour nous être écartées de la tradition.

Mais nous sommes heureuses et convaincues que nous avons fait un pas en avant. Qu'est ce développement culturel ? Comment se réalise-t-il ?

Les questions suivantes avaient été élaborées pour des discussions en petit groupe qui devaient être suivies d'échanges de vues plus généraux :

- La culture : qui la détermine et pourquoi ? Donnez des exemples.
- Que signifie le mot « culture » ?
- Comment notre progrès culturel a-t-il été possible ?
- Quelles idées nouvelles avons-nous aujourd'hui ?

- Pourquoi jugeons nous que ces idées nouvelles sont bonnes ?
- Où avons-nous pris ces idées nouvelles ?

La culture, instrument de domination

Malgré une introduction sur le sujet d'où il ressortait bien que la culture ordinairement reçue était celle des autorités, des aînés et des notables qui se sont appropriés le mot « culture » pour désigner uniquement la culture ancienne et traditionnelle — c'est-à-dire leur propre culture — alors qu'avec leurs idées nouvelles les femmes ont développé leur propre culture féminine, laquelle mérite tout autant que l'autre cette appellation, aucun groupe n'a été en mesure de formuler un concept novateur de la culture et de répondre à la question : « Que signifie le mot "culture" ? » Le cadre sémantique fourni par le langage courant et la manière dont le mot « culture » est effectivement employé ont incité les groupes à reprendre le sens traditionnel ancien défendu par les couches et secteurs dominants et influents de la société. Les discussions de groupe n'ont pas réussi à conduire les participantes à formuler dans l'abstrait une acception novatrice du terme fondée sur leurs idées et leurs pratiques nouvelles bien que toutes aient manifesté très clairement qu'elles étaient désormais persuadées d'avoir la capacité et le droit de penser et d'agir contre les traditions.

A leurs yeux, la culture est déterminée par les catégories de personnes suivantes :

Les personnes âgées et respectueuses de la tradition. « Les anciens par exemple décident du mariage d'une jeune fille en fonction de la culture, c'est-à-dire des règles concernant les castes, la religion et les rites. Une femme musulmane ne mettra pas de kumku sur son front, à l'idée que si elle le faisait, son beau-père et sa belle-mère ne l'accepteraient pas chez eux. « Je dois me conduire comme ils l'ont fait et suivre leur exemple », pense-t-elle. Les Dhanagar, s'il n'y a pas de Brahmane pour célébrer un mariage, lâchent une vache et son veau : l'un et l'autre doivent s'enfuir vers la droite ; s'ils s'en vont vers la gauche, la cérémonie ne peut avoir lieu. C'est ainsi qu'est leur culture. Chez les Adavisi, quand un enfant naît, on organise cinq jours après l'accouchement une réception où l'on sert de l'alcool et l'on danse toute la nuit. Les femmes Vadar ne portent pas de corsage : c'est leur coutume. Les femmes Vani tiennent le pan de leur sari dans la main. Certains dans le village estiment en effet qu'elles ne doivent pas sortir, que leurs seules occupations doivent être les soins aux enfants et la cuisine, qu'elles sont en danger et seront attaquées si elles quittent la maison. Les femmes éprouvent de ce fait un fort sentiment d'infériorité et doivent toujours maintenir le pan de leur sari rabattu sur la tête. Le concept de « culture » tel qu'il ressort de ces références correspond aux traditions et coutumes transmises par les anciens, qu'il faut obligatoirement perpétuer et préserver, sans les remettre en question.

Outre les *religieux*, certains *chefs et notables de villages* décident également de ce qu'il est bon ou non de faire. « Nous vivions naguère à une époque féodale. Nous sommes maintenant en démocratie. Pourtant les notables et les chefs sont toujours soucieux d'exercer leur domination et de garder la prééminence. » Le notable du village se demande : « Comment conserver mon prestige ? Il ne faut pas que je me laisse dépasser. » C'est un point d'honneur pour lui que de garder, par tous les moyens, son influence sur le village, c'est-à-dire à maintenir la culture du passé.

La culture est un instrument de pouvoir pour les dirigeants traditionnels qu'elle aide à rester en place et qui, pour demeurer les maîtres, rejettent les innovations. « A ces autorités nous opposons nos idées nouvelles..., grâce auxquelles nous pouvons changer la culture. »

De même, les *riches*, qui, « pour devenir encore plus importants, se remplissent le ventre en invoquant Dieu et font perdurer leur tyrannie ».

Par ailleurs, les *mères et belles-mères* éduquent leurs filles et belles-filles dans les sens des traditions. « Tenez-vous bien ! Ne parlez pas sans retenue devant les hommes importants ! Si quelqu'un entre, prosternez-vous à ses pieds. Cela n'usera pas votre front. » La belle-mère est tenue en grande estime et jouit d'une excellente réputation. Son nom est loué. C'est ce qu'elle recherche. Les femmes plus âgées apprennent à leurs filles, comme le veut la coutume, à rester dehors pendant leurs règles, à perpétuer les pratiques religieuses, à imiter leurs aînées et à ne pas changer les habitudes.

Pour ces femmes âgées, les idées nouvelles et les mesures concrètes prises par les membres de la SSM sont comme une contre-culture et un défi au système puisque, tout comme le perçoivent ceux qui, au nom de la culture, refusent que les femmes s'écartent des voies traditionnelles. « Les fonctionnaires nous demandent : "Oh femmes, pourquoi êtes-vous venues ? Ne reste-t-il pas d'hommes dans votre village ? N'y-a-t-il ni sarpanch ni patil ?" Et nous de leur répondre : "Combien de temps encore devons-nous rester ignorantes ?" »

La contre-culture : ses conditions

Pour faire émerger une contre-culture, la première condition est d'avoir la possibilité de se rencontrer et d'échanger des idées, car une révolution culturelle n'est jamais spontanée. Elle doit être « organisée », planifiée par un groupe. Il ne saurait y avoir de développement culturel sans volonté délibérée d'encourager une telle évolution et de réunir à cet effet les personnes intéressées. Les rencontres régulières, organisées notamment sans le cadre de la SSM, jouent le rôle voulu à cet égard. Il faut, en outre, que les femmes soient averties, en dehors des circuits officiels naturellement, c'est-à-dire oralement.

L'invitation à participer doit être formulée de manière appropriée. En

effet, une femme s'associe à un programme féminin d'action culturelle si une autre femme qui a de l'expérience ou une opinion en la matière la renseigne, l'engage à venir voir par elle-même, lui indique succinctement mais efficacement la nature du programme et les avantages qu'il peut procurer (confiance en soi, aptitude à dire ce que l'on pense, connaissances utiles, suggestions concernant les moyens de faire face aux problèmes quotidiens et de les résoudre, etc.).

Une réunion non préparée est une réunion où personne ne vient. Avant que les personnes ainsi pressenties se décident à s'engager activement, il s'écoule nécessairement un certain temps. La peur, les inhibitions, les contraintes, les interdictions, etc., ne peuvent être surmontées du jour au lendemain. Il faut d'abord s'habituer à un autre comportement et à des idées nouvelles pour avoir la force d'adopter effectivement la démarche décisive. Cela prend au moins six mois, habituellement une année, parfois davantage. En outre, le degré et la nature de la participation évoluent progressivement au fur et à mesure que l'intéressée comprend ce qui se passe. Certaines participantes d'abord enthousiastes peuvent même renoncer, à un certain stade. De plus, il faut que les thèmes choisis au départ correspondent bien à ce que l'on sait des besoins des participantes.

Par ailleurs, la jeune femme disposée à se rendre à une réunion sera tenue de demander l'autorisation à sa belle-mère, laquelle lui rappellera les nombreuses tâches dont elle doit s'acquitter à la maison. « C'est seulement quand nous avons terminé ce que nous avons à faire chez nous que nous pouvons venir. » Les travaux domestiques dont on charge intentionnellement les jeunes femmes ou les jeunes mariées sont un moyen particulièrement efficace de les empêcher de sortir de la maison. Seul moyen pour elles de quitter le domicile, être relayées par les autres femmes de la maisonnée. Ce sont donc surtout les femmes d'âge mûr qui peuvent trouver un peu de temps libre et se rendre aux réunions tandis que leurs filles les remplacent pour les tâches ménagères.

Dans les situations critiques où les enfants et la famille sont en jeu, l'inquiétude et l'impuissance rendent les femmes réceptives. « Nous allons travailler dans le cadre du Programme de garantie de l'emploi. Nous n'étions payées que trois ou quatre roupies. Avec quatre enfants à la maison. Impossible avec ce seul salaire de les éduquer, de les nourrir et de les habiller, mais nous n'osions pas dire ce que nous pensions aux patrons. Quelqu'un nous a alors informées que le 16 de chaque mois, l'Organisation des pauvres de la montagne convoquait une réunion à Ranjangao. Ensuite, l'idée nous est venue que, d'une manière ou d'une autre, en assistant à la réunion nous serions renseignées, nous apprendrions quelque chose et nous pourrions peut-être résoudre nos problèmes familiaux. »

S'intéresser au progrès social, refuser l'injustice, aimer l'action sociale et vouloir agir, telles sont les conditions d'une prise de conscience. « Les femmes aisées, qui ont tout ce qu'il faut pour se nourrir, ne viendront pas

aux réunions. Elles se bornent à vivre pour elles-mêmes. » D'autres, plus pauvres mais résignées, s'en prendront à la situation, à la divinité ou à leur destin, et supporteront leur sort en silence. Beaucoup acceptent sans réfléchir davantage et refuseraient de consacrer du temps à autre chose qu'à leur routine et à leurs intérêts habituels.

« Combien de temps allons-nous rester confinées à la maison ? Si nous sortons, nous accroîtrons notre expérience. Combien de temps devons-nous encore assumer seules nos difficultés ? Ayant pour toute habitude les travaux des champs, nous n'avions aucune chance de nous échapper vers d'autres horizons. » Placées dans une autre situation, réunies dans un autre contexte, sorties des limites spatio-temporelles qui jusque-là bornaient obligatoirement leur vie, les femmes se trouvent dans un environnement qui leur offre la possibilité de vivre autre chose. « Une femme m'a dit : "Il y a les réunions de Ranjangao au sujet du Programme de garantie de l'emploi. Venez. Nous prendrons de l'assurance. Nos problèmes seront résolus. Nos esprits s'ouvriront." J'ai convaincu les miens qui m'ont laissée y aller. J'ai été très heureuse de participer à la première réunion. J'ai compris plein de choses. L'expérience a été enrichissante. J'ai continué à me rendre aux réunions dans l'espoir que cela me permettrait de progresser encore. Il ne faut pas que les femmes restent en arrière. »

Les moyens d'innover

Lorsqu'on leur demande d'où leur sont venues les idées nouvelles, les femmes de la SSM répondent : « de notre rassemblement ». Les idées nouvelles émergent d'un espace de communication et de relations libres et personnelles. « Nous échangeons nos opinions et nous nous informons mutuellement de nos joies et de nos peines. » Les femmes se réunissent et conversent librement de ce qu'elles aiment et n'aiment pas. « Nous pensons par nous-mêmes ». C'est le premier stade d'une réflexion indépendante et autonome pour ces femmes confinées jusque-là entre quatre murs, seules avec leurs soucis et leurs chagrins, sans exutoire à leur solitude et à leurs tourments. Le besoin le plus urgent pour ces femmes est de s'exprimer librement. Dès lors qu'elles se sont engagées sur la voie de la communication et de l'ouverture, la conscience qu'elles ont de leur situation se modifie forcément.

Ce qu'elles découvrent en premier c'est leurs potentialités, qui restaient ignorées, inexploitées, faute de conseils et de soutien. « Nous avons des qualités et des aptitudes mais nous ne le savons pas. Nous sommes fortes, mais cette force reste cachée. Pour qu'un moteur se mette en marche, il faut le faire démarrer. Aucun moteur ne part de lui-même. Nul ne peut aller loin tout seul. Nous sommes désormais motivées, car on nous a incitées à penser. »

Les réunions et les échanges donnent une idée du monde environnant.

« Nous ne savions rien sur ce qui nous entourait. Nous ne connaissions que la maison et les enfants. Notre expérience s'est élargie. Nous avons brisé notre coquille. Avant, nous n'étions que des fourmis domestiques. Bien sûr, nous avons peur, mais notre peur n'est plus ce qu'elle était. »

L'enfermement des femmes dans les soins aux enfants et la cuisine s'accompagnait jusqu'à présent de tensions nerveuses, d'inhibitions et de pressions exercées par la société, la famille, etc. « Nous avons été délivrées de ces tensions et de cette répression. Le fait de nous réunir relâche la pression, nous libère et nous ouvre l'esprit. » Pour penser par soi-même, il faut n'être soumis à aucune contrainte mentale. Sans climat de liberté, aucun autoapprentissage n'est possible, la voie des idées nouvelles est barrée. Inversement, l'expérience de la liberté et de l'ouverture faite pendant les réunions explique que les femmes, malgré toutes les pressions internes et externes qui pèsent sur elles, aiment participer à de libres échanges de vues et à des séances d'idées informelles.

Une atmosphère joyeuse et un environnement ludique libèrent les esprits, encouragent l'expression spontanée, accroissent la confiance en soi et favorisent la prise de conscience.

Contrairement à l'enseignement de type scolaire, les réunions et les discussions ont appris aux femmes à dire ce qu'elles pensent. « Nous n'avions aucune chance, aucune possibilité, aucune raison d'être nous-mêmes. Nous n'y étions nullement encouragées. Après avoir participé à deux réunions, j'ai pris de l'assurance. »

L'émergence d'une conscience nouvelle

Les participantes formulent avec beaucoup de facilité ce qui, selon elles, distingue leurs opinions d'aujourd'hui de leurs opinions d'hier et des opinions de l'ensemble de la société. « Toute femme, quelle qu'elle soit, est comme nous. Elle nous ressemble. Elle a besoin de notre aide et de notre camaraderie. » Maintenant que les femmes se rencontrent et procèdent à des échanges, cette mise en commun de leurs joies et de leurs peines les conduit à percevoir leurs similitudes.

Les femmes se rendent compte qu'elles avaient beaucoup de pensées et d'idées qui restaient latentes pour la seule raison qu'elles n'avaient pas l'occasion de les exprimer et qu'elles n'y étaient pas incitées. De plus, « nous pouvons sortir de chez nous et participer à la vie de la société. » « Auparavant, nous ne manifestions pas notre dissentiment ou notre opposition, pas même à la maison devant nos proches. Maintenant, nous pouvons faire savoir que nous sommes en désaccord avec la société. Si nous subissons une oppression, nous ne le supportons plus en silence. Désormais, nous pouvons répliquer, répondre, réagir. »

En outre, « nous sommes capables de présenter nos idées en public. » « Les autorités (sarpanch, patil) empêchent les femmes de bouger et de

jouer un rôle dans la société mais les femmes ont le droit de le faire ; la possibilité doit donc leur en être donnée. Il faut qu'elles puissent s'adresser aux responsables. » « Le jour viendra peut-être où les femmes devront aller chercher les hommes pour qu'ils participent à des réunions sur les affaires publiques ! » Jusqu'à présent, seuls les hommes avaient le droit de se déplacer et de traiter des problèmes de la collectivité sans avoir à en rendre compte à quiconque. Les femmes doivent encore demander l'autorisation si elles veulent participer à une manifestation publique en dehors de chez elles. « Auparavant, nous n'aurions pas pu parler franchement à un chef de village parce que nous n'aurions pas su quoi lui dire. Maintenant que nous sommes éduquées, nous osons, nous sommes capables de nous exprimer et de lui exposer ce qu'il doit entendre. » Les femmes sont désormais parfaitement convaincues de pouvoir soulever les bonnes questions devant les autorités. « Depuis que nous sommes unies, le sens de la discrimination fondée sur la caste a disparu. Nous nous traitons toutes mutuellement sur un pied d'égalité. »

« Quand nous venons à une réunion, nous amenons une femme qui a été victime d'une injustice. Nous lui manifestons de la sympathie. Nous nous efforçons d'éliminer les tensions qui pèsent sur elle. Nous l'aidons à résoudre son problème. Nous essayons de faire cesser la répression dont elle est l'objet, par exemple si son mari la bat. Nous pensions autrefois qu'un mari avait le droit d'agir ainsi. Nous veillons à ce que les autres femmes aussi se prévalent de tous les droits qu'elles ont. »

« Nous participons à des activités sociales sur un pied d'égalité avec les hommes. Nous ne sommes pas inférieures aux hommes. Nous pouvons penser et agir aussi bien qu'eux. L'homme et la femme sont les deux roues d'une même charrette : la charrette n'avance que si les deux roues sont identiques. » Il faut réaliser l'égalité des droits et des chances entre les hommes et les femmes. Les femmes sont autant que les hommes habilitées à traiter les affaires publiques et les problèmes de la société. « Auparavant, nous étions persuadées que notre compétence s'arrêtait aux enfants et à notre foyer. »

« Nous n'observons plus les prescriptions relatives à la menstruation. Nous avons cessé d'avoir peur de franchir le seuil d'un temple pendant la période où nous sommes indisposées. Nous avons enfreint l'interdit une première fois dans la crainte mais il ne s'est rien passé et la peur a disparu. Nous nous sommes débarrassées de ces superstitions. Nous ne craignons plus les dieux. Nous ne croyons plus en eux. » « Quant à la dot, c'est une injustice ; nous avons compris les raisons d'une telle pratique. »

« Nous savons maintenant qu'il y a des programmes de développement destinés aux femmes. Nous n'avions aucune idée de leur existence. Nous essayons de profiter des avantages que le Gouvernement offre aux femmes. » « Notre esprit et notre intelligence se sont développés. Nous avons désormais des raisons de réfléchir. Nous avons appris et acquis la

conviction que nous avons aussi un cerveau et que nous sommes capables de penser. » « Il faudrait que nos enfants reçoivent une bonne éducation. Il est particulièrement important que les filles fassent autant d'études que les garçons. »

« Nous sommes capables d'aller de village en village et de diffuser nos opinions, d'organiser des rencontres et d'éveiller la conscience d'autres femmes. Nous emmenons avec nous deux ou trois autres femmes et ensemble nous passons d'une maison à l'autre. Nous les formons et leur montrons la voie à suivre car elles aussi doivent s'affirmer dans la société. »

« Les femmes ont en elles suffisamment de force pour se protéger autant que les hommes, où qu'elles aillent. Elles peuvent veiller elles-mêmes à leur sécurité en comptant sur leur propre force. » « D'autant plus que nous avons pris connaissance des lois qui nous concernent. » « Nous les femmes, nous étions traitées comme du bétail.

« ... Maintenant, nous avons appris à nous organiser de façon à résoudre nos problèmes. Nous luttons pour défendre les intérêts de la population. Nous obtenons des résultats bien qu'il reste encore beaucoup à faire. Nous avons pris conscience de ce à quoi nous devons faire face dans l'immédiat : Programme de garantie de l'emploi, eau potable, santé, etc. Il faudrait réaliser l'union des femmes. Sans organisation, les femmes n'obtiendront pas grand chose. »

Les fondements d'une conscience nouvelle

Les groupes de la SSM ont eu plus de mal à préciser les raisons pour lesquelles leurs adhérentes sont convaincues du bien-fondé de leurs idées nouvelles. Il semble que les bases conceptuelles suivantes soient clairement perçues.

« Une femme a autant de pouvoir qu'un homme. » L'image des deux roues de la même charrette a déjà été évoquée. Comme certaines l'ont constaté, elles ne se rendaient pas compte auparavant qu'elles étaient la « maîtresse » (*mâlkin*) de leur maison au même titre que leur mari, le maître (*mâlak*), avec lequel elles habitaient, vivaient et travaillaient. « Nous sommes toutes des citoyennes indiennes, mais nous ne le savions pas. » « Il nous est difficile de vivre comme des femmes. Depuis que nous avons commencé à penser par nous-mêmes, nous avons l'impression d'être devenues des êtres humains. »

« Nous nous sommes battues pour nos problèmes et nos difficultés. Nous avons fait le travail qui nous incombait (c'est-à-dire que nous avons assumé nos responsabilités et nous nous sommes acquittées de nos tâches. Nous avons ainsi compris que nos idées étaient correctes. Nous avons obtenu qu'on nous fasse justice dans la société. » « Nous avons renoncé à la foi aveugle. Nous nous sommes éduquées. Nous nous sommes informées. »

Notes

1. Guy Poitevin avec la collaboration de Hema Rairkar, Vijay Pendse, Sitarany Bajare, Khandy Deokar du Centre de recherche coopérative en sciences sociales, Pune (Maharashtra), 1986–1988.
2. Voir G. Poitevin et H. Rairkar, *Village au féminin*, Paris, L'Harmattan, 1985.
3. *Natégoté* : *naté* désigne les relations de sang et de mariage et, *goté*, l'univers relationnel au sens le plus large, celui-ci étant spécifié par le premier sens du mot *gota* qui renvoie à la caste, considérée dans son ensemble comme une collectivité particulière, ou même comme une collectivité tenant une assemblée pour éclaircir des questions soumises à l'examen de tous.
4. Notre enquête sur le terrain a porté sur un petit groupe de femmes rurales pauvres qui travaillent dans des zones situées à l'ouest de Pune et participent collectivement à des programmes d'action culturelle locale qui s'adressent à l'ensemble de la population de leurs villages mais qui visent plus particulièrement la population féminine. Le groupe porte le nom d'Union de forces féminines (Stri Shakti Mandal : SSM).

Femmes norvégiennes : de l'émancipation à la créativité

Trine Deichman-Sorensen,
avec le concours de K. B. Welhaven,
Solveig Halvorsen, Sigrid Bø, Tormod Øia,
Irene Iversen et Stan Burkey*

Introduction

Comparée à d'autres pays d'Europe, la Norvège est une nation jeune. Elle a d'abord connu la domination danoise durant quatre cents ans, puis l'union avec la Suède pendant près d'un siècle. L'indépendance nationale a été acquise en 1905. Cette donnée n'a pas eu que des effets constitutionnels et politiques, elle a également influé sur la formation d'une culture spécifiquement norvégienne. Au siècle dernier, la vie culturelle norvégienne a été marquée par des tensions considérables entre, d'une part, l'influence danoise et celle du reste de l'Europe et, de l'autre, l'éveil d'une conscience nationale. Le mouvement romantique national a largement puisé son inspiration dans les paysages de la Norvège agricole et rurale.

L'éveil du sentiment national a provoqué une remise en cause des impérialismes danois et suédois. Ceux et celles qui parlaient au nom du « norvégianisme » voulaient la libération politique et culturelle du pays. Leurs principaux adversaires dans ce conflit furent les fonctionnaires, généralement sous l'influence danoise. La culture dominante apparaissait comme étrangère aux préoccupations des Norvégiens, non seulement sur le plan politique et culturel, mais aussi dans sa forme et sa substance. Vers la fin du siècle dernier, ces orientations nouvelles débouchèrent sur le naturalisme et le réalisme dans le domaine des lettres et des arts. Les

* Cette étude a été réalisée grâce à la collaboration entre le Conseil national des femmes de Norvège et l'Institut des études sociales et culturelles, fondation indépendante associée au Département de la culture et des sports du Collège régional du Telemark.

opposants à un idéalisme européen souhaitaient une culture spécifiquement norvégienne, qui soit ancrée et reflétée dans la vie quotidienne et l'histoire du peuple norvégien. Ce mouvement constituait en même temps l'expression de courants sociaux puissants. La période est considérée comme « l'âge d'or de la littérature norvégienne ». C'est également à cette époque que s'élabore une nouvelle langue écrite — le néo-norvégien — fondée sur les dialectes des zones rurales. La langue écrite était jusque-là principalement le danois. C'est à partir de cet éveil national que l'on peut parler d'une culture norvégienne en Europe, dont les noms les plus illustres sont ceux d'Henrik Ibsen et d'Edvard Munch.

Cette avancée du sentiment national remonte à près d'un siècle. Depuis lors, la culture norvégienne se caractérise, d'une manière générale, par des tensions entre diverses traditions norvégiennes, d'une part, et entre une perspective spécifiquement norvégienne et une plus grande ouverture sur l'Europe, d'autre part. Depuis la seconde guerre mondiale, l'influence anglosaxonne se fait sentir avec force.

L'éveil d'une conscience nationale, au cours duquel des caractéristiques culturelles spécifiques au pays deviennent dans le même temps partie intégrante d'une conscience européenne commune, s'est fait de manière particulière en Norvège. Dans tous les pays, ce processus a coïncidé avec la formation des États-nations et, dans le reste de l'Europe, la question s'est posée essentiellement en termes de réorganisation interne de la société. Mais du fait de la position géographique de la Norvège aux confins de l'Europe, ce processus qui, sur le continent, s'est étalé sur plusieurs siècles, s'est en Norvège concentré sur la seconde moitié du siècle dernier. Il s'est caractérisé par un renouveau du sentiment national, fondé sur les symboles nationaux et la recherche dans le passé de phénomènes et de formes d'expression jugés authentiquement norvégiens.

Une autre caractéristique du développement de l'identité culturelle norvégienne tient à l'existence de *traditions égalitaires* relativement fortes au sein d'une société où il n'y avait pratiquement pas d'aristocratie ou de bourgeoisie au sens européen de ces termes. Le seul exemple de « société éclairée » pouvant se comparer à celle des salons cultivés des autres villes d'Europe est celui de la vieille ville marchande et cité hanséatique de Bergen. De même, contrairement à ceux du continent européen, les paysans norvégiens n'ont jamais été des serfs. Or, pratiquement tous les Norvégiens comptent un paysan parmi leurs ancêtres de la troisième ou de la quatrième génération. Sur le plan social, le renouveau culturel a donc été largement associé à une hostilité envers tout ce qui émanait de l'étranger, tout ce qu'était culturellement autre.

C'est d'abord et avant tout dans le domaine de l'art que la vie culturelle norvégienne se distingue de la culture européenne. L'art en tant qu'institution occupe une place relativement marginale. Cependant, en dépit des différences de structure sociale et de développement historique, les valeurs cultivées par la bourgeoisie européenne ont assez largement

imprégné la société norvégienne. Il en est ainsi en particulier pour la tradition européenne de la philosophie des Lumières qui, en Norvège, s'est matérialisée par la réalisation d'activités diverses au sein de cercles d'étude et d'associations. Ce phénomène a marqué tous les aspects de la vie norvégienne, depuis l'intégration des communautés locales et des associations ouvrières jusqu'à l'organisation de la société en général. Le vif intérêt pour la littérature que l'on constate en Norvège peut, dans ce contexte, être mis en relation à la fois avec la très large diffusion de la culture et au fait qu'elle relève de plus en plus de la sphère du privé. Les formes de distraction et les modes de sociabilité reflétaient la *pauvreté matérielle* de la Norvège. L'oisiveté sociale était tout aussi absente que les classes supérieures qui auraient pu s'y adonner. On se rencontrait avant tout lors des réunions familiales et des cérémonies ou festivités religieuses. Les voisins se recevaient mutuellement en vertu d'usages particuliers et souvent complexes. Contrairement à la vie culturelle européenne, caractérisée par des formes plus élargies de sociabilité et de communication, extérieures au cercle familial et souvent associées à des lieux publics, la culture et la vie sociale norvégiennes étaient étroitement liées à la famille et à la communauté locale. Ces formes locales de vie collective ont servi de fondement au développement d'activités associatives étendues. A ce phénomène, il convient d'ajouter une importante tradition du conte oral et un grand intérêt pour le raffinement des techniques artisanales. En termes de valeur esthétique et d'importance, le paysan prédominait sur le citadin. Et l'intérêt observé par la suite pour les arts mineurs au sein des divers cercles d'étude peut également être considéré comme un prolongement de cette tradition.

La société norvégienne et sa vie culturelle ont subi une transformation radicale au cours des vingt ou trente dernières années. L'intérêt pour l'art et la culture s'est accru parallèlement à l'explosion de l'éducation qui a suivi la dernière guerre. En outre, il y a eu une réduction du temps de travail. De ce fait, les loisirs et les activités culturelles ont pris une importance croissante. A cet égard, la vie culturelle norvégienne témoigne de la même évolution que celle que l'on peut observer dans les autres pays occidentaux, comme l'atteste le développement d'une culture de masse concrétisée par la musique pop, les bandes dessinées, etc.

La polarisation de la vie culturelle tend à s'effacer. En Norvège, on ne peut parler de conflits culturels au sens strict du terme — mais sans oublier leurs composantes politiques et sociales — que durant la période comprise entre 1880 et la seconde guerre mondiale. Depuis la guerre, le paysage culturel s'est uniformisé. La Norvège est un pays technologiquement avancé qui dispose d'un surplus lui permettant d'offrir de la culture au sens large du terme, mais sa « vie culturelle », entendue au sens plus classique de cette expression, n'est guère active et demeure relativement pauvre. En un sens, on est revenu au point de départ. La Norvège s'est dotée d'une nouvelle culture populaire.

La culture féminine, une sous-culture ?

La « sororité », expression d'une solidarité féminine

Le foyer et la famille occupent une place centrale dans la culture norvégienne. Aussi les femmes ont-elles joué un rôle capital dans l'émergence de leur propre culture. Sans jouir de droits identiques ni participer à la vie sociale sur un pied d'égalité avec les hommes, elles n'en ont pas moins rempli un rôle qui s'est révélé quasiment indispensable dans le développement de ce sentiment de solidarité et d'égalité considéré comme typiquement norvégien. Elles ont été la pierre angulaire des communautés locales dans un pays assez vaste où la population est clairsemée. Sur la base de la même argumentation, on peut se demander si elles n'ont pas aussi préservé le souci du conformisme et du traditionalisme qui est un aspect relativement négatif de la culture et de la vie religieuse norvégiennes.

Du fait de leur position au sein du foyer, les femmes n'ont pas seulement laissé leur empreinte sur la culture norvégienne en général ; elles ont aussi incarné une sous-culture, la *culture féminine*.

Si l'on en croit Harriet Clayhills et Elisabeth Helsing dont l'article « Vare formødre — kultur og arbeid » [Nos aïeules — culture et travail] a paru en 1979 dans *Histoire culturelle de la Norvège*, cette culture féminine a été sapée par « la grande mutation » qui a débuté en Norvège vers le milieu du XIX^e siècle, lorsque, sous l'effet de l'industrialisation, la cellule domestique s'est changée en unité de consommation et non plus de production. Cette évolution s'est traduite par une limitation croissante des domaines de décision et de responsabilité des femmes qui n'ont conservé en définitive que la seule responsabilité de la reproduction. L'industrialisation a également creusé les différences de classe et l'écart social entre les femmes appartenant aux différentes couches de la population. Il est donc devenu plus difficile de parler d'une culture féminine partagée, les femmes ayant perdu ce qu'elles avaient en commun. Les femmes des classes supérieures ont progressivement cessé de s'occuper de la gestion et de l'administration de leur foyer, tout comme l'avaient fait précédemment les épouses des grands propriétaires terriens. D'un autre côté, il était totalement inconcevable dans ces milieux aisés que les femmes travaillent au dehors. A l'inverse, dans les couches sociales inférieures, les femmes travaillaient dur à la fois comme ménagères et comme salariées faiblement rémunérées.

Cependant, d'autres chercheurs ont soutenu que l'industrialisation avait jeté les fondations d'une nouvelle culture féminine dans la mesure où elle avait permis aux femmes de participer davantage au monde du travail, à la vie associative et, de manière générale, à la vie publique et culturelle. Mais la participation des femmes était limitée aux seules

questions féminines, et la répartition des rôles en fonction du sexe jouait à tous les niveaux et dans tous les domaines. Les femmes n'exerçaient d'influence qu'au sein de leur propre univers féminin.

De ce point de vue, l'industrialisation n'a pas supprimé les frontières qui délimitaient le monde des femmes, elle n'a fait que les repousser. La culture féminine n'a pas disparu ; elle a au contraire bénéficié de nouvelles possibilités de développement du fait de l'industrialisation. Cette interprétation s'appuie sur les travaux d'une psycho-sociologue norvégienne, Berit As, selon laquelle les femmes vivent dans un univers féminin et se forgent une culture féminine, qui modèle leur expérience, leur comportement, leurs perceptions et l'idée qu'elles se font d'elles-mêmes et du monde.

On peut toutefois se demander si la vie des femmes présente de tels points communs qu'il y ait lieu de parler d'un univers féminin distinct, d'une culture spécifiquement féminine.

Les femmes comme dépositaires de la tradition

En Norvège, les femmes ont joué un rôle déterminant dans la tradition du conte oral. Peut-être parce qu'elles avaient la possibilité de se rencontrer plus souvent, les femmes étaient les dépositaires des secrets de la communauté où elles vivaient. Tout en s'entraïdant et en se rendant service, et par nécessité ou par goût, elles se racontaient à la fois des petites histoires et des récits importants sur lesquels elles en savaient infiniment plus que les hommes.

Certaines de ces histoires n'étaient souvent que de pures fictions, des histoires entendues et rapportées à d'autres. C'est ainsi que les femmes se transmettaient les traditions, les légendes et les mythes d'un village à l'autre. Lorsque ces contes et légendes populaires ont été recueillis et consignés par écrit, il y a eu rupture de la tradition orale. Car ceux qui voyageaient pour recueillir les contes populaires étaient des hommes, ce qui se comprend aisément : en ce temps-là, les femmes étaient beaucoup plus étroitement attachées à leur propre localité. Voilà pourquoi on associe aujourd'hui les contes et légendes populaires norvégiens aux noms d'Asbjørnsen et de Moe, alors que la tradition antérieure du conte était anonyme, collective et orale. Les femmes qui possédaient peut-être le plus grand talent de conteur sont aujourd'hui pour la plupart inconnues. Et l'art du conte oral n'occupe plus la même place dans l'héritage et le patrimoine culturels norvégiens.

De cette culture féminine subsiste aujourd'hui une orientation collective sur le plan social et culturel, qui est spécifique aux femmes. Il est vrai qu'aujourd'hui, leur activité de conteuses se borne le plus souvent à des conversations entre amies, à des bavardages insignifiants ou à des commérages. L'importance attachée à la narration a changé. Sa fonction a

également changé dans une certaine mesure. D'un point de vue historique, la tradition du conte oral pouvait se comparer à celle des salons européens, même si l'élément central en était le savoir féminin, ce qui n'était pas le cas pour ceux-ci. Cependant, le fait que la sphère du privé ait gagné en importance dans la société en général s'est accompagné d'un changement de valeurs. Le savoir des femmes a été tenu à distance, répudié et, pour l'essentiel, jugé étranger et secret. Dans le même temps, le rôle des femmes dans la transmission d'informations culturelles utiles est devenu plus ou moins invisible. Leur contribution est devenue anonyme, aléatoire et privée.

La culture féminine est désormais une question privée

Bien que l'entraide entre voisins reste un élément important de la culture norvégienne, en particulier dans les couches sociales inférieures et en milieu rural, un changement important est survenu dans la vie des femmes à partir du moment où l'argent a joué un rôle grandissant dans l'échange des biens et où les tâches domestiques ont été moins mises en commun. L'entraide reste une forme normale de rapport social, mais la responsabilité des femmes se limite désormais à la famille nucléaire et à ses affaires privées. En d'autres termes, la culture est devenue une affaire privée et les intérêts extérieurs sont canalisés dans des activités idéalistes de caractère religieux ou humanitaire. C'est ce contexte qui est à l'origine du rôle joué par le foyer en tant que centre de culture, d'une part, et de l'engagement ultérieur massif des femmes dans la vie associative, d'autre part.

Au cours des premières décennies qui ont suivi la seconde guerre mondiale, cette évolution dans le sens d'une privatisation accrue s'est poursuivie. L'affiliation à des organisations et la participation à des activités culturelles ont été déterminées de plus en plus par des intérêts individuels. Les rapports avec les voisins ne sont plus dictés par les usages et sont laissés à l'initiative individuelle. La décoration du foyer et son équipement en appareils électro-ménagers sont devenus des préoccupations essentielles.

La culture féminine s'est fondue dans la culture générale de consommation. Le statut de la femme se mesure désormais à des signes extérieurs, à la touche personnelle qu'elle apporte à son environnement ainsi qu'au soin attentif et à la sensibilité dont elle fait preuve à l'égard de son foyer et de son intérieur. Alors que les tâches domestiques en tant que telles étaient auparavant au cœur des préoccupations de la plupart des femmes, c'est maintenant la création de l'atmosphère la plus agréable possible au foyer qui compte le plus. La culture féminine est devenue plus étroitement associée à l'aspect affectif du travail et de la vie sociale.

Du fait de l'élévation du niveau de vie en Norvège, les femmes dispo-

sent aujourd'hui, pour le meilleur et pour le pire, de plus de temps à elles. Une génération de femmes a vécu plus ou moins isolé au sein du cercle familial, même si quelques-unes ont également trouvé le temps nécessaire pour développer leurs intérêts propres, notamment au sein des groupes d'étude et des cercles de lecture locaux, où elles forment la grande majorité des membres et qui ont permis à la « culture féminine » de renouer avec le fil du passé.

La culture féminine et la transformation de la structure des rôles

Il est certes possible de relever, au cours des périodes antérieures, des disparités entre les femmes appartenant à des groupes sociaux différents, mais il existait néanmoins une communauté de valeurs, d'expériences vécues et de buts. Aujourd'hui cette élémentaire solidarité tend à disparaître. Certaines femmes se consacrent à leur carrière professionnelle avec une énergie tout à fait comparable à celle que déploient les hommes. Dans le même temps, les exceptions à la « vie normale d'une femme » avec un foyer, un mari et des enfants, sont de mieux en mieux acceptées.

Une analyse de l'intervention des femmes sur le marché du travail fait apparaître deux grandes oscillations. On note une forte croissance de l'emploi féminin jusqu'aux années 1890, puis, à partir de cette période, un déclin constant de la participation des femmes à la vie active jusque vers le milieu des années 60. Durant la crise des années 30, marquée par un chômage important, le mot d'ordre était « le retour des femmes dans leur foyer ». Le mouvement ouvrier a adopté une résolution appelant les femmes mariées à céder leur emploi salarié aux chômeurs. Cette réaction a contribué à susciter une forte pression idéologique visant à maintenir la femme au foyer, même après la fin de la crise. Voilà pourquoi 28% seulement des femmes adultes travaillaient en dehors de chez elles en 1950, contre 34% en 1920. Durant toute cette période, le nombre de femmes mariées s'est accru, mais 3% d'entre elles seulement étaient économiquement indépendantes en 1920 et 6% en 1950.

Vers la fin des années 60 et le début des années 70 est survenu un changement qui s'est traduit par une progression de l'emploi féminin. Plusieurs facteurs ont contribué à cette évolution : l'allègement des tâches domestiques, l'impossibilité pour nombre de familles de vivre avec un seul revenu et, surtout, l'explosion de l'éducation, amorcée vers la fin des années 60, qui a conduit les jeunes femmes à formuler des revendications nouvelles quant au choix de leur profession. Les femmes ont embrassé des carrières dans le secteur tertiaire de l'économie et dans l'administration publique, en occupant souvent des emplois à temps partiel.

Des études sur la situation de ces femmes qui travaillent à temps partiel montrent qu'elles ont moins de temps à consacrer non seulement à

leurs amies, mais aussi à leurs distractions culturelles et à leurs activités associatives. Le surplus de temps disponible dont elles auraient dû bénéficier leur est en fait retiré presque aussi rapidement qu'il leur est accordé. D'un point de vue féministe, cette constatation est à la fois frappante et tragique. Le travail féminin à temps partiel — plus répandu en Norvège que dans d'autres pays d'Europe — s'est traduit à la fois par un affaiblissement du pouvoir de négociation des femmes sur le marché du travail et par une réduction globale du temps dont elles disposent pour elles-mêmes. La participation des hommes aux tâches domestiques semble être restée relativement stable : elle représente selon les statistiques environ deux heures et demie par jour, que l'épouse soit chez elle ou qu'elle travaille à l'extérieur à temps partiel ou même à temps plein.

Pour parler net, les femmes ont moins de possibilité de maîtriser véritablement leur vie. Le problème qui se pose ici est que la vie active est conçue sur la base du travail à temps complet des hommes alors que les femmes continuent pour leur part d'assumer l'essentiel des responsabilités familiales tant sur le plan pratique que dans le domaine social.

Il est cependant un aspect plus positif de la participation accrue des femmes à la vie active : en effet, elles acquièrent ainsi une expérience et des motivations nouvelles qui leur permettent plus qu'auparavant de faire entendre leur voix dans la vie publique norvégienne. Mais c'est peut-être dans la dimension sociale du travail que leur situation de femme active leur apporte les plus grandes satisfactions, en leur offrant la possibilité de nouer de nouvelles relations en dehors de la famille et de recréer une nouvelle solidarité féminine.

Le lien invisible

L'entrée des femmes dans le monde du travail présente pour elles à la fois des avantages et des inconvénients. D'un côté, elles ont la possibilité d'élargir leurs relations et d'acquérir une plus grande liberté économique au sein de la famille. Mais de l'autre, il apparaît que leur revenu n'est généralement considéré que comme un complément au revenu familial. En outre, le temps qu'elles consacrent à l'obtention de ce complément l'est au détriment de leurs relations personnelles traditionnelles et de leurs intérêts propres.

La femme qui commence tout juste à travailler à temps plein ou même à temps partiel se trouve « assise entre deux chaises ». Elle doit évoluer entre des univers différents, tout en ayant aujourd'hui la responsabilité de la cohésion de l'ensemble. Ce fardeau supplémentaire passe le plus souvent inaperçu des autres — voire d'elle-même — dans la mesure où sa tâche première reste dans les esprits liée aux besoins et aux obligations de sa famille, et elle est censée veiller à ce que ce nouveau fardeau additionnel perturbe le moins possible la vie familiale.

Les femmes continueront d'être ce « lien invisible » dans la société. Le degré de similitude croissant entre la journée de travail des hommes et celle des femmes ne se traduira donc pas par une véritable égalité entre les sexes. Alors que les principaux intérêts des hommes continuent de se situer en dehors du milieu familial, dans les exigences et les sollicitations de la société extérieure, les femmes doivent continuer de veiller à la fluidité, à la cohésion et à l'aménagement d'intervalles de repos dans la vie familiale de tous les jours alors même qu'elles traversent désormais la frontière séparant la vie privée de la vie publique.

Les femmes sont censées réussir à maintenir l'équilibre entre la vie publique et la vie domestique. Celles qui travaillent à temps plein et qui ont de jeunes enfants sont celles qui rencontrent les plus grandes difficultés. Par comparaison avec d'autres pays européens, il n'existe en Norvège que très peu de crèches publiques pour les enfants en bas âge et les activités destinées aux enfants après l'école sont très peu développées.

Une période de mutation

Nous pouvons aujourd'hui constater des différences tant formelles que réelles entre les sexes, mais nous observons aussi des disparités encore plus marquées entre les femmes placées dans des situations différentes. La proportion de femmes célibataires s'est sensiblement accrue dans les villes et dans les zones à forte densité de population où la femme active semble s'être imposée pour de bon. Les écarts se sont creusés au niveau des conditions de vie et de la situation culturelle et sociale. De ce point de vue, il est relativement difficile aujourd'hui de parler d'une « femme moyenne ». Il y a à peine quelques décennies, le rôle que les femmes étaient appelées à remplir leur vie durant apparaissait comme relativement figé, mais il semble aujourd'hui que la discontinuité et le changement soient devenus partie intégrante de la vie.

La société moderne impose de tels efforts nouveaux d'adaptation que la cohésion de la famille paraît menacée. C'est peut-être la raison de la fréquence croissante des divorces. Peut-être est-il globalement plus difficile aujourd'hui d'établir des relations durables. Mais peut-être y a-t-il là également pour les femmes une occasion d'influencer la société et la vie culturelle par des moyens nouveaux — et de connaître une vie nouvelle, plus variée et plus stimulante. La situation actuelle peut être définie comme une période de mutation.

Le rôle des femmes dans la vie associative

L'importance des organisations et associations dans la société norvégienne

Sur le plan culturel et politique, nous vivons actuellement dans une société à peu près totalement organisée. Alors que le nombre d'organisations et associations existantes était en 1900 de 145, la Norvège compte aujourd'hui environ 1300 organisations déclarées. La « société organisée » peut être considérée sous plusieurs angles. Il y a tout d'abord les organisations formellement constituées qui agissent en fonction d'objectifs plus ou moins clairement définis. C'est le cas par exemple des associations professionnelles et des syndicats qui défendent et qui protègent divers intérêts dans le domaine économique. Les associations de bénévoles sont davantage tournées vers la réalisation d'objectifs culturels et sociaux. Il est important, ensuite, de tenir compte des réseaux qui existent au sein et autour des associations, car ils occupent une place importante dans la vie de tous les jours. En Norvège, les associations remplissent dans une très large mesure la même fonction sociale que les cafés et les restaurants dans d'autres pays d'Europe.

La société organisée est un phénomène qui imprègne toute la vie culturelle. De plus en plus d'individus sont affiliés à une association ou à une autre, et, au niveau du système politique, le droit des organisations de négocier directement avec le gouvernement tend à se substituer au système représentatif. Jusqu'ici, en Norvège, cette tendance n'a que faiblement contribué à l'émergence d'une élite du pouvoir. Le sens civique des responsabilités est suffisamment fort pour qu'un certain contrôle démocratique s'exerce immédiatement sur la corruption et les abus. On peut néanmoins voir dans cette évolution une forme de transition entre une démocratie « directe » et une démocratie « indirecte ». Le système démocratique de gouvernement est aujourd'hui globalement plus centralisé. A mesure que la société organisée se développe en même temps qu'elle acquiert une importance croissante, le paysage politique change. Et la question qui se pose plus particulièrement aujourd'hui est de savoir qui détient l'influence politique.

Les organisations et associations ne se contentent pas de participer aux enquêtes publiques pour communiquer au gouvernement leur point de vue et leurs informations. Elles jouent également un rôle actif dans l'élaboration des politiques générales ou économiques qui se fondent sur les analyses qu'elles ont elles-mêmes fournies.

Certains considèrent qu'une telle évolution implique un déclin plutôt qu'un renforcement de l'influence politique des femmes. La plupart d'entre elles sont affiliées à des associations idéalistes ou humanitaires. Les organisations féminines traditionnelles n'ont actuellement qu'un rôle limité de groupe de pression sur des questions politiques particulières,

bien qu'elles représentent d'une certaine manière différents secteurs socioprofessionnels. Certes, les femmes sont de plus en plus nombreuses à adhérer à un syndicat ou à une organisation professionnelle et à y jouer un rôle actif à mesure que s'accroît leur participation au marché du travail rémunéré. Mais la direction de ces organisations reste à prédominance masculine.

Des raisons différentes de s'organiser

Il existe une différence entre les hommes et les femmes en ce qui concerne non seulement le type d'organisations ou d'associations auxquelles ils adhèrent respectivement, mais aussi la manière dont ils se situent par rapport aux activités de leurs organisations. Au moins 60% des femmes norvégiennes sont affiliées à une organisation ou à une autre, contre 80% des hommes. Cependant, les femmes affiliées à une organisation invoquent pour expliquer leur adhésion des raisons différentes de celles des hommes, et au sein de l'organisation, elles sont actives à d'autres niveaux que les hommes. C'est ainsi par exemple que 52% des femmes invoquent des considérations humanitaires pour expliquer leur adhésion, contre 37% seulement chez les hommes — soit un écart de 15%. En outre, 41% des femmes rangent les contacts personnels et l'amitié parmi les raisons les plus importantes de leur engagement, contre 29% des hommes. À l'inverse, les hommes attachent une plus grande priorité que les femmes aux gains matériels, 46% contre 29%. On peut donc dire que les hommes et les femmes attribuent à certaines valeurs une priorité inverse. Et si l'on examine la proportion de dirigeants par rapport à l'ensemble des membres, on retrouve les mêmes écarts. Il apparaît distinctement que les hommes occupent pratiquement deux fois plus de postes-clés que les femmes. La représentation féminine est particulièrement faible dans les grandes organisations professionnelles et patronales. Globalement, le schéma qui semble se dégager contribue à accentuer la faiblesse relative de la position de départ des femmes.

Bien que celles-ci aient aujourd'hui davantage accès à la vie politique et aux organisations à prédominance masculine, c'est encore au sein des associations dites féminines que l'on trouve le plus grand nombre de femmes organisées. Il existe en Norvège près de 50 associations féminines qui représentent un total de 550 000 adhérentes. La question qui se pose à cet égard est de savoir si ce que l'on peut appeler la « logique interne » des organisations féminines ne contribue pas à perpétuer les différences entre les sexes. Les organisations masculines et féminines diffèrent non seulement par la nature de leur engagement dans la vie publique, mais aussi par leur vision de la politique. Alors que les organisations masculines sont caractérisées par la compétition, la plupart des organisations féminines ont choisi avant tout de promouvoir l'unité.

Les premières organisations féminines

Dans la société norvégienne d'aujourd'hui, il est encore possible de discerner une différence entre les organisations masculines et féminines au niveau de leurs objectifs respectifs. Les organisations masculines visent plutôt le pouvoir et l'influence au sein des instances de décision, alors que les organisations féminines sont davantage tournées vers ce que l'on pourrait appeler les couches inférieures de la société : elles s'occupent de l'action sociale, de la santé, de l'aide aux défavorisés, etc. Les hommes dirigent leur attention sur le gouvernement et l'économie, alors que les femmes bornent leurs préoccupations à la famille et à la communauté.

Ce schéma remonte au milieu du siècle dernier qui a vu se constituer les premières organisations. A l'époque sont nées un certain nombre d'associations religieuses et philanthropiques dans lesquelles les femmes étaient souvent numériquement majoritaires. Il y avait par exemple les œuvres de charité ou les sociétés de bienfaisance, qui avaient pour vocation de secourir les pauvres et les malheureux. Dans le même esprit sont apparues les « sociétés pour la défense des valeurs morales » qui se sont notamment préoccupées de la prostitution et de l'attitude ambiguë du gouvernement à l'égard de celle-ci. Les premières organisations féminines ont vu le jour vers le milieu des années 1880 et se sont attachées à défendre les intérêts politiques et sociaux des femmes en même temps qu'elles entamaient la lutte pour les droits de la femme.

L'Association norvégienne pour les droits de la femme (Norsk Kvinnesaksforening) a été fondée en 1884. Issue du mouvement libéral radical, elle se proposait « d'œuvrer pour obtenir la reconnaissance pour les femmes de leur juste place et de leurs droits dans la société ». Ces objectifs ont éveillé une très grande attention et elle a exercé une influence déterminante sur le débat sociopolitique, mais le soutien dont elle a bénéficié était un phénomène essentiellement urbain. Les membres de l'association se recrutaient au sein des couches supérieures de la classe moyenne et dans les milieux intellectuels des villes.

Les activités de l'association ont porté dès le départ sur la question du droit des femmes à l'éducation et au travail. Mais l'objectif était aussi l'égalité absolue sur le plan politique, économique et juridique. Dès le départ également, l'association s'est préoccupée de la condition des travailleuses. Elle a activement soutenu la première grève des ouvrières de l'industrie (les allumettières) en 1886. Cependant, durant les années 1880 et 1890, le mouvement ouvrier devait marquer de plus en plus ses distances vis-à-vis du mouvement libéral, ce qui a aussi eu des répercussions sur le mouvement féminin. Les premières associations ouvrières d'inspiration philanthropique se sont ralliées au Parti social-démocrate (fondé en 1887) et un nombre croissant de syndicats ont été créés, y compris des syndicats féminins. Au début, ces organisations sont apparues comme une menace pour les syndicats et les emplois masculins, mais en 1901, syndi-

cats féminins et masculins ont été regroupés au sein d'une fédération unique, étroitement liée au Parti travailliste.

*La rupture entre les femmes de la classe ouvrière
et celles de la classe moyenne*

Durant ce processus, l'Association pour les droits de la femme a progressivement perdu contact avec les organisations ouvrières féminines. Elle a cependant travaillé en étroite liaison avec les nouvelles associations de femmes œuvrant dans le secteur libéral et les services publics comme les télégraphistes et les enseignantes.

En outre, les clivages sociaux ont pris une importance grandissante dans le débat sur le droit de vote des femmes. Une fraction du mouvement féminin a décidé de donner la priorité à l'obtention d'un droit de vote limité, accordé sur des critères de patrimoine et de revenu. Cette décision, interprétée comme une accentuation des différences sociales, explique en partie pourquoi les femmes de la classe ouvrière ont quitté le mouvement féministe libéral. Cependant, le résultat visé a été obtenu. En 1898, le suffrage universel masculin était institué. En 1911, les femmes obtenaient le suffrage universel aux élections locales, et deux ans plus tard, toutes les femmes adultes obtenaient le droit de vote aux élections parlementaires.

La fin des années 1890 a vu une tentative d'organisation à l'échelle nationale d'une association de lutte pour les droits de la femme, qui s'est soldée par un échec. Au lieu de cette organisation unique, une initiative visant à établir une organisation mère susceptible de fédérer toutes les associations dominées par les femmes a vu le jour. Cette initiative a été prise après consultation du Conseil international des femmes dans lequel l'une des principales militantes féministes norvégiennes, Gina Krogh, occupait une position importante. En 1904, le Conseil national des femmes de Norvège a été fondé. Il avait pour but de créer une sorte de parlement féminin au sein duquel les femmes pourraient débattre des questions les concernant en vue de présenter aux autorités une position unie. L'idée était d'éviter les questions politiquement sensibles mais les clivages politiques et sociaux étaient déjà tels que les organisations ouvrières féminines refusèrent d'adhérer.

Durant cette période, un schisme est également intervenu entre les femmes de la classe ouvrière et celles des classes moyennes sur la question de la protection spéciale à accorder aux femmes travaillant dans l'industrie. L'Association pour les droits de la femme y était opposée, jugeant qu'une telle protection conduirait au maintien des inégalités entre les hommes et les femmes au niveau des salaires et des perspectives d'avancement. Au sein du mouvement ouvrier, cette position était perçue par la majorité comme anti-ouvrière. Le Conseil national des femmes était lui

aussi favorable à cette protection spéciale mais demandait en même temps que soient nommées des inspectrices du travail chargées de surveiller et d'améliorer les conditions de travail des femmes dans l'industrie. La première femme nommée à cette fonction a été l'une des dirigeantes du Conseil national, Betzy Kjelsberg, embauchée en 1910.

L'essentiel du travail du Conseil national portait sur des questions relatives à la condition économique et sociale de la famille et de la femme au foyer. Les problèmes d'emploi et de salaire recevaient moins d'attention. A l'intention de ses membres, le Conseil organisait des activités d'information et d'éducation, dans le but d'aider les femmes à acquérir les aptitudes et les connaissances nécessaires pour participer avec compétence à la vie politique et publique.

Le Conseil national des femmes avait espéré jouer un rôle consultatif auprès du gouvernement, ce qui lui a été refusé dans un premier temps, mais l'organisation s'est progressivement imposée comme avocate efficace des intérêts des femmes. Elle siège aujourd'hui en qualité de membre permanent aux auditions organisées dans le cadre de l'examen de nouveaux textes de lois et de rapports officiels de commissions ; elle a en outre une représentation permanente au sein des commissions et conseils officiels.

Le rôle de la femme en question

Malgré la rupture dramatique intervenue au début du siècle au sein du mouvement féminin et au niveau des modes d'organisation sociale des femmes, on assiste en même temps à une convergence des positions concernant les rôles et les préoccupations des femmes. Tant dans le camp conservateur que dans le camp socialiste, les idéaux libéraux d'égalité perdent peu à peu du terrain devant l'importance croissante attachée à la *spécificité* sociale et biologique de la femme. Les organisations féminines continuaient d'affirmer avec force que les femmes devaient être considérées comme des partenaires égales, mais soulignaient qu'elles devaient également remplir leur rôle de mère et de maîtresse de maison. L'activité politique des femmes s'est vue de plus en plus canalisée dans l'action sociale en faveur des femmes et des enfants. Toutefois, l'idée de la spécificité alliée à la glorification de la maternité ont également servi d'arguments pour justifier un engagement accru des femmes, par exemple dans le mouvement pacifiste.

Au sein du mouvement ouvrier s'est progressivement dessinée une claire répartition des tâches entre organisations masculines et organisations féminines, l'action des femmes au sein de leur propre réseau s'apparentant aux activités de l'Association pour la santé publique, tout en étant plus spécifiquement centrée sur l'aide aux familles ouvrières. C'est ainsi qu'au début du siècle, elles ont mis sur pied un réseau de dispen-

saires de santé maternelle où les femmes pouvaient trouver aide et conseils en matière de santé. Une différence importante distinguait ces dispensaires de ceux de l'Association pour la santé publique, à savoir l'information dispensée dans les domaines de l'éducation sexuelle et de la limitation des naissances. Les organisations féminines ouvrières ont aussi été les premières à revendiquer le droit à l'avortement légal pour des raisons sociales.

Au cours de la seconde guerre mondiale, la plupart des organisations féminines se sont volontairement dissoutes pour éviter de tomber sous la mainmise des nazis. Auparavant, elles avaient cependant pris conscience de l'efficacité de leurs organisations et de leurs réseaux nationaux pour mener à bien des actions.

Les femmes ont rejoint la résistance antifasciste à tous les niveaux. Une femme a occupé les fonctions de responsable de secteur au sein du Mouvement de résistance norvégien (Hjemmefronten) — pour s'entendre déclarer, à la fin de la guerre, qu'elle n'avait pas sa place dans le défilé de la victoire ! Les seules femmes admises à y participer ont été les infirmières et autres non-combattantes.

Après la guerre, une nouvelle organisation rassemblant les associations et groupements féminins a été mise sur pied conformément à la politique de réconciliation nationale. Cette organisation, baptisée Comité de liaison des organisations féminines norvégiennes (Norske Kvinners Samarbeidsnemnd), a été active de 1945 à 1951, mais elle a éclaté à la suite de divergences sur un vieux sujet de controverse : le droit à l'interruption de grossesse librement décidée. Cette première période de l'après-guerre a été marquée par des évolutions positives, mais dans les années 50 et 60, le mouvement féminin s'est essouffé. L'initiative de relancer l'action pour la « libération des femmes » est venue principalement d'une nouvelle génération de femmes. Cette nouvelle génération, qui n'avait eu que des contacts très limités avec les organisations féminines traditionnelles, s'est illustrée au sein de ce qu'il est aujourd'hui convenu d'appeler « le nouveau mouvement féministe ».

Le nouveau mouvement féministe

Le nouveau mouvement féministe est issu de la gauche radicale qui s'est développée en Europe et aux États-Unis d'Amérique dans les années 60, et il a recruté ses membres essentiellement parmi les étudiantes des universités. L'une des caractéristiques, et non la moindre, de ce « nouveau féminisme », est qu'il s'est développé en réaction contre le chauvinisme masculin et la discrimination en vigueur à l'intérieur de la gauche. Cependant, la cause majeure réside dans la profonde transformation des structures de l'emploi féminin qui s'est opérée dans les années 60.

Le nouveau mouvement féministe a mobilisé les femmes pour l'action

politique en leur faisant prendre conscience de leur situation spécifique par l'énoncé de leur propre expérience vécue sur le plan social.

Il se considérait comme un mouvement radical remettant en cause la société établie, comme un mouvement révolutionnaire. La lutte contre le sexisme apparaissait comme une composante essentielle de la lutte contre la structure hiérarchique et répressive du pouvoir dans les sociétés capitalistes. Cependant, les positions divergeaient quant aux répercussions de cette analyse sur le plan politique et sur l'organisation du mouvement féminin. En Norvège, plusieurs organisations différentes, incarnant diverses sensibilités du socialisme, de l'anticapitalisme et du féminisme, ont ainsi vu le jour. Les nouvelles féministes (Nyfeministene), apparues les premières, ont toujours eu des structures horizontales et informelles ; elles ont organisé des conférences nationales et mis sur pied un vaste réseau de contacts internationaux. Le Front des femmes (Kvinnefronten), créé en 1972, est devenu la première organisation féminine par le nombre de ses adhérentes ; il a été largement dominé par les marxistes-léninistes. L'association « Pain et roses » (Brød og roser) s'est dotée, lors de sa création, d'une structure aussi souple que celle des Nouvelles féministes, mais a emboîté le pas au Front des femmes en privilégiant la lutte pour des réformes économiques.

Les rapports entre les « nouvelles » et les « anciennes » organisations

Les nouvelles organisations féministes avaient en commun de porter un jugement ouvertement critique sur les anciennes organisations féminines, dont l'Association pour les droits de la femme. Elles dénonçaient leurs positions libérales sur l'égalité des sexes et leur intégration dans un système politique antiféministe peu enclin à évoluer. Mais leur action a eu une influence sur ces anciennes organisations. Dans les années 70, on a assisté à un renouveau de l'Association pour les droits de la femme ainsi que d'autres associations féminines regroupant les femmes exerçant une activité libérale, les infirmières, les employées des télécommunications ou les enseignantes, ainsi que des groupements politiques féminins comme l'organisation des femmes sociales-démocrates. Par la suite, un comité de coordination entre les nouvelles et les anciennes associations a été constitué pour organiser la manifestation du 8 mars et discuter de propositions de lois ou de réformes. Durant ce processus, le nouveau mouvement féministe a lui aussi évolué dans le sens d'un plus grand réformisme et s'est montré davantage prêt à recourir aux mécanismes officiels pour faire pression sur les pouvoirs publics.

La revendication première et unificatrice du nouveau mouvement féminin dans les années 70 portait sur le droit à « l'interruption de grossesse librement décidée ». Une nouvelle loi sur l'avortement a été adoptée

en 1975. Le mouvement féminin a considéré cette loi comme une défaite car elle attribuait le pouvoir de décider à un comité composé de deux médecins plutôt qu'à la femme elle-même. Elle a néanmoins abouti dans les faits à ce que tout le monde réclamait : la légalisation de l'interruption volontaire de grossesse.

La lutte menée pour changer la structure admise des rôles des hommes et des femmes et pour abolir la traditionnelle répartition des tâches au sein de la famille en fonction des sexes a progressivement été canalisée dans la revendication d'une réduction du temps de travail pour tous. Depuis la fin des années 70, la journée de 6 heures est une revendication essentielle qui mobilise l'ensemble du mouvement féminin. Elle est soutenue avec une détermination croissante par les organisations féminines du mouvement ouvrier, mais se heurte à la résistance des dirigeants syndicaux masculins qui donnent la priorité à l'allongement des vacances et à l'abaissement de l'âge de la retraite.

La critique par les nouvelles féministes des « anciens » programmes d'action en faveur de l'égalité des droits était jusqu'à un certain point politique, mais elle recouvrait également la vieille question du rôle social et de l'expérience spécifique des femmes. Les nouvelles féministes ont repris à leur compte l'argument suivant lequel les transformations sociales doivent se fonder sur les analyses propres des femmes, autrement dit sur un réexamen des valeurs et des priorités qui sont le fondement de la société. Dans la culture féminine, le souci des autres et la qualité des rapports humains sont des valeurs centrales. Il est fondamental pour le mouvement féminin qu'elles servent de point de départ au changement. Les femmes demandent davantage que la simple égalité des sexes ; elles réclament un réexamen positif des valeurs féminines et la possibilité d'une réflexion *qualitative*, y compris pour ce qui touche au travail et à l'activité professionnelle.

L'égalité et la participation à la vie culturelle

Les progrès réalisés sur le plan légal

Durant les vingt à vingt-cinq dernières années, l'opinion publique s'est peu à peu intéressée plus largement à la question de l'égalité des sexes. Les préoccupations portent aujourd'hui moins sur des droits politiques minimum dont l'importance a justifié la lutte antérieure des femmes et dont l'obtention préalable a rendu possibles de nouveaux progrès, mais sur les droits sociaux de la femme dans la société en général. La question d'une répartition plus équitable des ressources publiques et sociales a également pris une importance accrue du fait du développement de l'État-providence. Les femmes devraient par exemple avoir le même droit que les hommes à l'éducation et au travail.

La première étape dans ce processus égalitaire, enregistrée durant une période d'expansion économique rapide, a été la ratification par la Norvège en 1959 de la Convention No. 100 de l'Organisation internationale du travail (OIT) sur l'égalité. Par cette décision, le gouvernement s'engageait à promouvoir le principe : « A travail égal, salaire égal ». Un organisme spécial, le Conseil de l'égalité des salaires, a été institué pour veiller à son application. En 1972, ce Conseil a été remplacé par un organisme à vocation plus générale, le Conseil de l'égalité de condition sociale, dont le mandat a été élargi pour englober d'autres domaines que celui des salaires.

Le Conseil ainsi créé avait pour mission de suivre les grandes évolutions au sein de la société et d'identifier les facteurs susceptibles de s'opposer à une véritable égalité des sexes. On devait s'appuyer sur ses travaux pour formuler des propositions de réformes destinées à corriger les déséquilibres dans les différents secteurs de la société comme l'éducation, l'emploi, la famille ou les institutions politiques.

Durant les années 70, les aspects institutionnels des efforts déployés en faveur de l'égalité des conditions sociales ont encore été renforcés. En 1978, le Parlement norvégien a voté une loi complète et détaillée sur l'égalité des sexes. Cette législation était à la fois le fruit des pressions exercées depuis des années auprès des pouvoirs publics par les anciennes et les nouvelles organisations féminines et le résultat d'une initiative découlant de la Décennie internationale des Nations Unies pour la femme. Un prolongement de cette législation a été la mise en place de commissions locales pour l'égalité des sexes au niveau des grandes collectivités locales, sur l'ensemble du territoire national, dans l'espoir que ces commissions assureraient un suivi véritable de la promotion de l'égalité des sexes au niveau local.

Cependant, la loi a également suscité un certain nombre de réactions négatives au sein du mouvement féminin. L'une des critiques faites à la loi était qu'elle pouvait être invoquée pour s'opposer à des discriminations positives, afin d'écarter la revendication féminine de réformes radicales. La nécessité d'avoir recours à diverses formes de « discrimination positive » est aujourd'hui admise dans de nombreux secteurs. Des organisations et les pouvoirs publics utilisent des quotas pour accroître le nombre de femmes au sein des conseils ou des commissions ainsi qu'aux postes-clés. Des subventions publiques sont versées aux entreprises pour les inciter à recruter davantage de femmes, etc.

La discrimination indirecte

Bien que l'égalité soit désormais acquise au niveau de la législation, il existe encore de nombreux domaines dans lesquels l'égalité véritable n'est pas réalisée dans les faits. Des progrès ont été enregistrés au niveau de l'emploi,

de la vie culturelle et de la société en général. Des femmes ont embrassé des carrières traditionnellement réservées aux hommes, certaines se sont élevées à des postes-clés et le fait pour des femmes d'occuper des postes de responsabilités véritables a cessé de faire sensation. Cependant, il reste un long chemin à parcourir pour que l'ensemble des femmes participent à la vie publique et culturelle sur un pied d'égalité avec les hommes.

Il faut ajouter que les femmes ont souvent un rapport au travail différent de celui des hommes. Un autre problème tient au fait que le choix d'une carrière professionnelle est beaucoup plus limité pour les femmes que pour les hommes. Là où ces derniers ont le choix entre 300 carrières, celui des femmes se limite à une trentaine.

Tout bien considéré, il semble que la Loi sur l'égalité des sexes — qui, notamment, interdit aux employeurs de faire référence au sexe dans leurs offres d'emplois — a moins d'effet et de portée que les coutumes traditionnelles. Une règle non écrite semble à la fois perpétuer les différences entre les sexes et masquer la discrimination et l'inégalité qui subsistent dans les faits derrière l'égalité théorique.

Nouveaux défis et nouvelles perspectives

L'insertion des femmes dans le monde du travail dans des conditions d'égalité réelle avec les hommes pourrait ouvrir de nouvelles perspectives pour la vie culturelle norvégienne. D'une part, elle signifierait l'abolition des frontières entre l'univers familial et le monde extérieur du travail. D'autre part, une plus grande liberté individuelle offrirait des possibilités de changement et de diversité dans la vie de tous les jours. Une égale valeur pourrait être attribuée au travail, à la vie familiale et aux loisirs, avec aménagement de diverses transitions et définition de responsabilités différentes pour chacun. Aujourd'hui, la femme semble supporter seule le fardeau de ces transitions entre le travail, le foyer et les loisirs. C'est à elle qu'il incombe de veiller à la cohésion harmonieuse de l'ensemble.

Un premier pas vers un meilleur partage de ces responsabilités entre les hommes et les femmes serait l'adoption de la réduction du temps de travail. Cette mesure permettrait de créer des emplois tout en favorisant une plus juste répartition des tâches et des responsabilités domestiques. Le travail et les loisirs cesseraient d'être antagoniques. Il devrait y avoir davantage de temps libre pour les activités et les intérêts autres que les nécessités quotidiennes.

Les nouvelles politiques culturelles appliquées dans les années 70 ont notamment permis de souligner davantage la fonction éducative des activités culturelles. Une nouvelle législation visant à favoriser une pratique plus active des loisirs a été adoptée. La priorité a été accordée aux groupes sociaux les plus défavorisés sur le plan social, économique et éducatif. Les politiques culturelles introduites, l'éducation des adultes et

les programmes d'études non formels devaient corriger les disparités au niveau du potentiel des individus. Ces programmes devraient ranimer l'ancien mouvement d'éducation populaire.

Avec ces nouvelles politiques, les femmes avaient la possibilité de reprendre des études, et beaucoup l'ont mise à profit pour développer leurs aptitudes et leurs intérêts. Du point de vue féministe, l'importance générale attachée à l'éducation populaire et à la culture durant cette période était une bénédiction. Les femmes pouvaient ainsi consolider leur propre position sociale dans d'autres secteurs également. Cependant, certains soutiennent que c'est peut-être le phénomène inverse qui s'est produit.

Les femmes n'ont jamais été exclues de la vie culturelle, qui a souvent constitué pour elles un important champ d'intérêt et d'action. Il est donc possible d'affirmer que la réorganisation de l'action culturelle et éducative populaire les a privées d'un domaine d'initiative et de responsabilité qui était autrefois le leur. Dans le même temps, le prestige de la culture s'est accru, ce qui semble avoir eu pour effet de limiter l'influence des femmes sur la conception et l'organisation de la vie culturelle. Ce phénomène se vérifie plus particulièrement au niveau des comités culturels locaux qui étaient autrefois le domaine réservé des femmes et dans lesquels, aujourd'hui, les hommes sont de plus en plus nombreux à faire entendre leur voix et à occuper des postes-clés. Parmi les nouveaux directeurs régionaux de la culture, dont la création correspond à un renforcement de l'administration de la vie culturelle, la proportion de femmes n'est que de 10 %.

Même si les nouvelles politiques culturelles peuvent sembler avoir entraîné une bureaucratisation de l'action culturelle, elles se voulaient à long terme dans l'intérêt de tous. L'élargissement des possibilités et l'importance accrue attachée au secteur culturel devraient de manière générale favoriser la participation des femmes à la vie culturelle.

La place des femmes dans la vie culturelle norvégienne

Les femmes en tant qu'animatrices et consommatrices

Les femmes ont toujours joué un rôle actif dans la promotion de la culture. Elles ont été surreprésentées dans des professions telles que l'enseignement et la bibliothéconomie. Il semble que plus le mode de diffusion de la culture devient impersonnel et formel, moins celle-ci attire les femmes en tant que participantes actives. Le journalisme a ainsi été longtemps dominé par les hommes. Dans la presse et la radiodiffusion, comme dans les médias en général, la proportion d'hommes est de loin supérieure à celle des femmes.

Il n'est sans doute pas faux, globalement, de dire que les femmes portent à la culture un intérêt différent de celui des hommes. Peut-être même lui portent-elles en fait un plus grand intérêt. Elles privilégient et manifestent un rapport beaucoup plus personnel à l'art et à la promotion de l'art, tandis que les hommes occupent une position dominante dans les domaines où la promotion de l'art est abstraite, impersonnelle et plus universelle. Paradoxalement, les femmes semblent se mettre en retrait lorsque celle-ci devient trop personnelle. Le rapport à l'art des femmes est globalement associé à la promotion locale et sociale des arts, cadre dans lequel elles forment souvent un public intéressé. À l'inverse, les hommes sont majoritaires à la fois dans le secteur de la promotion générale des arts et dans celui de la production artistique individuelle. De manière générale, les femmes se situent dans un rapport intermédiaire, pratique et intime.

Les femmes en tant qu'artistes créatrices

Dans la vie culturelle en général, les femmes ont souvent assuré l'intendance tandis que d'autres détenaient l'autorité et le contrôle politique. Elles ont apporté le soutien politique et social et fourni le travail de fond nécessaire, sans que leur contribution soit jamais appréciée à sa juste valeur. En tant qu'acteurs invisibles, elles ont soutenu un système dont les bénéficiaires, en règle générale, ont été récoltés par d'autres. Et lorsque leurs efforts ont été pris en compte, cela a souvent eu pour effet de les rendre plus invisibles encore.

Pourtant, la vie culturelle norvégienne compte également des figures de femmes remarquables. Le travail de fond que les femmes ont souvent assumé s'est aussi traduit dans les faits par des créations originales.

Des recherches féminines menées en Norvège et dans d'autres pays ont montré que de tous temps, les artistes femmes ont été plus nombreuses qu'on pourrait le penser au premier abord. Parce que la Galerie nationale de peinture renferme peu de tableaux peints par des femmes et que l'on trouve peu d'ouvrages consacrés aux artistes femmes en librairie, on en a conclu un peu rapidement : a) qu'il y a eu très peu d'artistes femmes, ou b) que celles qui ont existé ont peu compté. Dans l'ouvrage qu'elle consacre aux femmes peintres du XIX^e siècle, *Kvinner ved staffeliet* [Des femmes à leur chevalet], Anne Wichstrøm a démontré la fausseté de ces deux affirmations.

Le problème tient donc tout autant à la représentation historique de la vie et de l'œuvre des artistes femmes qu'à leur condition réelle. Il était d'usage, dans les anciens manuels de la littérature, de regrouper les auteurs féminins dans un chapitre collectif unique, malgré des différences très profondes de styles.

Aujourd'hui encore, les auteurs féminins sont très largement sous-

représentés dans les anthologies et dans les manuels scolaires. Dans les recueils et les ouvrages critiques, leurs écrits sont soit passés sous silence, soit traités de manière superficielle ou dépréciative. La recherche féminine et une prise de conscience accrue des auteurs féminins ont contribué à changer cet état de choses. L'une des plus grandes maisons d'édition norvégiennes prépare actuellement une nouvelle histoire littéraire des auteurs féminins.

Il était courant chez les écrivains et les plasticiens (peintres, sculpteurs, etc.) de ne reconnaître que très rarement aux femmes un talent créatif et novateur. Dans notre culture, la créativité était traditionnellement considérée comme l'apanage des hommes. Le potentiel créatif et le talent des femmes étaient jugés tout simplement insignifiants. Il était entendu que toute impulsion nouvelle dans le domaine de l'art ne pouvait venir que d'un homme, les femmes se bornant à suivre le mouvement. Ces postulats ont empêché les chercheurs et les historiens de l'art d'apprécier à leur juste valeur des aspects importants du développement de courants nouveaux dans le domaine de l'art et de la littérature.

L'accès des femmes au métier d'artiste

L'art en tant que métier supposera toujours de la part de l'artiste un rapport plus ou moins personnel à l'œuvre en cours d'exécution. C'est peut-être l'une des raisons de la représentation relativement équilibrée des femmes dans les diverses disciplines artistiques par comparaison avec d'autres types d'activités professionnelles plus formalisées — car souvent, les femmes ne sont pas élevées dans la même logique rationnelle de « la fin et des moyens » que les hommes. En Norvège, sur 2 500 artistes et écrivains déclarés, près d'un tiers sont des femmes. Compte tenu du fait que le métier d'artiste continue d'apparaître comme une activité masculine — le génie, par exemple, étant toujours le fait d'un homme —, cette proportion est relativement élevée et quasi sensationnelle dans la mesure où les « artistes femmes » sont considérées comme des êtres plutôt singuliers, ayant besoin d'une dénomination propre et se situant parfois en dehors de la normalité. Il est donc plus « normal » pour une femme d'être une artiste que ne pourraient le donner à penser à la fois nos propres présomptions et les préjugés ambiants. L'art n'est pas vraiment un métier au sens traditionnel, mais plutôt une façon de vivre au sens littéral, une vocation qui souvent absorbe l'être tout entier et fait passer au second rang les considérations de revenus comme les préoccupations matérielles. La condition d'artiste continue d'être imprégnée du vieux mythe de l'artiste qui sacrifie tout à son art.

Il en résulte une autre différence entre les hommes et les femmes. Aujourd'hui on observe une répartition plus équilibrée des hommes et des femmes dans les disciplines artistiques donnant lieu à une formation

relativement plus formalisée comme la peinture, la musique, le théâtre et les arts décoratifs (céramique, textile, etc.), avec une légère prédominance des femmes dans ce dernier domaine. La proportion d'étudiantes admises dans les écoles correspond globalement à la proportion de femmes parmi les candidats. Cette évolution devrait, à long terme, se traduire par un nombre égal d'artistes femmes et d'artistes hommes en Norvège. De plus, on a noté que la proportion d'œuvres féminines sélectionnées pour les grandes manifestations artistiques telles que le Salon d'automne et l'Exposition nationale concordait avec la répartition des sexes et le nombre d'œuvres présentées.

Le fait qu'il subsiste une différence entre les artistes hommes et les artistes femmes — et cette différence se vérifie dans tous les domaines — semble lié aux disparités observées entre les sexes au niveau du déroulement des carrières. En début de carrière, l'égalité devrait finir par s'instaurer ; en effet, les différences d'éducation sont faibles. C'est plus tard que les écarts surgissent. Cette constatation nous amène à évoquer un nouveau problème, peut-être plus occulté et plus difficile à saisir.

Il y a, semble-t-il, tout autant d'artistes femmes que d'artistes hommes, mais les femmes sont moins en vue : soit qu'elles hésitent à se présenter en public, elles et leurs œuvres — attitude qui leur interdisait précédemment de se déclarer en tant qu'artistes et qui les confinait plutôt dans un rôle d'amateur —, soit qu'elles ne parviennent pas, pour divers motifs, à s'absorber dans leur travail autant que les hommes.

Les artistes femmes n'ont pas le même « rendement » que les hommes. Leur production artistique est plus faible et suscite moins l'attention que celle de leurs homologues masculins, déjà plus en vue et plus productifs. D'où un nouveau cercle vicieux. Dans la mesure où la valeur d'un artiste se mesure plus ou moins au nombre d'œuvres officiellement déclarées, les artistes femmes vont à nouveau se trouver marginalisées. Elles seront moins souvent présentées dans la presse et dans les médias et seront défavorisées au niveau des gains qu'elles peuvent attendre de leur production, des achats publics ou d'autres formes de subventions locales ou nationales. L'art étant généralement soumis aux caprices du marché, cette évolution risque de se traduire à terme pour les artistes femmes par un revenu encore plus faible que celui des hommes.

Une contradiction nouvelle est apparue entre le rôle de l'artiste et le rôle de la femme. Cette contradiction se manifestait déjà dans le passé dans la mesure où les artistes femmes n'avaient pratiquement pas la possibilité de présenter leur œuvre en public. Lorsqu'elles s'y risquaient malgré tout, elles étaient tenues d'avoir recours à un pseudonyme masculin ou à un nom inconnu, ou de démontrer, d'une manière ou d'une autre, qu'elles avaient aussi par ailleurs des intérêts féminins dans un domaine de responsabilité féminin. Manifester un intérêt personnel en ayant une activité artistique propre — surtout lorsque le fruit de cette activité était aussi destiné à être exposé en public — était pour une femme

jugé contraire à son rôle. La femme était censée s'occuper avant toutes choses de ses responsabilités matérielles et sociales envers les autres. Dans ces conditions, très peu de femmes pouvaient s'isoler pour travailler. De même, il ne leur était pas possible de se concentrer sur leur œuvre alors que leur attention était simultanément requise ailleurs. Et quand, malgré tout, leur travail artistique les absorbait, un sentiment de culpabilité les habitait alors. Leur concentration était donc déjà morcelée. Plusieurs auteurs féminins l'ont noté. Elles savent que le rôle qui leur est dévolu en tant que femmes se trouve ailleurs, et la seule façon pour elles de vivre cette contradiction de manière productive est de la transposer dans leur art pour en faire un thème de leur œuvre.

Les femmes elles-mêmes ressentent ce conflit, ce qui souvent les conduit à s'autocensurer et à manifester la plus grande retenue par rapport à leurs efforts et à leurs exigences propres. Dans certains cas individuels, cette ambivalence peut devenir un stimulant et favoriser l'incorporation d'éléments neufs dans leur art. Les limites que les femmes s'imposent par rapport à la fois à leur rôle de femme, d'un côté, et à leur rôle d'artiste, de l'autre, engendrent une tension qui peut parfaitement contenir en germe un art nouveau.

Les gains de l'artiste et le revenu minimum garanti

Les différences officielles entre les sexes se sont considérablement estompées dans le domaine artistique. L'un des facteurs ayant contribué à l'amélioration de la condition des artistes femmes a été l'extension par les pouvoirs publics du revenu minimum garanti. Cette mesure s'applique aux arts plastiques (peinture, sculpture, etc.), domaine dans lequel les femmes sont le plus nombreuses. Le désir de faire une carrière d'artiste devrait désormais devenir pour les femmes une option réaliste.

La mise en place d'une politique culturelle nouvelle dans les années 70 s'est accompagnée d'un débat sur la condition générale des artistes. Il est apparu alors qu'une politique d'aide accrue à la culture ne devrait pas être limitée à la diffusion de l'art en général, mais qu'elle devait inclure également des mesures de soutien à des initiatives et à des domaines nouveaux. L'amélioration de la condition des artistes devait donc s'inscrire dans le cadre de la promotion générale des activités culturelles. Cette réflexion a notamment abouti à l'élaboration d'un rapport spécial sur la situation des artistes destiné au Parlement.

L'attention publique portée à la situation des artistes a coïncidé avec un débat de plus en plus politisé au sein des milieux artistiques. L'un des aspects importants de ce débat était une remise en cause fondamentale du rôle de l'artiste dans la société. Un autre élément capital était l'importance croissante attachée par les artistes eux-mêmes à leurs conditions de travail. Ils réclamaient davantage de sécurité et de stabilité, confor-

mément à la politique nouvelle des pouvoirs publics, car ils avaient en général le sentiment que leur travail devait être reconnu comme un métier à part entière plutôt que comme une vocation.

Les revendications de ces artistes, telles qu'ils les ont formulées en 1974, portaient sur trois points essentiels : 1° l'obtention d'une juste rémunération pour l'utilisation de leurs œuvres et de leurs productions artistiques ; 2° la diffusion la plus large possible de leur œuvre au sein de la société ; et 3° un revenu minimum garanti pour les artistes professionnellement actifs ne retirant pas des activités 1 et 2 un revenu décent ou suffisant.

L'introduction d'un revenu minimum dans le domaine des arts plastiques a répondu en partie à cette dernière revendication. Toutefois, cette mesure ne concernait pas la totalité des artistes de métier. En 1977, un nouveau système plus favorable aux peintres et aux sculpteurs a été mis en place. Bien que d'un montant encore faible — environ 10 000 dollars des États-Unis par an, ce revenu minimum constituait une innovation qui n'avait d'équivalent qu'aux Pays-Bas et en Suède. En 1984, 500 artistes ont ainsi pu bénéficier d'un revenu minimum garanti par les pouvoirs publics. La condition des artistes était devenue partie intégrante des responsabilités de l'État-providence. Depuis 1965 il existe pour les écrivains un système d'aide comparable, dit « convention d'achat », par lequel le gouvernement s'engage à acquérir un millier d'exemplaires de tous les ouvrages d'un certain niveau qui sont publiés.

Comme leur productivité est souvent plus faible, les femmes risquent de moins bénéficier du revenu minimum garanti. Certains domaines artistiques qui traditionnellement attirent un grand nombre de femmes, comme celui des textiles, ne sont pas inclus dans le système de garantie. En clair, ce système revient à aider davantage les artistes reconnus. Le dispositif certes a contribué à une amélioration générale de la condition des artistes mais il comporte aussi un certain degré de traitement préférentiel masqué ou d'inertie qui ne sont pas uniquement liés à des critères nécessaires de qualité. Il pourrait se transformer en un obstacle à la créativité et à l'expérimentation.

Un revenu minimum serait pour les artistes femmes une garantie minimum d'amélioration de leurs conditions de travail, ce qui les aiderait à faire connaître leur travail au public — d'où, généralement, une amélioration de leurs gains et un élargissement de leur marché. Les artistes femmes diffèrent encore des hommes en ce que leur production est principalement destinée à un petit marché d'acheteurs privés. Outre le système de revenu garanti, il serait donc important d'assurer une meilleure représentation des œuvres d'artistes femmes, ainsi que d'autres disciplines artistiques, dans les collections et les musées publics. Cela constituerait un progrès par rapport à l'état de choses actuel où l'on peut souvent parler de mesures ne faisant que renforcer les situations présentes, qu'elles soient bonnes ou mauvaises ; c'est sans doute le seul

moyen pour que les œuvres artistiques de femmes soient connues du public et préservé pour les générations futures.

« *Les filles du préfet* », réquisitoire et nouveauté

De nombreuses artistes femmes ont créé des œuvres originales, dont la plus remarquable est peut-être celle que l'on considère aujourd'hui comme le premier roman moderne en langue norvégienne.

Amtmandens Døtre [Les filles du préfet] de Camilla Collett marque un tournant dans l'histoire de la littérature norvégienne. Le roman est un réquisitoire contre la culture et la société du siècle dernier, incarnées par la bureaucratie locale. Cette culture imprégnait tellement la Norvège qu'on lui avait même donné un nom générique : *embetsmannskulturen* — la culture des employés de l'administration. On lui associait les idéaux culturels les plus élevés comme le raffinement, le sens moral des responsabilités et l'attachement aux qualités nobles de la vie ; mais Camilla Collett dénonçait cette société qui, dans le même temps, empêchait les femmes d'être pleinement responsables de leur propre vie. Avant ce livre qu'elle écrivit en 1854, les questions sociales ne constituaient pas un thème littéraire. A ce titre, son roman préfigure le roman réaliste qui allait par la suite se placer au premier rang du mouvement national de protestation avec des auteurs tels que Børnson et Ibsen et qui condamnait les traditions antérieures jugées à la fois académiques et éloignées de la réalité de tous les jours.

Dans l'histoire de la littérature norvégienne telle qu'on l'enseigne à l'école, Camilla Collett est peut-être au moins aussi connue parce qu'elle était la sœur du grand poète national Henrik Wergeland, qu'elle a été éprise de cet autre grand poète, Johan Sebastian Welhaven qui fut l'adversaire le plus acharné de Wergeland, et qu'elle a ensuite épousé Jonas Collett. Si tout le monde sait qu'elle a écrit *Les filles du préfet* et qu'elle a défendu avec ardeur les droits des femmes, peu ont conscience que son roman a marqué le début d'un chapitre nouveau et décisif de l'histoire des lettres, déterminant pour l'avenir. Alors que son frère n'était encore qu'un poète romantique, Camilla Collett voulait ouvrir à la société de nouvelles perspectives. Cette attitude lui valut l'antagonisme de ses contemporains, dont les critiques ont longtemps pesé sur sa réputation littéraire. Mais la recherche féminine et littéraire récente a dévoilé de nouveaux aspects de sa vie et de ses écrits.

Un autre auteur féminin à avoir marché sur les traces de Camilla Collett est Amalie Skram dont les écrits naturalistes représentent, dans la même veine, un réquisitoire contre les valeurs culturelles du passé. Son œuvre est, pourrait-on dire, un prolongement de ce courant littéraire et social souterrain. Amalie Skram était encore plus désireuse de ramener la littérature « sur terre » et d'attirer l'attention sur les causes sociales de

l'atmosphère générale de dégradation et d'oppression. Mais elle représente aussi une rupture décisive par rapport à l'œuvre de Camilla Collett : alors que celle-ci continuait de croire dans la grâce salvatrice de l'amour, Amalie Skram en a démonté le mécanisme pour montrer comment ses sentiments pouvaient servir à maintenir les femmes dans un état de sujétion et de dépendance au nom de l'amour.

Un travail de défrichage analogue a été accompli dans le domaine des arts plastiques comme l'atteste l'œuvre de Kitty Kjelland, d'Oda Krogh et d'Harriet Backer parmi d'autres. Là aussi, les femmes ont été des pionnières.

Existe-il une esthétique féminine ?

Des travaux récents ont montré que la forme peut être tout aussi importante que le fond. Il pourrait être tout aussi important pour les femmes d'expérimenter de nouvelles formes de coopération et d'expression que d'essayer de se faire admettre dans les systèmes établis. Il se peut en fait que la seconde option soit conditionnée par la première. On constate que, depuis quelques années, des Norvégiennes se sont fait un nom grâce aux expériences nouvelles qu'elles ont entreprises en musique, au théâtre, dans les arts plastiques et en littérature. Les femmes commencent indiscutablement à influencer sur la vie culturelle norvégienne.

Il s'agit aujourd'hui de savoir comment elles peuvent apporter quelque chose de neuf et de spécifiquement féminin. Y a-t-il une manière proprement féminine de s'exprimer ? Est-ce seulement la forme qui a limité la participation des femmes à la vie culturelle ? Ces questions n'ont guère retenu l'attention jusqu'ici, exception faite pour certains milieux universitaires. On s'est surtout soucié des aspects politiques de la participation des femmes, c'est-à-dire de leur degré de représentation et d'influence. On s'est demandé si les femmes avaient acquis une certaine influence au lieu de s'interroger sur la manière dont elles exercent cette influence. Cette manière de procéder s'explique en partie par l'orientation politique du mouvement des femmes en Norvège. Le nouveau féminisme norvégien s'est davantage préoccupé des problèmes sociaux et des questions culturelles générales. Le débat sur l'esthétique féminine est né après la grande période du mouvement féministe. Il s'est développé en dehors des cercles politiques habituels et coïncide avec différents types d'expérimentations stylistiques menées dans le domaine de l'art. L'offensive féminine n'est donc que l'un des éléments d'un changement global d'orientation.

Une autre raison peut être avancée pour expliquer le peu d'attention accordée jusqu'ici à la question esthétique en Norvège, à savoir l'absence générale de débat sur les problèmes purement artistiques. La Norvège n'a jamais été un pays d'extrémistes ; elle n'offrait donc guère de place pour

des contre-cultures. Les quelques efforts qu'ont été faits dans cette voie n'ont été que des tentatives hésitantes telles que le Forum interdisciplinaire des femmes de lettres, ou ont eu le caractère de manifestations publiques.

L'un des aspects positifs du maintien de la culture féminine dans le cadre du système en place est le rapprochement qui s'est opéré entre les cercles masculins et féminins, ce qui ne devrait pas manquer d'être mutuellement stimulant. Aujourd'hui, lorsque la question de formes d'expression spécifiquement féminines est posée, on entend de plus en plus souvent invoquer le contre-argument suivant lequel l'isolement a rarement été bénéfique aux femmes. La recherche à tout prix d'une spécificité pourrait devenir un nouveau moyen de couper les femmes du courant culturel dominant. Peut-être peut-on parler d'esthétique féminine dans la mesure où les femmes ont été canalisées vers d'autres formes artistiques que les hommes, l'art du portrait par exemple, ou parce que leur travail a été évalué sur la base de critères différents. Mais les hommes et les femmes en tant que tels n'ont pas de raison profonde de s'exprimer différemment.

Conclusion

La Norvège traverse actuellement ce que l'on pourrait appeler une période de fermentation. D'un côté, on constate une tendance accrue au conformisme et à l'uniformité, alors que, dans le même temps, le paysage culturel est plus varié qu'auparavant. Sur le plan culturel, les disparités locales tendent à s'estomper, ce qui, en retour, pourrait favoriser l'émergence de nouvelles différences culturelles, par exemple par rapport aux groupes d'immigrants et à d'autres modes de vie « alternatifs ».

La place des femmes dans la société est affectée par cette double évolution de la vie culturelle qui se traduit à la fois à leur avantage et à leur détriment. Ce sont les femmes immigrées qui, de toute évidence, se trouvent dans la situation la plus vulnérable et la plus exposée, leur degré d'intégration dans la société norvégienne étant plus faible que celui des hommes du même groupe.

La plupart des femmes qui ont leurs racines dans un environnement local vivront l'urbanisation croissante de la société comme une perte. Elles sont arrachées à leur milieu sans pour autant se voir offrir des possibilités aussi satisfaisantes. Elles sont dépossédées des responsabilités qui leur incombaient antérieurement dans leur environnement local et doivent, dans des conditions de très grand stress, assurer la liaison entre leur foyer et le monde extérieur. Pour le nombre croissant de femmes qui ont un emploi à l'extérieur, le travail est venu s'ajouter à leurs devoirs traditionnels de ménagère et de mère de famille. L'urbanisation de la société

constitue un nouveau fardeau dans la vie de ces femmes.

D'un autre côté, il apparaît seulement aujourd'hui que le rôle des femmes est en train de subir une transformation radicale. Les femmes ne sont plus liées de la même manière par leur sexe et par leur environnement local. Elles doivent, pour le meilleur ou pour le pire, s'associer à la mobilité de la société. Elles sont obligées d'élargir leur horizon et, ce faisant, se retrouvent plus activement engagées dans de plus vastes secteurs de la vie publique.

Dans ce contexte, la vie culturelle évolue elle aussi. On parle aujourd'hui en Norvège d'une absence générale de racines résultant des évolutions culturelles. La spécificité culturelle est progressivement gommée au profit d'une image véhiculée par les journaux et par les médias internationaux. Les traditions culturelles ne suffisent plus à assurer l'unité sociale. Dans le même temps, la culture a cessé d'être l'apanage d'une élite pour devenir partie intégrante du mode général de consommation. La culture est devenue une marchandise – un produit de consommation courant.

La vie culturelle est progressivement incorporée dans une stratégie économique générale qui privilégie l'offre et la demande privées. Une augmentation constante de la consommation privée a été enregistrée au cours des dernières années. Du fait de sa richesse en pétrole, la Norvège ressemble aujourd'hui à une société nouvellement enrichie, caractérisée par une croissance constante du secteur de la consommation.

Cette expansion économique se fait également sentir dans le domaine des activités culturelles. La musique notamment connaît un développement sans précédent — et les femmes ont réussi, pour la première fois peut-être, à s'imposer dans ce domaine. On assiste au même phénomène dans d'autres secteurs de la vie culturelle comme le théâtre, la vidéo et les autres médias. Nous assistons globalement à une éclosion de manifestations culturelles nouvelles. Les festivals de jazz sont devenus une tradition annuelle. Les récitals poétiques sont également des manifestations nouvelles. Tous ces développements auraient été impensables il y a seulement quelques années dans un pays aussi petit que la Norvège. Dans l'ensemble, nous observons une progression constante de nouvelles initiatives culturelles qui débordent les frontières traditionnelles. Une nouvelle vie culturelle a pris son essor en marge de la culture officielle. Les choix culturels que proposent aujourd'hui les grandes villes sont pour la première fois comparables à ceux des autres grandes cités d'Europe.

Ces nouvelles offres culturelles ont dû, en règle générale, survivre avec très peu d'aides publiques. La substitution du mécénat aux subventions officielles se trouve aujourd'hui au cœur du débat. Certains plaident en faveur d'un nouveau pluralisme, en vertu duquel les entreprises culturelles novatrices les plus viables devraient bénéficier d'un nouveau type de soutien de la part du public. D'autres soutiennent que cela ne manquerait pas d'aboutir en fin de compte à un conformisme accru. Ils récla-

ment donc que la politique culturelle officielle consiste à fournir une aide publique aux activités non commerciales qui proposent des éclairages différents. C'est seulement dans ces conditions qu'une véritable diversité peut être préservée.

Les débats d'aujourd'hui rappellent à maints égards la situation des années 1880. Tout comme pendant la période de fermentation culturelle qu'a été la fin du siècle dernier, les femmes revendiquent à présent le droit d'influencer la société sur un pied d'égalité avec les hommes. Une société en mutation est une société mobile. En période de mutation, la porte est ouverte à de profonds changements sociaux.

Dans une perspective féminine, l'éclatement des liens traditionnels a presque toujours été bénéfique. Il faut qu'il y ait un grand choix d'options diverses, pour que la libération soit possible.