



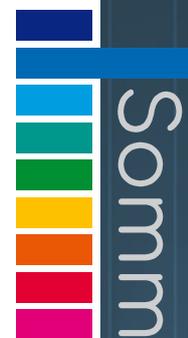
Les Cahiers de l'IDRP

Institut de Documentation et de Recherche sur la Paix



Automne 2022

Sommaire



Édito

Culture de la paix et de la non-violence

6 Égalité femmes-hommes au sein de la société

7 (In)égalités entre les femmes et les hommes sur le marché du travail : où en est-on ?

Dominique Epiphane

16 L'égalité de l'homme et de la femme dans le mariage en Afrique noire francophone

Aïssata Dabo

28 Égalité femmes-hommes au sein des conflits

29 Refuser le cycle de la violence - Quand les femmes disent non à la guerre (Israël-Palestine 1987-2013)

Valérie Pouzol

44 De « l'égalité entre hommes et femmes » à « l'égalité des genres » : les difficultés, les enjeux, les perspectives

Amber French

51 Égalité femmes-hommes au delà des stéréotypes

52 Femmes philosophes dans l'Antiquité gréco-romaine

Isabelle Koch

63 Les femmes aiment-elles la guerre ? Un regard historien en introduction

Anne Morelli

73 Médias, livres et événements

74 Vidéo : " Stéréotypes de genre ", Conférence de Pascal Huguet

77 Vidéo : " Mourir pour des idées genrées ? Guerre et paix au Royaume-Uni, 1914-1918 ", Conférence de Marc Calvin-Lefebvre

L'égalité femme-homme, une question en lien avec la paix

Jérôme Devillard

Ecrivain, essayiste

Pour la première fois, un numéro des Cahiers de l'IDRP, nouvelle formule, est entièrement consacré à un seul et même sujet. Ce sujet est l'égalité femmes-hommes, l'un des huit points de la culture de la paix et de la non-violence (CPNV). La CPNV fait de la paix un concept holistique résultant de huit domaines. Elle nous amène ainsi à nous pencher sur l'étude de chacun de ces domaines même s'ils n'impliquent pas la paix dans un sens restrictif, lié uniquement à la paix en opposition à la guerre armée.

Grâce à ces Cahiers, dédiés au seul thème de l'égalité femmes-hommes, nous avons eu la possibilité de vous proposer une analyse plus large de ce sujet. Il nous a ainsi été permis de juxtaposer des recherches scientifiques et des expériences militantes diverses afin d'offrir aux lecteurs et lectrices une réflexion approfondie s'appuyant sur une approche pluridisciplinaire. De la sociologie à l'histoire en passant par la philosophie ou le droit, pour ne citer que quelques disciplines, nous avons tenté un tour d'horizon de la question. Même si ce tour ne peut prétendre à l'exhaustivité, nous le souhaitons toutefois suffisamment diversifié pour nous donner, à tous et toutes, à penser ce sujet complexe plus globalement.

Nous avons organisé les Cahiers en ce sens en divisant les articles en trois sections afin de tenter de produire un parcours de lecture plus cohérent. La première section « Égalité femmes-hommes au sein de la société » apporte un éclairage sur l'égalité entre les femmes et les hommes actuellement dans le monde du travail ou au sein du mariage. La seconde section « Égalité femmes-hommes au sein des conflits » donne à voir l'engagement de femmes dans les situations de guerre ou de luttes sociales et démocratiques. Enfin la dernière section « Égalité femmes-hommes au-delà des stéréotypes » nous invite à nous interroger sur les stéréotypes liés au genre au travers de la philosophie et de l'histoire. Ce thème se prolonge avec les deux recensions de notre partie « Médias, livres, événements » qui nous montrent les conséquences de ces stéréotypes et nous incitent à les identifier pour les dépasser.

Une femme est-elle pacifiste ? Un homme est-il guerrier ? Une femme peut-elle être mathématicienne ou philosophe ? Un homme peut-il être sage-femme ? Prendre conscience des stéréotypes sociaux, de leurs origines est à mon sens l'un des grands défis de nos sociétés que les sciences et la philosophie peuvent nous aider à relever. Car comme le disait Marguerite Yourcenar « S'il faut penser à ce que c'est qu'une femme, la première

remarque qu'on ferait, c'est qu'une femme est un être humain » ... et il en va de même pour un homme. Il est cependant difficile de dépasser des siècles de stéréotypes sans éléments objectifs sur lesquels s'appuyer.

Je remercie les chercheuses et contributrices pour les articles qu'elles nous offrent, et qui, je l'espère, nous permettront justement de nous donner des éléments afin de repenser nos visions stéréotypées du genre et des aptitudes de chacune et chacun. Je précise d'ailleurs que ce n'est que le fruit du hasard si nous n'avons que des contributions féminines, ce sujet concernant bien, comme vous l'aurez compris, toute l'humanité. En fin de Cahiers d'ailleurs, les deux « recensions » portent sur des vidéos de chercheurs, cette fois-ci. Je vous invite à aller voir ces vidéos car elles complètent les articles et continuent le tour d'horizon que nous initiions dans ces Cahiers.

Je vous souhaite à toutes et à tous une très bonne lecture.





Culture de la paix et de la non-violence





Egalité femmes-hommes au sein de la société



(In)égalités entre les femmes et les hommes sur le marché du travail : où en est-on ?

Dominique Epiphane

Sociologue, Ingénieure de recherche

Céreq (Centre d'études et de recherches sur les qualifications)

De fortes évolutions au sein du système éducatif

Tout au long du vingtième siècle, les filles ont massivement accédé à l'instruction publique, d'abord dans l'enseignement secondaire, puis dans l'enseignement supérieur. À partir des années 1950 et surtout 1960, la prolongation générale de la scolarité leur a profité, et elles ont alors commencé à rattraper leur retard sur les garçons (Épiphane, 2017). Très minoritaires au début du siècle, les étudiantes ont égalé en nombre les étudiants à partir de la fin des années 1970 pour les dépasser ensuite. En moyenne, entre 1900 et 1980, la croissance des effectifs étudiants s'est effectuée au rythme de 3 % l'an pour les hommes et de 8 % pour les femmes (Baudelot et Estabiet, 1990). Les positions relatives des garçons et des filles face à l'école se sont donc profondément modifiées, et ce, quelles que soient les classes sociales (Duru-Bellat, Kieffer et Marry, 2001).

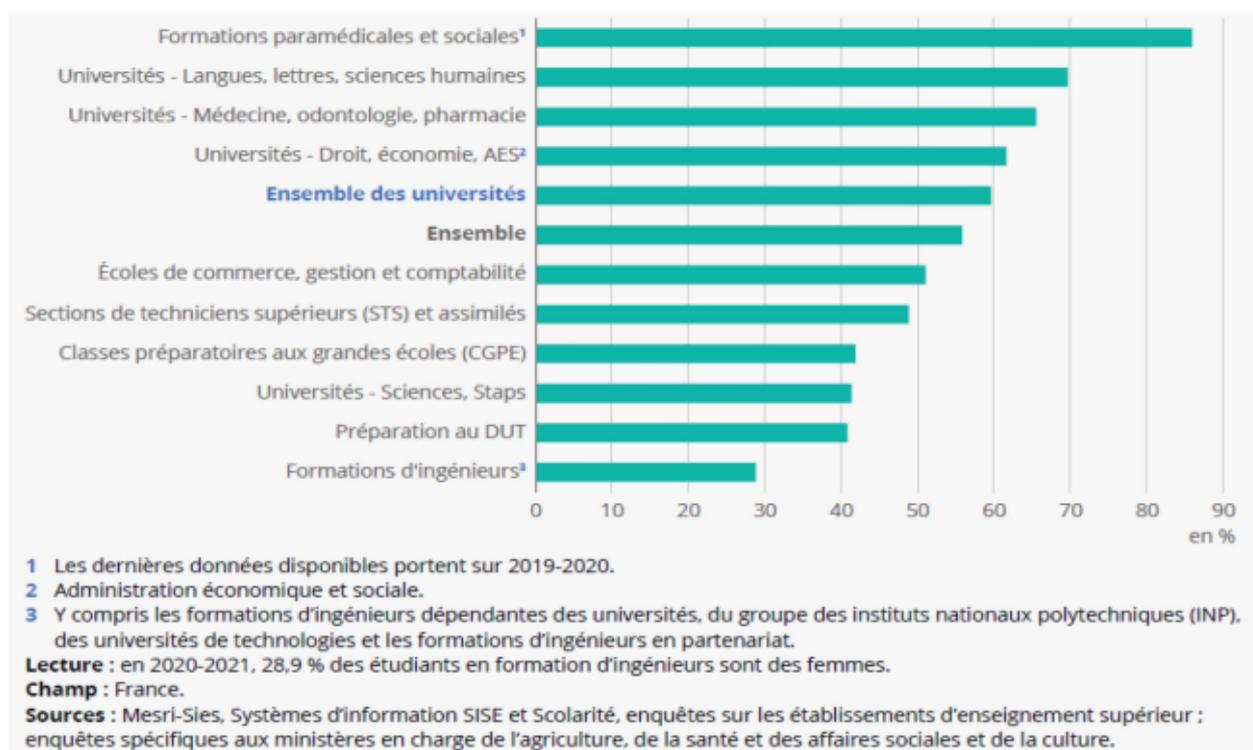
Aujourd'hui, le niveau de formation des jeunes est globalement élevé : la proportion de titulaires du baccalauréat dans une génération est passée de 25% en 1980 à 87% en 2020 (DEPP, 2021a). Majoritaires parmi l'ensemble des bachelier.es depuis plus de quarante ans, en 2019, la proportion de bachelières dans une génération est de 85% contre 74% pour les garçons (DEPP, 2021b). De fait, dans l'enseignement supérieur, leur présence s'est renforcée notamment aux niveaux les plus élevés (master et doctorat). Depuis les années 1990, la carte des formations supérieures s'est fortement développée, et la réforme L.M.D. a multiplié l'offre de diplômes avec la création des licences professionnelles. Cela s'est accompagné d'une hausse globale des niveaux de sortie du système éducatif, encore plus manifeste pour les jeunes femmes : en 2020 2021, elles femmes représentaient 56% des inscrit.es dans l'enseignement supérieur (Insee, 2022).

Toutefois, même si elles sont désormais majoritaires dans l'enseignement supérieur, les femmes et les hommes s'orientent toujours différemment au sein des différentes filières. Celles-ci privilégient les filières de la santé, des lettres et des sciences humaines. À l'exception des études de médecine, odontologie et pharmacie où elles représentent en 2020 2021 les deux tiers des étudiants, les femmes restent ainsi minoritaires dans les cursus dits « sélectifs » ou scientifiques, et de manière encore plus marquée dans les filières à la fois sélectives et scientifiques (Figure 1). Elles représentent, 42% des inscrit.es dans les classes préparatoires aux grandes écoles (31% dans les classes scientifiques, contre 73% dans les classes littéraires), 41% dans les préparations aux diplômes universitaires technologiques (8% en génie électrique et informatique industrielle, contre 68% en génie biologique) et 29% dans les écoles. À l'inverse, les femmes représentent 86% des étudiant.es dans les formations paramédicales et sociales et sont majoritaires dans les formations universitaires (60%). De même, à l'université, en mathématiques, seulement



23% des doctorantes sont des femmes, contre 58% en biologie, médecine et santé ou en sciences humaines et humanités (Insee, 2022).

Figure 1. Part des femmes dans les différentes formations de l'enseignement supérieur en 2020-2021



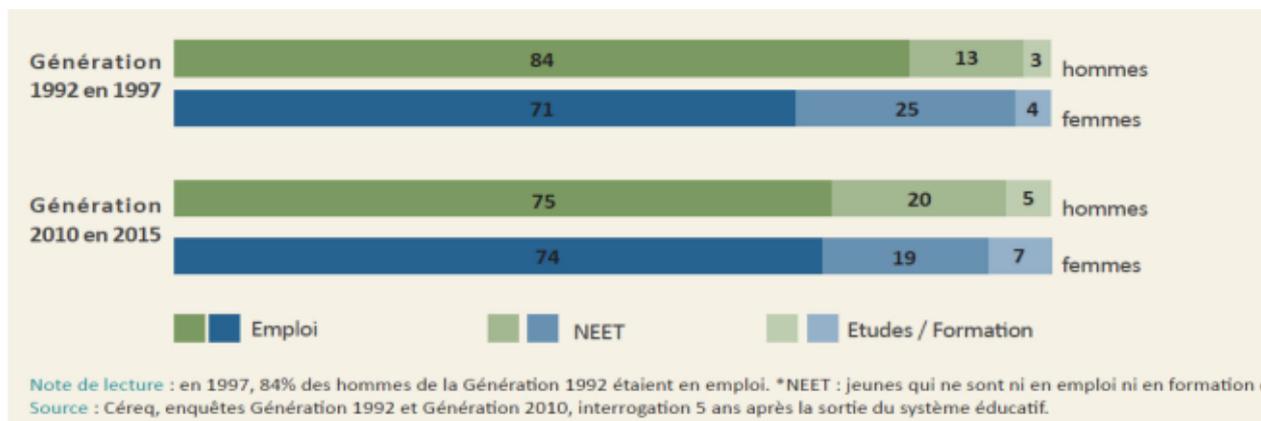
Pour autant, ces profils toujours clivés ne doivent pas occulter les évolutions en cours. Même si, comme on vient de le voir, il est loin d'être achevé, nos derniers travaux ont montré qu'un mouvement de convergence des destinées scolaires et professionnelles des hommes et des femmes est à l'œuvre (Couppié et Épiphané, 2018 et 2019). A l'exception des formations d'ingénieurs très « masculines » ou celles en santé-social et en lettres, très « féminines », on assiste à une évolution, lente mais certaines, vers plus de mixité dans beaucoup d'autres formations aboutissant in fine à une baisse globale de la ségrégation scolaire. Celle-ci peut être attribuée à deux phénomènes concomitants. D'une part, les filières qui ont vu leurs effectifs le plus augmenter sont en moyenne les filières les moins ségréguées (comme les formations universitaires de sciences économiques et d'A.E.S., de santé, des écoles de commerce); a contrario, les filières qui ont perdu des effectifs (comme les CAP-BEP industriels, les baccalauréats littéraires, les formations universitaires scientifiques...) sont plus ségréguées que la moyenne. D'autre part, à cet effet de composition global, s'ajoute un effet de composition - interne à chaque filière - qui dessine un mouvement vers plus de mixité pour une majorité de filières (Couppié et Épiphané, 2018 et 2019).

Quels effets sur le marché du travail ?

On assiste, également ces dernières années à un mouvement de convergence entre jeunes femmes et hommes en ce qui concerne leurs modalités d'entrée dans la vie active. Dans un contexte de crises successives, les unes et les autres n'ont pas été touchés de la même manière par les transformations du marché du travail. D'une enquête « Génération » (1) à l'autre, leurs modalités d'accès à l'emploi se sont rapprochées : en 2015, cinq ans après la fin de leurs études, ils se retrouvaient à parts égales en emploi, alors qu'en 1997 les femmes

accusaient un retard de 13 points (Figure 2).

Figure 2. Situation des femmes et des hommes, cinq ans après leur sortie du système éducatif



Ce rapprochement est la conséquence directe d'un accès plus difficile des jeunes hommes à l'emploi au fil des générations, alors que celui des jeunes femmes s'améliore. On peut lire ici l'impact du déclin de l'emploi industriel, à dominante masculine, particulièrement affecté par la crise de 2008. Parmi les jeunes actifs, occupés 5 ans après la fin de leurs études, la part de l'emploi industriel a ainsi baissé de 31% entre les deux Génération. À l'inverse, la croissance de 10% de la part des services dans l'emploi des jeunes a particulièrement profité aux femmes de la Génération 2010 (Couppié et Épiphané, 2019).

Concernant les salaires perçus cinq ans après la sortie de formation initiale, deux faits majeurs émergent. Le premier, ancien et observé de façon récurrente sur le marché du travail : les femmes gagnent, en moyenne, toujours moins que les hommes, que ce soit en 1997 (-320 euros constants) ou en 2015 (-190 euros constants). Pour autant, le niveau de salaire féminin se rapproche de celui de leurs homologues au sein de la Génération la plus récente ; le différentiel atteignant -11% en 2015 alors qu'il était de -20% en 1997. Ce rapprochement est le résultat de hausses salariales, d'une Génération à l'autre, beaucoup plus importantes chez les femmes que chez les hommes. Sur l'ensemble des jeunes en emploi cinq ans après la sortie, le pouvoir d'achat lié au salaire moyen a en effet progressé de 20% chez les femmes, et de seulement 8% chez les hommes. Différents facteurs peuvent expliquer ce rééquilibrage salarial en faveur des premières. Tout d'abord, la hausse de leur niveau de formation leur a permis d'accéder à des salaires de début de carrière plus élevés. Par ailleurs, elle leur a aussi permis d'être relativement épargnées par la sélectivité accrue du marché, un contexte de crise pénalisant davantage les jeunes aux carrières scolaires les plus courtes tandis que les plus diplômées sont restées relativement à l'abri de ces difficultés. Enfin, le recul du temps partiel - qui concerne davantage les femmes - a également contribué au rattrapage global salarial des salaires féminins.

Mais ces évolutions indéniables, en termes d'accès au marché du travail et aux rémunérations, ne doivent pas occulter de forts points de clivages dans les destinées et conditions professionnelles des femmes et des hommes, clivages dus notamment aux différences d'orientations scolaires et professionnelles évoquées plus hauts.

Ainsi, lorsqu'elles sont issues des formations secondaires, « héritage » d'un système de formation professionnelle très ségrégué, environ 6 jeunes femmes sur 10 de la génération 2010 occupaient en 2015 des emplois classés dans la catégorie des « employés », contre



moins du quart des jeunes hommes de mêmes niveaux de formation. À l'inverse, ceux-ci investissent toujours massivement les emplois de la catégorie « ouvriers » (plus de la moitié d'entre eux occupaient ces emplois contre moins d'un cinquième des jeunes femmes).

Du côté des plus diplômé.es, c'est aux niveaux bac+2 et bac+3 que les femmes progressent le plus. Seules 50% d'entre elles accédaient aux emplois de cadres ou de professions intermédiaires en 1997, soit - 15 points par rapport aux hommes ; elles étaient 60% en 2015, ayant presque rejoint leurs homologues masculins (63%). En ce qui concerne l'accès à la seule catégorie « cadre », les choses ont, là aussi, fortement évolué. En 2015, la part de jeunes femmes qui occupaient, 5 ans après leur entrée sur le marché du travail, un emploi de cadre, était devenue équivalente à celle des jeunes hommes. Ces résultats s'inscrivent dans une tendance de long terme (Épiphané, 2002) et corroborent d'autres travaux qui ont montré récemment que jamais les jeunes femmes n'avaient atteint, dans d'aussi grandes proportions, ces positions professionnelles (Di Paola et al., 2017) ; la forte élévation du niveau de diplôme des jeunes femmes expliquant en grande partie leur accès croissant à cette catégorie.

Pour autant, si l'on observe les probabilités d'accéder à cette catégorie, toutes les choses égales par ailleurs, il s'avère que des inégalités subsistent : les jeunes femmes diplômées de l'enseignement supérieur devraient être encore plus cadre qu'elles ne le sont effectivement. A niveau de diplôme équivalent, bien qu'elles le soient davantage que par le passé, elles accèdent bien moins souvent à cette catégorie que les hommes.

Un plafond de verre qui résiste

La dernière enquête « Génération » (2), montre des disparités persistantes entre femmes et hommes parmi les jeunes diplômé.es de l'enseignement supérieur (Tableau 1). Ainsi, à l'issue des diplômes de Bac+5 ou plus, qui conduisent le plus fréquemment aux emplois de cadres, on observe un différentiel de 18 points en moyenne entre femmes et hommes (62% versus 80%). Ces écarts sont les plus forts après un Master (19 points) mais restent conséquents à l'issue des écoles de commerce (11 points) et même des écoles d'ingénieurs (8 points).

De surcroît, non seulement les femmes sont moins souvent cadres que leur niveau d'études pourrait le laisser espérer, mais elles continuent aussi d'accuser un retard sensible dès lors qu'il s'agit d'accéder à un poste de cadre associé à une fonction d'encadrement (manager). Compte tenu de la prépondérance des hommes aux postes de direction des entreprises, de la prégnance des réseaux et de la culture de l'entre-soi, les femmes sont susceptibles d'encourir une plus grande défiance des employeurs dès lors que sont en jeu des postes à responsabilités. Le présumé d'un rapport au travail plus discontinu, ou plus lâche, chez les femmes du fait de leur implication plus forte que celle de leur conjoint dans la sphère domestique et familiale – ces dernières assumant encore plus des deux tiers des tâches domestiques et parentales – peut susciter des comportements discriminatoires à leur égard. Et cela, en particulier quand il s'agit d'atteindre ces fonctions dont la dimension chronophage et la forte disponibilité temporelle et géographique qu'elles exigent constituent des freins potentiels (Dupray et Épiphané, 2019). Ainsi, sept ans après avoir quitté le système éducatif, la proportion de femmes diminue à mesure que l'on s'élève dans la hiérarchie des professions. En 2010, alors qu'elles représentaient près de 55% des sortant.es de l'enseignement supérieur, elles ne constituaient que 40% des cadres



Tableau 1. Qualité des emplois occupés par les sortant.e.s de l'enseignement supérieur après trois ans de vie active

	Taux d'emploi à durée indéterminée (EDI)		Part de jeunes à temps partiel		Salaire net médian		Part de cadres et professions intermédiaires		Part de cadres	
	H	F	H	F	H	F	H	F	H	F
Non diplômé-es du supérieur	59	57	17	30	1 440	1 300	33	27	4	6
<i>dont sortie de l'université</i>	54	48	20	37	1 400	1 249	33	25	3	5
<i>dont sortie de BTS</i>	69	68	13	21	1 500	1 300	32	22	2	1
Diplômé-es du supérieur court	79	75	9	14	1 700	1 592	66	61	11	6
BTS	78	75	9	19	1 667	1 467	55	37	6	3
<i>dont BTS tertiaire</i>	74	76	12	20	1 600	1 475	53	35	9	4
DUT & autre bac+2	70	69	9	12	1 650	1 567	70	62	13	7
Bac+2/3/4 santé social	91	77	5	9	1 982	1 745	100	97	0	0
Licence pro	86	82	3	8	1 803	1 667	78	60	16	8
<i>dont Licence pro tertiaire</i>	80	81	6	8	1 700	1 636	67	50	21	6
<i>dont Licence pro indus</i>	90	83	2	7	1 863	1 755	87	84	13	9
Licence générale	68	65	20	19	1 515	1 470	55	56	11	11
<i>dont Licence gén LSH</i>	67	65	22	19	1 499	1 462	54	55	7	11
Autre bac+3/4	82	79	11	16	1 750	1 696	74	65	24	21
Diplômé-es du supérieur long	87	83	2	7	2 450	2 101	95	91	80	62
Master	85	80	2	7	2 293	1 967	93	88	73	54
<i>dont Master arts, LLSH</i>	73	76	5	12	2 000	1 800	92	87	60	46
<i>dont Master droit, éco, gestion</i>	86	86	2	3	2 466	2 200	91	86	74	59
<i>dont Master sciences</i>	89	79	2	6	2 335	2 031	95	93	79	63
Autre bac+5	91	86	4	7	2 255	2 000	94	93	68	52
Ecole de commerce	93	92	1	3	2 667	2 450	94	94	79	68
Ecole d'ingénieurs	94	90	1	2	2 573	2 400	98	98	94	86
Doctorat	72	74	3	12	2 685	2 717	98	98	97	95
Ens. sortant-es du supérieur	78	76	8	13	1 908	1 715	71	69	38	30
Ensemble Génération 2017	72	72	10	18	1 650	1 550	49	54	23	21

Source : Enquête 2020 du Céreq auprès de la Génération 2017

Champ : Jeunes sorti-es de l'enseignement supérieur en 2017 occupant un emploi en octobre 2020

Par ailleurs, si en tant que manager, elles ont toutes une fonction hiérarchique, cela constitue leur mission principale pour seulement 48% d'entre elles, contre 55% des hommes managers (Tableau 2). Enfin, seulement 24% d'entre elles dirigent des équipes supérieures à 10 personnes (contre 30% de leurs collègues masculins). Ces disparités sont assorties de perceptions différentes de leur emploi. Ainsi, les hommes ambitionnent plus souvent d'accéder à des fonctions ultérieures plus prestigieuses encore : un tiers d'entre eux (contre un quart des femmes) déclarent que leur poste actuel constitue avant tout un « tremplin pour accéder à de plus hautes responsabilités futures ». Si beaucoup de managers déclarent « se réaliser tout à fait professionnellement », c'est plus souvent le cas des hommes. Un peu moins satisfaites de leur emploi, elles sont plus nombreuses à estimer que celui prend trop de place dans leur vie et plus nombreuses également à un rechercher un autre. (Dupray et Épiphanie, 2019).

Une recherche récente reposant sur l'analyse des entretiens semi-directifs que nous avons menée auprès d'une quarantaine de top-managers dans une grande entreprise du secteur bancaire, a montré comment, malgré des avancées réelles favorisées par une politique soutenue d'égalité professionnelle mise en place depuis le début des années 2000, se fabriquait et se maintenait le plafond de verre (Di Paola et Epiphane, 2020). Cette persistance d'inégalités sexuées dans les carrières qui voient, aujourd'hui encore, les

Tableau 2. Caractéristiques des cadres managers et opinions sur leur emploi

Parmi les cadres <i>managers</i> en 2017		
	Hommes	Femmes
L'encadrement est leur fonction principale	55	48
Encadrent plus de 10 personnes	30	24
Considèrent leur poste comme un tremplin	32	24
S'estiment mal ou très mal payé-es	22	29
Déclarent se « réaliser tout à fait professionnellement »	51	42
Estiment que le travail prend beaucoup trop de place	25	30
Recherchent un autre emploi	18	22

Source : Enquête 2017 du Céreq auprès de la Génération 2010

Champ : Jeunes exerçant une fonction de cadre-manager après 7 ans de vie active

femmes rencontrer plus de difficultés à atteindre les fonctions les plus prestigieuses, s'explique par différentes formes de résistances à l'œuvre. Ces résistances relèvent à la fois de comportements des agent.es mais également de facteurs systémiques imbriqués dans l'organisation du travail, des modèles managériaux et d'évolution de carrières. En effet, pour progresser professionnellement, les femmes continuent de devoir se plier à certaines normes correspondant à un ethos professionnel construit au masculin, comme par exemple celle de la disponibilité temporelle et géographique, mais aussi la permanence du recrutement par le jeu des cooptations homophiles ; la permanence de ces normes apparemment neutres continuant ainsi à produire une discrimination indirecte. En outre, dans cet environnement viril, les femmes se sentent souvent en terrain hostile et victimes d'une violence symbolique persistante. Par ailleurs en étant perçue comme une menace par le groupe majoritaire, le contrecoup de la mise en place de dispositifs favorables à l'égalité est un durcissement des résistances masculines aux politiques d'égalité pouvant se traduire par des remises en cause de la légitimité des femmes (Di Paola et Epiphane, 2020).

La toujours difficile articulation entre la vie professionnelle et la vie familiale

Depuis plus de vingt ans, la question des inégalités entre les femmes et les hommes sur le marché du travail est au cœur des politiques publiques. Leur philosophie est non seulement de veiller à l'égalité professionnelle entre les sexes, mais aussi de favoriser l'articulation des temps de vie au sein des familles. Par exemple, en 2002 est instauré un congé de paternité de 11 jours ; en 2006, la loi relative à l'égalité salariale entre les femmes et les hommes renforce les droits des femmes en congé de maternité, notamment en matière de salaires, de congés et de protection contre les discriminations ; en 2008, la « Charte de la Parentalité en Entreprise » encourage le développement de bonnes pratiques de conciliation entre vie professionnelle et vie familiale et en 2014 est promulguée une loi sur l'égalité professionnelle qui incite les pères à prendre un congé parental. Ce volontarisme politique, également porté par l'Union européenne, vise à soutenir le rapprochement des carrières des femmes et des hommes, reconnaissant ainsi que la construction familiale et ses implications sur la carrière professionnelle pèsent incontestablement davantage sur les épaules des femmes.

Il s'avère qu'en effet, y compris au sein des jeunes générations devenir mère modifie la situation professionnelle de nombreuses jeunes femmes tandis que celle des jeunes hommes n'est nullement affectée ni par leur paternité, ni par leur nombre d'enfants. Sept

ans après leur sortie de formation, quelle que soit leur situation familiale, la grande majorité d'entre eux (89%) travaillent à temps plein, 4% à temps partiel et 7% ne sont pas en emploi.

En revanche, la situation professionnelle varie beaucoup plus du côté des jeunes femmes : celle des jeunes mères diffère nettement de celles qui ne le sont pas. Tout d'abord, elles sont plus nombreuses à ne pas travailler : 14% des mères de plusieurs enfants sont inactives et 11% sont au chômage contre respectivement 4% et 8% des jeunes femmes sans enfant. Ces proportions diffèrent nettement selon leur niveau scolaire : l'inactivité concerne 4% des jeunes mères diplômées d'un Bac+5 ou plus et 23% de celles diplômées de l'enseignement secondaire.

Par ailleurs, les femmes sont toujours plus nombreuses à travailler à temps plein quand elles n'ont pas d'enfant que lorsqu'elles sont déjà mères. La proportion de celles qui travaillent, et surtout de celles qui travaillent à temps plein, est plus faible pour les jeunes mères, a fortiori lorsqu'elles ont plusieurs enfants. Là aussi, la situation professionnelle des jeunes femmes diplômées de l'enseignement supérieur long est beaucoup moins affectée par leur situation familiale que celle des diplômées de l'enseignement secondaire. En revanche, être père, que ce soit d'un ou de deux enfants, n'impacte aucunement la situation professionnelle des jeunes hommes.

A la naissance de leur enfant, les jeunes mères qui sont en emploi modifient beaucoup plus fréquemment leur activité que les jeunes pères : seulement 14% d'entre eux, contre près de la moitié d'entre elles (49%) déclarent que la naissance de leur premier enfant a eu une ou plusieurs incidences sur leur emploi (Tableau 3). L'arrivée d'un deuxième enfant a encore davantage d'impact sur l'emploi des jeunes mères puisque 61% d'entre elles déclarent explicitement un changement professionnel à cette occasion, contre, invariablement, 14% des pères. L'inégal retentissement de la construction familiale sur la situation professionnelle des femmes et des hommes demeure donc toujours d'actualité. De fait, il interroge les rôles sociaux au sein des couples et la place que chacune (s')accorde ou s'assigne dans les sphères professionnelle et privée (Couppié et Épiphané, 2021).

Tableau 3. Incidences de la naissance des enfants sur l'emploi des jeunes parents

	Hommes	Femmes
Déclarent que l'arrivée de leur 1er enfant :		
A eu une ou plusieurs incidences sur leur emploi	14	49
Sont passé.es à temps partiel	2	24
Ont changé de poste ou accepté une mutation	4	8
Ont démissionné de leur emploi	4	7
Ont pris un congé parental	7	27
Déclarent que l'arrivée de leur 2ème enfant :		
A eu une ou plusieurs incidences sur leur emploi	14	61
Sont passé.es à temps partiel	6	31
Ont changé de poste ou accepté une mutation	3	6
Ont démissionné de leur emploi	1	5
Ont pris un congé parental	7	51

Source : Enquête 2017 du Céreq auprès de la Génération 2010

Champ : Jeunes parents en couple, en emploi au moment de la naissance de leur(s) enfant(s)



Conclusion

Nous avons vu que, malgré des avancées réelles, notamment au sein du système éducatif, des disparités persistaient sur le marché du travail entre les femmes et les hommes. Si au cours des vingt dernières années s'est dessiné un mouvement de convergence des destinées scolaires et professionnelles des hommes et des femmes, aboutissant à une réduction perceptible des inégalités observées dans le passé, reste que ces rapprochements ne sont pas entièrement imputables à la seule amélioration de la situation des jeunes femmes sur le marché du travail, mais également à une détérioration de celle des jeunes hommes.

De plus, au-delà des diplômes obtenus, le fait d'être une femme ou un homme est toujours une dimension fortement structurante de l'insertion professionnelle. Par exemple, à l'issue de l'enseignement supérieur, toutes choses égales par ailleurs, les hommes ont toujours des probabilités plus élevées de connaître une meilleure insertion que les femmes (Merlin et Wierup, 2022).

Du côté de la sphère domestique, on a vu que tous les clivages n'étaient pas balayés et que de fortes disparités sexuées subsistaient au sein des jeunes couples. Pour les femmes, l'intrication des sphères privée et professionnelle demeure prégnante, la maternité conduisant nombre d'entre elles, notamment quand elles sont peu ou pas diplômées, à réduire provisoirement ou plus durablement, leur participation au marché du travail.

Note

1 - Depuis 20 ans, le Céreq interroge régulièrement, les jeunes sur leur parcours d'insertion professionnelle. Les enquêtes « Génération » concerne les « primo sortantes » de formation initiale sortis une année donnée du système éducatif qui n'ont pas repris leurs études pendant l'année suivante. Tous les niveaux et domaines de formation sont considérés. Ce dispositif permet de mieux comprendre la diversité des parcours individuels en début de carrière. Les jeunes sont interrogés de manière homogène, quel que soit leur parcours scolaire. Leur point commun est d'être entrés sur le marché du travail la même année, ce qui permet d'évacuer les écarts liés aux variations de la conjoncture. Des indicateurs d'insertion peuvent ainsi être produits : taux d'emploi, taux de chômage, taux d'emploi à durée indéterminée, etc. Ils sont comparables selon les niveaux de formation, les filières et les spécialités.

2 - Cette enquête, portant sur la « Génération 2017 », a été réalisée en 2020 par le Céreq. Elle est représentative au niveau national des 746.000 individus primo-sortants de formation initiale durant l'année scolaire 2016-2017. Plus de 25.000 jeunes ont été interrogés entre septembre 2020 et mars 2021 sur leurs trois premières années de vie active.

Bibliographie

Baudelot C., Establet R., 1990, « Les filles et les garçons dans la compétition scolaire », Données sociales, INSEE-Références, pp. 344-347.

Couppié T., Épiphanie D., 2018, « La relation genre-insertion a-t-elle évolué depuis 20 ans ? », in 20 ans d'insertion professionnelle des jeunes : entre permanences et évolutions, Céreq Essentiels n°1, pp. 141-150.

Couppié T., Épiphanie D., 2019, « Et les femmes devinrent plus diplômées que les hommes... », Céreq-Bref, n° 373.

Couppié T., Épiphanie D., 2021, « Emploi, enfant et aspirateur : quelles évolutions chez les jeunes couples depuis 2005 ? », Céreq-Bref, n° 403.

Depp, 2021a, L'état de l'école.

Depp, 2021b, Repères et références statistiques.

Di Paola V., Dupray A., Épiphanie D. et Moullet S., 2017, « Accès des femmes et des hommes aux positions de cadres en début de vie active : une convergence en marche ? », in Femmes et Hommes, l'égalité en question, Collection Insee Références, pp. 31-47.

Di Paola V., Épiphanie D., 2020, « L'accès des femmes au top management. Quand la banque de financement et d'investissement résiste... », Revue Socio-économie du travail, n° 8, pp. 61-89.

Dupray A., Épiphanie D., 2019, « Femmes managers en début de carrière : une légitimité à conquérir », Céreq-Bref, n° 385.

Duru-Bellat M., Kieffer A., Marry C., « La dynamique des scolarités des filles : le double handicap questionné », Revue française de sociologie, 2001, 42-2, p. 251-280.

Épiphanie D., 2002, « La féminisation de la catégorie cadres au miroir de l'insertion des jeunes », in Quand les jeunes entrent dans l'emploi..., Edition la Dispute, pp. 151-170.

Épiphanie D., 2017, « Genre et éducation » in Van-Zanten A. et Rayou P. (dir.), Dictionnaire de l'éducation, 2ème édition, Presses Universitaires de France, pp. 449-454.

Insee, 2022, Femmes et hommes, l'égalité en question, collection Insee Références.

Merlin F., Wierup E.-L., 2022, « Sortants du supérieur : le niveau de diplôme ne résume pas les trajectoires d'insertion », Céreq-Bref, n° 426.



L'égalité de l'homme et de la femme dans le mariage en Afrique noire francophone

Aïssata Dabo

Maître-assistante en Droit privé

Université Thomas Sankara, Ouagadougou (Burkina Faso)

Chercheure associée à l'Université de Bordeaux,

CERFAPS, UR 4600, F-33000 Bordeaux (France)

Introduction

1-. « L'histoire nous apprend que, depuis toujours [...] la femme a été considérée par l'homme comme une humble esclave soumise à sa loi » (1). Cependant, la recherche assidue d'une culture de paix et de non-violence n'impose-t-elle pas d'équilibrer désormais les rapports entre l'homme et la femme ? En ce sens, l'étude sur « l'égalité de l'homme et de la femme dans le mariage en Afrique noire francophone » offre quelques pistes de réflexion en comparant des systèmes juridiques d'États subsahariens ayant relu leur droit de la famille, la famille étant historiquement le siège des inégalités entre les sexes. Les droits du Bénin, du Burkina Faso et du Mali sont pris comme échantillon. L'expérience combinée de trois États de l'Afrique noire francophone, choisis en fonction de leur héritage juridique commun de la France permet de considérer l'évolution globale de la question féminine par rapport au mariage, dans la même aire géographique et sur une période assez significative, soit de 1989 à 2011.

2-. Le terme « égalité » se révèle difficile à définir (2). La Déclaration universelle des droits de l'homme le mentionne plus d'une fois, sans le définir. Dans ses premières lignes, la Déclaration énonce que « tous sont égaux devant la loi et ont droit sans distinction à une égale protection de la loi. Tous ont droit à une protection égale contre toute discrimination [...] et contre toute provocation à une telle discrimination » (3). Néanmoins, cette disposition n'éclaire pas suffisamment et les autres textes juridiques relatifs aux droits humains fondamentaux ne sont pas plus explicites. Il faut se tourner vers la doctrine pour trouver une réponse. Dans son Vocabulaire juridique (4), Gérard Cornu définit l'"égalité" de deux manières. D'abord, l'auteur la présente comme le « principe d'après lequel tous les individus ont, sans distinction de personne, de race ou de naissance, de religion, de classe ou de fortune, ni, aujourd'hui, de sexe, la même vocation juridique au régime, charges et droits que la loi établit ». Ensuite, il la mentionne comme l'« idéal d'égalité effective (par exemple économique, d'instruction, etc.) que les règles et institutions tendraient progressivement à réaliser, en atténuant les inégalités de fait ».

Ces définitions font ressortir deux acceptions possibles de l'égalité : l'égalité théorique et l'égalité réelle. Il est ainsi admis que « la forme première de l'égalité, celle qui se traduit par des règles simples telles l'attribution d'un droit de vote à chacun, homme et femme indifféremment, ou encore le principe "à travail égal salaire égal", est appelée "égalité en droits" » (5). Au demeurant, « cette égalité, pour indispensable qu'elle soit, n'est pas suffisante. En effet, donner des droits identiques à des personnes qui sont dans une situation concrète d'inégalité ne permet pas de réduire cette inégalité de base » (6). Au regard de ces précisions, les lignes qui suivent vont spécialement s'attacher à rechercher



si l'égalité réelle des sexes, la plus importante, est mise en exergue dans les droits du mariage africains, et si elle l'est à tous les niveaux.

3-. Le « mariage », dans sa définition africaine (7), ne correspond pas à celui de type européen, ayant inspiré les droits positifs en Afrique. L'on peut déjà voir ici l'une des premières manifestations de l'hégémonie de la coutume africaine dans la formation du couple. En effet, si le mariage s'entend, dans son essence, comme l'union entre un homme et une femme (8), il faut retenir que l'institution africaine est, avant tout, « une alliance entre lignages destinée à renforcer le tissu social » (9). Pour sa formation, « la seule volonté des futurs époux est inopérante » et « l'intérêt supérieur du groupe doit l'emporter » (10). Dans leur acception européenne, « les noces, ou le mariage, sont la conjonction de l'homme et de la femme produisant une communauté indivisible d'existence » (11). Cette définition souligne la dimension unificatrice du mariage. Toutefois, si le mariage implique effectivement une mise en concordance de la vie des personnes qui se marient, il n'en laisse pas moins subsister des différences entre elles, ne serait-ce que sous le rapport des biens (12).

4-. L'égalité en droit, de l'homme et de la femme, résulte de la Déclaration universelle des droits de l'homme, dont l'article 1er dispose que « tous les hommes naissent libres et égaux en dignité et en droits » (13). En réalité, « l'idéologie de l'égalité des sexes est très récente dans son affirmation » (14). Le principe d'égalité revêt une importance particulière s'agissant de mariage, étant donné que celui-ci fonde la famille, qui, curieusement, s'avère être le lieu où se cristallisent les inégalités sociales entre l'homme et la femme (15). Pour situer les interrogations, peut-être faut-il signaler que le Code civil français de 1804, reçu dans l'ordre interne des anciennes colonies africaines de la France après les indépendances (16), était structuré à partir de l'idée d'un « mari », conjoint "tutélaire", et d'une « femme », conjoint "sous tutelle" (17). Sous l'empire de ce texte, le mariage portait les inégalités de sexe à leur comble (18). À l'effet de corriger cet état de droit et de fait, certains États africains, tels que le Bénin, le Burkina Faso et le Mali, ont résolu de reconstruire leur droit civil, dans l'esprit de le mettre en conformité avec l'exigence égalitaire du monde contemporain portée par les instruments internationaux (19).

5-. Par suite, l'on peut s'interroger à plus d'un titre : dans quelle mesure les États africains sont-ils parvenus à intégrer le principe d'égalité dans le droit de la famille, particulièrement en matière matrimoniale ? De quelle manière les droits africains règlent-ils le problème de la permanence souterraine, mais incontestable, de la coutume qui contredit le droit positif ? L'étude se propose de répondre à ces questions, afin d'apprécier la mesure des changements apportés en faveur de l'égalité des droits de l'homme et de la femme dans le mariage.

6-. Les codifications relatives au mariage ont abouti à des résultats modestes en termes d'égalisation des droits de l'homme et de la femme. Malgré le renforcement des corps de règles sur le mariage, les systèmes juridiques analysés affichent la même analogie : de jure, l'égalité entre les droits de l'homme et de la femme n'est pas atteinte ; de facto, les règles qui sont effectivement édictées en faveur de l'égalité entre l'homme et la femme ne sont pas respectées. Au fond, il subsiste, dans les lois encadrant l'institution, nombre de poches de discrimination envers la femme principalement. À une égalité atténuée par la faiblesse des droits de la femme (I), fait écho une égalité mitigée par la dénégation de droits de la femme (II).



I. Une égalité atténuée par la faiblesse des droits de la femme

7-. La définition figurant dans le Code malien des personnes et de la famille est d'inspiration européenne. Elle est ainsi formulée : « le mariage est un acte public, par lequel un homme et une femme consentent d'établir entre eux une union légale » (20). Les Codes béninois et burkinabè des personnes et de la famille, sans prévoir de disposition textuellement semblable à celle du Code malien, fixent de même le mariage comme la rencontre de deux volontés (21). De la sorte, les lois africaines sur le mariage s'accordent à reconnaître le mariage comme résultant de la volonté. Pourtant, celles-ci ne s'attardent pas sur les conditions de nature à en garantir la libre expression. Des précautions de cet ordre sont nécessaires au regard de la place minimale accordée au consentement des futurs conjoints, en particulier de la femme, dans l'approche traditionnelle du mariage, que ce soit en vue du mariage (A) comme pendant le mariage (B).

A. Des rapports inégaux de l'homme et de la femme à l'entrée en mariage

8-. En dépit des textes juridiques qui posent désormais le principe du mariage en tant que résultat de la volonté libre et consciente de l'homme et de la femme de se prendre pour époux, la liberté de se marier et de choisir son conjoint est encore moins une réalité pour la femme que pour l'homme (22). Garantir au mieux la liberté du mariage pour chacun obligeait, au vrai, les codificateurs à définir minutieusement les conditions du mariage et à articuler ces dispositions avec les corps de règles de protection de la femme (23). Il n'en a pas été exactement ainsi. L'égalité des droits devant le mariage appréhendée par les Codes des personnes et de la famille des États de l'Afrique francophone n'est pas achevée, non seulement au regard de l'exercice de la liberté matrimoniale dans le schéma du mariage classique, d'inspiration occidentale, mais encore à l'aune du rite matrimonial singulier à l'Afrique, improprement désigné sous le nom de « fiançailles ».

9-. Il faut réaliser d'emblée que le déterminisme social sous-jacent en Afrique ne permet pas à la femme d'envisager son existence en dehors du mariage (24). Les constructions sociales la mènent inexorablement au mariage, parfois au sacrifice de son droit à l'instruction scolaire et des droits corrélatifs. La liberté matrimoniale doit être regardée comme la faculté reconnue à une personne de choisir de se marier, à l'âge qui lui convient et à la personne de son choix. Elle doit s'entendre autant comme la liberté de ne pas se marier (25). Dans chaque État, l'âge de la majorité civile correspond ainsi à un stade de la vie où la personne est présumée avoir atteint un niveau d'intelligence lui permettant de prendre de graves décisions (26), comme celle d'entrer en mariage (27). Toute loi qui entend protéger la liberté matrimoniale ne peut, dans le même temps, concéder qu'une personne, pendant sa minorité, possède la maturité psychologique nécessaire pour l'exercer optimalement. Dès lors, le mariage ne devrait être ouvert qu'à la personne civilement majeure. En outre, l'âge du mariage conditionne le niveau d'éducation (28), les filles ayant moins de chances que les garçons d'être scolarisées en Afrique subsaharienne (29).

10-. Le pivot de la liberté matrimoniale, l'âge du mariage, se signale, en ce qui concerne la femme, à la fois par sa précocité et par son infériorité au seuil de la majorité civile dans les lois du Burkina Faso et du Mali. Actuellement, le Burkina Faso a engagé une procédure de relecture de son CPF, censé entre autres niveler l'âge du mariage pour l'homme et la femme, mais celle-ci tarde à aboutir. À ce jour, la loi du Bénin est seule à aligner cet âge pour tous et à l'arrimer à celui de la majorité civile, à savoir 18 ans (30). Dans les autres États où l'âge du mariage dépend du sexe, l'âge fixé pour la femme est à la fois plus bas que celui

de l'homme et inférieur à l'âge de la majorité civile. Ainsi le mariage peut-il être célébré, au Burkina Faso, entre un homme âgé de plus de 20 ans et une femme de plus de 17 ans et, au Mali, entre un homme ayant 18 ans et une femme en ayant 16 (31). De surcroît, la dispense d'âge en vue du mariage peut prendre à rebours ces seuils (32). Il s'y ajoute une protection insuffisante du consentement matrimonial, tant par l'officier de l'état civil que par le ministre du culte (33), quoiqu'encore moins par le deuxième (34).

11-. Parallèlement, la célébration coutumière du mariage par les africains est une pratique répandue qui n'a pas faibli depuis les premières réglementations ayant trait au mariage. Mais celle-ci n'est pas légalement traitée. L'ignorer contribue à affaiblir le mariage célébré devant l'officier de l'état civil, compte tenu du fait qu'elle se juxtapose souvent à celui-ci et qu'elle a la préférence des citoyens. Les lois du Bénin et du Mali l'appréhendent à travers son corollaire, la dot africaine, généralement payée par l'homme afin de "prendre femme". À propos, le Bénin a récemment modifié son CPF pour, entre autres, contrer la vision de la dot comme garantissant le consentement matrimonial de la femme (35). Un nouvel article dispose ainsi que « les fiancés peuvent s'offrir réciproquement des présents » (36). Un autre ajoute qu'« en aucun cas, les dépenses occasionnées par la connaissance mutuelle des familles ne peuvent faire l'objet d'un remboursement ou d'une indemnisation » (37). Enfin, le législateur béninois prend la précaution de préciser que chacun des futurs époux, forcément majeur, doit personnellement consentir aux fiançailles (38).

Au bout du compte, il apparaît que les législateurs africains doivent porter attention à l'âge du mariage, garant de la liberté matrimoniale. Au passage, il faut poser des balises afin que le mariage coutumier – inopportunément saisi comme des fiançailles par certains droits modernes – ne tende plus à s'imposer comme la règle au détriment du mariage légalement reconnu. Cette rupture s'impose, d'autant que d'autres rapports d'inégalité s'expriment durant le mariage.

B. Des rapports inégaux de l'homme et de la femme durant le mariage

12-. Selon la Convention sur l'élimination de toutes les formes de discriminations à l'égard des femmes (CEDEF) (39), les époux doivent avoir « les mêmes droits et les mêmes responsabilités au cours du mariage et lors de sa dissolution » (40). Cette déclaration heurte de front la conception africaine du mariage et de la famille qui, pour une large part, reste patriarcale (41). En témoigne la loi malienne qui précise que « le mari est le chef de famille » (42). La puissance maritale ayant été renouvelée en droit malien, elle ne pouvait aller sans sa conséquence traditionnelle, le devoir d'obéissance de la femme envers son mari. Ainsi est-il prévu que « la femme doit obéissance à son mari, et le mari, protection à sa femme » (43). Au regard de cette disposition, la femme mariée malienne demeure sous la subordination du mari, supposé la "protéger".

Sur la question de la fixation du domicile conjugal, les Codes du Burkina Faso et du Bénin ne placent pas les époux à égalité, en accordant la priorité au choix du mari (44). La femme prend part à la décision, mais en cas de désaccord, le choix du mari est privilégié. Le Mali opte pour une voie à part, accordant au mari de choisir seul la résidence de la famille (45). La femme peut exceptionnellement obtenir une autorisation de résidence séparée, sauf à préciser qu'au Mali, ce droit peut difficilement être exercé, étant par défaut soumis à l'assentiment de l'époux.

13-. Par ailleurs, la coutume africaine ne connaissait pas l'usage du port du nom marital par la femme mariée avant l'ère de la colonisation (46). Il constitue l'un des rares traits de culture de l'Occident qui soient passés à l'Afrique sans susciter d'opposition, sans doute parce qu'il ne rentrait pas en conflit avec l'idéologie africaine de la prépondérance du mari.



Les Codes du Burkina Faso et du Mali reconnaissent à la femme un droit d'usage du nom de l'époux (47). Le Code des personnes et de la famille du Bénin (48), qui disposait auparavant que la femme adjoignait à son nom le nom du mari, a maintenant bilatéralisé l'usage du port du nom conjugal (49). Cette étape reste à franchir pour les autres États, même s'il faut reconnaître que le fait de légaliser le port bilatéral du nom du conjoint ne garantit pas que la pratique se mettra au diapason.

14-. Pour le reste, l'inégalité en droit de l'homme et de la femme mariés transparaît dans la réglementation des droits parentaux. Dans les droits africains, l'épouse est infériorisée dans ses droits parentaux, notamment sur le terrain de la transmission du nom ou de l'exercice autonome de l'autorité parentale (50). Si au Bénin, le caractère résiduel de la transmission du nom par la mère est désormais corrigé (51), le problème demeure pour ce qui concerne le Burkina Faso et le Mali (52). Également, à un droit égal des père et mère de consentir au mariage de leur enfant mineur dans les Codes béninois et burkinabè (53), répond une priorité paternelle en droit malien (54). Au Mali, la mère de l'enfant ne peut pas consentir seule, valablement, au mariage de l'enfant mineur (55). La négation du droit à l'égalité de la femme se manifeste ici à un double niveau : d'abord en tant que conjoint, ensuite en tant que parent. L'esprit juridique ne saurait s'en accommoder.

15-. Lors de la dissolution du mariage, l'inégalité des conjoints se remarque notamment dans les effets. Au plan légal, d'un côté, dans le système malien, le traitement différencié selon le genre dérive de la loi elle-même (56), tandis que, dans les systèmes béninois et burkinabè, il n'est pas formel ; de l'autre, le remariage de la femme est, au Mali, soumis à des conditions à connotation religieuse (57). Au plan coutumier, il est imposé des rites de veuvage à la femme uniquement et la pratique de lévirat n'a pas cessé (58). La question successorale, s'agissant de la femme, constitue aussi un nœud gordien, au regard de la coutume qui tend à se superposer aux règles codifiées, surtout lorsqu'il est question de biens fonciers (59). En prime, en droit burkinabè et malien, la polygynie légalement admise (60) limite les droits successoraux de l'épouse. Au Mali, la dévolution de la succession même peut totalement échapper aux règles légales par la volonté du défunt (61).

Au final, il faut admettre que les lois sur le mariage recèlent encore certaines inégalités entre l'homme et la femme durant l'union conjugale ou à sa fin. Les discriminations sont nombreuses et ramifiées, de sorte que l'équilibrage des droits de part et d'autre ne peut attendre. Pour l'heure, l'état des différents droits atteste d'une égalité en demi-teinte résultant de la faiblesse des textes consacrés. Dans le fond, cette égalité entre l'homme et la femme est davantage manquée lorsque les textes juridiques eux-mêmes abordent des aspects qui n'entrent pas dans leur objet ou restent mutiques sur des éléments invalidant les droits légitimes de la femme.

II. Une égalité mitigée par la dénégarion de droits de la femme

16-. Des efforts certains ont été faits lors des réformes législatives sur la famille dans les États africains. Cependant, celles-ci restent insuffisantes à cause des pesanteurs traditionnelles. En se rendant à l'évidence que peu de droits ont finalement été consacrés en faveur de la femme, l'on s'aperçoit en même temps que certaines pratiques coutumières rompant l'égalité entre l'homme et la femme ont trouvé à se nicher dans la légalité. Il en va ainsi de la polygamie à sens unique (au Burkina Faso et au Mali) ou des mutilations sexuelles féminines (au Mali) (A). Peut-être aurait-il fallu aux législateurs africains concevoir les normes régissant la famille avec plus de fermeté, en incluant dans le débat les questions couramment oubliées ? Faire preuve de plus de minutie que d'ordinaire, à

travers une réglementation précautionneuse des relations familiales, semble un passage obligé pour réussir à modéliser les comportements au profit de la femme (B).

A. La consécration légale de discriminations envers la femme

17-. Une dérégulation par le droit, telle est la pensée qui vient à l'esprit à l'examen de certains linéaments des codifications africaines relatives au mariage. De façon inouïe, l'inégalité des conjoints prend parfois appui sur la loi. Comme le mentionne un auteur, « quand on parle de règles discriminatoires dans le domaine du droit de la famille, cela ne concerne pas seulement le droit traditionnel, "bastion imprenable" de l'omnipotence masculine. Il y a également le droit moderne qui, en effet, contient un nombre impressionnant de règles discriminatoires vis-à-vis de la femme mariée [...] alors que l'interdiction de la discrimination quelle que soit sa forme fait aussi partie du droit positif » (62). Les droits de la famille que sont venus réformer les Codes des personnes et de la famille recueillaient beaucoup de critiques, mais ne consacraient pas de discriminations sexuelles flagrantes dans le mariage ou en vue du mariage, à l'image de certains droits actuels.

18-. Une première illustration de l'anomalie est fournie par la légalisation explicite de la polygamie masculine dans les droits burkinabè et malien (63), alors même que l'institution constitue le socle de nombreuses inégalités entre les époux (64), en plus de prendre à revers les instruments internationaux relatifs aux droits humains que ces États ont ratifiés. En réalité, la percée islamique en Afrique (65) a contribué à étendre la polygamie aux peuples africains qui ne la pratiquaient pas traditionnellement et l'a renforcée chez ceux qui la pratiquaient déjà, si bien que cette forme de mariage s'incorpore désormais aux mœurs un peu partout. Il est certain que, dans un environnement social où les rapports de force penchent fréquemment en faveur de l'homme, reconnaître en plus à ce dernier la faculté d'être simultanément marié à plusieurs femmes creuse davantage l'écart entre les sexes. L'étude comparée des droits du Bénin, du Burkina Faso et du Mali permet de voir que l'État béninois a mieux réalisé que les deux autres l'égalisation des droits de l'homme et de la femme dans le mariage, au regard de la polygamie. Plus exactement, le Code béninois qui a été voté ne l'a pas finalement retenue comme légale (66).

19-. Une autre illustration révélatrice de l'anomalie réside dans la légalisation implicite des mutilations génitales féminines. Le tour de passe-passe juridique a été réalisé au moyen d'une dérogation au principe de l'interdiction des atteintes à l'intégrité physique non thérapeutiques. Les mutilations génitales féminines recouvrent un ensemble d'« interventions aboutissant à une ablation partielle ou totale des organes génitaux externes de la femme et/ou toute autre lésion des organes génitaux féminins pratiquée à des fins non thérapeutiques » (67). Les atteintes à l'intégrité sexuelle de la femme sont étroitement liées aux usages de mariage de certaines populations, y compris celles du Mali (68). Elles constituent un moyen de contrôler le corps et la sexualité de la femme (69). Face à leur expansion, des États comme le Bénin et le Burkina Faso ont adopté des textes répressifs. Cette voie n'a pu être empruntée au Mali, en raison d'une forte opposition populaire. Pire, un pas dangereux a été franchi avec l'adoption du Code malien du 2 décembre 2011, car l'excision y a reçu une autorisation "entre les lignes" (70).

À la réflexion, l'admission de nouvelles atteintes licites à l'intégrité physique n'a pas sa place dans une loi relative au mariage, si ce n'est la volonté de canaliser l'interprétation dans le sens du mariage ! De fait, la disposition de l'article 5 du Code malien ne définit pas les actes d'ordre religieux ou coutumier, ni ne précise la procédure afin de déterminer ceux de nature à préserver la santé de l'individu, qui ne seraient donc pas interdits. En pratique,



la voie est ouverte aux mutilations sexuelles féminines, qui ne peuvent même plus être poursuivies en tant qu'infractions pénales de droit commun, par exemple, comme des violences ayant entraîné une mutilation, une infirmité permanente ou la mort.

À terme, les droits burkinabè et malien ne devraient plus contenir de dispositions relatives à la polygynie seulement ou devraient admettre la pluralité concomitante de liens conjugaux pour les deux sexes, quoique cette dernière ne soit pas souhaitable. Aussi, le législateur malien devra tenir compte de l'impossible réception en droit d'atteintes non thérapeutiques à l'intégrité physique. Enfin, tous les législateurs africains devraient s'intéresser aux problèmes résultant de l'impasse sur la survie du statut coutumier de la femme.

B. L'impasse législative face à la survie du statut coutumier de la femme mariée

20-. La reviviscence de la condition féminine traditionnelle dans les droits modernes prend sa source dans la protection équivoque du statut civil de la femme mariée. L'égalité de droit est largement contrebalancée par les inégalités de fait. Il s'ensuit une réelle insuffisance du dispositif légal face aux violences conjugales, aussi bien que de celui relatif aux droits de santé reproductive et professionnels de la femme mariée. De première part, le Bénin et le Burkina Faso ont légiféré en matière de violences conjugales, non le Mali. Aux dispositifs légaux inachevés des premiers répond un dispositif légal parcellaire du Mali. La carence législative sur les violences conjugales est problématique dans la mesure où la coutume africaine, hégémonique, ne se positionne pas contre les violences de l'homme envers la femme (71), surtout dans l'union matrimoniale (72). En plus, le Mali n'opère qu'une sanction sélective des violences physiques, en occultant les violences morales qui peuvent avoir lieu dans le cadre conjugal. Le droit malien ne reconnaît pas non plus le viol conjugal. Pourtant, le viol ne peut être couvert par la nature conjugale de la relation. La démarcation est indispensable entre le droit moderne et la coutume.

Quant aux législateurs béninois et burkinabè, leur effort est certain, mais il faut admettre l'incomplétude des règles établies. La pénalisation des violences conjugales (73), y compris du viol d'un époux et du harcèlement conjugal (74), n'est pas tout. Il faut encore renforcer la répression des violences conjugales. Pour l'heure, les sanctions prévues paraissent assez timides, comme si les législateurs ont voulu, par ce biais, éviter le rejet des réformes intégrant des aspects pénaux. Par ailleurs, il faudrait penser à l'institution de procédures d'urgence appropriées, touchant surtout au logement de l'époux victime des violences. Leur défaut contribue à la non-dénonciation des violences subies dans le couple.

21-. De seconde part, les dynamiques sociales en Afrique subsaharienne concourent à l'assignation sexuée des fonctions. La hiérarchisation des sexes qui en résulte ou qui s'en nourrit prend un autre relief dans le mariage. En effet, il est noté une aggravation des assignations sociales de rôle à partir de l'union conjugale. Les représentations africaines du couple font du conjoint masculin celui qui exerce une activité rémunératrice, donc celui qui apporte des ressources financières à la famille, tandis que la femme est affectée aux tâches de gestion quotidiennes du ménage et à celles liées à la reproduction. Par rapport à sa communauté, « la femme est force de travail et force de reproduction de la force de travail [...] La féminité est capacité à procréer » (75). Si l'on convient que ces occupations ne sont pas moins absorbantes qu'un travail salarié, il reste qu'elles sont dévalorisées à cause de leur contribution indirecte à la création de richesse. Afin de maintenir la femme dans ses rôles traditionnels d'épouse et de mère, la femme n'est pas souvent scolarisée et se voit rarement accompagnée dans de longues études.

Les droits sociaux sont ainsi incidemment déniés à la femme dans les sociétés africaines. Il semble un fait établi que l'union matrimoniale est un passage obligé pour elle, sans lequel



elle ne peut se réaliser socialement. À la vérité, la philosophie africaine est bâtie autour de l'idée d'un genre féminin dont la vocation est le mariage, avec une voie toute tracée vers le service au mari et la procréation. Dès lors, même si la liberté sexuelle de la femme est consignée dans le droit positif des États subsahariens, elle lui est refusée dans les faits (76). De plus, en raison des exigences sociales à son endroit, une fois mariée, la femme n'exerce pas plus de maîtrise sur sa fonction procréative, malgré les dispositions juridiques censées protéger ses droits (77).

22-. Ces facteurs s'associent pour rendre inopérante la liberté professionnelle de la femme. Pour être congruent, le dispositif juridique de protection des droits sexuels et reproductifs, ainsi que des droits professionnels de la femme, dans les droits examinés, devrait viser aussi bien la réduction des inégalités de droit que la réduction des inégalités de fait. La rupture entre le droit et la pratique est frappante et appelle des actions positives des États concernés. Plus exactement, les États de l'Afrique noire francophone devraient recourir à la « discrimination positive », même s'il n'est pas nié que les préventions contre cette méthode de résolution des inégalités sociales sont en partie justifiées (78).

Les lignes précédentes montrent les reculs enregistrés dans certains des droits africains de la famille étudiés, de même que les insuffisances relevées çà et là. La consécration légale de discriminations envers la femme est à la hauteur de l'impasse législative face à la survie du statut coutumier de la femme mariée. Somme toute, les États africains doivent se rendre à la nécessité de renouveler l'approche juridique moderne de la conjugalité et « inscrire les droits des femmes, expliciter les droits de l'homme » (79). Dans le libellé des lois, l'égalité doit être affirmée sans ambiguïté. Dans les comportements, la coutume ne devrait plus primer sur le droit codifié, qui plus est dans l'indifférence des législateurs. La solution ne paraît pas pouvoir être trouvée en dehors du renforcement de la protection du statut civil de la femme.

Conclusion

23-. La situation socioanthropologique de l'Afrique permet de mesurer l'importance de l'apport du droit pour la concrétisation des droits de la femme. Les codifications africaines du droit de la famille n'ont pas engendré des lois aussi audacieuses qu'il en était attendu. Bien plus, il est observé une récupération de la coutume par les droits, et encore de manière élitiste. La combinaison de ces facteurs fait obstruction à l'amélioration de la condition féminine au regard du mariage. Finalement, la conception juridico-sociale du mariage dans les États dont les droits ont été comparés reste marquée du sceau de la tradition. Or, traditionnellement, l'homme et la femme ne sont pas égaux, ni devant le mariage, ni durant le mariage, ni même à sa fin. Cette vision, qui ne cadre pas avec les lignes directrices du droit universel, se retrouve dans une certaine mesure dans les Codes des personnes et de la famille. Peut-être les codificateurs ont-ils, après tout, négligé de tenir compte de la fonction du droit et du rôle qu'il est possible de lui faire jouer suivant le besoin, même s'il est évident que le droit légiféré ne peut pas tout régler ?

24-. Le droit doit servir à réguler les comportements et à mesurer le respect des normes qu'il secrète. Mais c'est un fait obvie que les normes ne s'équivalent pas partout au monde, notamment en raison des données sociologiques de chaque milieu, et ce en dépit des instruments internationaux qui œuvrent à l'émergence de valeurs communes. Faut-il, pour autant, se résigner à l'ineffectivité des droits consacrés en faveur de l'égalité des sexes dans les droits africains de la famille ? Une réponse positive ne paraît pas envisageable. En



effet, que serait la pertinence du droit s'il renonçait à sa finalité « pédagogique, éducative » (80) ? Il apparaît prioritaire de réagir, car, non seulement la protection des droits de la femme, partie intégrante des droits de l'Homme, est en jeu, mais aussi parce que la définition du droit et des principes fondamentaux qu'il porte a une incidence directe sur « le système de bicatégorisation hiérarchisée entre les sexes » (81). L'outil juridique devrait permettre de dépasser ce système éculé et contribuer à pacifier les rapports entre l'homme et la femme (82), aussi bien dans le mariage qu'en dehors. À cet effet, il est nécessaire de mettre l'accent sur leur complémentarité, vitale pour l'humanité.

Notes et références

1 F. PONS, *Propos féministes : l'homme et la femme, l'infériorité sociale de la femme, son infériorité légale, l'émancipation progressive de la femme contemporaine, l'action nécessaire*, Alger, Éd. France-Afrique, 1931, p. 7.

2 Le mot est souvent associé à celui de « liberté » (C. AGOSSOU, *Liberté et égalité en droit de la famille dans les États de l'Afrique francophone*, Thèse de doctorat, Université d'Abomey-Calavi/Université Catholique de Louvain, 2012, n° 5).

3 Cf. art. 7 de la Déclaration.

4 G. CORNU (dir.), *Vocabulaire juridique*, 12e éd. mise à jour, Paris, PUF/Humensis, coll. « Quadrige », 2018, v° Égalité.

5 F. DEKEUWER-DÉFOSSEZ, *L'égalité des sexes*, Paris, Dalloz, coll. « Connaissance du droit », 1998, p.13.

6 Ibid.

7 H. M. MONEBOULOU MINKADA, « Les mariages au Cameroun, hiérarchie ou hétéarchie dans un espace juridique pluriel ? », *Revue Lamy Droit civil*, n° 143, 1er déc. 2016, n° 6254 ; P.-É. KENFACK, « La gestion de la pluralité des systèmes juridiques par les États d'Afrique noire : les enseignements de l'expérience camerounaise », *Cahiers de la recherche sur les droits fondamentaux*, n° 7, 2009, p. 158 ; V. E. BOKALLI, « La coutume, source du droit au Cameroun », *Revue générale de droit*, 1997, vol. 28, n° 1, p. 37 s. ; S. OMBIONO, « Le mariage coutumier au Cameroun », *Penant* 1989, n° 799, p. 32 s.

8 Cf. S. GUINCHARD et Th. DEBART, *Lexique des termes juridiques 2022-2023*, 30e éd., Paris, Dalloz, v° Mariage. Le « mariage » peut aussi désigner l'union de personnes de même sexe, comme en droit français. Cette forme de mariage n'est pas autorisée dans la plupart des États africains. L'Afrique du Sud est le seul pays du continent africain à l'avoir reconnu en 2006 (A. PATOU, « En Afrique, l'homosexualité encore largement punie », 24 déc. 2021, consulté le 14 oct. 2022 sur <https://information.tv5monde.com/afrique/en-afrique-l-homosexualite-encore-largement-punie-304658>).

9 M. ALLIOT, « Les résistances du droit traditionnel au droit moderne dans les États d'Afrique Francophone et Madagascar », in « Études de droit africain et de droit malgache », Paris, Cujas, 1965, p. 12.

10 M. NKOUEJIN YOTNDA, *Le Cameroun à la recherche de son droit de la famille*, Paris, LGDJ, 1975, p. 52.

11 JUSTINIEN, *Instituts*, Livre I, titre 9, § 1 : « Nuptiæ sive matrimonium, est viri et mulieris conjunctio individuam vitæ consuetudinem continens » (in J.-B.-C. PICOT, *Du mariage romain, chrétien et français : considéré sous le rapport de l'histoire, de la philosophie, de la religion, et des institutions anciennes et modernes*, Paris, Chez l'auteur, 1849, p. 2, disponible sur <http://gallica.bnf.fr>).

12 Cf. J.-B.-C. PICOT, op. cit., p. 2-3 ; aussi G. BOKO NADJO, « Union de vie et séparation de biens : quel sens donner au nouveau régime matrimonial légal au Bénin », in *La personne, la famille et le droit en République du Bénin : Contribution à l'étude du Code des personnes et de la famille*, Cotonou, Juris Ouanilo, fév. 2007, p. 83-85.

13 Adoptée à Paris, le 10 déc. 1948, elle figure dans le bloc de constitutionnalité des États du Bénin, du Burkina Faso et du Mali. La prise en compte du principe d'égalité par les États parties à la Déclaration s'est faite lentement, surtout en matière de genre, étant signalé que le concept de genre ne concerne plus seulement le sexe biologique mais aussi l'identité sexuelle (v. E. FONDIMARE, « La volonté d'une égalité des droits effective et

concrète entre les femmes et les hommes : Principe d'égalité [Loi pour l'égalité réelle entre les femmes et les hommes] », in *Revue des droits de l'homme « Actualités Droits-Libertés »*, juil. 2014, n° 8, disponible sur <https://journals.openedition.org/revdh/855>).

14 F. DEKEUWER-DÉFOSSEZ, *op. cit.*, p. 4.

15 M.-B. TAHON, *Sociologie des rapports de sexe*, Presses universitaires de Rennes/Les Presses universitaires d'Ottawa, coll. « Le sens social », 2004, p. 27 s.

16 B. BOKOLOMBE, *L'influence du modèle juridique français en Afrique : Cas de la réception du Code civil en République démocratique du Congo*, Paris, L'Harmattan, 2016, p. 21-22. Le Bénin a obtenu son indépendance le 1er août 1960, le Burkina Faso le 11 sept. 1960 et le Mali le 22 sept. 1960.

17 F. TERRE et D. FENOUILLET, *Droit civil, La famille*, Précis Dalloz, 8e éd., Paris, Dalloz, 2011, p. 137.

18 F. de SINGLY, *Fortune et infortune de la femme mariée*, Essai, Paris, PUF, coll. « Quadrige », 2002, 246 p. ; R. CASSIN, *L'inégalité entre l'homme et la femme dans la législation civile*, Marseille, Barlatier, 1919, 32 p.

19 Cf. A. N. GBAGUIDI, *Family and Succession Law*, International Encyclopedia of Laws series, Suppl. 57, The Netherlands, Kluwer Law International BV, août 2010, n° 26.

20 Cf. art. 280 du CPF du Mali.

21 Art. 119 du CPF béninois et art. 234, al. 1er, du CPF burkinabè.

22 Hormis dans les milieux urbanisés, les Africains sont fréquemment dépossédés du choix de la personne du conjoint, ou du moins le premier conjoint, étant précisé que l'homme est seul à pouvoir être polygame, que ce soit en vertu de la coutume ou de certains nouveaux droits comme ceux du Burkina Faso et du Mali (infra, n° 18).

23 Comme la Convention sur l'élimination de toutes les formes de discrimination à l'égard des femmes du 18 déc. 1979, la Charte africaine des droits de l'homme et des peuples du 27 juin 1981 et les textes dérivés, avec les lois fondamentales des pays.

24 Il est remarqué qu'« il existe toujours un certain décalage entre la proclamation des principes et leur mise en œuvre » (cf. F. DEKEUWER-DÉFOSSEZ, *op. cit.*, p. 7).

25 Le choix d'un ou d'une partenaire et la décision de l'épouser est strictement privé et personnel (Cour EDH, 5 janv. 2010, *Frasik c/Pologne*, req. n° 22933/02, D. 2011. 1041, obs. LEMOULAND et VIGNEAU ; RTD civ. 2010. 303, obs. J. HAUSER). Le droit de se marier trouve cependant une limite dans les mesures étatiques de prévention ou de rétorsion contre les mariages blancs.

26 Des variables régionales sont à prendre en compte, comme l'admet l'article 1er de la Convention internationale des droits de l'enfant du 20 nov. 1989.

27 Les majeurs incapables, bien qu'ayant atteint l'âge de la majorité civile, sont dépourvus, à des degrés variables, de la capacité de discernement nécessaire à l'exercice de leurs droits (art. 628 s. du CPF burkinabè, art. 540 s. du CPF béninois et art. 705 s. du CPF malien).

28 L'éducation s'entend de « l'ensemble des activités visant à développer chez l'être humain l'ensemble de ses potentialités physiques, intellectuelles, morales, spirituelles, psychologiques et sociales, en vue d'assurer sa socialisation, son autonomie, son épanouissement et sa participation au développement économique, social et culturel » (cf. art. 2 de la loi burkinabè n° 013-2007/AN du 30 juil. 2007 portant loi d'orientation de l'éducation).

29 G. B. SPERLING et R. WINTHROP, *What Works in Girls' Education: Evidence for the World's Best Investment*, Brookings Institution Press, Washington, DC, 2016, p. 65 s.

30 Cf. art. 123 du CPF du Bénin.

31 V° art. 238 du CPF burkinabè et art. 281 du CPF malien.

32 V° art. 123 in fine du CPF béninois (sans précision d'âge) ; art. 238 du CPF burkinabè (15 ans pour la femme et 18 ans pour l'homme) ; art. 281 al. 2 et 3, du CPF malien (15 ans pour tous).

33 Au Mali spécifiquement.

34 Lire A. DABO, *L'égalité de l'homme et de la femme dans le mariage : Étude comparée des droits du Bénin, du Burkina Faso et du Mali*, L'Harmattan, coll. « Études africaines – Série Droit », Paris, nov. 2018, n° 82 s.



35 Loi n° 2021-13 du 21 octobre 2021 modifiant et complétant la loi n° 2002-07 du 24 août 2004 portant CPF.

36 Art. 117 nouveau, al. 1er in fine, du CPF béninois.

37 Art. 118 nouveau, al. 3.

38 Art. 119 nouveau.

39 Article 16 (c) de la CEDEF.

40 Adoptée par l'Assemblée générale des Nations Unies le 18 déc. 1979 et entrée en vigueur le 3 sept. 1981. En rappel, le Bénin et le Mali l'ont respectivement signée le 11 nov. 1981 et le 5 févr. 1985, et ratifiée dans le même ordre le 12 mars 1992 et 10 sept. 1985 ; le Burkina Faso y a adhéré le 14 oct. 1987.

41 Lire A.-B. DIOP, *La famille wolof : Tradition et changement*, Paris, Karthala, 1985, p. 64 s.

42 Art. 319, al. 1er, du CPF du Mali.

43 Art. 316 du même CPF.

44 Cf. art. 156 et 294, respectivement des CPF du Bénin et du Burkina Faso.

45 Art. 319, al. 2, du CPF malien.

46 A. DABO, *L'égalité de l'homme et de la femme dans le mariage...*, op. cit., n° 233.

47 Art. 41, al. 1 et 2, du CPF burkinabè et art. 35 du CPF malien.

48 V° A. DABO, « L'inégalité entre l'homme et la femme dans les effets familiaux du nom récusée par la Cour constitutionnelle béninoise », *Afrilex*, 5 avr. 2022, n° 22 s.

49 Art. 12, al. 1er, du CPF (issu de la loi n° 2021-13 du 21 oct. 2021 modifiant et complétant la loi n° 2002-07 du 24 août 2004 portant CPF).

50 A. DABO, « L'inégalité entre l'homme et la femme dans les effets familiaux du nom récusée par la Cour constitutionnelle béninoise », op. cit., n° 9 s.

51 Art. 6 du CPF béninois modifié par la loi n° 2021-13 du 21 oct. 2021.

52 Art. 36 et 31 respectivement des CPF burkinabè et malien.

53 Art. 120 du CPF béninois ; art. 241 du CPF burkinabè.

54 Cf. art. 284 CPF du Mali.

55 Cf. art. 241, al. 3, du CPF burkinabè.

56 Art. 368 du CPF malien.

57 Art. 366 du même Code.

58 Cf. A. DABO, *L'égalité de l'homme et de la femme dans le mariage...*, op. cit., n° 312 s.

59 Ibid., n° 349 s.

60 Art. 745 du CPF burkinabè ; art. 797, al. 1er, du CPF malien.

61 Art. 751, al. 2, du CPF malien.

62 A. N. GBAGUIDI, « Égalité des époux, égalité des enfants dans le projet de Code de la famille et des personnes du Bénin », in *Revue béninoise de sciences juridiques et administratives*, n° spécial, oct. 1995, p. 4.

63 V° art. 232 et 307 respectivement des CPF burkinabè et malien.

64 La polygynie fait l'objet de critiques parce qu'elle rompt l'égalité entre les époux quant à leurs droits et devoirs respectifs. En même temps, la reconnaissance de l'équivalent féminin, la polyandrie, paraît une mauvaise solution (v° A. DABO, *L'égalité de l'homme et de la femme dans le mariage...*, op. cit., n° 401 s.).

65 Qu'un auteur situe aux alentours du 1er millénaire de l'ère chrétienne (J. VANDERLINDEN, « Les droits africains entre positivisme et pluralisme », in *Bulletin des séances de l'Académie royale des sciences d'outre-mer*, n° 46, 2000, p. 279-292).

66 Après une tentative manquée toutefois (S. BOLLE, « L'émancipation de la femme béninoise par la Constitution ? », in *La Voix de l'intégration juridique et judiciaire africaine*, 2005, nos 5 et 6, p. 1).

67 OMS, *Éliminer les mutilations sexuelles féminines : déclaration interinstitutions*, 2008, p. 1, consulté le 21 oct. 2022 sur <https://www.who.int/fr/publications/i/item/9789241596442>.

68 Lire R. HAZEL et M. MOHAMED-ABDI, *L'infibulation en milieu Somali et en Nubie*, Lassay-les-Châteaux, La maison des sciences de l'Homme, 2007, 629 p. ; A. LATOURÈS, *Saisir l'État en action en Afrique subsaharienne : action publique et appropriation de la cause des mutilations génitales féminines au Mali et*



au Kenya, Thèse de doctorat, IEP – Bordeaux, 2008, p. 115 ; M. ILBOUDO, « L'excision, une violence sexiste sur fond culturel », in *La recherche féministe francophone : Langue, identités et enjeux*, F. SOW (dir.), Paris, Karthala, 2009, p. 421-438. Au besoin de conformité sociale, s'ajouterait un signe d'honneur et de dignité pour la femme.

69 V° S. KANDJI, « L'excision, De la circoncision négro-pharaonique à la clitoridectomie sémito-orientale : Des sources traditionnelles islamiques », in Dossier « L'excision », *Présence africaine*, n° 160, 2e semestre, 1999, p. 42-53.

70 Art. 5 du CPF malien : « Il ne peut être porté atteinte à l'intégrité de la personne humaine qu'en cas de nécessité médicale pour la personne.

Le consentement préalable de l'intéressé doit être recueilli, hors le cas où son état rend nécessaire une intervention thérapeutique à laquelle il n'est pas à même de consentir.

Toutefois, les actes d'ordre religieux ou coutumier, dès lors qu'ils ne sont pas néfastes à la santé, ne sont pas visés par la présente disposition ».

71 Comme lorsqu'une femme est battue ou maltraitée par son entourage pour la forcer au mariage (v° IvoireMatin News, « Elle refuse un mariage forcé et se fait attacher comme un animal », 3 oct. 2016, consulté le 21 oct. 2022 sur https://www.ivoirematin.com/news/Faits%20Divers/elle-refuse-un-mariage-force-et-se-fait-_n_5929.html).

72 Lire M. NKOUENDJIN YOTNDA, « Du droit de "boxer" sa femme », *Penant*, 1977, n° 755, p. 5-9.

73 V° loi béninoise n° 2011-26 du 9 janv. 2012 portant prévention et répression des violences faites aux femmes et loi burkinabè n° 061-2015/CNT du 6 sept. 2015 portant prévention, répression et réparation des violences à l'égard des femmes et des filles, et prise en charge des victimes.

74 Pour le Bénin, v° art. 1er de la loi n° 2006-19 du 5 sept. 2006 portant répression du harcèlement sexuel et protection des victimes et art. 3 de la loi béninoise n° 2011-26 du 9 janv. 2012 ; pour le Burkina Faso, v° art. 11, al. 1 et 3, de la loi n° 061-2015/CNT du 6 sept. 2015.

75 T. PUJOLLE, « La femme pauvre en Afrique sub-saharienne », in *La place des femmes : Les enjeux de l'identité et de l'égalité au regard des sciences sociales*, 4e Conférence mondiale sur les femmes – Ephésia, Pékin, sept. 1995, Paris, La Découverte, 1995, p. 324.

76 A. DABO, *L'égalité de l'homme et de la femme dans le mariage...*, op. cit., n° 457.

77 Le Protocole additionnel à la Charte africaine des droits de l'homme et des peuples relatif aux droits des femmes, du 11 juil. 2003, affirme le droit de la femme à décider de sa maternité, du nombre d'enfants et de l'espacement des naissances, de même que le libre choix des méthodes de contraception (art. 14-1-b et 14-1-c). Au niveau des États, les lois internes reprennent les dispositions conventionnelles : art. 3 de la loi béninoise n° 2003-04 du 3 mars 2003 relative à la santé sexuelle et de la reproduction ; art. 9 de la loi burkinabè n° 049-2005/AN du 21 déc. 2005 portant santé de la reproduction ; art. 3 et 5 de la loi malienne n° 02-044 du 24 juin 2002 relative à la santé de la reproduction.

78 Pour aller plus loin, lire C. GWÉNAËLE, *La discrimination positive*, 3e éd., Paris, PUF « Que sais-je ? », 2010, 128 p. ; E. BRUCE-RABILLON, « Le genre et le droit français », in *Le droit à l'épreuve du genre*, Joël HAUTEBERT (dir.), *Cahiers internationaux d'anthropologie juridique* n° 47, Presses universitaires de Limoges, 2016, p. 94-95 ; M. BOÉTON, « Discrimination positive en France », *Revue Études*, 2003/2, T. 398, p. 175-184.

79 Sorbonne, Commission nationale consultative des droits de l'homme, sept. 1998 (cf. G. FRAISSE, *La controverse des sexes : Essai*, Paris, PUF-Quadrige, 2001, p. 75).

J. CARBONNIER, *Flexible droit : Pour une sociologie du droit sans rigueur*, Paris, LGDJ, 10e éd., 2001, p. 155 s.

80 J. CARBONNIER, *Flexible droit : Pour une sociologie du droit sans rigueur*, Paris, LGDJ, 10e éd., 2001, p. 155 s.

81 J. HAUTEBERT (dir.), *Le droit à l'épreuve du genre*, Actes du colloque du 7 mai 2015, Centre Jean BODIN, *Cahiers internationaux d'anthropologie juridique*, n° 47, Presses universitaires de Limoges, 2016, 157 p., v° résumé de la page de couverture.

82 ONU, *L'égalité des genres et les femmes, la paix et la sécurité*, Département des opérations de paix, 2020, 188 p.





Egalité femmes-hommes au sein des conflits



Refuser le cycle de la violence - Quand les femmes disent non à la guerre (Israël-Palestine 1987-2013)

Presses Universitaires de France | « Diogène » 2013/3 n° 243-244 | pages 140 à 159
ISSN 0419-1633 | ISBN 9782130617976 | DOI 10.3917/dio.243.0140

Republication avec l'aimable autorisation de la Revue Diogène et des PUF

Valérie Pouzol

Maîtresse de conférences Université de Paris 8
Laboratoire d'Etudes de Genre et de Sexualité UMR 8238

Silhouettes endeuillées, éphémères, mais déterminées, les Femmes en noir (1) disent depuis plus de vingt ans à Jérusalem leur persistante opposition à l'occupation israélienne et à la logique meurtrière du conflit israélo-palestinien. Avec leurs habits sombres, elles ont porté et portent toujours de manière subversive le deuil des deux nations et rappellent, lors de leur rituel hebdomadaire, que la guerre fait encore des victimes. Tant de persistance et d'acharnement prête parfois à sourire de la part d'observateurs pessimistes sur l'évolution politique du conflit israélo-palestinien. Pourtant, dans le paysage souvent évolutif et volatile des luttes pour la paix, les femmes des deux sociétés ont joué un rôle pionnier et déterminant dans la tentative d'enrayer localement le cycle de la violence et dans la formulation de nouvelles options politiques. On est frappé, quand on suit leurs luttes, par le renouvellement constant de leurs actions, de leurs prises de positions, par leur inventivité à élaborer des stratégies de résistance qui dénoncent l'usage de la violence et le sacrifice de vies humaines. Ce travail s'est souvent effectué dans l'ombre, dans un militantisme du quotidien, par des actions parfois symboliques mais qui ont pourtant eu le mérite de maintenir le lien avec l'Autre, voire d'aboutir plus concrètement à l'infléchissement de décisions politiques.

Du côté israélien, les femmes ont utilisé des stratégies de protestation non-violentes dans leur forme sans nécessairement se référer à un quelconque mouvement ni à des figures emblématiques de la non-violence. C'est surtout du côté palestinien qu'un référentiel à des luttes non-violentes s'est lentement élaboré depuis la première Intifada mais surtout, au cours du second soulèvement, sous l'influence majeure du théoricien américain Gene Sharp qui s'est déplacé à deux reprises en 1988 et en 2005 dans les Territoires palestiniens (Norman 2013) et a énoncé lors d'une conférence, à l'occasion de sa dernière visite sur place, comment l'utilisation d'un activisme non-violent « pragmatique » pouvait être utile aux Palestiniens sous occupation israélienne (Kaufman-Lacusta 2010 : 50-51). Selon lui, toute action stratégique non-violente repose sur l'idée que « l'exercice du pouvoir s'exerce avec le consentement de celui qui est dominé [et] qui, s'il retire son consentement, peut mettre sous contrôle et même anéantir le pouvoir de celui à qui il s'oppose » (Sharp 1973 : 4). Le pouvoir et la domination sont ainsi décrits comme fragiles et susceptibles d'être déstabilisés par des actions collectives allant du refus de toute coopération (boycott, grèves) à des actions de protestation (marches, manifestations, etc...).



Dans les Territoires palestiniens occupés, les luttes non-violentes ont une histoire déjà ancienne et assez mal connue. Les femmes palestiniennes y ont participé de manière décisive, particulièrement au moment de la première Intifada dès décembre 1987. Fortes de ces expériences et pour certaines de leurs luttes féministes, elles ont pu croiser ponctuellement les initiatives d'Israéliennes qui, au moment du même soulèvement, ont commencé à sortir de leur réserve pour exprimer leur refus de l'occupation. Ces luttes communes, ces rencontres entre femmes ont une histoire qui s'est en partie jouée et déjouée en fonction de l'actualité d'un conflit qui a souvent repris ses droits et rendu tout contact entre les deux peuples impossible. Elles ne sont pas symétriques, les Palestiniennes vivant, en grande majorité, sous occupation et dans un cadre politique et territorial incertain, alors que les Israéliennes ont lutté, certes, contre des choix politiques de leur État mais en tant que citoyennes à part entière. Ces luttes ne sont pourtant pas anecdotiques. Leur histoire, souvent minorée, révèle que ces actions ont à plusieurs reprises, et en utilisant des techniques non-violentes ou des discours dénonçant la violence, remporté des succès non négligeables et préparé à l'engagement d'un dialogue israélo-palestinien.

Depuis le milieu des années 2000 et la réinstallation d'une occupation israélienne au visage postmoderne (Latte Abdallah et Parizot 2011) dans les Territoires palestiniens, plusieurs conférences ont eu lieu sur le thème de l'utilisation de la non-violence comme ressource pertinente de résistance face à une occupation israélienne qui enclave les espaces palestiniens. Dans cette entreprise qui vise à réactiver des ressources anciennes de la mobilisation palestinienne (le Sumud) tout en adoptant de nouvelles tactiques militantes plus effectives, les Palestiniennes ont encore joué un rôle important, épaulées par des activistes israéliennes et des militantes internationales.

Comment, et selon quelle temporalité, les femmes se sont-elles invitées à formuler des alternatives politiques et à ouvrir un dialogue rompant avec la logique d'affrontement entre Israéliens et Palestiniens ? Dans ce processus, quelles ont été leurs options militantes et comment les thèmes de la violence et de la non-violence ont-ils été incorporés à la fois dans les discours comme dans les stratégies de luttes ? En reconstituant ces itinéraires militants parfois sinueux, cet article aimerait poser la question de leur succès et effectivité mais également interroger le choix de la non-mixité comme facteur structurant de ces luttes opposées à la violence ou mobilisant la non-violence comme moyen d'action.

La première Intifada : les femmes prennent possession de l'espace public pour dénoncer l'occupation...

Depuis 1948, les rencontres informelles entre Israélien-n-e-s et Palestinien-n-e-s d'Israël et des Territoires occupés ont été le fait de petits groupes marginaux proches de la gauche non-sioniste et antisioniste israélienne (Hermann 2009) et d'activistes palestiniens agissant individuellement et soucieux de sensibiliser l'opinion israélienne à leur cause. Placés sous le signe de la clandestinité, ces rencontres et échanges ont souvent eu lieu à l'étranger car il était, jusqu'en 1993, officiellement interdit aux Israélien-n-e-s d'établir un contact avec des membres de l'OLP. C'est surtout en Israël, au sein de la branche féminine du Parti Communiste israélien (MAKI) que, dès 1951, un millier de femmes arabes et juives se sont rassemblées sur des bases idéologiques antisionistes et ont fondé TANDI (Tnou'at Nashim Ivriot : l'Union Démocratique des Femmes Israéliennes). Dans cette branche féminine du PC, les femmes ont alors défendu l'idée d'un État binational et laïque où coexisteraient Palestiniens et Israéliens mais également abordé la question de l'oppression



des femmes dans leurs sociétés respectives (Pouzol 2008).

Dans l'histoire de la lente construction d'un camp de la paix en Israël, les femmes ont souvent été en première ligne, en particulier quand il s'est agi de manifester une vive opposition aux options militaristes de leur gouvernement, comme cela a été le cas dès 1982 lors du déclenchement de l'intervention israélienne au Liban. Un premier groupe de Mères contre le silence a alors interpellé les dirigeants israéliens afin de manifester son opposition à l'opération « Paix en Galilée ». L'histoire de la fondation et de l'évolution de ce groupe de protestation est assez révélatrice de la difficulté que les Israéliennes ont rencontrée dans le pays pour investir les questions liées au politique et plus généralement à la gestion du conflit (Wolfsfeld 1988). C'est Shoshana Shmueli, mère d'un soldat envoyé au Liban, qui s'est adressée la première au gouvernement, en publiant dans le quotidien Ha'aretz une lettre réclamant un retrait immédiat des soldats du pays du Cèdre. Suite à l'émotion suscitée dans le pays par son geste, l'instigatrice de l'appel a été contactée par un groupe de Parents contre la guerre, fonctionnant depuis peu à Jérusalem et en discussion sur leur droit à manifester alors que leurs enfants étaient au front. En quelques jours, ce premier groupe de femmes où les mères de soldats étaient pourtant majoritaires a été absorbé par les Parents contre la guerre, quand les hommes ont insisté pour y être pleinement intégrés (Gillath 1991). Des manifestations ont alors débuté devant la résidence du Premier ministre, rassemblant encore majoritairement des mères de soldats, issues dans leur grande majorité des classes moyennes ashkénazes et sans affiliation politique. Ce groupe de Parents qui a poursuivi une action de protestation non-violente et de lobbying auprès du gouvernement israélien a finalement été reçu par le Premier ministre Menachem Begin le 13 juin 1983 et a poursuivi son action pendant plus d'un an jusqu'au retrait partiel de l'armée israélienne. Dans cette anecdote, tout comme dans le récit de militantes issues de groupes de la gauche israélienne, les femmes actives ont toutes évoqué leur invisibilisation, leur difficulté à trouver leur place dans des groupes dominés par les hommes, où la parole violente était souvent de mise et où ces derniers récupéraient rapidement les responsabilités et formulaient les mots d'ordre (Pouzol 2009). C'est aussi l'histoire d'une marginalisation des femmes qui est associée au récit de la fondation, en 1977, de ce qui allait devenir le groupe israélien pour la paix le plus fédérateur : celle du groupe La Paix Maintenant (Shalom Ahshav). Des officiers de réserve de l'armée israélienne ont rédigé une lettre de protestation à destination du Premier ministre Menachem Begin, contestant sa position de défense de l'occupation des Territoires palestiniens alors qu'un processus de paix et de dialogue était engagé avec l'Égypte depuis la visite d'Anouar al-Sadate à Jérusalem en novembre 1977. Lors de la fondation de ce comité, la seule femme membre du groupe des officiers, Yaël Tamir, a été exclue de la signature de la lettre de protestation car ne faisant pas partie des unités combattantes. Quand le groupe s'est pérennisé et institutionnalisé, certaines militantes ont d'abord peiné à trouver leur place. Shalom Ahshav depuis sa fondation a toujours affiché son soutien à l'État, à l'armée et au sionisme. Comme la plupart des groupes pour la paix israéliens, celui-ci n'est pas pacifiste, dans le sens où il ne s'oppose pas systématiquement à toute guerre mais seulement à celles qu'il considère comme injustes et non justifiées (Milchemet breirah : littéralement les « guerres de choix »). S'il reste le plus mobilisateur en termes d'effectifs, il s'est pourtant rapidement concentré sur des programmes d'éducation à la paix plus que sur une réelle opposition à l'occupation israélienne (Hall- Cathala : 1990). Bien que la plupart des activistes ait toujours défendu l'idée d'une négociation politique à la place de solutions militaires, ces derniers restent des réservistes qui estiment que leur contribution à la défense nationale justifie pleinement leur droit à débattre des options politiques autour des questions liées à la sécurité nationale. Les tensions entre hommes et femmes au sein



des formations de la gauche israélienne et dans les premiers mouvements de protestation, ainsi que la conception sécuritaire d'un travail de promotion de la paix comme elle s'est définie au sein de Paix Maintenant, ne sont sûrement pas étrangères au fait que des Israéliennes ont décidé, en 1987, de s'organiser entre femmes pour aborder la question de la violence militaire.

Dès décembre 1987, les Israéliennes ont, elles aussi, découvert avec stupéfaction les images de la répression israélienne du soulèvement palestinien à Gaza et en Cisjordanie. Cette dernière était d'autant plus choquante que les soldats avaient alors à affronter la résistance civile de femmes, d'adolescents et d'enfants descendus nombreux dans les rues. À partir de ce moment, des femmes déjà actives dans des groupes proches de la gauche radicale israélienne, mais surtout pour la plupart des néophytes, se sont alors mobilisées pour créer dans la société israélienne une quinzaine de groupes de protestation non-mixtes (2). Ils avaient en commun de n'avoir ni organisation hiérarchisée ni porte-parole et de rassembler dans leur majorité des femmes juives israéliennes, même si quelques Palestiniennes d'Israël étaient également présentes au début du soulèvement³. Dans leur écrasante majorité, ces associations ont travaillé sans moyens financiers, sans permanences ni bureaux, les réunions se tenant souvent chez des militantes ou dans des salles publiques (salles municipales, synagogues). Elles ont reposé avant tout sur l'énergie de femmes dont la plupart n'avaient jamais fait de politique et qui ont produit de l'information, fait circuler des pétitions et appelé à des mobilisations collectives.

Particulièrement emblématiques d'une forme de protestation non-violente, les Femmes en noir ont rassemblé à elles seules un certain nombre des caractéristiques de ces groupes de la première Intifada. Les fondatrices ont décidé de donner à voir, dans une période d'affrontement armé, le défilé hebdomadaire et silencieux de femmes endeuillées optant pour un slogan minimaliste et in- changé jusqu'à nos jours - « Halte à l'occupation » -, d'abord à Jérusalem, puis progressivement dans d'autres villes du pays. À la différence des Mères contre le silence, les Femmes en noir n'ont jamais mobilisé une quelconque identité maternelle comme emblème de leur lutte mais bien au contraire utilisé et déployé l'image inquiétante de femmes jouant le spectacle de la mort dans les rues israéliennes. Contrairement aux Mères et Grand-mères de la Place de Mai en Argentine, nulle allusion n'a été faite à des enfants perdus, ni à une quelconque identité maternelle. Leur manifestation silencieuse exprimait la colère muette de femmes endeuillées pour les deux nations. Pour certaines militantes, leur défilé donnait à voir l'image de fantômes, des prophétesses davantage du côté de la subversion que de l'image rassurante de mères inquiètes (Svirski 1990). Tout en utilisant une forme non-violente de protestation, les femmes présentes dans cette manifestation hebdomadaire ne cherchaient pas forcément à émouvoir mais bien au contraire à provoquer la rue israélienne et à entraîner une prise de conscience. Les réactions ont été immédiates et les contre-manifestants religieux qui leur ont répondu n'ont pas ménagé leurs insultes. Derrière cette expérience d'une forme de protestation non-violente s'est posée la question de la légitimité des femmes à agir comme citoyennes à part entière dans l'espace public israélien. Bien que les Femmes en noir n'aient jamais revendiqué l'étiquette de groupe féministe, de nombreuses participantes au vigile ont déclaré l'être devenues suite à leur expérience de manifestation. Il n'est pas étonnant dans ces conditions que des féministes israéliennes, ou des militantes lesbiennes aient d'ailleurs trouvé, dans ce groupe de protestation radical et facilement inclusif, un espace d'affirmation permettant d'allier l'oppression nationale des Palestiniens à l'oppression sexuelle (Pouzol 2006). S'il existe bien un féminisme israélien dans le pays depuis le milieu des années 70, ce dernier mouvement très divisé entre un féminisme radical et un



féminisme libéral s'est toujours montré extrêmement frileux sur l'élargissement politique de son spectre de revendications, axé depuis les années 80 sur l'amélioration de la condition des femmes dans le pays. Il apparaissait certes prioritaire de défendre des femmes israéliennes, mais il n'était pas pertinent, pour de nombreuses militantes, de s'intéresser à d'autres phénomènes d'oppression et en particulier d'établir un lien avec la cause palestinienne.

Dans ces groupes – qui n'utilisaient pas tous la mise en scène d'une performance collective mais qui agissaient plutôt en solidarité concrète avec les femmes palestiniennes, comme dans le cas des WOFPP (4) (Women Organization For Women Political Prisoners) – on remarque pour la première fois des femmes agir pour d'autres femmes sans le contrôle ni la caution militante des hommes. Fondé en partie par des avocates et des enseignantes, le collectif des WOFPP, dont la permanence est installée dans l'appartement de la fondatrice, a cherché à dénoncer le caractère sexué de la répression israélienne et à mettre en évidence la violence toute particulière exercée à l'encontre des prisonnières politiques, très nombreuses dans les prisons et victimes de mauvais traitements, comme le révéla une enquête menée par les WOFPP. Ces dernières se sont assurées que les détenues soient en mesure de rencontrer des avocates chargées de suivre leurs cas et qu'elles puissent également recevoir des visites de leurs familles. Elles ont également mis en place un dispositif d'assistance matérielle pour faire parvenir aux prisonnières des effets personnels (affaires de toilette, vêtements) dont elles pouvaient manquer en prison. Tout en mettant en place ces dispositifs, elles ont aussi distribué dans la rue israélienne de nombreuses lettres d'information qui faisaient état avec grande précision des tortures et autres sévices à caractère sexuel infligés aux prisonnières palestiniennes, donnant à voir ainsi un nouvel aspect de l'occupation israélienne.

Dans les Territoires palestiniens occupés, les femmes ont également été à l'avant-garde du soulèvement contre l'occupation israélienne. Elles ont directement expérimenté toute une gamme d'activités de résistance dans lesquelles la non-violence a tenu une place importante, renouvelant ainsi considérablement le répertoire militant palestinien. Les affrontements sporadiques entre militants palestiniens et armée israélienne se sont transformés en quelques semaines en une confrontation de masse entre la population des Territoires et l'occupant israélien (Picaudou 1997 : 224). Si la « guerre des pierres » conduite par la jeunesse palestinienne contre l'armée a été un aspect important de ce soulèvement, il s'est accompagné d'un vaste mouvement de résistance civile (King 2007). Aux manifestations se sont ajoutés des grèves et des boycotts des produits israéliens, afin de résister de l'intérieur en privant les Israéliens des revenus financiers liés à l'occupation. L'idée phare de contourner les structures israéliennes (faire la grève des amendes et des impôts, ignorer les permis et les licences) et d'éviter la consommation des produits de la puissance d'occupation avait été défendue quelques années avant l'Intifada par le Centre de la non-violence, fondé par Mohamad Awad, un psychologue palestinien formé aux États-Unis, sans rencontrer beaucoup d'écho auprès de la population palestinienne. Au début des années 80, la population palestinienne des Territoires s'était déjà repliée sur un activisme de résistance passive à l'occupation (le Sumud), dans laquelle on avait privilégié la survie du peuple grâce à l'essor de l'économie rurale et intensément valorisé la fécondité des Palestiniennes. Dans le nouveau contexte de l'Intifada et devant l'ampleur d'un soulèvement coordonné, ces stratégies de boycott et de désobéissance civile ont pris tout leur sens et conduit la population à mettre sur pied les comités populaires, des structures alternatives chargées de construire une économie de la résistance palestinienne. Dans ce processus, les Palestiniennes des Territoires ont

joué un rôle de premier plan, en mettant en place des comités de femmes pour favoriser l'autarcie de l'économie palestinienne (jardinage, élevage domestique) et en développant des structures éducatives parallèles, de manière à pallier la fermeture des écoles, voire des universités, par les autorités d'occupation. Durant cette période, les femmes ont expérimenté non seulement une pleine participation à la résistance (distribution de tracts appelant au soulèvement) mais également affirmé leur rôle aux côtés des hommes, expérimentant ainsi une mixité nouvelle. Les Palestiniennes des Territoires étaient donc à cette époque dans une phase de plein investissement nationaliste mais également d'affirmation féministe et d'empowerment, qu'elles peinaient à exprimer jusqu'alors dans les structures politiques de la résistance palestinienne (Abdo : 1994). D'une manière générale, le déclenchement de l'Intifada a donné une visibilité sans précédent au peuple palestinien et à ses revendications du droit à l'autodétermination ainsi qu'une fierté qui allait rendre possibles quelques rencontres et des actions communes avec des Israéliennes.

La ville de Jérusalem, haut lieu de tensions et d'affrontements, a été le théâtre de plusieurs grandes manifestations et marches de femmes israéliennes et palestiniennes : elles ont ainsi souhaité, au moins ponctuellement, suspendre le temps des affrontements et le cycle de la violence. En défilant ensemble mais surtout en traversant la frontière entre Jérusalem-est et Jérusalem-ouest, elles ont à plusieurs reprises participé à la construction d'un espace de paix éphémère. Dès 1988, un collectif réunissant des Israéliennes, des Palestiniennes d'Israël et des Palestiniennes des Territoires s'est lancé dans la confection d'une gigantesque Nappe pour la paix (Mapat Ha-Shalom), rassemblant des petits patches brodés dont certains étaient porteurs de messages de paix. Plusieurs centaines de femmes des deux côtés de la ligne verte ont alors fabriqué une gigantesque nappe destinée à recouvrir la future table des négociations de paix. En juin 1988, Israéliennes et Palestiniennes ont déplié devant les portes de la Knesset, le parlement israélien, ce gigantesque ouvrage brodé qui matérialisait leur désir de paix. C'est fin 1989, sous l'impulsion de Luisa Morgantini et Chiara Ingraio, deux militantes italiennes pour la paix, qu'une grande manifestation, « Time for Peace », rassemblant des ONG palestiniennes, israéliennes et européennes a été organisée à Jérusalem. Or ce sont des femmes qui ont participé massivement à cet événement conçu à l'origine comme mixte. Venues des deux côtés de la ligne verte, elles se sont alors rassemblées pour participer à une marche commune et former une gigantesque chaîne autour de Jérusalem, traversant aussi symboliquement les « frontières », les marcheurs s'étant rendus de Jérusalem-ouest vers Jérusalem-est. Cette marche non-violente a été à l'époque durement réprimée par la police et des manifestantes furent blessées. Hanane Ashraoui, militante palestinienne et féministe, rappelle combien cet événement était alors précurseur :

Des femmes venues du monde entier se sont donné le bras et ont défilé dans Jérusalem, la ville de la Paix, en entonnant des chants internationaux d'émancipation, de liberté, de justice et de paix. Notre détermination et l'enthousiasme suscité par ce défi ont paru tenir l'armée israélienne en respect. La chaîne humaine, elle aussi s'est soldée par un mélange de triomphe et de peine. Des Palestiniennes, des Israéliennes et des représentantes d'ONG internationales se sont donné la main et ont formé une ronde autour de Jérusalem. Seule une chaîne de cette nature, pensions-nous, pourrait nous libérer du cycle récurrent des conflits et du joug des violences. L'exaltation et la joie sans mélange que nous inspirait notre succès ne pouvaient être éteintes par l'eau colorée dont l'armée tentait de nous asperger, comme si notre présence souillait les rues de la ville sainte (Ashraoui 1996 : 62-63).



Israéliennes et Palestiniennes ne se sont pas rencontrées, à ce moment-là, pour les mêmes raisons. Pour les premières, l'engagement revêtait une forme complexe : à la fois moral, solidaire et politique, dans le sens où les femmes ont souhaité formuler des alternatives politiques à un conflit installé et enlisé dans la violence. Pour les Palestiniennes, il s'agissait d'un acte essentiellement politique : en pleine période d'affirmation nationale, la rencontre des Israéliennes leur permettait de faire connaître la réalité de l'occupation israélienne. Si la première Intifada apparaît comme un âge d'or des protestations communes des femmes pour la paix, il faut attendre les années consécutives au processus d'Oslo pour que des femmes essayent officiellement de formuler des options politiques sur la définition et les modalités de la construction de la paix.

Le processus d'Oslo : Israéliennes et Palestiniennes s'essayent à construire et à définir la paix (1990-2000)

À côté de ces initiatives de terrain, des Israéliennes et des Palestiniennes ont exploré, dès la fin des années 80, la possibilité de construire « une diplomatie des femmes » en marge des négociations de paix. Cette initiative a débouché sur l'expérimentation d'un réseau de femmes pour la paix, travaillant comme un pont entre les deux sociétés (le Jerusalem Link). L'important activisme de terrain des femmes, de protestation ou de solidarité, avait créé des conditions favorables et la confiance nécessaire à l'émergence d'un engagement plus institutionnalisé mais également ancré dans la réalité politique. Les directrices et responsables de ce Réseau étaient souvent cette fois des personnalités politiques de premier plan. L'aventure de ce qui allait devenir, en 1994, le Jerusalem Link, a commencé dès 1989 à Bruxelles quand David et Simone Susskind, figures éminentes du CCLJ (5), ont eu l'idée de réunir une délégation d'Israéliennes et de Palestiniennes afin de donner une chance à la construction de la paix. Cette rencontre rendue possible grâce à la volonté et à la motivation du couple Susskind présentait l'avantage, en se déroulant en Belgique, de contourner l'inter-diction faite aux Israélien-n-es de rencontrer des membres de l'OLP et offrait la possibilité de mettre en relation des personnalités politiques israéliennes et palestiniennes des Territoires occupés et de la diaspora palestinienne. De la première rencontre est sortie une importante Déclaration de principes reconnaissant le droit à l'existence de deux États (Ashraoui 1996 : 62). Une seconde rencontre a été organisée dans un contexte beaucoup plus favorable en 1992, au moment du retour des travaillistes en Israël, avec la signature d'une nouvelle Déclaration, qui dans un certain sens préfigurait ce qui allait se jouer dans les négociations secrètes qui étaient sur le point de s'engager à Oslo. De ces réunions était né, outre la rédaction de ces textes importants, le projet d'ouvrir à Jérusalem un réseau officiel, financé par plusieurs bailleurs de fonds internationaux dont la Communauté Européenne et s'appuyant sur deux centres : l'un israélien (Bat Shalom : Les Filles de la Paix), l'autre palestinien (Jerusalem Center for Women), chargés de promouvoir ensemble mais également dans leurs sociétés respectives une culture de paix et la démocratie.

C'est clairement grâce au processus d'Oslo que ce réseau de femmes pour la paix a pu fonctionner, à travers des activités conjointes et institutionnalisées. Cependant, s'il était question dès le début pour les deux centres de travailler en commun en essayant notamment de s'entendre sur des déclarations politiques, il était entendu qu'ils auraient à travailler sur leurs sociétés respectives pour favoriser la capacité des femmes à proposer des options non-violentes et participer de manière effective à la construction de la paix. Inaugurés en mars 1994 lors de la journée internationale des femmes, ces centres ont fonctionné en reconnaissant réciproquement une série de principes communs, eux-

mêmes remis à jour après les accords d'Oslo. Neuf positions communes ont été formulées après 1996 (première déclaration de principes du Jerusalem Link), parmi lesquelles la reconnaissance du droit à l'autodétermination des Palestiniens, leur droit à disposer d'un État, le choix conjoint de Jérusalem comme capitale pour les deux États. Cette déclaration comportait également la reconnaissance des résolutions 242 et 338 de l'ONU et des accords d'Oslo comme base des négociations, une condamnation ferme de la colonisation ainsi que le refus du recours à la force et la promotion de valeurs démocratiques dans la société civile (Farhat-Naser 2004 : 270-271). Un exemple des réalisations de ce Réseau de femmes pour la paix a été d'organiser en juillet 1997 une semaine de célébration commune autour du thème « Jérusalem : deux capitales pour deux États ».

Ce motif d'une double capitale n'était à l'époque défendu ni par une organisation comme Paix Maintenant ni par les travaillistes israéliens. Le travail de ces deux centres a été profondément contraint par le fait que dans chacun des deux bureaux exécutifs se trouvaient des femmes actives sur l'échiquier politique, qui devaient solliciter en permanence l'aval de leurs partis politiques pour valider leurs prises de position. Le Jerusalem Link a pourtant fait partie des rares organisations conjointes et bicéphales qui ont pu fonctionner dans cette période. Néanmoins, sur place, la non-application des accords de paix et la difficulté bien réelle des femmes à s'entendre sur des questions sensibles comme celle du droit au retour des réfugiés palestiniens, ont conduit les activistes des deux bords à mettre en veille leur coopération, les Palestiniennes pouvant être accusées, dans un contexte de tension politique, de favoriser la normalisation et la collaboration avec les Israéliens. Cette situation « d'entre guerre et paix » a placé les Palestiniennes du Link dans une situation délicate, conduisant plusieurs des directrices du bureau palestinien à démissionner de leur fonction (Farhat-Naser 2004).

Face au semi-échec de ce réseau, les activistes ont réorienté leurs activités militantes vers une éducation à la paix dans leurs communautés respectives. Ainsi les Palestiniennes ont œuvré au sein de leur société pour négocier les droits de femmes et affiner leur définition de ce que pouvait vouloir dire la paix.

Pour les Israéliennes, la poursuite de la colonisation et surtout la reprise conjointe des violences ont conduit à l'émergence de nouveaux groupes de femmes contre la guerre, qui ont clairement utilisé une stratégie de militantisme non-violent sans pour autant la nommer en tant que telle. Des Israéliennes ont décidé de réagir aux options militaristes de leur gouvernement non seulement dans le cadre du conflit israélo-palestinien mais également au sujet de la présence persistante de l'armée dans le sud du Liban. Plusieurs groupes de femmes sont apparus à partir de 1996 en réaction à divers faits d'actualité. En février 1997, la tentative de la part de groupes ultra-orthodoxes de creuser des tunnels dans les soubassements de l'esplanade des Mosquées pour exhumer des niveaux archéologiques datant de l'époque du roi Salomon apparaissait à de nombreuses femmes comme une nouvelle provocation inutile envers les Palestiniens. C'est également l'accident d'un hélicoptère israélien qui en février 1997 allait coûter la vie à 73 jeunes soldats israéliens en route vers le sud-Liban, où stationnait l'armée israélienne depuis 1982, qui a conduit un groupe significatif de femmes à se mobiliser. Plusieurs collectifs de Mères se sont alors constitués, rassemblant des femmes qui n'avaient jamais milité ni pour la paix ni contre la guerre. Elles visaient à dénoncer les dangers inutiles que la politique du gouvernement israélien pouvait faire courir à leurs enfants en âge d'être appelés sous les drapeaux. Elles ont porté une attention toute particulière aux questions éthiques en insistant sur la valeur de la vie humaine ainsi que sur la nécessité, pour protéger cette



dernière, de mettre fin au conflit. Le groupe le plus connu et le plus opérationnel en termes de gains obtenus est celui des Arba Imahot (les Quatre Mères). Ces dernières se sont érigées contre la présence persistante de l'armée israélienne au sud-Liban, alors que par ailleurs peu de protestations avaient fait entendre leurs voix en Israël et que le Hezbollah libanais appelait au pilonnage des villages du nord du pays jusqu'à évacuation du dernier soldat israélien. La plupart des femmes qui ont fondé ce groupe vivaient elles-mêmes dans des localités du nord proches de la frontière libanaise. Elles ont clairement utilisé et mis en scène, dans leurs opérations militantes, leur identité de mères de soldats résolument opposées à exposer la vie de leurs enfants dans des opérations militaires « de conquête » plutôt que de seule défense du pays. L'appellation même de « Quatre Mères » renvoie aux quatre matriarches de la Bible et atteste que ces femmes souhaitaient s'appuyer sur une identité on ne peut plus légitime en Israël : celle de la mère de soldat. Dans leurs manifestations, où elles occupaient des carrefours de grandes routes du pays, distribuant leurs tracts, elles agissaient vêtues de blanc en portant parfois des baigneurs en celluloïd, brandissant des pancartes avec des slogans tels que « Retrait du Liban » et « Plus de vies sacrifiées pour la guerre ».

D'autres groupes de mères sont apparus simultanément, comme celui des « Mères contre la guerre » davantage implanté à Jérusalem puis à Tel Aviv. En leur sein, les femmes analysent leur position d'éloignement du combat dans la société israélienne comme un facteur favorisant leur opposition à la guerre et à la violence. Le fait que les femmes effectuent un service militaire plus court, qu'elles soient affectées à des tâches administratives ou d'enseignement ou qu'elles soient surtout dispensées des périodes de réserve (milouim) une fois mariées et mères de famille, leur confère un certain détachement par rapport à l'institution militaire :

Je pense que nous avons beaucoup de pouvoir mais que nous ne sommes pas reconnues. Les hommes en Israël n'aident pas beaucoup car ils s'identifient à des guerriers et qu'ils sont élevés pour devenir des soldats. Je pense que nous, les femmes, nous avons une alternative. Pour les hommes, c'est plus difficile car l'armée les conditionne à mourir ; ils deviennent conformistes. Nous, les femmes et les mères qui ne servons plus à l'armée, nous avons plus de liberté pour ne pas être d'accord avec tout cela (Mikhal, militante de Mères contre la guerre ; entretien avec l'Auteure, Jérusalem 1998).

Que ce soit de manière pionnière dans la constitution d'un Réseau de femmes pour la paix, ou dans des groupes de Mères contre la guerre, les femmes ont, dans la décennie suivant les accords d'Oslo, non seulement défendu des positions politiques pionnières mais aussi condamné tout recourt à la force et à la violence. Simultanément à la fin des années 1990, certaines Israéliennes ont continué à faire pression pour que le gouvernement s'engage dans l'application des accords de paix, d'une part, et se retire du sud-Liban, d'autre part. Ces actions, où les femmes ont mobilisé un répertoire d'actions non-violentes tout en invoquant leur identité de mères de soldats, ont porté leurs fruits au Liban. Malheureusement, sur la question israélo-palestinienne, les tentatives de rapprochement et de travail en commun des femmes n'ont pas pu empêcher le déclenchement d'une seconde flambée des violences avec la seconde Intifada.

« Nous refusons d'être ennemis (6) » : la contribution des femmes à la résistance non-violente en Israël et en Palestine (2000-2013)

Le déclenchement de la seconde Intifada en septembre 2000 a conduit les femmes des deux sociétés à se mobiliser de nouveau. L'impasse politique totale liée à la non-concrétisation des accords de paix et la spirale mortifère des affrontements allaient favoriser l'engagement des femmes autour d'actions souvent symboliques mais visant à s'opposer et à dénoncer la violence. Véritable guerre d'usure, l'Intifada al-Aqsa ne s'est pas révélée être une répétition du premier soulèvement palestinien : elle a frappé par le niveau de violence inédit et par une propension de chaque camp à vouloir non pas vaincre mais épuiser l'autre (Dieckhoff et Leveau 2003). Emblématique des conflits asymétriques, après quelques semaines de mobilisation populaire du côté palestinien l'affrontement a opposé l'armée israélienne à des groupes semi-clandestins et semi-terroristes. Du côté palestinien, cette seconde Intifada a revêtu une dimension armée et terroriste qui n'a pas été sans conséquences sur le mode de répression militaire employé par l'armée israélienne, qui va réoccuper la Cisjordanie. Du côté israélien, différents groupes de femmes se sont alors engagés dans une « non-violence active » en adoptant des stratégies de militantisme qui ont impliqué une confrontation directe avec la politique israélienne d'occupation et de reconquête des Territoires palestiniens. Cette non-violence active s'est déployée suivant plusieurs registres qui parfois se sont superposés : la solidarité concrète avec les Palestiniens quand ces derniers sont menacés, le travail de collecte et de diffusion d'informations sur les abus et discriminations et le lobbying auprès des autorités israéliennes pour les dénoncer.

C'est en réaction à cette situation de crise et à l'escalade des violences que dès novembre 2000 une Coalition des femmes pour une paix juste, regroupant neuf organisations de femmes dont certains groupes historiques (Femmes en noir et WOFPP), s'est mobilisée. Elle a réclamé une cessation immédiate de l'occupation israélienne, une pleine implication des femmes dans la tenue de pourparlers de paix, une réduction drastique de la militarisation de la société israélienne et une justice sociale et politique pour les Palestiniens d'Israël. Dans la majorité des groupes hébergés au sein de la Coalition, le label « féministe pour la paix » est revendiqué et un discours radical s'est imposé, dénonçant l'oppression sous une forme globale, qu'elle soit nationale (celle des Palestiniens), ethnique (celle des Ashkénazes contre les Sépharades) sexuelle (celle des hommes contre les femmes) ou hétérosexiste (hétérosexuels contre minorités sexuelles). C'est ainsi qu'au sein d'un groupe comme les Femmes en noir, des lesbiennes ont progressivement fait entendre leurs voix sur la violence exercée à leur encontre par une société israélienne militarisée et hétéronormée. Avec l'irruption des groupes de femmes contre la guerre et l'inclusion d'une dimension genrée dans la définition de leurs problématiques et stratégies de lutttes, des groupes LGBTQ contre l'occupation israélienne ont également fait leur apparition sur la scène publique, du côté israélien comme palestinien. On peut ainsi citer en 2001 la naissance du collectif Kvisa Schora (la « lessive noire » ou « la brebis galeuse » en hébreu), un groupe LGBTQ composé de Juifs et d'Arabes d'Israël qui a défilé pour la première fois lors de la Gay Pride de Tel Aviv avec des pancartes réclamant le retrait des Territoires palestiniens par l'armée israélienne. Si la majorité des groupes LGBTQ israéliens se situe à l'intérieur du consensus national et ne demande qu'à être intégrée à l'État quelle que soit sa politique, une petite minorité très à la marge soutient le principe de l'intersectionnalité des lutttes et dénonce un lien entre oppression hétérosexiste et oppression nationale des Palestiniens.



La Coalition des Femmes pour la paix a défendu l'idée que les femmes israéliennes pouvaient avoir recours à des formes de désobéissance civile en s'opposant sur le terrain, aux côtés des Palestiniens, aux formes de discrimination les plus flagrantes et aux atteintes contre leurs biens. La Coalition s'est ainsi engagée à de nombreuses reprises dans des opérations d'opposition à la construction du mur à partir de 2002, à la confiscation de terres et en faveur de la collecte des olives aux côtés des Palestiniens et de la reconstruction de maisons palestiniennes détruites par l'armée. Gila Svirski, cofondatrice de cette Coalition, décrit ainsi les principes de lutte des groupes de femmes :

Certains sont impliqués dans des actions de désobéissance civile, en se couchant par exemple dans les rues pour bloquer l'accès au Ministère de la Défense en signe de protestation contre « le bouclage » des Territoires palestiniens. D'autres actions entreprises souvent en coopération avec des groupes mixtes pour la paix impliquent aussi des actions non-violentes et illégales comme la reconstruction de maisons démolies, le démontage des barrages ou le remplissage de tranchées destinés à organiser le bouclage des populations. Dans d'autres cas, des femmes à titre individuel ont fait face à des bulldozers de l'armée ou se sont enchaînées à des oliviers pour empêcher une destruction des propriétés et des biens palestiniens. Cela s'est parfois terminé par des arrestations (Kaufman-Lacusta 2010 : 303).

Cette Coalition épaulée et financée par des réseaux féministes internationaux a mis en avant l'idée que la solidarité concrète sur le terrain aux côtés des Palestiniens, mais également en incluant des militants internationaux, pouvait se révéler à terme extrêmement payante pour faire baisser le niveau de violence à l'encontre des Palestiniens. De manière très politique, la Coalition des Femmes pour la paix a pris des positions fermes contre les différentes opérations militaires lancées en 2006 au Liban et en 2008 et 2009 à Gaza. En 2009, l'assemblée générale de la Coalition a décidé de soutenir ouvertement l'appel palestinien au BDS (Boycott, Désinvestissement, Sanctions) rejoignant par là même le mouvement international de résistance chargé d'exercer une pression sur Israël.

C'est également sous un label féministe et dans l'optique de proposer une alternative politique aux options militaristes du gouvernement israélien qu'un groupe de protestation radical, New Profile/Profile Hadash, a été créé dès 1998 par des Israéliens et des Israéliennes. Ce collectif ne recourt pas à proprement parler à des actions publiques non-violentes. Il travaille cependant en profondeur à un projet de rénovation de la société israélienne et ne cesse de dénoncer et de lutter contre les options sécuritaires du pays et la militarisation de la vie sociale et politique. L'objection de conscience n'existant pas dans le pays, ses militants et militantes ont choisi d'inventer un « Nouveau Profil » qui permette aux jeunes Israéliens et Israéliennes ne souhaitant pas faire leur service militaire d'échapper à la catégorisation du Profil 21 (« soldate inapte »), très discriminant en Israël. Ce groupe de protestation, tout en dénonçant la militarisation de la société israélienne, souhaite transformer cette dernière en une communauté pacifique dans laquelle il n'y aurait plus d'occupation abusive de la terre des autres. En ce sens, il déconstruit les assignations de genre telles qu'elles ont été codifiées par le nationalisme, réfutant par exemple les cadres d'un héroïsme guerrier et le thème du soldat-stratège, seul apte à négocier la paix, tout en dénonçant plus concrètement le lien trop important entre armée et vie politique. Le groupe s'est donc proposé d'agir dans différentes directions, notamment envers les jeunes, garçons et filles, qui refusent de plus en plus de faire leur service militaire. Pour cela, New Profile a multiplié les campagnes d'information à leur intention et surtout a proposé de mettre en lien les

jeunes refuzniks avec des avocats spécialisés susceptibles de plaider leur cause. À côté de ces actions de fond menées à destination de la société israélienne, certaines militantes ont, dès le début de la seconde Intifada, choisi de marquer leur opposition à la violence, en rendant des visites de condoléances aux familles de civils palestiniens qui avaient été tués lors de la répression israélienne :

Aujourd'hui nous sommes allées rendre visite à une famille en deuil. Je sais que ce n'est pas le meilleur terme à employer s'agissant de Palestiniens qui ont perdu un fils ou une fille. C'est généralement réservé aux Juifs. On s'en sert parfois pour les Palestiniens, lorsque le mort était en service dans l'armée ou dans la police, ou lorsque le décès fait suite à un attentat contre les civils. Mais on ne dit pas « famille en deuil » lorsque le fils a été tué par la police israélienne ou par des manifestants/hooligans juifs sous la protection de la police, ni lorsqu'il s'agit de Palestiniens des Territoires occupés tués par l'armée. Je trouve que les mots « famille en deuil » sont employés abusivement dans notre société. Ils sont supposés exprimer une sorte d'hommage, donner un sens à la mort, transformer la fin stupide et aveugle d'une vie en quelque chose qui participe à la glorieuse histoire collective. Je vois ces mots comme un moyen par lequel notre société conditionne les gens à accepter la mort des leurs et à supporter l'idée d'une mort violente. Je ne me sers jamais de cette expression. Elle me paraît hypocrite, boursouflée et manipulatrice. Un instrument pour nous apprendre à considérer la violence avec respect (ainsi que je le faisais auparavant), à la croire nécessaire. Mais ce matin, sur le chemin de Nazareth, je songeai à ces mots alors que je me rendais auprès d'une famille en deuil. Et le fait qu'on n'utilise généralement pas ce terme en Israël pour parler d'une famille palestinienne souligne à lui seul la profondeur du racisme qui sévit dans notre société (7).

La seconde Intifada s'est également accompagnée d'une politique israélienne de bouclage des Territoires occupés, d'une multiplication des checkpoints, d'un quadrillage du territoire et d'une réoccupation de zones qui étaient auparavant sous contrôle de l'Autorité palestinienne (Latte Abdallah et Parizot 2011). En 2001, un groupe de femmes israéliennes indignées par les humiliations endurées par les civils sur les checkpoints ont décidé de s'organiser en collectif et de se poster à différents barrages afin de consigner ce qu'elles observaient et de faire pression, par leur simple présence et leurs regards, sur les soldats. À bien des égards leur action a mobilisé les ressources de la non-violence. Ces femmes d'âge mûr appartenant aux classes supérieures et éduquées de la société israélienne ont alors débuté leur patient travail de collecte d'informations, devenant ainsi les Machsom Watch, rassemblant jusqu'à 500 femmes dans tout le pays et diffusant sur leur site internet un « état des lieux » des différents barrages. Par leur présence et leurs observations, elles souhaitaient maintenir une pression continue sur les soldats afin que les maltraitances et les humiliations diminuent. Après une première période où elles ne désiraient pas intervenir mais simplement répertorier et informer, elles sont devenues de véritables médiatrices utilisant leur réseau personnel pour dénoncer les abus et en informer la classe politique. Simultanément, elles ont adressé des requêtes pour faire installer des toilettes, assurer une distribution d'eau potable et faire construire des toitures de protection au-dessus des files d'attente. Ces femmes ont joué sur le fait qu'elles pourraient être les mères ou les grands-mères des soldats pour établir avec ces derniers une relation de proximité tout en se réservant le droit d'avoir un regard sur leur comportement. Elles ont surtout progressivement, par leur monitoring et leur cartographie des barrages, donné à voir à une opinion publique la réoccupation des terres palestiniennes mais également la



politique visant à entraver des circulations intra-palestiniennes :

Quand nous avons commencé, nous avons identifié les checkpoints comme le lieu où la politique de répression israélienne s'exerçait. Nous avons alors considéré les checkpoints comme le lieu où nous devons concentrer notre action militante. Au fur et à mesure que le temps a passé, je pense que la majorité des femmes en est venue à la conclusion que la politique de bouclage n'avait rien à voir avec la protection sécuritaire des citoyens israéliens. Il ne nous a pas fallu longtemps pour comprendre que cela faisait partie d'un plan plus large visant à détruire la vie civile palestinienne et les institutions de l'Autorité Palestinienne. Cela est devenu particulièrement clair quand le bouclage a cessé d'être un moyen de séparer les deux populations – ce qui est appelé aussi un bouclage général et qui empêche les Palestiniens de pénétrer en Israël, mesure qui pourrait se comprendre dans certaines circonstances – et qui en vérité était destiné à empêcher les mouvements intra-palestiniens à l'intérieur des zones de l'Autorité. Avec le temps, nous avons compris les implications profondes de cette politique des bouclages et la conception de notre engagement a changé. Par exemple, sur nos affiches nous avons l'habitude d'écrire « Surveillance des checkpoint » et maintenant nous inscrivons « Femmes pour la défense des Droits humains » (Kaufman-Lacusta 2010 : 107-108).

Les femmes palestiniennes se sont également beaucoup investies dans des actions de protestation non-violentes lors de la construction du mur et de l'expropriation des Palestiniens de leurs terres. Mais comme l'a remarqué Maxine Kaufman-Lacusta, le mouvement de résistance non-violente du côté palestinien s'est développé dans le prolongement du Sumud (dans son expression de résistance passive et de refus de quitter la terre) et orienté vers des actions à visées pédagogiques, sociales et informatives plus que vers des démonstrations collectives. La visite de Gene Sharp en 2005, politologue américain et théoricien de l'action non-violente, a été un moment décisif dans le déclenchement d'une réflexion sur l'intérêt d'incorporer cette stratégie à la résistance palestinienne. C'est dans le sillage de cette réflexion que la non-violence a été définie comme une ressource intéressante pour la résistance palestinienne dans le sens où elle pourrait, d'une part, faire baisser le niveau de violence contre les activistes palestiniens, d'autre part, remporter des victoires dans le domaine de l'information en faisant sortir les Palestiniens de leur isolement. Jean Zaru, activiste Quaker palestinienne, définit ainsi la non-violence comme potentiellement applicable à la résistance palestinienne et surtout comme une stratégie déjà expérimentée dans le Sumud :

Quasi quotidiennement, dans les villages et les villes palestiniennes de Cisjordanie, se sont déroulées des manifestations non violentes qui se déroulent pour s'opposer à la construction du mur dont l'avancée débouche sur la confiscation de terres, la séparation des villages et la destruction des structures économiques et sociales. Des centaines d'hommes et de femmes, vieux et plus jeunes se sont courageusement assis devant les bulldozers et se sont interposées entre les machines et le site des travaux. Beaucoup d'entre eux ont considéré qu'ils n'avaient rien à perdre car si le mur est construit le long du tracé planifié, ils n'auront plus accès à la terre qui leur a été transmise par leurs ancêtres (Zaru 2008 :72).

L'utilisation de la non-violence comme technique conjointe de résistance des Israélien-n-e-s et des Palestinien-n-e-s à l'occupation a surtout permis aux premiers de pouvoir épauler les seconds car il leur est beaucoup plus facile d'intervenir « en solidarité » que d'agir une fois la spirale des violences installée.



Conclusion

C'est d'abord à l'occasion d'épisodes guerriers contestés ou pour dénoncer des orientations politiques bellicistes que des Israéliennes ont entamé des actions de protestation non-violentes multiformes (lettres, marches, vigiles) afin d'attirer l'attention de leurs gouvernants sur les conséquences potentielles de tels choix politiques. Depuis la première Intifada, elles ont imposé leur surveillance, leur vigilance et plus concrètement mené des actions solidaires afin de donner une réalité tangible à leur opposition. Pour un certain nombre d'entre elles, le rapport à la non-violence et même au pacifisme est pourtant malaisé, car elles vivent et militent dans une société où leurs enfants, compagnons et maris sont mobilisables. C'est pour cette raison qu'elles ont exploité à plusieurs reprises leur position de mères pour incarner leur opposition à la guerre et à la violence. Pourtant, avec l'expérience de la lutte sur le terrain, le discours et l'activisme des Israéliennes se sont radicalisés ; certaines ont pris leur distance avec l'institution militaire. Sortant de leur conflit de loyauté, elles ont exprimé des positions opposées à la violence militaire et ont défini la paix comme un concept global assurant la sécurité de tous et de toutes ; elles ont surtout exprimé un rapport différent à l'occupation de la terre (Pouzol 2013). Pour les militantes palestiniennes, le rapport à la lutte non-violente semble avoir été plus aisé et considéré comme une ressource finalement bien adaptée à la situation palestinienne : dès la première Intifada, elles s'étaient emparées des possibilités offertes par la résistance civile, le boycott, le contournement des institutions israéliennes. Depuis la seconde Intifada et la reprise des violences, elles ont à nouveau été au cœur d'un mouvement de résistance non-violent, partageant cette fois-ci, pour certaines d'entre-elles, des actions communes avec des Israéliennes et des militantes internationales contre la construction de la barrière de séparation, la confiscation des terres palestiniennes ou les politiques de bouclage des Territoires palestiniens. On assiste depuis plusieurs années, dans le cadre du conflit israélo-palestinien, à l'émergence d'une résistance non-violente et transnationale, où les actions symboliques et l'information sont autant de moyens de contrer les logiques militaristes. Dans le façonnement de ces nouvelles ressources militantes, Palestiniennes et Israéliennes ont souvent été, de manière empirique et avec leurs faibles moyens matériels, des pionnières. Visionnaire et audacieuse, leur démarche s'est toujours inscrite dans une temporalité présente de résolution du conflit mais aussi dans une construction de l'avenir et une préparation à la sortie de guerre et à la mise en œuvre de la réconciliation.

Notes

1- En hébreu Nashim Be Shahor : groupe de femmes israéliennes opposées à l'occupation par l'armée israélienne des Territoires palestiniens (fondé en décembre 1987).

2- Les principaux groupes sont Femmes en noir, Nappe pour la paix (Mapat ha-shalom), Shani, Guesher, Tandis et les WOFPP.

3- Par exemple, au sein des Femmes en noir.

4- Groupe fondé en 1988 par Hava Keller, professeure d'histoire israélienne.

5- Centre Communautaire Laïc Juif de Bruxelles : organe du judaïsme libéral en Belgique.

6- Slogan utilisé à plusieurs reprises lors de manifestations d'Israéliens et de Palestiniens pour dénoncer la montée des violences et mettre un terme à l'occupation israélienne au-delà de la ligne verte (ligne d'armistice et frontière de 1948-1949).

7- Rela Mazali, Compte rendu d'une visite de condoléances effectuée par six femmes de New Profile au domicile de la famille Yazgad, dont le fils Wissam a été tué pendant Yom Kippour, le 11 octobre 2000.



Références

Abdo, N. (1994) « Nationalism and feminism: Palestinian women and the Intifada-No Going Back », in V. Moghadam (éd.) *Gender and National Identity*, pp.148-168. Londres et Karachi : Zed Books.

Ashraoui, H. (1996) *La Paix vue de l'intérieur*. Paris : Des femmes.

Dieckhoff, A. et Leveau, R. (2003) *Israéliens et Palestiniens. La guerre en partage*. Paris : Balland.

Farhat-Naser, S. (2004) *Le Cri des oliviers. Une Palestinienne en lutte pour la paix*. Genève : Labor et Fides.

Gillath, N. (1991) « Women Against War: "Parents Against Silence" », in B. Swirski et M. P. Safir (éds) *Calling the Equality Bluff: Women in Israel*, pp. 142-147. New York : Pergamon.

Hall-Cathala, D. (1990) *The Peace Movement in Israel*. Londres : Mac-millan.

Hermann, T. S. (2009) *The Israeli Peace Movement. A Shattered Dream*. New York : Cambridge UP.

Kaufman-Lacusta, M. (2010) *Refusing to be Enemies. Palestinian and Israeli Nonviolent Resistance to the Israeli Occupation*. Reading : Ithaca Press.

King, M. E. (2007) *A Quiet Revolution: The First Palestinian Intifada and Nonviolent Resistance*. New York : Nation Books.

Latte Abdallah, S. et Parizot, C. (2011) *À L'ombre du mur. Israéliens et Palestiniens. Entre séparation et occupation*. Arles : Actes Sud/MMSH.

Norman, J. (2013) « Memory and Mobilization? Identity, Narrative and Nonviolent Resistance in the Palestinian Intifadas », *Quest. Issues in Contemporary Jewish History*, 5, www.quest-cedecjournal.it/focus.php?id=331

Picaudou, N. (1997) *Les Palestiniens. Un siècle d'histoire*. Paris/Bruxelles : Complexe.

Pouzol, V. (2006) « L'engagement de l'ombre : homosexualité et militantisme pour la paix dans le mouvement des Femmes en noir (Israël 1988-2004) », in B. Perreau (éd.) *Le choix de l'homosexualité*, pp. 75-87. Paris : Epel.

Pouzol, V. (2008) *Clandestines de la paix : Israéliennes et Palestinien-nes contre la guerre*. Paris/Bruxelles : Complexe.

Pouzol, V. (2009) « Genre et militantisme pour la paix en Israël (1948- 2003) », in O. Fillieule et P. Roux (éds) *Le Sexe du militantisme*, pp. 261-276. Paris : Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques.

Pouzol, V. (2013) « Constructing Peace... but What Kind of Peace? Women's Activism, Strategies and Discourse against War (Israel-Palestine 1950-2012) », *Quest. Issues in Contemporary Jewish History*, 5, www.quest-cedecjournal.it/focus.php?id=328

Sharp, G. (1973) *The Politics of Nonviolent Action*. Boston : Porter Sar-gent.

Svirski, G. (1990) *Jewish Women Call for Peace. A Handbook for Jewish Women on the Israeli-Palestinian Conflict*. New York : Firebrand Books.

Wolfsfeld, G. (1988) *The Politics of Provocation: Participation and Pro-test in Israel*. New York : SUNY Press.

Zaru, Jean (2008) *Occupied with Nonviolence. A Palestinian Woman Speaks*. Minneapolis : Fortress Press.



De « l'égalité entre hommes et femmes » à « l'égalité des genres » : les difficultés, les enjeux, les perspectives

Amber French

Rédactrice en chef, Minds of the Movement
Conseillère éditoriale, International Center on Nonviolent Conflict (Washington, USA)

Le renversement dévastateur, juin dernier, de *Roe v. Wade*, un arrêt historique rendu par la Cour suprême des Etats-Unis en 1973 qui protégeait de facto le droit à l'avortement, a ouvert un nouveau chapitre dans la lutte pour l'égalité des genres aux Etats-Unis. En mai 2021, le parlement ougandais, pour sa part, a adopté une loi criminalisant l'homosexualité permettant des peines de jusqu'à 10 ans en prison. En octobre 2020, le Tribunal constitutionnel de Pologne a de nouveau restreint l'accès des femmes à l'avortement, mesure prise sous la forte influence politique de l'Eglise catholique (1).

Cette nouvelle vague d'oppression basée sur le genre remonte à un peu plus d'une décennie, émergeant notamment en parallèle avec d'importantes régressions démocratiques dans le monde (2). Quel peut bien être le rapport entre ces deux phénomènes ? Le féminisme africain prétend que la dictature (lire la violence) est une manifestation du patriarcat (3). Cela ne veut pas dire, bien entendu, que tous les hommes sont violents par nature, et toutes les femmes sont non-violentes par nature. Ce serait dommage d'interpréter ce propos de manière aussi réductrice. On peut en ressortir simplement que le genre nous sert de prisme d'analyse pour approfondir notre compréhension de la résistance non-violente comme méthode pour débloquer des avancées sur le plan des droits humains.

Et, sur ce plan, nous vivons une période vraiment effrayante. Mais c'est aussi le moment de se battre, et c'est là où la résistance non-violente, dite aussi la résistance civile, prend place parmi les types de conflits politiques les plus importants de nos jours (4). A partir des luttes pour le suffrage des femmes de la fin du 19e et du début du 20e siècle, en passant par les grandes avancées sur le plan de la justice reproductive dans plusieurs pays principalement occidentaux, aujourd'hui, il s'agit de la lutte pour l'égalité des genres (ou contre l'oppression basée sur le genre), et non l'égalité entre hommes et femmes.

Dans cet article, je propose une définition genrée de la résistance civile puis souligne les contributions du genre à l'étude de ce phénomène des sciences sociales et humaines. Ensuite, afin de rendre plus concret quelques idées évoquées, j'analyse un mouvement contre l'oppression du genre en Ouganda, en me basant sur des interviews avec des militantes du mouvement. Cette étude de cas sert à souligner le rôle des femmes au sein de la résistance civile plus globalement, objectif secondaire de cet article. Je termine par quelques conclusions à en tirer pour les membres de l'académie et de la société civile.

Une définition genrée de la résistance civile

La résistance civile est un type de conflit que les gens ordinaires réalisent à partir de méthodes non-violentes tels que les boycotts, l'occupation non-violente, les



manifestations, de l'art engagé, la construction d'institutions parallèles... Avec plus de 400 méthodes documentées dans le monde (5), les mouvements évoluent, s'adaptent, innovent, en continu. Ils agissent en dehors des couloirs du pouvoir institutionnels (élections, lobbying, etc.) ; il s'agit plutôt d'activités non-institutionnelles, non étatiques, dans les rues, en ligne, ou dans les coulisses des associations mélangées avec une forte mobilisation des citoyens et « citoyens potentiels »(6).

Avec une gamme si large d'activités à l'appui du changement sociétal, les mouvements non-violents ont de quoi attirer un fort nombre de participants—femmes, hommes, membre de la communauté LGBTQIA (acronyme anglophone désignant les genres de lesbienne, gay, transsexuel, queer, intersexuel, et asexuel), personnes âgées, jeunes—et cette qualité différencie la lutte non-violente de la lutte armée non-étatique. Sans la participation des femmes et de la population LGBTQIA, il est tout simplement impossible d'atteindre une mobilisation suffisamment grande pour faire levier contre la dictature et autres systèmes divers d'oppression (7). Ces populations se situent donc au cœur de la définition même de la résistance non-violente.

Le genre comme prisme d'analyse

Pourquoi parler du genre dans nos études ? L'affirmation du genre comme prisme d'analyse en sciences politiques nous offre une compréhension plus complète des dynamiques de la résistance non-violente comme méthode pour mettre fin à l'oppression de toute sorte. Voir nos mouvements au travers du prisme du genre élargit les frontières d'analyse de tout le phénomène de la résistance civile ; il s'agit maintenant de bien plus que juste étudier des mouvements des droits des femmes ou le rôle des femmes au sein des mouvements (bien que ce dernier nous instruit sur plusieurs points importants, comme nous le remarquerons plus bas). Le genre comme axe d'analyse jette de la lumière sur ce que l'on appelle la sphère privée, ce qui se passe loin de notre vue et souvent à l'intérieur des foyers, (lieu souvent associé à la femme), au quotidien. Les affaires « privées » sont devenues des affaires publiques, donnant la voix à potentiellement plus de femmes, amplifiant des griefs et le mécontentement, et donc augmentant potentiellement la résistance pour obtenir de meilleures conditions.

Inversement, l'affirmation du genre au centre de nos études nous permet de mieux comprendre comment et pourquoi la résistance non-violente est efficace. En partant du principe affirmé par le féminisme africain que la dictature est une manifestation du patriarcat, l'on pourrait voir dans les femmes et la population LGBTQI une manifestation du contraire de la dictature et de la violence : la résistance, par l'action non-violente, et plus particulièrement, en étant conductrice de la discipline non-violente.

Ce moment dans l'histoire ouvre d'énormes possibilités. Malgré les avancées anti-démocratiques récentes, et leurs impacts directs sur la population non-masculine, des dizaines de mouvements se sont battus—et ont remporté—des victoires tangibles pour l'accès à l'avortement et à d'autres droits. Nous devons apprendre de ces mouvements et de ces militants—theurs victoires organisationnelles, leurs connaissances et leurs perspectives - pour construire ensemble un pouvoir collectif comme contrepoids à la tyrannie.

En m'appuyant sur deux interviews conduits en août 2022, je passe maintenant à une étude de cas d'un mouvement pour les droits des femmes et de la population LGBTQIA : celui de



l'Ouganda actuel. Bien que le mouvement n'ait pas encore connu la réussite, l'exemple nous renseigne amplement sur la femme (en fait, femme queer dans ce cas) comme actrice de courage et résistance.

L'Ouganda, terre d'hostilité pour les femmes et les LGBTQIA

« J'ai l'impression qu'on ne peut pas vraiment connaître Stella en voyant seulement quelques discours qu'elle prononce. C'est la guerrière, la femme, l'activiste, la poète, l'amoureuse, c'est la personne que je vois, la femme qui se met en avant, son corps, sa famille, tout ce qu'elle a, sur la table, pour pouvoir voir un monde meilleur. »

-Patience Nitumwesiga, réalisatrice ougandaise

C'est l'histoire d'une résistance intrépide à la dictature. C'est une histoire décolonisée—une histoire racontée sur les Ougandais/es, par les Ougandais/es, et non par une ancienne puissance coloniale. L'histoire aspire à redonner le pouvoir aux Africains, et aux femmes africaines et à la population LGBTQIA, en particulier.

C'est l'histoire de Stella Nyanzi, une femme queer ougandaise aux multiples facettes, mais surtout, qui dérive du pouvoir par la provocation. Stella, fin de la quarantaine, est une poétesse, une universitaire, une féministe africaine, une militante LGBTQIA, une politicienne d'opposition et une farouche contestataire du régime Museveni.

Elle a été emprisonnée en avril 2017 pendant plusieurs semaines pour avoir publié sur Facebook un poème critiquant audacieusement la première dame et le président Yoweri Museveni. Elle a de nouveau été arrêtée en novembre 2018 pour avoir publié un autre poème critique, souhaitant cette fois que le vagin de la mère de Museveni « eut étouffé [Museveni] à mort pendant la naissance / vous eut étouffé tout comme vous nous étouffez avec l'oppression, la suppression et la répression ! ». Les gens la qualifient de folle parce qu'elle s'est notoirement engagée dans la nudité publique lors de protestations dirigées contre le régime.

Mais est-elle vraiment folle, ou a-t-elle simplement trouvé le moyen de briser le cycle de l'inaction et de l'oppression, en amenant enfin les gens à lui prêter attention ?

Patience Nitumwesiga, une réalisatrice ougandaise, m'assure dans une interview récente que c'est bien la seconde hypothèse. Les années de protestation "polie" de Stella, ex-professeure « Mahmood Mamdani » au Makerere Institute of Social Research (MISR) de l'université de Makerere, à Kampala, ont amené Stella à se rendre compte que non seulement Museveni mais aussi de nombreux Ougandais conservateurs voulaient qu'elle se taise, ou du moins qu'elle agisse de manière civile. Si elle devait continuer à se conformer à leurs souhaits, le mouvement visant à apporter plus de justice et de droits aux femmes et aux communautés LGBTQIA en Ouganda échouerait, sans aucun doute.

L'histoire de Stella en tant que telle, et en tant que véhicule

Stella avait raison : Dès qu'elle a commencé à utiliser un langage provocateur et à se montrer nue en public—geste particulièrement choquant dans la culture majoritairement chrétienne de l'Ouganda, vestige de la période coloniale britannique—, elle est devenue une figure publique. La lourde main de la répression du régime a suivi. C'est une conséquence



très malheureuse de l'activisme, mais au moins cela en dit assez long sur à quel point le régime se sent menacé...

Début août cette année, j'ai interviewé Patience Nitumwesiga, qui réalise le documentaire vérité intitulé « The Woman Who Poked the Leopard » (La femme qui a tisonné le léopard), et sa coproductrice, Rosie Motene, une éminente féministe sud-africaine et productrice de télévision. Dans ce documentaire, elles racontent l'histoire courageuse de Stella. Toutefois, il ne s'agit pas d'un biopic. Patience documente le « propre voyage des Ougandais/es, leur propre vérité et leurs propres défis sous la dictature » au prisme de l'histoire de Stella.

Pour Stella, s'opposer à la dictature fait partie intégrante de la lutte contre l'oppression basée sur le genre. La racine de ces deux fléaux est le patriarcat, et elle était prête à utiliser tout son être, même son anatomie féminine dévoilée, pour faire tomber ces systèmes oppressifs. Même si cela signifiait que les gens la traiteraient de « folle ». En effet, les femmes bien élevées entrent rarement dans l'histoire...

Le féminisme africain

Mon interview avec Patience et Rosie était une initiative très personnelle. Depuis l'université, presque toutes les œuvres de fiction que j'ai lues ont été écrites par des Africain/e/s et Caribéen/ne/s francophones (Mariama Bâ, Leonora Miano, Djaïli Amadou Amal, Calixthe Beyala, Kettly Mars...), dont beaucoup s'identifient comme des féministes africaines. Séparément, ayant moi-même fondé une famille en 2020, j'ai redécouvert mon propre féminisme et mon propre pouvoir d'une manière que je n'avais jamais imaginée. J'ai réalisé que le féminisme n'a pas de frontières et qu'il doit être nourri, pollinisé à travers les régions du monde... Que le « women's empowerment » à l'américaine, qui creuse davantage l'écart entre les femmes « riches » et les femmes « pauvres », entre les femmes des anciennes colonies et celles des pays anciennement colonisés, entre les femmes et la population LGBTQIA, n'assure pas l'unité et la participation nécessaires pour conduire à la victoire la cause des populations non-masculines.

Lorsque j'ai appris pour le projet de film de Patience, j'ai pensé qu'une interview avec elle et Rosie pourrait être l'occasion de me connecter personnellement avec des femmes en Afrique, à travers les ponts du féminisme et des expériences féminines vécues. Je n'ai pas été déçue ! Comme indiqué plus haut, j'ai appris que les féministes africaines comprennent la dictature comme une incarnation du patriarcat, et la violence en est inséparable. Ainsi, à l'inverse, l'existence même des femmes et des LGBTQIA est une force de résistance, avec tous les avantages qui accompagnent la non-violence et la résistance non-violente : position morale élevée, soutien et sympathie populaires, inclusion et donc participation, modelage de la discipline non-violente (essentielle pour la réussite des mouvements), et ainsi de suite...

Pourtant, documenter l'histoire de Stella ne s'est pas fait sans obstacles.

Raconter une histoire décolonisée

Patience a rencontré Stella en 2018 lors d'une marche contre le féminicide en Ouganda. Suite à son poème incendiaire, Stella a été libérée de prison en février 2020, et c'est à ce moment-là que Patience a réalisé que son histoire devait être racontée. Et qu'elle devait l'être pendant que Stella était encore en vie. Dès le début, Patience a envisagé une histoire décolonisée, qui préserve son authenticité en tant qu'œuvre africaine.

Avant l'interview, je m'attendais à entendre que le projet de film visait à faire avancer le mouvement pour les droits des femmes et des LGBTQI en Ouganda. En réalité, le projet de film constitue une résistance non-violente à bien d'autres égards. Notre conversation nous a permis d'identifier deux niveaux de résistance, au-delà de la simple mise en évidence d'un mouvement contre l'oppression basée sur le genre en Ouganda.

La première est la résistance documentaire, c'est-à-dire lorsque des personnes opprimées enregistrent des séquences vidéo, des photos, des témoignages écrits, etc. de la dissidence et de la répression contre eux, pour que la vérité soit connue. Il s'agit de rassembler des preuves à présenter dans le grand « procès » qu'est l'écriture de l'histoire. Stella incarne littéralement le pouvoir contre la dictature et l'oppression, donc documenter la vie de Stella, tant qu'elle est encore en vie, devient une résistance en soi, de la résistance documentaire.

Le deuxième type de résistance que le projet de film incarne est la résistance culturelle, plus précisément la remise en question des représentations coloniales de l'Afrique. Raconter une histoire décolonisée, c'est mettre en avant l'action humaine des Africain/e/s, et raconter une histoire féministe africaine, c'est mettre en avant le pouvoir des femmes africaines. Patience souhaitait dénoncer la manière dont les Africain/e/s sont souvent représenté/e/s dans les films (la plupart des films sont produits par d'anciennes puissances coloniales comme la Grande-Bretagne, la France, l'Espagne...). Au début du projet, Patience a refusé des producteurs britanniques parce qu'ils voulaient raconter leur propre histoire à partir d'éléments sélectionnés, et non l'histoire de Stella. Patience a finalement choisi Rosie comme productrice parce qu'elle est une féministe africaine et qu'elle tenait à dépeindre la vie de Stella telle qu'elle est, et non telle que les étrangers et les anciennes puissances coloniales voudraient qu'elle soit (« Pouvez-vous rendre Stella plus africaine ? » avait demandé un producteur britannique à Patience).

Pourquoi étudier le rôle des femmes et de la population LGBTQIA au sein des mouvements non-violents ?

Les femmes et la population LGBTQIA n'ont pas souvent joué de grands rôles directs dans les conflits violents. Dans l'histoire, les barrières physiques, entre autres, ont toujours empêché les femmes et LGBTQIA (souvent caché/e/s) de devenir soldat, bien qu'aujourd'hui ces personnes participent (toujours en minorité) à des armées nationales partout dans le monde.

Cependant, ceci n'est pas vrai pour les conflits non-violents (ces derniers étant eux-mêmes souvent omis des textes sur l'histoire, d'ailleurs). L'unicité des conflits nonviolents consiste en son pouvoir venant du bas, des masses unies, et pour atteindre ce grand nombre, il faut briser les barrières d'entrée en action. Comment faire cela ? En laissant de côté la violence et en optant plutôt pour des tactiques non-violentes.

Une meilleure visibilité des femmes et de la population LGBTQIA au centre de l'histoire, une meilleure compréhension de leur rôle dans le changement et dans les avancées pour l'humanité, est une clé pour atteindre une société plus égale. C'est pourquoi il est capital d'étudier des cas tels que le mouvement ougandais, avec les actions très osées de Stella qui utilise même sa nudité féminine comme outil de perturbation. Mais il faut nuancer ici.



En parlant du sujet de l'égalité des genres, on a trop tendance à extraire les populations spécifiques—les femmes, les LGBTQIA—du contexte de la discussion et à les traiter complètement à part. On le fait d'ailleurs lorsqu'on consacre un numéro de journal à cette thématique (je fais ainsi partie moi-même des coupables en participant à ce numéro ! Mais cela me semble toujours mieux que d'ignorer le sujet...).

Toutefois, ce qui serait plus efficace, et c'est la première conclusion que je souhaite partager visant l'académie, c'est d'adopter des outils d'analyse du genre dans nos études comme réflexe, comme partie intégrale du programme des écoles et de l'université. De 2014 à 2016, pour mon travail avec l'International Center on Nonviolent Conflict (8), j'organisais des séminaires professionnels sur la résistance non-violente au Fletcher School de Tufts University à Boston. Le programme comprenait des dizaines de cours sur des thématiques divers tels que les tactiques non-violentes, la gestion de la répression, les luttes non-violentes contre l'extractivisme, etc. Une des thématiques était toujours « les femmes et la résistance non-violente ». Les présentateurs, des femmes, militaient toujours pour supprimer cette séance, car ça donnait l'illusion que les femmes ne méritaient qu'une heure dans le programme d'une semaine. A la place, elles proposaient de former en amont les autres présentateurs à relever des questions sur le genre au sein de leurs exposés à eux.

Certes, cette approche paraît complexe, compliquée. Autrefois, le droit de vote pour les femmes paraissait impossible aussi, tout comme les droits pour protéger des travailleurs, des enfants... Des diplômes, même des masters sur le genre sont de plus en plus nombreux aux Etats-Unis, en France et dans d'autres pays depuis quelques décennies (9). Cela va dans la bonne direction déjà.

Promouvoir la compréhension de la lutte non-violente dans l'histoire constitue également bien une amélioration, et c'est la deuxième conclusion que je souhaite partager, tant avec l'académie qu'avec les membres de la société civile. Amplifions les voix des mouvements non-violents, évoquons l'histoire non-violente (10), brisons le monopole sur l'histoire que détient les états et les armées. C'est ma motivation principale pour écrire et publier des articles racontant des mouvements non-violents au sein du journal en-ligne « Minds of the Movement », fort de plus de 250 articles depuis 2017...

Pour toute cause sociale, que ce soit le logement décent pour tous, la faim mondiale, la condition des femmes, le changement climatique, les droits des travailleurs, la justice économique, et ainsi de suite, il y a derrière toute une histoire de mouvements non-violents qui ont lutté et ont obtenu les droits dont nous nous disposons aujourd'hui, bien qu'encore insuffisants. Ces mouvements ont pavé le chemin vers la justice et les droits, ne les oublions pas, suivons leur modèle d'être le changement que l'on souhaite.

Si la dictature, avec son monopole sur la violence, se repose sur le patriarcat, seules les luttes non-violentes, pour la démocratie, avec une forte participation de l'ensemble de la population, peuvent contrer des forces anti-démocratiques qui marquent notre chapitre de l'histoire.



Références

- (1) French, Amber. « What Future for Women's Rights in Poland? (Video Interview). » Minds of the Movement, International Center on Nonviolent Conflict, 22 octobre 2021. https://www.nonviolent-conflict.org/blog_post/what-future-for-womens-rights-poland-video-interview/
- (2) Stephan, Maria J. et Julia Roig. « Combatting Authoritarianism: The Skills and Infrastructure Needed to Organize Across Difference. » Just Security, 27 janvier 2022. <https://www.justsecurity.org/79978/combating-authoritarianism-the-skills-and-infrastructure-needed-to-organize-across-difference/>
- (3) French, Amber. « 'Our Journey, Our Truth, Our Challenges': African Feminism and Defying Dictatorship in Uganda. » Minds of the Movement, International Center on Nonviolent Conflict, 25 août 2022. https://www.nonviolent-conflict.org/blog_post/our-journey-our-truth-our-challenges-african-feminism-and-defying-dictatorship-in-uganda/
- (4) Chenoweth, Erica. « The Future of Nonviolent Resistance. » Journal of Democracy 31(3), pp. 69-84, juillet 2020. <https://www.journalofdemocracy.org/articles/the-future-of-nonviolent-resistance-2/>
- (5) Beer, Michael (2021). Civil Resistance Tactics in the 21st Century. Washington, DC : ICNC Press. <https://www.nonviolent-conflict.org/resource/civil-resistance-tactics-in-the-21st-century/>
- (6) Semelin, Jacques. « Du militant non-violent et de la mort. » Alternatives non-violentes, n° 24-25 été 1977.
- (7) Chenoweth, Erica et Maria J. Stephan (2021). Pouvoir de la non-violence. Paris : Calmann-Levy.
- (8) <https://www.nonviolent-conflict.org/>
- (9) Institut du genre : <https://institut-du-genre.fr/en/the-gis-idg-gender-institute/about-the-idg-gender-institute/>
- (10) Bartkowski, Maciej (2013). Recovering Nonviolent History: Civil Resistance in Liberation Struggles. Boulder, Colorado, USA : Lynne Rienner Publishers. <https://www.nonviolent-conflict.org/resource/recovering-nonviolent-history-civil-resistance-in-liberation-struggles/>





Egalité femmes-hommes au delà des stéréotypes



Femmes philosophes dans l'Antiquité gréco-romaine

Une première version de ce texte a paru dans la revue L'Enseignement philosophique, 67e année, n°3, mars-mai 2017, p. 73-79 | <https://doi.org/10.3917/eph.673.0073>

Nous remercions Isabelle Koch pour avoir eu la gentillesse de mettre à jour son article pour notre revue.

Republication avec l'aimable autorisation de la Revue de l'Enseignement Philosophique

Isabelle Koch

Professeure Aix-Marseille Université
Centre Gilles Gaston Granger UMR 7304

Les ouvrages qui traitent d'histoire de la philosophie, dans leur grande majorité, ne mentionnent pas de femmes parmi les « grands philosophes », et guère plus parmi les philosophes moins importants. Comme le remarque un ouvrage récent consacré à cette question dans l'Antiquité et au Moyen Âge (1), à s'en tenir aux listes canoniques que de tels ouvrages proposent, on pourrait en venir à croire qu'il n'a jamais existé de femmes philosophes (2).

Ce n'est pourtant pas le cas. Mais il est un fait que peu de noms viennent à l'esprit de qui cherche des exemples de femmes philosophes dans l'Antiquité. La plus célèbre est sans nul doute Hypatie, philosophe néoplatonicienne assassinée par des chrétiens à Alexandrie au début du Ve siècle. Plusieurs Pythagoriciennes sont citées dans une liste dressée par Jamblique dans sa "Vie de Pythagore". Diogène Laërce, dans son livre sur les Cyniques, consacre un passage à Hipparchia, la femme du philosophe Cratès, célèbre pour avoir adopté le mode de vie anti-conventionnel de son époux, avec qui elle avait des relations sexuelles en public. On pourrait mentionner encore Diotime, ce personnage du "Banquet" qui enseigne à Socrate ce qu'est le Beau véritable, mais rien n'atteste qu'il s'agisse d'une figure historique ayant réellement enseigné les fondements de la théorie des formes au maître de Platon.

Les femmes philosophes de l'Antiquité paraissent ainsi balancer entre des noms sans référent déterminable, et des figures à mi-chemin de l'histoire et de la légende – histoire et légende elles-mêmes construites par des discours masculins. Ce régime de transmission indirecte et d'images superposées est certes propre à l'étude de tous les philosophes antiques ; mais dans le cas des femmes, la chose est particulièrement marquée, et le rapport à l'objet étudié, particulièrement ténu. Malgré cette situation peu favorable, les études sur les femmes philosophes de l'Antiquité se développent, et il faut tout d'abord examiner les raisons et les circonstances qui ont rendu possible ce développement.

Des salons littéraires du XVIIe siècle aux gender studies

Les études sur les femmes philosophes de l'Antiquité ont été stimulées par deux facteurs. Le premier est l'essor des "Gender studies", dans lesquelles s'inscrit un travail collectif initié au début des années 80 par Mary Ellen Whaite, qui a produit une "History of Women Philosophers" en quatre volumes, dont le premier, paru en 1987, est consacré à l'Antiquité (3). Ce projet a trouvé son point de départ dans l'ouvrage d'un grammairien français de la fin



du XVII^e siècle, Gilles Ménage, précepteur érudit de Madame de Sévigné et de Madame de Lafayette, et homme de lettres apprécié des salons littéraires du XVII^e siècle. Publié en 1690 sous le titre "Mulierum Philosopharum Historia", le livre de Ménage recense les femmes philosophes de l'Antiquité, de la période archaïque à la période tardo-antique, avec une incursion dans le Moyen Âge. Traduit du latin à l'anglais en 1984 (4), cet opuscule avait déjà été traduit en français à la fin du XVIII^e siècle par Jacques Georges de Chauffepié, qui l'avait publié avec sa traduction des "Vies et doctrines des philosophes illustres de Diogène Laërce" (5), considérant ainsi que les recherches de Ménage complétaient utilement le panorama des « philosophes illustres » brossé par Diogène au III^e siècle ap. J.-C. Gilles Ménage lui-même s'était d'abord intéressé à l'ouvrage de Diogène Laërce, qu'avec d'autres érudits il avait abondamment annoté et commenté (6), avant d'en venir à une étude des femmes philosophes. Les dix livres des Vies de Diogène constituent une source importante mais non exclusive de son propre catalogue.

Ménage dénombre soixante-cinq femmes philosophes dans l'Antiquité :

Les extraits de Sopastre donnés par Photius nous apprennent que le stoïcien Apollonius a écrit un remarquable traité sur ces femmes [philosophes]. Nous savons, d'après Suidas, que le grammairien Philochore a composé un ouvrage entier sur les femmes pythagoriciennes. Et Juvénal rapporte que, de son temps, beaucoup de femmes cultivaient la philosophie. [...] J'ai moi-même trouvé 65 femmes philosophes dans les livres des anciens (7).

L'ouvrage, sorte de dictionnaire, rassemble les informations trouvées sur ces soixante-cinq femmes en indiquant les sources consultées, et les classe par écoles (8) : sans appartenance scolaire, « platoniciennes », « académiciennes », « dialecticiennes », « cyrénaïques », « mégariennes », « cyniques », « péripatéticiennes », « épicuriennes », « stoïciennes » et « pythagoriciennes ». Ménage ne manque pas de souscrire à quelques "topoi" misogynes (9), mais son ouvrage a un réel intérêt et eut un fort impact lorsqu'il fut redécouvert dans les milieux féministes, puisqu'il a fourni une base de travail riche, en dépit de son goût pour les anecdotes plus que pour les idées philosophiques, sur cette période longue de plus d'un millénaire (10).

Reprenant ce matériau à la fin du XX^e siècle, Mary Ellen Whaite le soumet à des critères plus sévères d'admission dans le canon philosophique, qui aboutissent à diminuer grandement le nombre des femmes philosophes dans la période qui va de 600 avant J.-C. à 500 ap. J.-C. Elle considère qu'il ne faut y inclure que des femmes qui sont (ou sont supposées avoir été) auteures d'ouvrages qui nous ont été transmis, ou, à défaut, des femmes à qui sont nommément attribuées des doctrines philosophiques, dans les témoignages d'autres auteurs. Son critère d'attribution du titre de philosophe est donc unique et plus restrictif, là où Gilles Ménage utilisait le terme 'philosophe' en un sens large, suivant sans doute en cela le modèle généreux des "Vies" de Diogène Laërce, qui considère que bien des philosophes antiques ne doivent leur caractère de philosophe qu'à leur manière de vivre, et non à des ouvrages publiés ou aux doctrines qu'ils auraient enseignées (11). De la même manière, Ménage reconnaît la qualité de philosophe non seulement à des femmes qui ont écrit ou professé des théories philosophiques (par exemple Hypathie), mais aussi à des femmes qui ont, de façon plus indirecte, apporté quelque chose à la vie intellectuelle de leur époque (ainsi, Julia Domna, ou les deux Gémina dont parle Porphyre à propos de l'école de Plotin), ou encore à des femmes qui ont eu un lien privilégié, familial ou amoureux, à une figure importante d'un cercle philosophique (par exemple Hipparchia)(12).



En rejetant ce type d'attribution large et en ne retenant que le critère d'une contribution directe à une production philosophique, Mary Ellen Whaite est amenée à réduire considérablement le nombre des femmes reconnues comme philosophes dans l'Antiquité, si bien qu'elle n'en retient que vingt-et-une : dix des pythagoriciennes citées par Jamblique ; Aspasia de Milet, Diotime de Mantinée, Julia Domna, Macrine et Hypatie ; et enfin Arete, Asclepigénia, Axiothée, Cléobuline, Hipparchia et Lasthenia. Comme le fait remarquer Maddalena Bonelli en examinant cette liste (13), si l'on adopte le critère de Whaite selon lequel est philosophe seulement celui ou celle qui a composé des ouvrages philosophiques, on risque de devoir même réduire encore davantage le nombre des femmes philosophes : pour se limiter aux pythagoriciennes, l'authenticité des écrits attribués à telle ou telle d'entre elles est loin d'être indiscutable, et il ne faut pas sous-estimer par ailleurs la pratique de l'écriture sous pseudonyme à l'époque antique, où des noms de femmes célèbres ont pu être mis en avant pour mettre en circulation des textes rédigés par des hommes. C'est par exemple la conclusion de Marguerite Deslauriers, qui ne retient finalement que cinq philosophes femmes en distinguant, au sein des productions écrites (ou attribuées à), celles qui lui semblent avoir une authentique portée philosophique, et celles qui n'énoncent que des leçons de morale (14).

Faut-il s'en tenir à un résultat aussi mince ? L'approche contemporaine qui utilise une conception stricte du canon philosophique en recourant à des critères très spécifiques liés à la production de textes et l'enseignement de doctrines est-elle fondée, dans le cas de la philosophie antique ? N'est-elle pas empreinte d'anachronisme ? C'est ce que suggère, à côté du développement des "gender studies" dans les dernières décennies du XXe siècle, la prise en compte d'un autre facteur motivant l'intérêt accru pour la place des femmes dans la philosophie antique. Ce second facteur, lui, nous invite à ne pas trop restreindre d'emblée le sens à donner à la qualité de « philosophe ».

La philosophie antique, phénomène social

Le second facteur qui a stimulé la recherche sur les femmes philosophes de l'Antiquité tient à une évolution générale des études anciennes. Comme le note Richard Goulet,

Jusqu'à récemment, [...] la philosophie en tant que mouvement social dans le monde antique, l'activité professionnelle quotidienne de la figure bien établie du philosophe, ou l'impact des idées philosophiques sur les sociétés grecque et romaine n'ont pas suscité de littérature abondante. Bien que certaines convictions intuitives soient partagées sur ces questions, aucune enquête générale n'a jamais été réalisée, et aucune valeur statistique, de quelque type que ce soit, n'est actuellement disponible (15).

Ce développement de l'intérêt pour la philosophie comme phénomène social a conduit les antiquisants à interroger différemment les figures philosophiques de la période qui va du VIe s. présocratique au VIe s. néoplatonicien. Cette nouvelle inflexion a fait une place, à côté de l'étude des « grands auteurs », à des figures dont il ne reste parfois presque rien : quelques témoignages elliptiques, une inscription sur un monument, à peine un nom. Particulièrement représentatif de ces recherches est le "Dictionnaire des Philosophes Antiques", dirigé par Richard Goulet, dont le volume I a paru en 1989 (16). Ce travail collectif, exploitant des sources littéraires, historiques, épigraphiques et papyrologiques, offre un répertoire de plus de trois mille individus identifiés comme philosophes dans l'Antiquité,



certains donnant lieu à une longue notice, d'autres à quelques lignes seulement, selon la richesse ou la rareté des informations transmises par les sources anciennes.

Bien évidemment, ce ne sont pas tant les grands noms qui font l'originalité de ce dictionnaire que les peu connus, les inconnus, les textes et les auteurs dont ne subsistent que de rares traces textuelles, voire même seulement épigraphiques (notamment sur les stèles funéraires). Cette archéologie des philosophes disparus dessine un paysage intellectuel et social où apparaissent une centaine de femmes qui ont eu un rôle philosophique, et parfois un rôle très important (17). Autrement dit, des Présocratiques à la fin du Néoplatonisme, en incluant les auteurs chrétiens, sur trente philosophes, un est une femme. D'un point de vue quantitatif, l'entreprise colossale que constitue ce "Dictionnaire des philosophes antiques" donne ainsi raison à l'usage large et plurivoque de l'appellation de 'philosophe' maniée par Gilles Ménage (et avant lui Diogène Laërce), plutôt qu'aux critères restrictifs utilisés par les plus récentes études déjà citées. Les données collectées par Richard Goulet et son équipe scientifique incitent à adopter des catégories plus larges que celles que nous dicte notre propre pratique contemporaine de l'activité philosophique.

Quel sens donner au terme philosophos ? Sens large et sens 'authentique'

Ce matériel suscite plusieurs questions, et permet d'interroger de façon plus pertinente le périmètre délimité par le qualificatif "philosophos". Comment le comprendre, comment le tracer ? Qui, dans l'Antiquité, est tenu pour un ou une philosophe, et pourquoi ?

À la lumière des éléments fournis par le "Dictionnaire des philosophes antiques", ce que nous apprenait déjà Diogène Laërce semble confirmé : ce problème de délimitation n'est pas spécifiquement genré, et les spécialistes des études anciennes le rencontrent aussi à propos de plusieurs figures masculines répertoriées par ce monumental ouvrage. En effet, il se pose aussi bien pour les hommes que pour les femmes dont le nom est lié à un courant philosophique mais dont il ne reste cependant pas assez de traces d'une production écrite, ou d'un enseignement oral, pour pouvoir leur assigner avec certitude le statut de philosophe. Concernant les femmes, plusieurs ne sont connues et répertoriées dans le Dictionnaire que sur la base d'une inscription, ou d'une épitaphe, qui mentionne un nom de femme avec l'ajout de l'épithète « philosophe ». Ce "philosophos" indique-t-il un métier, une fonction, une place socialement définie ? Ou bien une qualité intellectuelle et morale ? Selon les cas, c'est la seconde interprétation qui semble s'imposer, par exemple lorsque l'épithète est au superlatif et semble exprimer un éloge de la personne et de son comportement, plutôt que désigner une fonction ou un métier : c'est le cas d'une certaine Héracléia, qualifiée de "philosophotatè", « très philosophe (18) ».

Ces incertitudes ne sont que partiellement réductibles à l'équivocité du mot "philosophos" en grec, qui peut aller de la signification vague d'« ami de la sagesse » à celle, plus précise – mais elle-même susceptible d'acceptions variées –, de chef de file ou de membre d'une école philosophique. Cette équivocité renvoie elle-même à une difficulté réelle : qu'est-ce que la philosophie antique, en tant que phénomène social ? Richard Goulet résume ainsi cette difficulté :

Il n'est pas facile de déterminer qui est vraiment philosophe dans l'Antiquité. Selon les époques, se sont dits ou ont été qualifiés de philosophes des savants, des médecins,



des astrologues, des alchimistes, des magiciens, et encore des ascètes, des moines et des moniales, etc. [...] J'ai essayé [dans le Dictionnaire des Philosophes antiques] de ne retenir que des philosophes qui s'inscrivaient dans une tradition scolaire, qui avaient composé des ouvrages de philosophie ou qui étaient considérés comme des philosophes par leurs pairs. Cela représente environ 2500 noms sur les 3000 que nous avons pris en compte. Les autres figurent dans le DPhA comme témoins importants du mouvement philosophique dans l'antiquité et de son emprise sur la société (19).

Ces remarques valent pleinement pour les femmes qui ont été dites ou se sont dites philosophes dans l'Antiquité. Pour une partie d'entre elles, cette désignation ne s'appuie pas sur un rôle actif qu'elles auraient joué dans la production d'ouvrages ou la transmission des savoirs propres à une école philosophique. Elles ne sont pas toutes des « auteures » ou des « professeuses ». Beaucoup sont caractérisées comme philosophes en référence à leur simple fréquentation d'un cercle philosophique, dans la mesure où cette assiduité témoigne de leur intérêt pour la philosophie et suppose leur participation aux débats internes à ce cercle. Par exemple, le "Dictionnaire" mentionne deux Gémina (mère et fille) comme des proches de l'école de Plotin, à Rome. Nous savons par Porphyre, élève de Plotin et auteur d'une biographie posthume de son maître (20), que Gémina mère était une aristocrate romaine qui hébergea Plotin pendant des années, et dont la demeure semble avoir été le lieu de son enseignement à Rome pendant vingt-cinq ans. Gilles Ménage signalait déjà les deux femmes comme « disciples de Plotin (21) », à la suite de Porphyre qui, les ayant connues lorsqu'il fréquentait lui-même l'école de Plotin, les décrit comme « très attachées à la philosophie (22) ». Porphyre précise aussi que, dans les cours de Plotin, se pressait un double public : d'une part des disciples assidus qui étaient devenus eux-mêmes des philosophes « authentiques (23) », au sens où ils avaient composé des traités tout autant que travaillé à la diffusion de ceux de Plotin ; d'autre part, une foule d'auditeurs ayant un rapport plus ou moins profond à la philosophie (médecins, hommes politiques, sectateurs chrétiens, etc.), pouvant aller de la simple curiosité érudite à la transformation personnelle d'un parcours de vie, comme en témoigne le cas du sénateur Rogatianus qu'évoque longuement Porphyre (24). Concernant les deux Gémina, on peut donc supposer qu'elles avaient une vraie culture philosophique et une expérience riche du débat philosophique, tout en relevant d'un sens assez lâche de l'appellation philosophos.

Des femmes dans toutes les écoles philosophiques de l'Antiquité

Considérons maintenant le cas de femmes qui ont été, pour reprendre la formule de Porphyre, des « philosophes authentiques » : des femmes qui ont pris une part active à l'existence et à la diffusion d'un courant philosophique, en publiant des textes, en donnant un enseignement régulier, voire en prenant la direction d'une école à la disparition du précédent chef d'école (25).

Un premier point à noter est qu'on trouve des femmes dans toutes les écoles philosophiques antiques, même si certaines écoles semblent en avoir compté davantage que d'autres. Le "Dictionnaire des Philosophes Antiques" permet de distinguer, sur cent une femmes philosophes, vingt-cinq Pythagoriciennes, une Cyrénaïque, deux Cyniques, cinq Mégariques, trois Platoniciennes, trois Néoacadémiciennes, dix Néoplatoniciennes, deux Aristotéliennes, deux Stoïciennes, seize Épicuriennes. Il est difficile de savoir comment interpréter ces chiffres : par exemple, concernant les Pythagoriciennes, leur nombre relativement élevé peut s'expliquer soit par une présence féminine objectivement plus forte dans ce courant philosophique, soit par le fait que Jamblique a consigné, à la fin

de sa Vie de Pythagore (26), une liste de Pythagoriciens dans laquelle figurent seize noms de femmes, dont certaines ne sont connues par aucune autre source : sans l'énumération jambliquéenne, la contribution des Pythagoriciens à la somme des femmes philosophes de l'Antiquité serait nettement plus maigre. Or, il est difficile de savoir si Jamblique a voulu établir ce catalogue parce qu'il était frappé par l'importance des femmes dans l'école pythagoricienne, comparativement aux autres écoles ; ou si les autres écoles n'ont pas eu la chance de susciter l'intérêt d'un biographe, attentif à rapporter des aspects tels que la composition de l'auditoire ou des membres du groupe. Autrement dit, on ne peut simplement conclure de ces chiffres que l'école pythagoricienne était plus inclusive que les autres écoles.

À côté de ces répartitions par école, trente-trois noms restent sans identification scolaire. Il faut y ranger les emplois non stricts du terme philosophos, les "inclassables" comme Diotime, ainsi que des femmes sur lesquelles on manque d'informations mais qui devaient se rattacher à une école, l'activité philosophique dans l'Antiquité étant fortement corrélée à l'existence de courants philosophiques articulés autour de la relation maître/disciples. On peut donc admettre que l'activité philosophique des femmes s'étend à toutes les écoles antiques.

Cette extension invite à poser une autre question : les femmes ont-elles développé une activité philosophique différente de celles des hommes, au sein de chacune de ces écoles ? Il semble que non. Les témoignages sur Hypatie, par exemple (qui sont parmi les plus détaillés s'agissant de la production philosophique d'une femme), font état d'une recherche en histoire des mathématiques (en géométrie notamment) et en astronomie, qui est dans le droit fil du programme d'études platoniciennes classique ; ces témoignages évoquent aussi un enseignement en histoire de la philosophie, concernant les doctrines de Platon et de ses successeurs, ainsi que celles d'Aristote, soit les auteurs principalement étudiés par la tradition platonicienne dans laquelle s'inscrit Hypatie (27). Là encore, seule l'école pythagoricienne semble faire exception (28). Plusieurs pythagoriciennes ont cherché à appliquer la notion d'harmonie par laquelle le pythagorisme rend compte de la structure de la réalité, notamment cosmologique, à la vie quotidienne et au domaine traditionnellement dévolu aux femmes, à savoir la sphère domestique. Elles ont aussi, dans leur traitement de questions éthiques, tenté de définir les vertus (la tempérance notamment) dans la perspective d'une différence genrée. Mais, hormis ces quelques cas, la participation des femmes à l'activité philosophique ne paraît pas s'accompagner d'une détermination genrée des objets ou des styles de recherche.

Le lieu de la philosophie, entre oikos et polis

Les données collectées sur les figures féminines de la philosophie antique semblent également vérifier un trait également attesté à propos de philosophes de sexe masculin : la philosophie, dans l'Antiquité, est souvent une affaire de famille. À de rares exceptions près, toutes les femmes philosophes recensées par le "Dictionnaire des Philosophes Antiques" ont un lien de parenté avec un philosophe de sexe masculin : sœur, épouse, mère, belle-fille, etc. Ménage, à propos de la pythagoricienne Ptolémaïs, fait l'hypothèse d'un autre mode d'accès à la philosophie que les liens familiaux : selon lui, l'exemple public de l'impératrice romaine Julia Domna, qui fréquentait les philosophes et les sophistes, a « vraisemblablement permis à de nombreuses femmes d'étudier la philosophie (29) ». Cependant, dans la plupart des cas qu'il cite, comme dans le plus complet "Dictionnaire" dirigé par Richard Goulet, ce sont des relations familiales ou privées (30) qui conduisent



une femme à accéder à une instruction philosophique, et à se faire une place dans le milieu scolaire, voire même une place importante de chef d'école, et ce, quelle que soit l'école philosophique considérée (31).

Il est important de voir ici que ce caractère familial, ou tout au moins personnel, des relations sociales qui font accéder à la philosophie, c'est-à-dire qui introduisent à la pratique de cette activité au sein d'une école de pensée, s'observe dans le cas des philosophes de sexe masculin aussi. Plusieurs cas peuvent en être trouvés dans les "Vies" de Diogène Laërce, et la chose est souvent relevée dans les études spécialisées consacrées au développement de telle ou telle école antique (32).

Quel sens donner à cette dimension familiale, privée ou domestique de l'école philosophique antique, particulièrement marquée concernant les femmes philosophes, mais non exclusivement genrée ? Comme on le sait, l'espace public, dans la cité grecque comme dans la ville romaine, est principalement masculin. La polis est un « club d'hommes », selon la formule de Marrou popularisée par Vidal-Naquet (33), tandis que la maison (oikos) délimite la sphère féminine. "L'Économique" de Xénophon présente une version extrême de cette division, à travers un dialogue entre Socrate et un certain Ischomaque, qui explique qu'entre son épouse et lui, la répartition des tâches s'opère selon une division spatiale entre l'intérieur et l'extérieur qui est si parfaite qu'on doit la supposer fondée sur une norme naturelle ou divine :

Comme ces doubles fonctions, de l'intérieur et de l'extérieur, demandent de l'activité et du soin, la divinité a d'avance approprié, selon moi, la nature de la femme pour les soins et les travaux de l'intérieur, et celle de l'homme pour les travaux et les soins du dehors. [...] Il est, en effet, plus honnête pour la femme de rester à l'intérieur que d'être toujours en courses, et il est plus honteux pour l'homme de rester à l'intérieur que de soigner les affaires du dehors (34).

La portée idéologique et normative de ce discours est patente, et la conclusion de Socrate, après trois chapitres consacrés à peindre dans ses détails la parfaite division genrée de l'espace, est empreinte d'ironie : « Par Junon ! mon cher Ischomachus, voilà qui montre l'âme toute virile ("andrikè") de ta femme ! (35) ». Bien sûr, dans la réalité sociale de l'époque de Xénophon, les femmes sortaient de la maison pour se rendre sur l'agora, surtout si elles appartenaient au petit peuple. Néanmoins, l'intérieur et l'extérieur sont des coordonnées de la représentation de l'espace social antique très puissantes. Or, par bien des aspects, l'école philosophique est un lieu social qui transgresse la partition entre "oikos" et "polis". Elle relève de l'extériorité de la vie publique, mais elle se construit autour d'une sorte d'économie domestique et quasi familiale : toutes les écoles philosophiques supposent une vie quotidienne commune (au minimum « des repas communs, respectant des rites précis (36) », voire une résidence commune), et se considèrent comme des associations réunies autour d'un maître par des liens qui ne sont pas seulement doctrinaux, mais aussi amicaux et familiaux, au point parfois d'« exerc[er] une pression œdipienne assez forte sur leurs membres (37) ». Autrement dit, les écoles sont des entités qui, dans l'espace extérieur de la cité, se structurent comme un intérieur social, comme un foyer, même lorsqu'elles ne développent par leur activité dans une demeure privée (comme il en va dans le cas de Plotin, par exemple). L'école présente une forme d'intériorité qui n'est pas celle de "l'oikos" domestique des femmes, mais elle n'a pas non plus la structure d'une assemblée civique : l'école a une forme qui la fait partiellement échapper à la grande division genrée



de l'espace qui structure la cité antique.

La philosophie politique de Platon offrirait de quoi appuyer cette hypothèse, que je ne peux ici qu'esquisser. Il y a de bonnes raisons pour soutenir que Platon est le seul philosophe de l'Antiquité que l'on puisse sous certains aspects qualifier de féministe (38) (même s'il partage bon nombre de poncifs misogynes de son temps). J'en rappelle quelques-unes, sans les développer : au livre V de "La République", il propose de donner la même éducation aux filles et aux garçons, de libérer les femmes de la classe gouvernante des tâches domestiques et du soin des enfants, à l'égal des hommes de la même classe ; il affirme que les femmes ne diffèrent en rien des hommes, sinon par la grossesse et l'enfantement ; alors qu'en grec ancien le mot « citoyen » ("politès") n'a pas de féminin usité, Platon est le seul auteur à employer ce mot au féminin, parlant des citoyens et des citoyennes. Or, ce "féminisme" de Platon doit être articulé à une autre singularité de sa philosophie : la cité idéale est construite sur une destruction de la frontière entre "polis" et "oikos". De façon assez provocatrice, Platon a proposé de restructurer l'espace social en transgressant cette partition traditionnelle de l'espace social, et cette transgression est sans doute une condition ou une composante importante des propositions "féministes" faites par des ouvrages comme "La République" ou "Les Lois".

On pourrait développer des arguments similaires en se tournant vers l'histoire des cultes et des pratiques religieuses, qui relèvent à la fois de l'intériorité de "l'oikos" et de l'extériorité de la "polis", et qui sont justement des domaines dans lesquels les femmes jouaient un rôle important. Cela suggère que les activités qui transgressent la partition traditionnelle de l'espace social entre l'extériorité des lieux publics et l'intériorité des lieux domestiques sont des activités où les femmes ont plus d'opportunités pour jouer un autre rôle que la seule administration de la vie domestique.

Conclusion

On peut donc supposer que si, parmi l'ensemble des activités majoritairement masculines développées dans l'Antiquité (la guerre, la participation aux affaires publiques, le commerce, l'art, le théâtre), la philosophie est une activité où les femmes ont eu une place non négligeable, contrairement à l'image que promeuvent les « Histoires de la philosophie » constitutives d'un canon traditionnel, ce n'est pas parce que leurs collègues masculins étaient particulièrement progressistes par rapport aux hommes appartenant à d'autres catégories sociales (en réalité, ils étaient tous assez franchement misogynes). Ce n'est pas non plus parce que la raison serait universelle et non genrée, et que l'amour de la sagesse serait moins porteur de discrimination sexiste que l'ardeur à la guerre ou au commerce. Je crois que c'est plutôt en raison de la place très spéciale que les écoles et les cercles philosophiques ont occupée dans l'espace social tout au long de l'Antiquité : une place qui transgresse la grande division entre dedans et dehors, et qui ouvre un espace dont le genre n'est pas assignable selon les coordonnées traditionnelles de la localisation sociale des sexes. En instituant cet espace scolaire qui n'est ni celui de la "polis" (même s'il influe ou prétend influencer sur lui), ni celui de "l'oikos" (même s'il lui emprunte des formes de l'intimité), la philosophie antique a créé un lieu où les femmes pouvaient occuper une place équivalente à celle des hommes, et parfois même la première place.



Notes et Références

1 - I. Chouinard et al. (eds), *Women's Perspectives on Ancient and Medieval Philosophy*, Springer, 2021. Voir notamment la contribution de M. Bonelli, « Women Philosophers in Antiquity : Open Questions and Some Results », p. 3-16.

2 - Dans le chapitre cité ci-dessus, Maddalena Bonelli signale l'exception que constitue l'histoire de la philosophie de Peter Adamson, qui, dans son volume sur la période antique, consacre un chapitre aux femmes philosophes (*A History of philosophy without any gaps*, vol. 1, Oxford, Oxford University Press, 2014, chap. 42 : « Anything you can do : women and ancient philosophy », p. 300-308).

3 - M. E. Whaite (ed.), *A History of Women Philosophers*, vol. 1 : *Ancient Women Philosophers - 600 B.C-500 AD*, Dordrecht/Boston/Lancaster, Martinus Nijhoff publishers, 1987.

4 - *The History of Women Philosophers*, by Gilles Menage, translated by Beatrice Zedler, New York, University Press of America, 1984.

5 - *Les Vies des plus illustres philosophes de l'antiquité, avec leurs dogmes, leurs systèmes, leur morale, & leurs sentences les plus remarquables ; traduites du grec de Diogène Laërce. Auxquelles on a ajouté la vie de l'auteur, celles d'Épictète, de Confucius, & leur morale, & un abrégé historique de la vie des femmes philosophes de l'Antiquité : avec portraits, traduit par Jean Herman Schneider, d'après Barbier, et Jacques Georges de Chauffepié*, Amsterdam, J.-H. Schneider, 1758, 3 volumes.

6 - *De vitis, dogmatis et apophthegmatis eorum qui in philosophia claruerunt*, Londres, 1664.

7 - G. Ménage, *Histoire des femmes philosophes*, trad. M. Vanay, Paris, Arléa, 2004, Préface à Madame Dacier, p. 11.

8 - On trouvera une analyse récente de l'Histoire de Ménage, et notamment des différents critères qu'il utilise pour recenser 65 philosophes femmes, dans M. Bonelli, « Women Philosophers in Antiquity : Open Questions and Some Results », art. cit. p. 3-16.

9 - Par exemple lorsqu'il s'étonne de trouver tant de femmes parmi les Pythagoriciens, dont le vœu de silence lui paraît difficilement compatible avec la tendance féminine bien connue au bavardage (*Histoire des femmes philosophes*, op. cit., p. 65).

10 - Voir M. E. Whaite (ed.), *A History of Women Philosophers*, vol. cit., p. IX-X.

11 - Au livre I des *Vies*, Diogène Laërce pose déjà le problème du 'canon' philosophique, en faisant référence à des discussions sur les critères qui permettent de dire si quelqu'un est ou non philosophe. Le cas litigieux est, dans ce passage, celui de Pyrrhon et de l'école pyrrhonienne, qui, dans une inspiration sceptique, ne professait aucune doctrine, et allait jusqu'à recommander l'attitude d'aphasia, c'est-à-dire de rejet ou d'abstention de tout discours. Certains considèrent qu'il n'y a école philosophique que là où des doctrines (dogmata) sont formulées, et qu'un simple style de vie n'y suffit pas ; d'autres, comme Diogène lui-même, pensent qu'une manière de vivre qui suit un principe (un logos) constitue déjà une façon d'être authentiquement philosophe (voir *Vies I*, 19). La même distinction est rapportée par Sextus Empiricus (*Hypotyposes Pyrrhoniennes I* 16-17). Un autre exemple célèbre est fourni par Socrate, figure fondatrice de la philosophie dans la culture occidentale qui n'a cependant rien écrit et a revendiqué ne posséder et ne transmettre aucun savoir.

12 - Sur ces trois types d'attribution du terme 'philosophe' à des femmes de l'Antiquité, voir M. Bonelli, « Women Philosophers in Antiquity : Open Questions and Some Results », art. cit., p. 7, qui fait référence à Caterina Pellò, « 'Non solo uomini, ma anche donne...' La presenza femminile nella filosofia greca : il caso delle pitagoriche », in M. Bonelli (ed.), *Filosofe, maestre, imperatrici. Per un nuovo canone della storia della filosofia antica*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2020, p. 55-78.

13 - Voir sur ce point M. Bonelli, « Women Philosophers in Antiquity : Open Questions and Some Results », art. cit., p. 11, et les références ad loc.

14 - Voir M. Deslauriers, « Women, education, and philosophy », in S. L. James & S. Dillon (eds.), *A Companion to women in the Ancient world*, Wiley-Blackwell, 2012, p. 343-353.

15 - R. Goulet, « Ancient Philosophers. A First statistical Survey », in M. Chase, S. Clark & M. McGhee (ed.), *Philosophy as a Way of Life : Ancients and Moderns. Essays in Honor of Pierre Hadot*, Malden (Mass.),



Wiley Blackwell, 2013, p. 10-39 ; cit. p. 10, ma traduction.

16 - R. Goulet (dir.), *Dictionnaire des Philosophes Antiques*, Paris, CNRS Éditions, 1989-2018 (7 tomes).
Ci-après abrégé en « DPhA ».

17 - Je remercie Richard Goulet qui m'a communiqué une extraction du fichier de données du DPhA, ce qui a grandement facilité mon travail pour consulter les notices dédiées à des femmes.

18 - DPhA III 551.

19 - Dans un entretien donné en 2012 à l'occasion de la parution des volumes Va et Vb du DPhA (<http://www.actu-philosophia.com/spip.php?article416>).

20 - Porphyre, *Vie de Plotin*, trad. Luc Brisson, in Plotin. *Traité 51-54. Porphyre, Vie de Plotin*, sous la direction de L. Brisson & J.-F. Pradeau, Paris, Flammarion, « GF », 2010, p. 257-335.

21 - G. Ménage, *Histoire des femmes philosophes*, trad. cit., p. 40.

22 - Porphyre, *Vie de Plotin*, ch. 9, p. 289. Gémina faisait partie de la très haute société romaine.

23 - *Vie de Plotin*, ch. 7.

24 - *Vie de Plotin*, ch. 7.

25 - On trouvera des traitements plus exhaustifs de la question dans Peter Adamson, *A History of philosophy without any gaps*, vol. 1, op. cit., chap. 42 ; K. Wider, « Women Philosophers in the Ancient Greek World : Donning the Mantle », *Hypatia* 1/1 (Spring 1986), p. 21-62 ; M. E. Whaite (ed.), *A History of Women Philosophers*, vol. 1, op. cit. ; R. Pietra, *Les femmes philosophes de l'Antiquité gréco-romaine*, Paris, L'Harmattan, 1997 ; I. Chouinard et al. (eds), *Women's Perspectives on Ancient and Medieval Philosophy*, op. cit.

26 - Jamblique, *Vie de Pythagore*, introd., trad. et notes par L. Brisson et A.-Ph. Segonds, Paris, Les Belles Lettres, 2011, § 265-267.

27 - Sur Hypatie d'Alexandrie, voir R. Hoche, « Hypatia die Tochter Theons », *Philologus* 15, 1860, p. 435-464 ; J. M. Rist, « Hypatia », *Phoenix* 19, 1965, p. 214-225 ; M. Dzielska, *Hypatia of Alexandria*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1995 (trad. fr. Paris, Des Femmes - Antoinette Fouque, 2010) ; A.-F. Jaccottet, « Hypatie d'Alexandrie entre réalité historique et récupérations idéologiques : réflexions sur la place de l'Antiquité dans l'imaginaire moderne », *Études de lettres* 1-2, 2010, p. 139-158 ; H. Harich-Schwarzbauer, « Hypatie d'Alexandrie », *Clio. Femmes, Genre, Histoire* 35, 2012, p. 201-214.

28 - Voir M. E. Whaite (ed.), *A History of Women Philosophers*, vol. 1, op. cit., p. 11-74. Ont été conservés des fragments d'ouvrages écrits par des Pythagoriciennes portant sur des sujets explicitement liés aux femmes : ainsi un texte *Sur la modération des femmes de Phyntis de Sparte* (ibid., p. 26), un *Sur l'harmonie des femmes* attribué à Périctioné (ibid., p. 32).

29 - G. Ménage, *Histoire des femmes philosophes*, trad. cit., p. 89.

30 - Par exemple des liens amoureux entre un philosophe et une courtisane, ainsi de Stilpon le Mégarique ou d'Épicure.

31 - Voir, à propos de l'époque romaine (mais la remarque est généralisable), B. Lançon, « Femmes "de science(s)" dans l'Empire romain. Les consœurs d'Hypathie », in A. Gargam, *textes réunis et introduits par, Femmes de sciences de l'Antiquité au 19e siècle. Réalités et représentations*, Dijon, EUD, 2014, p. 46 : « La première chance pour une femme de l'époque impériale romaine d'acquérir une bonne instruction était celle d'être la fille de son père et d'être recommandée par lui auprès de ses pairs. »

32 - Voir par exemple pour Aristote, de l'Académie de Platon au Lycée, C. Natali, *Bios theoretikos. La vita di Aristotele e l'organizzazione della sua scuola*, Bologne, Il Mulino, 1981 (édité et traduit en anglais par D. S. Hutchinson, *Aristotle. His life and school*, Princeton, Princeton University Press, 2013).

33 - Voir S. Saïd, *Le Monde à l'envers. Pouvoir féminin et communauté des femmes en Grèce ancienne*, Paris, Les Belles Lettres, 2013, p. 14.

34 - Xénophon, *Économique*, ch. 7, §22 et §30, trad. Talbot.

35 - Ibid., ch. 10, §1, trad. Talbot.

36 - M. Crubellier & P. Pellegrin, *Aristote. Le philosophe et les savoirs*, Paris, Le Seuil, 2002, p. 20.

37 - Ibid., avec une référence au Jardin d'Épicure, école particulièrement marquée par le culte du fondateur.



38 - Sur le débat critique autour du 'féminisme' de Platon, voir D. Wender, « Plato : Misogynist, Paedophile and Feminist », *Arethusa* 6, n° 1 (Spring 1973), p. 75-90 ; D. K. Modrak, « Philosophy and Women in Antiquity », *Rice University Studies* 64, n° 1 (1978), p. 1-11 ; N. Tuana (ed.), *Feminist interpretations of Plato*, The Pennsylvania State University Press, 1994 ; J. Annas, « Plato's Republic and feminism », *Philosophy* 51, n° 197 (jul. 1976), p. 307-321 ; M. Le Doeuff, *Le sexe du savoir*, Paris, Aubier, Alto, 1998 ; G. Santas, « Légalité, justice et femmes dans la République et les Lois de Platon », *Revue Française d'Histoire des Idées Politiques* 16, 2002/2, p. 309-330 ; K. Schöpsdau, « Des repas en commun pour les femmes : une utopie platonicienne », *Revue Française d'Histoire des Idées Politiques* 16, 2002/2, p. 331-340 ; A. Larivée, « What Happened to the Philosopher Queens? On the "Disappearance" of Female rulers in Plato's Stateman, in I. Chouinard et al. (eds), *Women's Perspectives...*, op. cit., p. 61-90 ; et, dans le même ouvrage collectif, E. Fletcher, « Women and Childrearing in the Republic », p. 91-99 .



Les femmes aiment-elles la guerre ? Un regard historien

Revue Sextant, 34, 2017, p.8-18
Sextant [En ligne], 34 | 2017, mis en ligne le 02 mai 2017,
URL : <http://journals.openedition.org/sextant/465> ;
DOI : <https://doi.org/10.4000/sextant.465>

Republication avec l'aimable autorisation d'Anne Morelli

Anne Morelli
Professeure honoraire
Université Libre de Bruxelles

La guerre est pour l'homme comme la maternité pour la femme.

MUSSOLINI, discours du 26 mai 1934

Il y a trois ou quatre décennies la question aurait semblé purement rhétorique et les réponses négatives auraient fusé, unanimes. La guerre était le fait des hommes et la paix, celui des femmes, par nature.

Aux origines de Rome n'y avait-il pas cette légende, qui montrait déjà le caractère pacificateur de la gent féminine ? Les Romains hardis avaient enlevé les Sabines pour en faire leurs épouses. Mais lorsque Romains et Sabins en étaient venus aux mains, ce sont les Sabines qui les auraient calmés. Comme l'a imaginé Corneille (« Vos filles sont nos femmes... ») et après lui le peintre David (« L'intervention des Sabines »), les Sabines courent entre les deux armées, au milieu des projectiles, tentant d'arrêter l'affrontement entre leurs pères et leurs maris. Elles obtiennent gain de cause : Romains et Sabins se réconcilient pour diriger ensemble la nouvelle ville. La dimension genrée traditionnelle est tout entière dans ce mythe fondateur de Rome que nous rapportent, entre autres, Tite-Live et Plutarque.

Bien sûr, à côté des Sabines, on peut citer les Amazones de la mythologie grecque, femmes guerrières redoutables qui tuaient leurs enfants mâles et se coupaient le sein droit pour mieux tirer à l'arc.

Des fouilles archéologiques récentes, menées aux frontières du Kazakhstan, ont découvert des tombes de femmes guerrières, cavalières, enterrées avec leurs armes. Mais jusqu'au xxe siècle, elles sont présentées comme des exceptions qui confirment la règle essentialiste : les femmes sont douces, passives, innocentes, victimes et pacificatrices. Celles qui ne correspondent pas à ces qualificatifs sont hors du commun et de la normalité. Un choix non conforme aux normes de genre risque de faire perdre à la femme sa « féminité ». Combattante, garderait-elle l'estime des hommes, resterait-elle désirable ? Serait-elle encore aimée si son choix s'écartait des normes de genre ? Les femmes, supposées pacifiques, transgressent difficilement le rôle qui leur est attribué depuis leur naissance. Le prototype du soldat est masculin : pour s'y identifier, la fille doit procéder à



une indispensable et parfois douloureuse rupture identitaire.

Les femmes ont donc été nombreuses et actives dans les mouvements pacifistes, dès leur émergence. Elles pouvaient se voir comme des Sabines modernes et s'identifier à ces modèles accessibles. Selon les théories biologisantes, leur pacifisme s'inscrivait dans la complémentarité « naturelle » des sexes. Le pacifisme féminin s'est appuyé sur ce socle. « Nous qui donnons la vie, refusons de donner la mort », proclamaient ses calicots.

En 1912, lors de la conférence de Bâle de l'Internationale ouvrière, Clara Zetkin avait déjà appelé les femmes à lutter contre la guerre qui s'annonçait. En 1915, une conférence internationale des femmes socialistes se réunit à Berne et encouragea les femmes à protester contre la guerre qui leur enlève fils et maris. Leur Manifeste exhortait les femmes à refuser l'Union sacrée au profit du capitalisme et à lui préférer la solidarité prolétarienne et la paix. C'est à travers l'absence de leurs hommes appelés au front que les femmes sont sensibilisées : le manifeste s'intitule donc sans surprise « Où sont vos maris ? Où sont vos fils ? ».

Ce pacifisme féminin tranche avec le bellicisme que les partis socialistes – masculins pour l'essentiel – avaient accepté. Pendant cette même première guerre mondiale, Rosa Luxemburg est poursuivie, condamnée et emprisonnée pour insultes à l'armée et propagande pacifiste. En 1917, les socialistes allemands qui partagent son hostilité à la guerre, seront exclus de leur parti.

Bien plus tard, le Rassemblement des femmes pour la paix, dont il est question dans l'article de France Huart, bat le rappel des femmes en faveur de la paix au nom de valeurs « féminines ». Une contradiction de poids s'insinue cependant déjà dans sa logique : cette organisation exalte au même moment les résistantes au nazisme qui sont nombreuses dans ses rangs. N'ont-elles pas été des combattantes ? Des soldates ? Qui ont pris la succession de la glorieuse Gabrielle Petit ?

Féminisme et antimilitarisme vont pourtant de pair chez la sociologue Andrée Michel (1) comme chez la cinéaste libanaise Nadine Labaki (2) qui met en scène des Sabines contemporaines dont les ruses vont empêcher les hommes musulmans et chrétiens de leur village de s'entretuer. L'article de Danaé List évoque d'ailleurs dans les pages qui suivent des actions des Femmes en noir en faveur de la paix.

Il semble plus normal de trouver « les femmes dans la gestion des conflits et la construction de la paix » (3) ou en Israël comme « mesarvot », c'est-à-dire comme objectrices refusant d'effectuer leur service militaire dans un système d'occupation de la Palestine (4), que comme djihadistes ou combattantes dans une armée.

Personne ne doute qu'il existe des femmes meurtrières, sadiques ou tortionnaires, mais guerrières... ?

Nier la violence des femmes

Les travaux sur la violence faite aux femmes sont bien plus nombreux que ceux qui traitent de la violence des femmes. La sexualité de la violence – verbale ou physique – est sans doute encouragée lors de la socialisation des enfants mais en déterminer les origines biologiques reste une question ouverte. Prétendre qu'hommes et femmes sont « par



nature » parfaitement identiques n'est pas une affirmation féministe mais une affirmation fautive. Ainsi, les hommes sont-ils en moyenne plus grands que les femmes même si le constat ne vaut pas pour tous les hommes et toutes les femmes. La voix est différente. Le cerveau des hommes et des femmes n'a pas le même poids. C'est biologique. Mais cela ne veut pas dire que ce soit inexorable et immuable car selon certaines théories, l'accès différencié à la nourriture aurait pu influencer les tailles. En outre, les voix se modulent au fil de la pression sociale ; le cerveau humain a une plasticité évidente et se modifie en fonction de l'expérience et de l'environnement (5). Il n'y a pas plus de différence radicale entre les sexes que d'indifférenciation totale et les différences subtiles qu'engendrent les hormones sexuelles ne peuvent bien sûr pas justifier des discriminations sexistes. La violence des femmes est peut-être un tabou social et leur présumée non-violence conforte leur minorisation, leur assignation de genre et leur docilité (6).

Les femmes violentes ou guerrières ont été présentées comme des exceptions marginales mais aussi comme des cas pathologiques. Enfin, décrire les femmes comme « naturellement » pacifistes passe aussi par un effacement mémoriel énergique.

L'effacement mémoriel des femmes guerrières

Si les femmes combattantes sont absentes en général de la narration élaborée par les vainqueurs, cela ne veut pas dire qu'elles n'ont pas participé au combat.

Des récits coloniaux du XIX^e siècle nous parlent d'Amazones africaines sanguinaires, qui combattaient avec cruauté, et de troupes féminines du Dahomey (7). Elles décapitaient, maniaient le sabre, se distinguaient par leur audace, buvaient du sang... Ces récits sont-ils destinés à souligner que les Noirs.e.s n'ont pas les mêmes caractéristiques que nous ? Ils semblent en tous cas recouvrir une certaine réalité.

Loin du mythe de leur innocence, ailleurs aussi, les femmes ont tué lors des guerres, des révolutions ou mues par un idéal politique ou patriotique. Le dirigeant révolutionnaire français Jean-Paul Marat est assassiné en 1793 par la jeune aristocrate Charlotte Corday. Le tsar de Russie Alexandre II meurt dans un attentat fomenté par un groupe de jeunes révolutionnaires dirigé par Sophie Perovski. Lénine est blessé en 1918 lors d'une tentative d'assassinat perpétrée par Fanny Kaplan. L'anarchiste Germaine Berton tue le secrétaire de la Ligue d'Action française en 1923. Rajiv Gandhi, fils d'Indira Gandhi, fut assassiné, en 1991, par une femme, militante tamoule qui se sacrifia lors d'un attentat suicide. Mais il s'agit dans ces cas d'attentats et d'individus, pas de guerre.

Il faut attendre la guerre civile russe entre « Blancs » et « Rouges » pour voir des femmes se battre dans les rangs de l'Armée rouge. Et le film de Grigori Tchoukhraï, « Le quarante et unième » (1956), met au centre de son suspens Marioutka, tireuse d'élite, qui a déjà tué quarante ennemis...

Dans le même contexte historique, Christian Bromberger a relevé la trajectoire, avérée cette fois, de Milda Ottovna Bulle, première femme soviétique à porter un titre équivalent à celui de général de brigade (8). L'expérience soviétique des femmes combattantes, dans la guerre civile puis dans la seconde guerre mondiale, permet de réfléchir à cette « exception » pour l'époque.

Ces femmes soldates, parfois aviatrices d'élite, ont-elles vécu leur situation comme



caractéristique d'une avant-garde émancipée ou comme une violence imposée ? Dans les années 1970, Svetlana Alexievitch, qui recevra le prix Nobel de littérature en 2015, commença à enregistrer des récits de femmes qui avaient combattu pendant la seconde guerre mondiale : ils sont à l'origine de la publication en russe de son premier livre, *La guerre n'a pas un visage de femme*, en 1985 (9). La gestion patriarcale de la mémoire avait mis de côté le million deux cent mille femmes soviétiques enrôlées dans l'Armée rouge, et les femmes innombrables qui avaient combattu dans les formations de partisans. La guerre avait bien eu « un visage de femme » car les jeunes femmes soviétiques s'étaient précipitées spontanément pour s'engager afin de remplacer les hommes fauchés par les Allemands. Mais, en général, elles avaient été marquées plus douloureusement que les hommes par « cette difficulté de tuer avec des mains de jeune fille ». Contrairement aux hommes, elles n'avaient pas intériorisé des modèles héroïques susceptibles de les guider dans ce rôle nouveau et portaient le poids d'une impréparation culturelle à la guerre et au métier des armes, jugé incompatible avec leur nature de « mère qui donne la vie ». L'une d'elles a écrit sur les murs du Reichstag
« Moi, Sofia Kunchevich, je suis venue ici pour tuer la guerre » ...

Le retour des femmes combattantes à la « normalité » (des battle-shoes aux talons aiguilles) est douloureux. Pour la plupart, il s'agit d'oublier, d'effacer leur sentiment de culpabilité, de chasser les cauchemars qui les hantent. Elles ont, malgré leurs médailles, le regret d'avoir perdu l'innocence de leur jeunesse, d'avoir vieilli trop vite, d'être impossibles à marier peut-être. « Héroïnes » oubliées, elles ne sont pour certaines, jamais rentrées du front, envahies d'amertume d'avoir été frustrées de leur victoire.

Les mêmes états d'âme peuvent se retrouver en Europe occidentale chez les résistantes. Peu de synthèses existent sur leur participation aux résistances européennes, alors que les biographies (ou autobiographies) de résistantes sont nombreuses (10).

En Italie, un film récent (11) tente de contrebalancer leur marginalisation historiographique mais le nom même qui leur était attribué, « Gruppi di difesa della donna e di assistenza ai combattenti » (Groupes de défense de la femme et d'assistance aux combattants), les cantonnait dans un rôle secondaire qui n'était pas celui de la lutte militarisée.

Les rôles assignés aux femmes dans la Résistance étaient très genrés et rarement transgressifs : elles affrontaient les mêmes risques (arrestation, déportation, exécution) que les hommes mais dans des tâches non combattantes. Elles ont parfois participé à des sabotages ou des attaques militaires, telle Lucia Ottobrini, catholique-communiste et résistante antifasciste italienne (12). Le 18 décembre 1943, elle plaça une bombe dans un cinéma de la Rome occupée que fréquentaient les soldats allemands, en tuant huit, et fit sauter un camion de jeunes qui rentraient en Allemagne en chantant. Mais, plus que les hommes sans doute, elle en avait gardé un problème de conscience aigu. La Résistance était pour elle un moment de transgression, inoubliable et problématique, revendiqué et nié à la fois, dont elle ne se repentait toutefois pas.

Les résistantes sont retournées après la guerre à la sphère privée qui leur avait été assignée, se sont peu investies dans la sphère publique et ont été effacées en général de la mémoire de la guerre (13). Lucia Ottobrini fut décorée de la médaille d'argent par le ministre italien de la Défense, mais par une méprise très éclairante, il la prit pour... la veuve d'un résistant mort au combat !

L'émancipation par le « terrorisme » ?

Si on n'admet pas la conception naturaliste et différentialiste qui suppose les femmes «





Nadia Makhlouf s'interroge dans ses diptyques photographiques sur la place des femmes dans la guerre d'Indépendance de l'Algérie et sur ce qui reste de leurs combats passés.

Ici, Zoulikha Bekaddour, activiste de l'Union générale des étudiants musulmans algériens, maquisarde, emprisonnée puis en exil, photographiée à droite, cinquante ans plus tard.

© Nadia Makhlouf.

naturellement » pacifistes, il faut accepter que la violence des femmes – encore souvent taboue – peut aussi s'exprimer à travers le combat ou la lutte armée appelée communément « terrorisme », une notion très subjective, qui peut tout aussi bien être comprise en fonction de nos sympathies politiques, comme une résistance.

Récemment, c'est dans le « terrorisme » que l'action armée des femmes a émergé. Dans tous les cas, elles pensent réagir à une injustice. Elles considèrent que la survie de leur collectivité ou la victoire de leur cause passe avant leur propre vie. La Fraction armée rouge allemande (RAF), la « bande Baader-Meinhof », est la bande autant d'une femme (Ulrike Meinhof) que d'un homme (Andreas Baader). On retrouve aussi des femmes dans les FARC en Colombie, dans la lutte armée irlandaise, dans le Sentier lumineux péruvien, dans les Brigades rouges italiennes, chez Action directe en France. C'est une femme qui a dirigé le mouvement homologue au Japon.

Alors que la présence de ces femmes signe la radicalisation de ces violences révolutionnaires, elle va être interprétée non en termes politiques mais à partir de leur relation avec un homme, voire de leur fragilité mentale (14).

Dans les violences « terroristes » actuelles, les femmes sont aussi présentes : attentats-suicides de Palestiniennes, mais également en Turquie et au Cameroun, présence d'une vingtaine de femmes tchéchènes candidates au martyre dans l'attentat de Moscou (15), femmes kamikazes qui trompent plus facilement la vigilance en jouant sur leur image d'innocence et de vulnérabilité... Leur implication croissante dans des actions violentes est évoquée dans cet ouvrage à travers l'interview de Gülay Kimyongür et peut s'expliquer de manières très diverses.

Ces femmes cherchent-elles une consécration égalitaire au prix de leur sacrifice ? Leur mort leur permettrait dans ce cas de s'affirmer les égales des hommes et de transgresser leur rôle traditionnel. Pour d'autres, les femmes kamikazes seraient des femmes « déshonorées », qui rachèteraient leur honneur, ce qui est une manière de dévaloriser leur sacrifice. Mais on peut aussi penser qu'elles sont utilisées cyniquement comme « avantage opérationnel » par leur hiérarchie qui se moque par ailleurs des droits des femmes.

Enfin, une dernière explication voudrait que les différences de sexe allant en s'amenuisant, le comportement des femmes tende à s'aligner sur celui des hommes, le « dominé » copiant toujours le « dominant ». Elles partagent alors le plaisir d'être combattantes et de semer la violence, ainsi que le projetait le commando de quatre femmes djihadistes à Notre-Dame de Paris en 2016. Ces femmes djihadistes avaient été moins surveillées que des hommes car elles bénéficiaient d'un préjugé selon lequel les islamistes les cantonnaient à des tâches domestiques, alors qu'elles formeraient 30% des musulmans « radicalisés » de France.

Femmes soldates de métier

L'émancipation progressive des femmes a eu comme conséquence leur accès à une série de métiers autrefois considérés comme masculins. L'armée a certainement été l'un des derniers bastions à être investi par les femmes mais l'article de Stéphanie Monay sur les femmes dans l'Armée suisse nous apprend que cet accès aux unités de combat n'a rien d'évident. Les femmes suisses qui veulent intégrer ces unités sont confrontées à nombre d'obstacles et se retrouvent systématiquement confinées à des tâches administratives





Les femmes sont de plus en plus présentes dans les armées mais avec des spécificités liées aux tâches qui leur sont attribuées et à leur place dans la hiérarchie. Ici la cérémonie de remise de leurs insignes à des femmes officières de l'armée afghane (Kaboul 23 septembre 2010). © European Pressphoto Agency.



alors qu'elles rêvaient de combattre en première ligne.

Les femmes enrôlées dans les armées occidentales, qui ont été au front, n'échappent pourtant pas davantage que les hommes au traumatisme du retour dans leur foyer (16).

En Afrique, il est avéré que des femmes ont participé au génocide rwandais de 1994. L'ex-ministre Pauline Nyiramasuhuko a été reconnue coupable et condamnée à perpétuité (17). Mais au Congo aussi des femmes participent à des actions violentes. L'article d'Achille Sommo nous plonge dans ces groupes armés congolais où des femmes soldates ont trouvé une famille de substitution après que la leur a été décimée. Si certaines ont été enrôlées de force, d'autres y sont entrées volontairement, en réaction aux injustices subies, directement ou indirectement. Tuer est devenu une satisfaction qui les venge de ces violences, tandis que d'autres gagnent des galons au combat dans l'espoir d'améliorer leur situation sociale après la fin de la guerre.

Les soldates kurdes qui participent aux combats bénéficient d'un charisme particulier (18). Le bataillon 106, exclusivement féminin, ou les deux colonelles kurdes, portent les armes comme un droit des femmes et se revendiquent simultanément de la lutte contre le patriarcat. Mais elles ne sont pas représentatives de la condition générale des femmes dans le Kurdistan, où le code d'honneur, les mariages précoces, l'excision et le contrôle du corps des femmes sont encore dominants.

Pour les combattantes kurdes, tant craintes par les djihadistes, le combat n'a pas pour seule fin de libérer leur peuple mais aussi de les libérer comme femmes.

En contre-point de l'innocence féminine et du pacifisme « naturel » des femmes, elles ont sans doute intériorisé qu'il n'y a pas que des hommes tortionnaires, génocidaires ou djihadistes, pas plus qu'il n'y a de manière « féminine » de faire la guerre ou la paix.

Notes et Références

1 - A. MICHEL, *Féminisme et antimilitarisme*, Donnemarie-Dontilly, Editions lxe, 2012.

2 - Et maintenant on va où ? (2012).

3 - Pour reprendre le titre du colloque organisé par le Collectif des Femmes, à Louvain-la-Neuve, le 6 mars 2012.

4 - Comme par exemple Tair Kaminer, une jeune Israélienne de dix-neuf ans (Points critiques, février 2016, p. 4). Tamar Ze'evi et Tamar Alon sont également poursuivies pour désobéissance par le tribunal militaire israélien. Voir aussi le mouvement « Les femmes œuvrent pour la paix ».

5 - C. VIDAL, « Le cerveau a-t-il un sexe ? », in M. DUGNAT (dir.), *Féminin, masculin, bébé*, Toulouse, Erès, 2011, p. 55-66 ; C. VIDAL et D. BENOIT-BROWAEYS, *Cerveau, sexe et pouvoir*, Paris, Belin, 2005.

6 - Ch. REGINA, *La violence des femmes. Histoire d'un tabou social*, Paris, Max Milo, 2011.

7 - Sur ces Amazones, voir L. HEUDEBERT, *Promenade au Dahomey*, Paris, Librairie des Mathurins, 1902, ou H. d'ALMEIDA-TOPOR, *Les Amazones. Une armée de femmes dans l'Afrique précoloniale*, Paris, Editions Rochevignes, 1984 (réédition Besançon, La Lanterne magique, 2016).

8 - Milda, une trajectoire féminine hors du commun, texte inédit (2016).

9 - S. ALEXIEVITCH, *La guerre n'a pas un visage de femme*, Paris, Presses de la Renaissance, 2004.

10 - Le roman de Valerio EvaNgELISTI, *Nella notte ci guidano le stelle* (Milan, Mondadori, 2016) consacre aussi sa troisième partie à « Soviettina », impliquée par amour dans la lutte partisane.



11 - D. SEGRE, *Nome di battaglia : donna*, 2016.

12 - Alessandro Portelli lui a consacré un long article nécrologique à sa mort, en 2015 (« La ragazza dei Gap », *Il Manifesto*, 29 septembre 2015).

13 - C'est le cas aussi des Algériennes qui ont participé à la guerre d'indépendance et dont témoigne l'œuvre photographique de Nadia makhlouf.

14 - A. MORELLI, « Les femmes révolutionnaires, repoussoir suprême », in P. DELWIT et J. GOTOVITCH (éd.), *La peur du rouge*, Bruxelles, Editions de l'Université de Bruxelles, 1996, p. 203-214 ; F. BUGNON, *Les « Amazones de la terreur »*. Sur la violence politique des femmes, de la Fraction armée rouge à Action directe, Paris, Payot, 2015.

15 - La sanglante prise d'otages dans un théâtre de Moscou en 2002 est notamment le fait de femmes, présentes avec armes et explosifs.

16 - C'est le thème du film *Return* de Liza Johnson, centré sur les silences d'une femme-soldate états-unienne rentrant du Moyen-Orient auprès de son mari et de ses enfants.

17 - La presse s'est étonnée de voir une femme génocidaire et accusée de meurtre, notamment sur de jeunes enfants, et d'incitations au viol (voir par exemple *De Morgen*, 25 juin 2011).

18 - Marco Rovelli a choisi une jeune combattante kurde comme héroïne de son roman *La guerriera dagli occhi verdi* (Florence, Giunti, 2016).

Dans le *Pentikon* de l'artiste Peter Koenig, la femme qui participe à la destruction des armes correspond au cliché de la femme « naturellement » pacifiste. © Basilique de Koekelberg, Musée d'art religieux moderne / Dotcame.





Médias, livres et événements



Vidéo : " Stéréotypes de genre " Conférence de Pascal Huguet

Séminaire « Sciences cognitives et éducation »

Organisé par Stanislas Dehaene de la Chaire de Psychologie Cognitive Expérimentale du Collège de France et le Ministère de l'Éducation Nationale, 2012

Jérôme Devillard

Ecrivain et essayiste



Vidéo de 40 minutes (les stéréotypes de genre commencent à partir de la 22^{ème} minute), à voir sur le site du Collège de France.

Pascal Huguet est directeur de recherche au sein du Laboratoire de Psychologie Sociale et Cognitive (lapsco) UMR UCA-CNRS 6024.

Sa conférence, des plus passionnantes et très instructive, nous entraîne à mieux comprendre les stéréotypes sociaux et leurs impacts sur l'individu. En particulier, il consacre la moitié de son intervention aux stéréotypes de genre et à leur conséquences sur l'éducation des filles... et des garçons.

Pascal Huguet définit les stéréotypes sociaux comme des « croyances partagées – à des degrés divers – à propos des attributs ou caractéristiques (e.g., capacités etc.) de certains groupes sociaux ». Ces derniers conduisent à des effets d'assimilation (« amplification des similitudes (perçues ou attendues) entre les membres d'une même catégorie ») et des effets de contraste (« amplification des différences (perçues ou attendues) entre les membres de deux catégories différentes).

Ces processus ne sont pas anodins puisqu'ils conduisent à une généralisation entraînant des erreurs d'interprétation. Ainsi, si certaines femmes sont mauvaises en mathématiques, ce n'est pas le cas de toutes, si certains hommes sont bons en mathématiques ce n'est pas le cas de tous. Comme le dit Pascal Huguet « la diversité est la règle du vivant ». Or nous ne sommes pas conscients de la force avec laquelle nous avons intégré ces généralisations abusives. C'est un point crucial que le chercheur développe au cours de différentes études scientifiques.

Aux États-Unis, la moins bonne représentation des filles dans les filières de sciences exactes, en particulier des mathématiques, a conduit à un débat sur l'origine de cette différence. Dans les années 1980, certains et certaines chercheuses, telle que Camilla Benbow, ont attribué cette sous-représentation à des causes d'origines biologiques. Claude Steele, ainsi que d'autres chercheurs et chercheuses y voyait davantage le fruit de stéréotypes négatifs. Ainsi, en 1999 (Spencer, Quinn & Steele) publie une grande étude dans le « Journal of Experimental Social Psychology » (JESP).



Dans cette étude, ils montrent que chez les étudiants lors du test SAT-M (un test standardisé portant sur les mathématiques pour l'entrée dans les universités) qu'il existe une différence de résultat entre filles et garçons si on prévient qu'une différence est attendue entre les sexes. En revanche si on prévient qu'aucune différence n'est attendue entre les sexes, filles et garçons ont des résultats identiques. Quand aucune information n'est donnée, l'effet du stéréotype fonctionne quand même, car on retrouve une différence de résultats entre les sexes. Le stéréotype est « passager clandestin du test » pour reprendre l'expression de Huguet. Il faut explicitement dire qu'il n'y a pas de différence pour faire disparaître le stéréotype. Les différences de résultats en fonction des conditions sont impressionnantes. L'importance du stéréotype se fait particulièrement sentir lorsque les tests sont difficiles (comme pour le SAT-M). Plus c'est difficile pour le sujet, plus le stéréotype s'engouffre et prend de la place, l'empêchant de se concentrer pleinement sur son sujet.

En France, Pascal Huguet et Isabelle Régner, entre autres, ont mené eux aussi des études de ce type sur les classes d'élèves plus jeunes. Ils retrouvent les mêmes biais de stéréotypes, même lorsque les élèves ont une idée contre stéréotypique de leurs performances. Les études qu'ils mènent par la suite au niveau des écoles d'ingénieurs, et donc sur des étudiants et étudiantes tous et toutes se pensant bon en mathématique réitèrent les mêmes stéréotypes. Les filles réussissent moins bien les tests, sauf en conditions où il est clairement annoncé qu'aucune différence est attendue.

Pascal Huguet conclue sa conférence par ces deux remarques :

« Les performances cognitives sont en réalité peu dissociables de leur contexte sociaux et culturels de production ».

« Dans le contexte de la cognition les différences de sexe expriment une part de cette réalité socio-émotionnelle à laquelle l'individu est en permanence confronté ».

Cette conférence et les différents travaux menés, montrent à quel point il n'existe pas de différence d'aptitude ou de comportement entre homme et femme autre que ceux induit par les stéréotypes. Elle montre également que ces derniers sont puissants et difficiles à évacuer. Les stéréotypes de genres ne se limitent bien sûr pas à l'école, ces derniers traversent toute la société. Des travaux qui sont en cours, mettent d'ailleurs en avant l'importance de débiaiser les comportements, par exemple dans les jurys de concours au sein de la recherche, pour permettre un accès aux fonctions directoriales moins genrées.

Il me semble au final que la conclusion importante à retenir est que nous sommes tous et toutes des individus différents. Nos aptitudes intellectuelles et comportements ne sont pas le résultat d'une essentialité de notre sexe mais des stéréotypes qui y sont associés... et nous en souffrons tous et toutes.

Références

Huguet Pascal, Régner Isabelle. Stereotype threat among schoolgirls in quasi-ordinary classroom circumstances. *Journal of Educational Psychology*, American Psychological Association, 2007, 99(3), pp.545-560. <https://doi.org/10.1037/0022-0663.99.3.545>. <https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-01440632>

Huguet Pascal, Régner Isabelle. Counter-stereotypic beliefs in math do not protect school girls from stereotype threat. *Journal of Experimental Social Psychology*, Elsevier, 2009, 45(4), pp.1024. <https://doi.org/10.1016/j.jesp.2009.04.029>. <https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-00694723>



Régner Isabelle, Smeding Annique, Gimmig David, Thinus-Blanc Catherine, Monteil Jean-Marc, et al.. Individual Differences in Working Memory Moderate Stereotype-Threat Effects. *Psychological Science*, Association for Psychological Science, 2010, 21 (11), pp.1646-1648. <https://doi.org/10.1177/0956797610386619>. <https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-01440448>

Spencer, S. J., Steele, C. M., & Quinn, D. M. (1999). Stereotype threat and women's math performance. *Journal of Experimental Social Psychology*, 35(1), 4-28. <https://doi.org/10.1006/jesp.1998.1373>

Isabelle Régner, Catherine Thinus-Blanc, Agnès Netter, Toni Schmader et Pascal Huguet. Committees with implicit biases promote fewer women when they do not believe gender bias exists, *Nature Human Behaviour*, 26 août 2019. DOI : 10.1038/s41562-019-0686-3

URL de la vidéo

<https://www.college-de-france.fr/agenda/colloque/sciences-cognitives-et-education/les-stereotypes-de-genre>



Vidéo : "Mourir pour des idées genrées ? Guerre et paix au Royaume-Uni, 1914-1918"

Conférence de Marc Calvini-Lefebvre

Conférences « 6 heure pour la paix – égalité femmes-hommes »
Organisées par le mouvement de la paix des Bouches du Rhône, 2019

Jérôme Devillard

Ecrivain et essayiste



Vidéo de 60 minutes à voir sur la chaîne youtube du Mouvement de la Paix.

Marc Calvini-Lefebvre est maître de conférences en histoire à Aix-Marseille Université (AMU) et mène ses recherches au sein du Laboratoire d'Études et de Recherche sur le Monde Anglophone (LERMA) UR 853.

Marc Calvini-Lefebvre est spécialiste du genre et en particulier du genre dans l'histoire anglaise pendant la première guerre mondiale. Tout le propos de cette conférence est justement de nous éclairer sur cette période en montrant l'impact qu'on eut les stéréotypes de genre sur les hommes, les femmes et tant la guerre que la paix elles-mêmes.

Dans un premier temps, le chercheur nous montre comment l'image de la femme a été instrumentalisée pour convaincre le peuple anglais du bienfondé de l'entrée en guerre de l'Angleterre. Le « viol de la Belgique », l'exécution d'Edith Cavell sont autant d'éléments qui sont mis en avant pour expliquer que les allemands sont des barbares et qu'il faut les combattre. Marc Calvini-Lefebvre fait ainsi ressortir trois dimensions de ce "barbarisme" allemand vu par l'Angleterre :

- « Croire que la force est supérieur au droit : attaquer les femmes est illégal puisqu'elles sont, par définition, non-combattantes
- Croire que l'Empire est supérieur à la Nation : attaquer les femmes, qui sont les "productrices de la nation" est une attaque contre le principe même de nationalité
- Croire que la conquête matérielle de territoires est supérieure au développement spirituel de l'humanité : attaquer les femmes, "Ange du foyer", gardiennes de la spiritualité, est une attaque contre l'idée même de civilisation. »

Les stéréotypes liés au sexe sont instrumentalisés au service de la propagande de guerre chère à Anne Morelli.

Par la suite, Marc Calvini-Lefebvre poursuit son exposé en présentant comment le genre a été utilisé pour mobiliser la population. L'Angleterre n'ayant pas de conscription, elle



cherche par le biais d'affiche et de propagande en tout genre à mobiliser les hommes pour qu'ils s'engagent dans l'armée. Elle met ainsi en avant une « masculinité hégémonique », comme le dit le chercheur, à travers l'image du soldat « Tommy Atkins ». Les hommes doivent obéir à cette représentation de la masculinité et s'engager au risque sinon de subir l'opprobre du pays tout entier. Les femmes de leur côté ont-elles aussi un rôle bien défini par cette propagande, mais ce n'est pas celui de combattantes. Elles sont là pour soigner, pour inciter les hommes à partir combattre et pour travailler dans les usines afin de remplacer ces derniers.

Chacun, hommes et femmes, sont ainsi enfermés dans une représentation genrée de leur rôle, de leurs capacités et comportement. S'en éloigner s'est prendre le risque d'une désapprobation, voire d'un jugement violent de la société. Marc Calvini-Lefebvre démonte patiemment et avec finesse les images de propagandes, à l'appui des faits historiques et nous dépeint au final une réalité tout autre que celle que nous nous représentons souvent. Par l'entremise de l'étude de cette guerre, il met en évidence les nombreux stéréotypes liés au genre qui traverse la société, comment cette dernière les entretient et s'en sert afin d'essentialiser les rôles : l'homme guerrier et la femme « ange du foyer ». Pour l'homme la guerre et pour la femme la paix. La réalité n'est toutefois pas dans une essentialisation des qualités des sexes, essentialisation ne correspondant qu'aux stéréotypes que nous entretenons. Des femmes veulent faire la guerre (certaines anglaises ont d'ailleurs cherché à s'engager dans l'armée combattante dans cette première guerre mondiale) et des hommes veulent la paix (certains ont résisté aux pressions et ont refusé de s'engager).

Références :

Anne Morelli. Principes élémentaires de la propagande de guerre, Editions Aden, 2010

Marc Calvini-Lefebvre. " Women! Your Country Needs You! " Fleeing Feminism or Gendering Citizenship in Great War Britain?. Minerva Journal of Women and War, McFarland & Co, 2008, pp.26.
<https://hal-amu.archives-ouvertes.fr/hal-01200767>

Florence Binard, Marc Calvini-Lefebvre, Guyonne Leduc. Femmes, Sexe, Genre Dans L'aire Anglophone Invisibilisation, stigmatisation et combats, L'Harmattan, 2017

URL de la vidéo

https://www.youtube.com/watch?v=aCLt5Ai_TYw&ab_channel=MouvementdelaPaix



Les Cahiers de l'IDRP - Automne 2022

Publication semestrielle de l'Institut de Documentation et de Recherche sur la paix.

Les Cahiers de l'IDRP publient des articles de documentation et de recherche sur la paix. Nos axes de recherches sont placés sous l'angle des recherches sur la paix avec deux approches : l'approfondissement et la popularisation des thèmes de la culture de la paix et de la non-violence, et sur le plan des relations internationales, l'étude et la promotion d'un multilatéralisme pour la paix, notamment autour des études liées au système onusien et ses valeurs.

Les textes publiés dans les Cahiers de l'IDRP reflètent l'opinion propre de chaque contributeur et non celle de l'IDRP en tant que tel.

Directeur de publication : Jérôme Devillard

Prochain numéro des cahiers au printemps 2023

IDRP - Siège de l'ARAC, 2 place du méridien - 94807 Villejuif Cedex

Site web : <https://www.idrp-institut.org>

Courriel : secretariat_idrp@idrp-institut.fr

Contact : 06.60.57.07.76

