



HAL
open science

L'Occident face au féminisme et au multiculturalisme

Mathilde Marault

► **To cite this version:**

Mathilde Marault. L'Occident face au féminisme et au multiculturalisme. Philosophie. 2015. dumas-01194652

HAL Id: dumas-01194652

<https://dumas.ccsd.cnrs.fr/dumas-01194652>

Submitted on 7 Sep 2015

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Mathilde MARAULT

L'Occident face au féminisme et au multiculturalisme

UFR de Philosophie, mémoire de Master 2

Sous la direction de Madame Le Professeur Sophie Guérard de Latour

Université Paris 1 Panthéon - Sorbonne



L'auteur de cette photo n'a pas été retrouvé.

Remerciements

Je souhaite tout d'abord adresser mes plus profonds remerciements à ma directrice de mémoire, Madame le Professeur Sophie Guérard de Latour, qui a accepté de continuer à me guider dans mes recherches cette année. Je lui suis reconnaissante pour le temps qu'elle m'a accordé, pour les précieux conseils qu'elle m'a livrés, mais aussi pour sa disponibilité, son écoute et, au vu des mes questions un peu tardives, sa patience. Je la remercie également d'avoir partagé ses passionnantes recherches dans un séminaire que j'ai eu la chance de suivre au premier semestre.

Je remercie également ma sœur, Héloïse Marault, jeune agrégée de grammaire, qui a eu la lourde et pénible tâche de me relire. Sa rigueur et sa gentillesse envers mon travail m'ont, cette année encore, énormément aidée.

J'aimerais également remercier mon amie, Lou Ramrani, étudiante à Paris 1 en Histoire des Sciences, pour les brillantes réflexions qu'elle me fait partager. Plus qu'une source d'inspiration, elles ont influencé mon mémoire, et notamment l'analyse en III. du rapport entre féminisme et technique.

Enfin, j'adresse mon dernier remerciement – et pas des moindres – à mon père, Salvatore Marault, pour son soutien indéfectible et sans qui ces études ne seraient pas possibles. Son oreille attentive et sa bienveillance me sont indispensables.

C'est donc très bien entourée que je termine aujourd'hui ce mémoire de Master, j'espère qu'il saura en rendre compte.

Le colon ne s'arrête dans son travail d'éreintement du colonisé que lorsque ce dernier a reconnu à haute et intelligible voix la suprématie des valeurs blanches.

Franz Fanon.

Qu'elles le veuillent ou non, les sociétés occidentales contemporaines sont toutes, en ce début de XXIème siècle, multiculturelles ; c'est-à-dire qu'elles sont le champ de rencontre de multiples populations et d'humains, d'ethnies, de cultures, de nationalités, de religions, de langues, ou encore d'individus d'origines différentes. Cela est dû aux denses mouvements migratoires que le monde connaît depuis un siècle, mais aussi à la cohabitation des peuples colons avec des autochtones, ou à des diasporas, des guerres et bien d'autres rencontres de l'homme avec l'homme, qui ont généré un grand mélange culturel. N'importe quel pays occidental doit composer avec des minorités, que nous nommerons plus généralement « minorités culturelles », qui demandent souvent d'être traitées à la fois de manière égale aux personnes assimilées à la culture majoritaire, mais aussi différemment, dans leur singularité. Les sociétés multiculturelles voient donc émerger des réclamations de droit pour les minorités, qui aspirent au respect de leur intégrité. On peut donc supposer que les sociétés occidentales ont à répondre à ces demandes, car leur système démocratique n'assure pas, *a priori*, l'égalité pour tous ses membres, ceux de la majorité, comme ceux des minorités. Les sociétés démocratiques correspondent aux attentes de la majorité qui la compose, et doivent maintenant aussi songer à s'adapter à ces minorités. Parallèlement à ce premier problème, l'Occident souffre, entre autres, d'une deuxième forme d'inégalité : celle qui est genrée. La domination d'un sexe sur l'autre est très ancienne historiquement, autant que polymorphe, et se dévoile en Occident souvent au travers des mouvements

féministes et de leurs combats. Les féministes analysent notre société comme désavantageuse pour les femmes, pour cette raison elles se trouvent en retard dans de nombreux domaines et sont confinées aux tâches les moins prisées.

Les revendications des femmes et celles des minorités culturelles font partie des grands mouvements politiques qui viennent questionner, directement ou plus indirectement, le fonctionnement des démocraties occidentales contemporaines. Elles interrogent leur prétendu libéralisme, qui selon elles, n'est pas neutre, et qui s'adresse souvent à ceux qui ont construit ce système : des hommes, blancs. Intuitivement, on pourrait spéculer que féminisme et minorités culturelles vont pouvoir se saisir de ce sort commun pour allier leurs luttes. Or, Susan Moller Okin, dans son article « Le multiculturalisme nuit-il aux femmes ? » vient nuancer cet espoir optimiste¹. En effet « un respect égal pour les cultures peut toutefois entrer en conflit avec un respect égal pour les personnes si les groupes ou les communautés concernées n'acceptent pas l'égalité des femmes et des hommes »². Ce qu'Okin entend par là, c'est qu'il sera difficile de répondre à toutes les demandes des minorités si parfois celles-ci impliquent de rompre avec l'exigence d'égalité des genres que se donnent (tout en ne la respectant pas toujours) les sociétés occidentales. Nos démocraties peinent à répondre à cet impératif, et favoriser la préservation de minorités qui ne partagent pas l'idéal d'égalité des genres risque d'accentuer cette difficulté.

¹ MOLLER OKIN, Susan, « Feminism, Women's Rights and Cultural Differences », *Hypathia*, vol. 13, n°2, 1998, p. 32-52.

² COENE, Gili et LONGMAN, Chiara, *Féminisme et multiculturalisme. Les paradoxes du débat*, Bruxelles, Editions Peter Lang, 2010, page 12.

Trois positions théoriques s'articulent autour de ces questions, et parfois s'y confondent : celle des libéraux, des républicains et enfin celle des communautariens. Les libéraux attachent une importance majeure à la liberté, c'est pour eux le principe politique suprême dont découle la responsabilité individuelle. Pour cette raison, ils préconisent la limitation du pouvoir souverain. Les républicains donnent un tout autre sens au pouvoir de l'État : ils considèrent qu'il a un objectif fort, qui est celui de répondre au bien commun à travers ses décisions et plus largement son existence même. Le communautarisme reflète, quant à lui, les attitudes ou aspirations des minorités à se différencier volontairement pour s'entraider, ou même se dissocier du reste de la société. Nous analyserons les positions des divers auteurs qui entreront en jeu dans notre propos et verrons, de surcroît, comment elles peuvent aussi se superposer.

Nous allons focaliser notre réflexion sur le cas de la France, avec parfois des digressions à travers d'autres pays pour mieux distinguer l'approche française du problème, mais aussi toute la pluralité des sociétés multiculturelles et les solutions ou impasses qui se présentent. La France ne propose presque pas de politiques multiculturelles à ses minorités. Ces politiques recouvrent des aménagements avec la loi, ou bien des délégations de justice qui vont permettre aux minorités de s'auto-gérer, ou encore l'intégration assurée de membres de la minorité au sein des instances de pouvoir. Pourtant, la France est un pays multiculturel bien malgré elle. Elle a connu ou provoqué de multiples vagues migratoires qui nous permettent d'imaginer grossièrement sa diversité. Face à toutes ces identités culturelles qui cohabitent et se meuvent, la République Française a donné une réponse

univoque, celle de l'assimilation³. Sous couvert de traiter également tous ses citoyens, la France les traite sans distinction aucune des différences culturelles. Quant au cas des femmes, même si elle accumule du retard, elle affiche clairement ses objectifs d'égalité en la matière, comme en témoigne la création du Ministère des Droits des femmes en 1974 (plus ou moins reconduit par les différents gouvernements successifs). La France a-t-elle hiérarchisé ses priorités et privilégié le droit des femmes à celui des minorités ? Notre étude tend justement à montrer que la France assimilationniste tolère des pratiques préjudiciables aux femmes lorsqu'elles émergent de la culture majoritaire, de « sa » culture, tandis que des pratiques parallèles assimilées aux minorités culturelles sont fortement condamnées. Au travers d'exemples, nous démontrerons que le droit, et plus largement la société française, fait preuve d'une grande tolérance à l'égard de ses propres pratiques sexistes, tandis que le sexisme des minorités, qu'elles soient de nationalité française ou non, est traité, en toute incohérence, avec une grande intransigeance. Pourtant, les préjudices dont souffrent les femmes, que nous évoquerons plus précisément, sont toujours les mêmes, qu'ils soient moraux, physiques ou économiques. Ignorons-nous ceux générés par la culture majoritaire, car ils sont bien intégrés à notre environnement ? Ou est-il plus facile de discriminer les minorités sous prétexte de leur sexisme pour ne pas avoir à affronter le défi multiculturaliste ? Notre étude a aussi une visée normative, en effet, le droit français doit légiférer de toutes les pratiques préjudiciables aux femmes, comme tout préjudice porté à n'importe quel

³ Depuis la fin du XIX^{ème} et le début du XX^{ème}, la République Française a cherché à tout prix à unifier culturellement son territoire. Ce grand chantier a démarré avec les campagnes dans les années 1870. Il se poursuit aujourd'hui avec les émigrés. Des institutions comme l'école républicaine servent cette cause. Voir WEBER, Eugen, *La fin des terroirs, La modernisation de la France rurale 1870 - 1914*, Fayard, Paris : 1983, pp. 690 - 704.

citoyen français ou n'importe quel citoyen sur le territoire français, et ce d'autant plus qu'il s'est fixé des objectifs relatifs à l'égalité entre les sexes. Doit-on aménager les sanctions en fonction de l'origine culturelle ou de la symbolique de la pratique mise en cause ? Ou faut-il rendre un jugement univoque pour une même pratique, quelles que soient ses différentes significations ?

Ainsi, comment traiter moralement et juridiquement de la pluralité et de la différence culturelle des pratiques sexistes, pourtant également préjudiciables aux femmes, dans l'objectif de les résorber ?

Premièrement, nous reviendrons sur la feuille de route de notre démarche, qui vise à rapprocher différentes pratiques sexistes, issues de la culture minoritaire et de la culture majoritaire dans le but de condamner le laxisme français vis-à-vis de ses propres problématiques sexistes, et de trouver une voie cohérente pour son droit. Nous la questionnerons et essaierons d'anticiper ses éventuels détracteurs.

Puis, nous reviendrons sur des exemples paradigmatiques de ce parallèle entre le sexisme occidental et beaucoup d'autres formes de sexisme dénoncées comme « inhumaines » par la majorité, car celles de « l'autre ». Pour cela nous nous intéresserons notamment à l'excision et à ses pratiques mimétiques dans la culture occidentale.

Enfin, pour terminer notre étude, nous entreprendrons une conclusion normative du problème en analysant le terrain sur lequel il faut travailler pour résorber les incohérences françaises en matière de sexisme, les obstacles qui pourront s'opposer à ce progrès social, mais aussi les

changements drastiques à envisager au niveau culturel, intellectuel, social et économique.

I. Précision de notre démarche et feuille de route à suivre

a. Présentation des objectifs de départ

Notre travail vise à formuler des parallèles entre les pratiques sexistes des minorités culturelles et celles communément associées à la majorité. Nous allons nous interroger sur la validité de ces dernières : en effet, elles ne sont que rarement condamnées, quoiqu'elles soient aussi préjudiciables pour les femmes. En effet, comme nous le montrerons, il existe des pratiques qui sont facilement assimilables par les marques physiques qu'elles laissent sur le corps des femmes. D'autres relèvent d'un contrôle plus distant, ou encore de symptômes psychologiques bien évaluables. Mais toutes ces pratiques vont nous demander un grand temps d'analyse pour comprendre la symétrie qui opère entre-elles. La *mimésis* entre des pratiques de cultures complètement différentes nous permettra de mieux analyser la culture majoritaire, dite occidentale. Sous le prisme de cas qui la rapprochent de cultures qu'elle dénonce comme violentes, ou barbares, nous pourrons mettre au jour son propre sexisme. Nous ne visons pas du tout à dévaluer les préjudices portés sur les femmes par une comparaison qui conclurait que finalement, on peut relativiser les torts de toutes les cultures. Car tout d'abord parfois, le mal supporté par le second sexe relève des mêmes formes d'oppression, et ce n'est pas une exagération de notre part que de le dénoncer comme tel. D'autre part, il existe aussi de nombreux cas où, effectivement, les souffrances des femmes n'ont aucune mesure comparable

à celles d'autres femmes à travers le monde. Pourtant, cela ne nous donne pas le droit de rejeter toute la culture en question avant d'en comprendre ses mécanismes, qui nous sont peut-être plus familiers que nous le croyons. Nous avons choisi de travailler sur le cas de la France, et nous ne ferons pas le procès de toutes les pratiques culturelles qui atteignent les femmes à travers le monde. Nous nous focaliserons sur les pratiques des diverses populations, françaises ou non, exécutées en France, et sur celles que les Français et Françaises mettent en place à l'étranger pour des raisons pratiques. Bien sûr, dans le cas de l'excision ou de certaines pratiques corporelles occidentales, nous déplacerons notre étude, mais cette démarche restera indicative et comparative, et viendra enrichir les problématiques propres à la France. Questionner aussi nos pratiques nous permettra d'aborder avec bonne foi celles des minorités, sans mépris ethnocentrique. Nous pensons que notre démarche nous offre un champ critique qui compose avec l'« égal respect » que nous devons à chaque culture⁴. Charles Taylor émet des réserves à l'égard des cursus scolaires habituels qui échouent à reconnaître la valeur *a priori* de toutes les cultures, et tout du moins l'égal respect qu'on leur doit. Taylor est un philosophe qui défend à la fois le communautarisme et une certaine idée de l'universalisme. En effet, il est estimé que pour un peuple, une nation ou une communauté, l'enjeu de son existence est d'éviter l'écueil du repli identitaire tout en gardant une identité forte⁵. Il considère que l'État démocratique doit accorder aux membres des communautés minoritaires le droit de cultiver publiquement leurs différences. Concrètement, et dans son

⁴ *Ibid*, page 90.

⁵ TAYLOR, Charles, *Multiculturalisme différence et démocratie*, Flammarion champs essais, Paris 2009, page 23.

propre contexte, il se positionne contre les indépendantistes québécois, mais aussi contre les fédéralistes qui refusent de consentir aux revendications identitaires. Enfin, il se place dans la filiation d'Hegel pour faire émerger sa thèse majeure : celle du besoin de reconnaissance⁶ propre à chacun. Dans la perspective de la « dialectique du maître et des l'esclave »⁷, il affirme que la lutte pour la reconnaissance provient d'un besoin de reconnaissance constructif de l'identité de tout un chacun, et qui fait souvent défaut aux minorités culturelles. Revenons à sa critique des champs universitaires occidentaux. Pour Taylor les cultures minoritaires, bien avant d'être analysées, sont déjà discréditées : seule la culture majoritaire est étudiée, elle ne cesse par là de renforcer sa position hégémonique. Outre le fait que cela démontre de la part des Occidentaux une « absence de sensibilité » et une « étroitesse d'esprit »⁸, cela est largement néfaste pour les cultures minoritaires, car, comme le rappelle Taylor tout au long de *Multiculturalisme, différence et démocratie*, tout un chacun a besoin de reconnaissance pour se construire. Refuser de reconnaître l'existence culturelle des minorités, c'est leur refuser un égal respect, les laissant dans la projection d'une image « inférieure » ou « dépréciative » d'elles-mêmes⁹, déformée à tel point que l'image est intériorisée. Non seulement nous jugeons la critique des pratiques occidentales utile à notre propos pour avoir une perspective normative sur le droit français et sur les politiques multiculturelles qu'il met en place, mais c'est aussi une façon de reconnaître l'égal respect que nous devons à toutes

⁶ *Ibid.*, page 70.

⁷ Expression selon KOJÈVE, Alexandre in *Introduction à la lecture de Hegel, Leçon sur la phénoménologie de Hegel*, Gallimard, Paris, 1947.

⁸ *Ibid.*, page 90.

⁹ *Ibid.*, page 55.

les cultures. Nous tenterons d'approcher toutes ces pratiques avec la même perspective : celle qui considère que femmes et minorités culturelles sont moins bien traitées en Occident que les autres membres de ces sociétés. Il nous faudra reconnaître avec sincérité les cas où les minorités, ou bien la majorité, portent préjudice aux femmes. Les féministes peuvent aussi être taxées de racisme ou d'ethnocentrisme. Notre distance par rapport à la culture occidentale vise justement à se débarrasser de cet écueil.

Nous prenons aussi complètement part à une volonté multiculturaliste contre l'assimilationnisme français dont nous démontrerons les incohérences. Si nous tenons vraiment compte de l'égal respect que nous devons à toutes les cultures, il faut mettre en place des politiques multiculturelles. Cela signifie que toutes ces cultures ont une valeur *a priori* qu'il ne faut pas étouffer, et que bien au contraire, la République française doit en tenir compte. L'éternelle question est de savoir si incorporer ces cultures sans les assimiler ne va pas nuire à notre système politique. Tout d'abord, nous faisons l'expérience de l'assimilation et pouvons constater que les cultures minoritaires continuent de revendiquer leurs particularismes. Nos politiques agressives envers la singularité des populations ont parfois un contre-effet : les minorités se replient sur elles-mêmes et s'accrochent à leurs coutumes pour résister à la normativité que l'on exige d'elles. Dans tous les cas, travailler avec le multiculturalisme est inévitable, soit nous pouvons l'accepter, soit il s'impose à nous de par les revendications des groupes concernés ; autant donc choisir sciemment les politiques multiculturelles. De surcroît, c'est un devoir humain que de cohabiter entre cultures sous l'égide de l'égal respect que chacune doit aux autres. Il nous faut donc aménager

nos sociétés pour elles, les laisser prendre part au pouvoir, et leur permettre de s'auto-gérer dans certains champs. Taylor précise qu'il s'agit ici d'assurer la prospérité des cultures, mais aussi leur survivance¹⁰. En effet, si l'objectif à long terme est d'offrir aux différents groupes l'égalité de leur culture vis-à-vis de la culture majoritaire, pour que les individus qui composent ces groupes ne soient pas lésés dans le partage social, les cultures minoritaires espèrent par là survivre. Ainsi, l'État doit garantir une pérennité culturelle pour les générations à venir. Pour différentes raisons, une culture peut être appelée à disparaître, et les politiques publiques doivent assurer en amont leur survie en remplissant un devoir d'intégration des minorités qui respecterait leur singularité culturelle. Faut-il étendre la protection des minorités jusqu'à anticiper, pour l'éviter, leur possible disparition ? Des philosophes, Taylor cite Kymlicka, « échouent à recouper les demandes actuelles faites par les groupes concernés »¹¹, à partir du moment où ils leur enlèvent la possibilité de réclamer de politiques publiques qui viseraient à leur survivance. Kymlicka, lui, est un philosophe libéral, il pense que défendre les groupes culturels est une nécessité, car il s'agit là d'une promotion de la liberté. Il est descendant de Rawls et ajoute que dans la théorie de la justice proposée par ce dernier, on a omis le partage de la culture. Pour cette raison, il va se pencher sur les politiques multiculturelles. Or, il ne peut accepter l'idée de promotion de la survivance des minorités, car, à la façon de son prédécesseur, il intègre son projet dans une théorie de la justice qui prétend dégager, en dehors de toute conception du bien, des lois générales. Protéger la langue d'une minorité qui tend à disparaître, par exemple, est irrecevable

¹⁰ *Ibid.*, page 60.

¹¹ *Idem.*

pour lui, car ce serait considérer que l'apprentissage de cette langue est un bien. Cependant, nous constatons que la survivance n'est pas seulement réclamée par les minorités, elle constitue aussi une demande du groupe majoritaire. L'Église par exemple, dont on ne peut pas nier la place privilégiée par rapport aux autres religions en France, déplore chaque année que son nombre de fidèles régresse, et cherche, pour survivre, à rassembler plus de monde. L'État s'investi peu pour promouvoir et protéger le catholicisme, mais on peut considérer que diffuser la messe, comme c'est aujourd'hui le cas, sur une chaîne du service publique participe à la survivance de la religion orchestrée par le pouvoir. Nous pouvons aussi évoquer un cas moins politisé : actuellement, nous connaissons une polémique autour de la prochaine disparition des programmes de grec ancien et de latin (tout du moins, ces langues seront moins accessibles à tous). Dans le cas des langues anciennes, comme dans celui de l'Église, la demande de survie est comprise et même parfois valorisée par l'État comme la permanence d'un objet culturel fort et noble intellectuellement. Les groupes qui tentent d'aménager leur survie le font aussi pour que leur patrimoine culturel qui s'avère être une richesse pour l'humanité ne se perde pas. Il faut protéger le latin et le grec, comme il est bon de continuer à enseigner le sanskrit ou l'arabe littéraire, et ce en dehors de toute considération d'intégration ou d'assimilation des populations, mais simplement pour préserver la diversité culturelle, et ce au regard de la valeur intrinsèque de chaque culture.

Mais il n'est pas du tout question de défendre la valeur relative que chaque culture a pour sa communauté. Kymlicka refuse que l'État fasse la promotion d'une quelconque idée de bien, or le pouvoir souverain est

difficilement neutre, et très souvent il en naît la conception du bien selon la majorité. Il faut alors accepter les revendications particularistes des minorités, et Ronald Dworkin nous aide à comprendre pourquoi cela est impératif. Ce philosophe est un héritier de Kant et de Rawls, cette binarité structure sa pensée : d'une part, et il se rapproche de Kymlicka, il estime que le juste est issu des préceptes abstraits et universels que l'on peut trouver sous le voile d'ignorance de Rawls et qu'il est indépendant du bien. Et d'autre part, il reprend les maximes kantienne^s ¹² qui visent au respect universellement dû à l'individualité de tout un chacun, comme nous allons le démontrer maintenant. Dans *Justice pour les hérissons*¹³, Dworkin défend que deux principes majeurs doivent définir notre rapport aux autres, et par *mimésis*, à nous-mêmes : la dignité et l'autonomie. La dignité constitue à considérer que :

« la raison que vous avez de penser que votre manière de vivre est objectivement importante est aussi la raison que vous avez de penser qu'il en va de même de la vie de chacun ; l'importance objective de votre vie se reflète ainsi dans l'importance objective de la vie des autres. »¹⁴.

Nous devons donc faire un travail en deux temps : premièrement, il nous faut analyser notre culture et comprendre la valeur objective que nous lui accordons. Elle n'est pas seulement le fruit d'un ethnocentrisme exacerbé, sa valeur a une réalité autonome et il faut justement la détacher de la valeur comparative (fallacieusement supérieure aux autres cultures) que nous lui

¹² « Agis de façon telle que tu traites l'humanité, aussi bien dans ta personne que dans toute autre, toujours en même temps comme fin, et jamais simplement comme moyen », Kant Emanuel, *Métaphysique des mœurs I*, Flammarion, Paris, 1994.

¹³ DWORKIN, Ronald, *Justice pour les hérissons, la vérité des valeurs*, Labor et Fides, Genève, 2015.

¹⁴ *Ibid.*, page 286.

donnons souvent. Sa valeur émane du travail d'artistes, de personnages lettrés, de la singularité de notre langue, et de l'évolution, parfois plus ou moins glorieuse, de toutes nos données culturelles. Notre culture a une importance objective, tout du moins en ce qu'elle influe sur nos vies la plupart du temps. Dworkin rapproche son principe de celui de Kant : « si la valeur que vous trouvez dans votre vie doit être vraiment objective, elle doit être la valeur de l'humanité elle-même »¹⁵. Le respect que nous accordons à notre culture, et par ailleurs à notre société toute entière, à nous-mêmes, nous le devons aussi aux autres.

Dworkin va plus loin pour amorcer le second principe : le respect que nous nous devons exige que nous nous traitions comme un être autonome au sens que nous devons adhérer aux valeurs qui structurent nos vies. L'autonomie, comme second principe, est une liberté négative, c'est le pouvoir de ne pas suivre toutes nos inclinations. Par prolongement, nous devons supposer l'autonomie chez autrui, et nous ne pouvons nous accorder des droits que nous lui refusons. La survivance n'est donc pas l'apanage de la culture majoritaire, chacun peut y tendre, le problème étant de savoir si l'État doit intervenir dans cette entreprise. Une fois encore, il nous faut être cohérents : soit nous acceptons des politiques de survivance qui protégeront tous les groupes, soit nous n'en validons aucune. Mais la précédente réflexion nous démontre que l'enjeu culturel est fort, et qu'il ne s'agit pas seulement d'une problématique visant à harmoniser la cohabitation entre les communautés. Ce serait une perte massive de ne pas protéger la richesse culturelle des groupes, et on ne peut la hiérarchiser. Nous savons que notre culture a une

¹⁵ *Ibid.*, page 292.

valeur objective, dès lors nous devons la supposer concernant les cultures des groupes minoritaires. Si nos cultures ont une valeur objective il faut les préserver, et cela ne relève en aucun cas d'une promotion d'une idée du bien. Il faut donc mettre en place une base de protection des cultures assurée par l'État. Parfois, elle existe déjà : beaucoup de musées français préservent différentes formes d'art, culturellement très éloignées, mais généralement cela concerne des domaines nobles. Des champs plus populaires, comme les langues vivantes, sont beaucoup plus délaissés dans leurs objectifs de survie¹⁶.

b. Critique des analyses dites « analogiques » et « par *continuum* » des mutilations génitales féminines

La démarche que nous entreprenons a ses prédécesseurs¹⁷, cependant elle a été profondément critiquée par l'article de Carolyn Pedwell « Theorizing 'African' Female Genital Cutting and 'Western' Body Modifications: A Critique of the Continuum and Analogue Approaches »¹⁸. Nous allons analyser ici cet article et en proposer une lecture en trois mouvements simultanés qui nous permettront de cibler les mises en garde de l'auteure qu'il nous faudra suivre, puis de déterminer comment singulariser notre approche pour lui éviter les écueils qu'elle dénonce, et enfin établir les réserves qui peuvent être émises à

¹⁶ Voir réforme des collèges 2016, URL : <http://www.education.gouv.fr/cid88073/mieux-apprendre-pour-mieux-reussir-les-points-cles-du-college-2016.html>

¹⁷ SHELDON, Sally et WILKINSON Stephen, « Female genital mutilation and cosmetic surgery regulating non-therapeutic body modification Bioethics », Vol.12, No.4263-285, 1998, ou encore GILMAN S.L, *Making the Body Beautiful. A Cultural History of Aesthetic Surgery*, Princeton : Princeton Press, 1999.

¹⁸ PEDWELL, Carolyn, « Theorizing 'African' Female Genital Cutting and 'Western' Body Modifications: A Critique of the Continuum and Analogue Approaches », *Feminist Review*, No. 86, 2007, pp. 45-66.

l'égard de la propre critique de Pedwell. Carolyn Pedwell, docteur en études culturelles et sociologie culturelle à l'université du Kent, analyse les auteurs qui opèrent des parallèles entre les mutations génitales féminines dans les pays du Tiers-monde¹⁹ et les autres pratiques non thérapeutiques qui visent à modifier le corps des femmes, et notamment leur sexe, en Occident. Elle établit qu'on peut classer en deux approches les démarches des auteurs qui s'intéressent à ce rapprochement. Elle définit la première, l'approche par « *continuum* » (« *continuum approach* »), comme adoptée par des théoriciens qui suggèrent qu'il existe un seul et même *continuum*, spectre ou gamme de pratiques de modifications corporelles qui est interculturel, dans lequel on retrouvera les mutilations génitales féminines, mais aussi des pratiques occidentales comme la chirurgie esthétique²⁰. La seule nuance entre toutes ces pratiques n'est qu'une différence de degrés. Quant à l'approche analogique (« *analogon approach* »), elle vise à mettre en lumière « les similitudes entre différentes pratiques corporelles, mais qui ne sont pas conçues explicitement comme formant un seul *continuum* »²¹. Tout d'abord, il est assez difficile de distinguer clairement ces deux approches, qu'est-ce qui fonde essentiellement leur différence, quelle est la nature de ce *continuum* ? Pedwell ne le précise pas, et si nous nous contentons de ses définitions respectives de deux approches, il reste assez difficile de définir à laquelle

¹⁹ « J'utilise le terme générique de « mutilation sexuelles féminines » pour référer à un large groupe de pratiques qui sont, ou ont été pratiquées (avec beaucoup de variations) dans certains pays africains, asiatiques et arabes (comme le Soudan, la Somalie, le Yémen, l'Égypte, le Mali, le Kenya et l'Éthiopie) et leur communautés émigrées. Les pratiques des mutilations sexuelles féminines sont diverses et entourent une étendue de différentes procédures. Il y a généralement trois types d'opération : (1) pharaonique ou infibulation (généralement pensées comme étant les plus radicales) ; (2) intermédiaire ; et (3) sunna (généralement pensée comme étant la moins extrême. » *ibid*, p. 46.

²⁰ *Ibid.*, page 47.

²¹ *Idem*.

appartient la nôtre. En effet, nous ne savons pas ce qui constitue la substance du *continuum*, et dès lors nous nous pouvons savoir si notre analyse se situe en dehors de lui, ou dedans. En fait, le *continuum* pourrait être multiple : s'agit-il de la coercition à laquelle sont soumises les femmes ? S'agit-il de l'empreinte physique ou morale que laissent ces pratiques ? Ou s'agit-il plus largement du problème d'ordre moral que posent toutes ces pratiques ? Le *continuum* peut-être extrêmement poreux et instable, par ailleurs l'hypothèse de l'existence d'un *continuum* trop vaste pour être clairement ciblé annihile l'approche analogique : l'approche analogique n'est-elle pas en réalité déterminée par un *continuum* qu'elle ignore ? Mais il nous faut dépasser ce premier problème, cependant nous signalons tout de suite qu'il nous est délicat de nous situer dans une des deux approches. Cela ne va pas nous empêcher de nous défendre d'être assimilé à une quelconque de ces deux approches : en effet, Pedwell synthétise sa critique et l'adresse simultanément aux deux. Premièrement, elle affirme que ces deux approches nous détournent du sens réel des mutilations, en le réduisant aux seuls prismes d'étude que sont le genre et la sexualité, tandis que d'autres axes entrent en jeu dans les faits, comme la race, la différence culturelle et la nation. Par peur d'être taxé de racisme, le féminisme ne s'intéresse qu'à des conditions limitées de ces pratiques. Nous pensons qu'il est possible d'éviter cette erreur. En effet, une pratique n'a d'existence que dans un contexte culturel complet. Ce contexte est inséparable de sa compréhension. Pour autant, il ne l'essentialise pas, il reste que le fait culturel est construit. Ainsi, en prenant de telles précautions, nous nous gardons de toute suspicion de racisme, sans pour autant dépendre de la comparaison avec l'Occident pour

nous en protéger. Nous maintenons cependant la volonté d'analyser simultanément les pratiques occidentales et celles de ses minorités culturelles. Pedwell préconise donc de revenir à des thématiques historiques autour des excisions pour mieux les analyser, concrètement elle suppose que la comparaison avec des pratiques occidentales est superflue. À cela nous répondons que, tout d'abord, les deux études ne s'excluent pas mutuellement. Pedwell nous apprend qu'une forte connexion existe entre l'esclavage de Soudanais par les égyptiens au XV^{ème} siècle et l'adoption des mutilations génitales féminines au Soudan et en Égypte. La documentation de cette période suggère que « les femmes esclaves étaient plus lucratives dans l'organisation islamique de traite si elles étaient infibulées de façon à ne plus pouvoir concevoir. »²². Nous-même, nous proposerons plus loin de comprendre comment l'image et la réception de l'excision se sont construites dans les oppositions du colonialisme. Notre double travail critique n'est pas exempt de l'analyse historique qu'il réclame. Le retour à l'Histoire permet de corroborer le fait que les mutilations génitales ont des significations profondes, qui dépassent la dichotomie Occident/autres. Il faut s'extirper de l'idée que les femmes d'Occident seraient libres tandis que celles des pays en voie de développement ne sont pas autonomes, sans tomber de façon manichéenne dans l'idée inverse. Autonomie et coercition ne peuvent schématiser l'identité de sociétés ou de peuples, notre rapprochement entre l'Occident et les cultures minoritaires vise aussi à souligner que ce manque de rupture entre les deux sociétés ne se traduit pas nécessairement par leur continuité, tandis que Pedwell refuse cet affrontement.

²² *Ibid.*, page 56.

De surcroît, on peut aussi reprocher à Pedwell son manque de finesse dans l'analyse de l'Occident, elle soutient que l'on peut « effectivement mettre l'Occident, dont le mode de vie est mondialisé, sous la même coupe : cependant la diversité des mutilations génitales hors de l'Occident est inévitable. ». Elle relativise complètement tout le panel des mutilations qui a existé, et qui existe encore, et toute la singularité des multiples chirurgies esthétiques. Par exemple, la clitoridectomie a été pratiquée en France pour soigner l'hystérie au XIX^{ème} siècle, en Angleterre elle sera pratiquée jusqu'en 1935 pour soigner le lesbianisme²³. Actuellement les modifications, ou mutilations, génitales féminines de culture occidentale ont un propos plus esthétique et sont réclamées par les femmes au corps médical. Nous nous interrogerons plus loin pour spéculer sur ce qui peut pousser ces femmes à désirer ce genre d'intervention. Il reste que les opérations en Occident sont multiples, de plus, nous avons choisi de nous focaliser sur le contexte français dans lequel se mêlent diverses pratiques aux influences occidentales, et d'autres, aux influences culturelles des groupes minoritaires. Que doit faire le droit français ?

S'il ne peut pas légiférer aveuglément et indifféremment sur toutes ces pratiques, il doit au moins toutes les prendre en compte simultanément dans sa réflexion. Nous pourrions aussi nous interroger sur la possibilité qu'il donne une réponse univoque, sur la base d'une loi qui interdirait tout acte de chirurgie non thérapeutique sur le sexe féminin²⁴. Cette restriction existe

²³ CUTNER, Lawrence, « Female genital mutilation », dans la revue *Obstet Gynecol Survey*, 1985, n°40 pp. 437-443.

²⁴ La loi actuelle semble prescrire toute opération chirurgicale à but non thérapeutique : Article R.4127-41 du code de santé publique, « aucune intervention mutilante ne peut être pratiquée sans motif médical très sérieux et, sauf urgence ou impossibilité, sans information de l'intéressé et sans son consentement. », mais son application diverge des textes. 23

telle quelle aux États-Unis. Cependant, elle soulève deux problèmes : un premier d'ordre pratique, car en réalité la loi n'est appliquée qu'au regard des excisions. Même si sa formulation reste culturellement neutre, les opérations à but esthétique sont tolérées, il en est de même en France tandis que l'excision est toujours interdite. D'autre part, d'un point de vue théorique, si la loi est formulée en terme d'interdit pour « un acte de chirurgie non thérapeutique sur le sexe d'une femme », il est injuste que légalement la circoncision soit autorisée. Le cas de la circoncision est un peu problématique dans notre propos : en effet, il s'agit d'un préjudice porté à l'encontre des petits garçons dont on doit couper le prépuce. L'exemple n'en reste pas moins très intéressant si on veut s'interroger à la transculturalité des mutilations génitales. Cet exemple fragilise l'argumentation de Pedwell, car la circoncision semble avoir une certaine unité dans son sens et ses objectifs où qu'elle soit pratiquée. Elle symbolise, selon la Torah qui la préconise, l'alliance scellée entre les hommes et Dieu (dont sont par ailleurs exclues les femmes). Elle nous interroge aussi sur l'autorité que peuvent avoir les mutilations génitales faites aux enfants, choisies par leurs aînés. Selon Jérôme Segal, maître de conférences en histoire des sciences et épistémologie à l'université Paris IV, la circoncision dans sa pratique rigide reste extrêmement problématique²⁵, et beaucoup de ses arguments peuvent toucher le cas des excisions pratiquées en Afrique sur les petites filles. Tout d'abord, il évoque les risques sanitaires de cette pratique qui causerait encore une centaine de décès tous les ans aux États-Unis. Nous ajoutons que son rituel, tout comme celui de l'excision, est problématique : les femmes en

²⁵ URL : http://www.liberation.fr/societe/2014/09/14/etre-juif-et-s-opposer-a-la-circoncision_1100311

sont complètement exclues, et donc exclues de l'alliance avec Dieu. La place de la femme dans le judaïsme est-elle sexiste ? Jérôme Segal se positionne d'ailleurs très bien par rapport à l'autorité religieuse, et il considère que celle des livres sacrés n'est plus à suivre de façon rigoureuse. Il reprend comme exemple le sort, selon la Torah, que l'on doit réserver aux homosexuels : « Ils seront punis de mort, leur sang retombera sur eux. » (Lév. 20, 14). Il n'est évidemment plus question aujourd'hui de tuer les homosexuels, ainsi, même si la circoncision est inscrite dans le Livre, les juifs au XXI^{ème} siècle peuvent la reconsidérer avec un regard plus contemporain. Car il est possible de modifier la tradition pour l'adapter aux mœurs. Les pratiques culturelles ne sont pas des entités sclérosées. J. Segal évoque la pratique de la circoncision dite « *brit shalom* » qui tend à remplacer au États-Unis la « *brit milah* » (circoncision classique), cérémonie au cours de laquelle est réservé « un accueil chaleureux au nouveau-né, sans couteau ni bistouri, et sans exclure la gent féminine de ce moment si essentiel pour les juifs puisqu'il marque l'alliance du peuple juif avec son dieu. »²⁶. Enfin, il évite la question épineuse du consentement de l'enfant en posant le problème de terme de « droits de l'enfant ». Il est certain que lorsqu'un enfant se fait circonscrire à huit jours son consentement est complètement absent de l'équation. Cependant, quand l'opération a lieu plus tard, ou quand des petites filles en viennent à désirer de se faire exciser tellement le rite est socialement prescrit²⁷, comment régler la question du consentement, très difficilement évaluable ? Le juge et ancien président du tribunal pour enfant de Bobigny Jean-Pierre Rosenczveig résout

²⁶ *Idem.*

²⁷ COUCHARD, Françoise, *L'excision*, PUF, Paris, 2003, page 78.

notre impasse par les droits dus aux enfants, qui semblent s'imposer comme une nécessité :

« (...) circoncire, c'est modifier le sexe d'un enfant au nom de ses croyances à soi. Les parents ont le droit d'élever leurs enfants dans leurs convictions religieuses. Mais l'enfant a le droit de faire le choix de sa religion. Est-ce qu'entre-temps il faut le marquer dans son corps ? »²⁸

Tout un chacun est libre de pourvoir à l'éducation de ses enfants selon la religion de son choix, et plus largement selon la culture de son choix, tant que cela nous touche pas à l'intégrité physique de l'enfant. Car le droit des enfants est protégé par la Convention internationale des droits de l'enfant (Convention des Nations-Unies du 20 novembre 1989) dont l'article 19 stipule que :

« Les États parties prennent toutes les mesures législatives, administratives, sociales et éducatives appropriées pour protéger l'enfant contre toute forme de violence, d'atteinte ou de brutalités physiques ou mentales, d'abandon ou de négligence, de mauvais traitements ou d'exploitation, y compris la violence sexuelle, pendant qu'il est sous la garde de ses parents ou de l'un d'eux, de son ou ses représentants légaux ou de toute autre personne à qui il est confié. »²⁹

Jean-Pierre Rosenczveig fait donc passer le droit des enfants avant celui des minorités, et ce droit est aveugle au genre. Mais contrairement à ce qu'affirme Pedwell, cela ne devrait pas nuire à une analyse historique des phénomènes culturels. Au contraire, si la législation française veut mieux prévenir des mutilations génitales et mieux dialoguer avec les minorités pour faire des droits de l'enfant un enjeu commun, il faut bien cerner les faits historiques ou les tensions sociales sous-jacentes au phénomène. Pour mieux

²⁸ URL : http://www.liberation.fr/societe/2014/07/27/faire-avancer-les-droits-des-enfants-c-est-travailler-au-bien-etre-de-tous_1071297

²⁹ URL : http://www.diplomatie.gouv.fr/fr/IMG/pdf/Conv_Droit_Enfant.pdf

apprivoiser les mutilations génitales dans leur complexité, nous choisissons d'avoir une réflexion interculturelle sur ces pratiques. Nous restons cependant dans des objectifs normatifs relatifs au droit français. Enfin, nous pouvons déjà supposer que la société ne doit pas laisser les communautés (minoritaires ou majoritaires) décider d'aspects qui relèvent du droit familial, car cela « donne souvent aux minorités un pouvoir et un contrôle renforcés sur leurs membres les plus vulnérables »³⁰, entre autres, les femmes et les enfants.

c. Faire cas des revendications de la droite

Comme nous l'avons dit, dans la tension qui subsiste entre féminisme et multiculturalisme, on voit souvent les minorités être suspectées de sexisme tandis que les féministes sont taxées de racisme. Nous cherchons à montrer que le sexisme qui peut exister dans ces communautés n'a rien à envier à celui des mœurs occidentales. Il nous faut aussi laver le féminisme des suspicions de racisme ou d'ethnocentrisme, cette base nous servira nous-même à ne pas tenir un discours empreint d'un néocolonialisme qui s'ignore et à baliser notre discours pour qu'il soit irrécupérable par la droite. Enfin, ce propos nous sera largement utile pour démontrer que le « dilemme d'Okin » peut se résorber. Par « droite », nous entendons, pour la France, l'extrême-droite dont la filiation avec la religion teinte le discours de patriarcat, et une partie de la droite dite modérée ou républicaine qui sous couvert d'un discours féministe, défend en réalité un propos xénophobe. Pour les États-

³⁰ COENE, Gili et LONGMAN, Chiara, *Féminisme et multiculturalisme. Les paradoxes du débat*, op. cit., page 17.

Unis, nous nous intéresserons aux républicains. Des exemples viendront éclaircir les familles politiques qui nous intéressent ici.

Dans l'introduction au recueil *Féminisme et multiculturalisme, Les paradoxes du débat*, Gily Coene et Chia Longman reviennent sur la critique par la droite occidentale du sexisme des « autres » cultures³¹. Les féministes doivent prendre des précautions lorsqu'elles-mêmes s'intéressent au sexisme de cultures qui ne sont pas la leur. En effet, la droite peut souvent tenir un discours qui sera facilement assimilé à leur lutte. En effet, G.W. Bush Junior a justifié l'invasion de l'Afghanistan en prétextant libérer les femmes afghanes, notamment de la burqa³² et ce discours pourrait séduire nombre de femmes se revendiquant féministes. Si on accepte que les États-Unis aient une légitimité à intervenir en Afghanistan dans le but d'aider les femmes opprimées qui y vivent, on peut considérer que Bush est en parfaite harmonie avec les revendications féministes. Or, en parallèle de cette libération la politique des États-Unis est devenue plus rigide à l'égard de ces femmes : « Sous sa présidence, les États-Unis ont cessé de subventionner des ONG qui font la promotion du planning familial et des moyens de contraception dans les pays en développement³³ ». On peut supposer que les femmes ont servi de prétexte à cette guerre. En réalité, tout mène à croire que leur sort n'était pas une préoccupation majeure des États-Unis, qui se sont servis d'elles et de leur oppression pour créer un consensus autour de l'idée qu'il fallait intervenir en Afghanistan. C'est pourquoi notre travail doit aussi fournir une critique des pratiques sexistes de l'Occident, pas

³¹ *Ibid.*, page 19.

³² *Idem.*

³³ *Idem.*

uniquement pour se protéger de tout soupçon de racisme, mais surtout pour confronter l'Occident à ses paradoxes lorsqu'elle prétend venir libérer les femmes du Moyen-Orient, ou encore d'Afrique. Notre double critique nous protège de toute récupération par la droite : cette dernière n'élabore pas la même critique que nous du sexisme occidental, et surtout n'y apporte pas les mêmes réponses. Le premier risque est donc de voir se confondre pensée féministe et pensée xénophobe, voire raciste, et nous venons de l'écarter. Maintenant, il nous faut nous démarquer profondément d'une droite qui aurait aussi pour cible le sexisme occidental.

En effet, la droite traditionnelle n'est pas nécessairement critique à l'égard des pratiques sexistes de l'Occident. Mais il existe bien une frange de la droite qui critique, tout comme nous, le sexisme à l'occidental, et questionne fortement l'émancipation des femmes, qui est censée avoir déjà eu lieu. Comment définir en quoi notre propos est complètement étranger à cela ? Ici nous parlons d'une droite plus traditionnaliste que celle représentée par G. W. Bush ou encore comme nous le verrons tout de suite après, par Nicolas Sarkozy. Nous notons tout de suite que son analyse de sexisme occidental peut différer de celle élaborée par les féministes. Quant aux réponses que défendent la droite et le féminisme, elles sont toujours radicalement différentes. Andrea Dworkin est une philosophe canadienne féministe qui a beaucoup écrit sur le sort des femmes en Amérique du Nord. Dans son livre *Les femmes de droite*, elle propose l'étude des raisons qui font que certaines femmes, qui ne sont en rien minoritaires, choisissent pour elles-mêmes et

recommandent aux autres d'adopter un rôle et une place traditionnels³⁴. Ces femmes se rallient à une droite qui critique le sexisme ambiant dans les sociétés libérales occidentales, et elle répond à cela par un repli traditionnaliste et réactionnaire. Nous allons comprendre pourquoi : cette droite, tout comme le féminisme de la troisième vague³⁵, a le mérite de nous demander dans quelle mesure non seulement l'avortement, mais tous les autres gains des mouvements féministes précédents, sont susceptibles d'être saisis par les hommes comme des armes et, retournés contre les femmes, de devenir la base de nouvelles formes d'oppression. Les femmes liées à ces mouvements déplorent la libre circulation de leurs corps qui s'est mise en place en même temps qu'une pseudo-libération des femmes, laquelle bénéficierait surtout aux hommes. La contraception et l'avortement ont vu leurs avantages récupérés au profit des hommes qui peuvent ainsi plus librement disposer du corps des femmes. Elles évoquent aussi ce que Bourdieu dénonçait dans *La domination masculine*³⁶ : l'entrée des femmes sur le marché du travail leur a beaucoup coûté, car la majorité d'entre elles continuent d'assurer conjointement tout le travail domestique et nourricier, ou paient leur réussite sociale par une moindre réussite privée. Finalement, les hommes ne les ont pas épaulées dans le travail de la maison, lequel s'est avéré irréductible. La droite traditionnelle va avoir face à cela un discours prometteur et protecteur pour les femmes. Dworkin pense que la droite

³⁴ DWORKIN, Andrea, *Les femmes de droite*, Les Éditions remue-ménage, Montréal, 2012. Traduction de *Right-wing women*, 1983.

³⁵ On peut distinguer les mouvements féministes en trois vagues : la première émerge dans la seconde moitié du XIX^{ème} siècle et au début XX^{ème}, la deuxième vague débute dans le milieu des années 1960 et le début des années 1970. Et enfin, la troisième vague démarre dans les années 1980. Voir : Sous la direction de HIRATA, Helena, LABORIE, Françoise, LE DOARÉ, Hélène, SENOTIER Danièle, *Dictionnaire critique du féminisme*, PUF, Paris, 2000, page 126.

³⁶ BOURDIEU, Pierre, *La domination masculine*, Seuil, Paris, 1998, P. 145.

« promet de simplifier la survie des femmes »³⁷ : elle suggère une structure stable, un ordre social, biologique et sexuel simple et fixe. Concrètement, elle propose le *statu quo* d'avant la « libération des femmes ». La femme sera à l'abri, dans la maison, mais surtout avec l'homme. Si la femme reste à sa place elle sera aimée de l'homme, qui, de plus lui assurera le bien matériel. Plus encore, elle aura, toujours selon Dworkin, l'amour de Jésus. Cette idéologie replace sans équivoque la femme dans une relation de dépendance à l'homme. Dworkin ne dénigre pas du tout la posture de celles qu'elle appelle les « femmes de droite ». Au contraire, sa position se veut plus fine, et elle loue leur pragmatisme. Un pragmatisme que n'avaient pas les féministes de la deuxième vague :

« Les féministes savent qu'avec un salaire égal pour un travail égal, les femmes pourront acquérir l'indépendance sexuelle en même temps que l'indépendance financière. Mais les féministes ont refusé de tenir compte du fait que, dans un régime social misogyne, les femmes ne recevront jamais ce salaire égal. »³⁸

Elle estime que dans le système misogyne tel que nous le connaissons actuellement, l'autonomie totale des femmes est impossible, alors les « femmes de droite » ont fait preuve de bon sens en contractant avec les hommes. Elles restent à leur place traditionnelle et échappent au faux progrès social qu'ont constitué les luttes féministes des années soixante dix, qui n'ont pas renversé l'ordre patriarcal, mais juste obtenu des droits : celui d'avorter, de travailler, et par là le devoir de rendre son corps disponible aux hommes et de cumuler deux travaux. Les « femmes de droite » ont-elles fait le

³⁷ Dworkin, Andrea, *Les femmes de droite*, op. cit., page 31.

³⁸ *Ibid.*, page 72.

bon choix ? Si Dworkin reconnaît leur pragmatisme elle va cependant, dans un tout dernier temps, leur donner tort. Car il y a une faille dans cette logique, en réalité tout ce raisonnement repose sur la sécurité que le foyer est censé leur procurer, mais le foyer n'est pas plus sûr que n'importe quel autre endroit de la société :

« (...) le foyer est en fait l'endroit le plus périlleux pour une femme, celui où elle est le plus susceptible d'être tuée, violée, battue, certainement celui où on lui dérobe la valeur de son travail. Ce que font les femmes de droite pour survivre au système de classes de sexe ne signifie pas qu'elles y survivront : si elles sont tuées, ce sera probablement aux mains de leur mari, un ami ou une connaissance ; si elles sont battues, l'agresseur sera probablement leur mari (...) »³⁹.

Cette dénonciation de Dworkin peut paraître outrageante pour les hommes, et pourtant les chiffres sur les violences domestiques valident cette thèse : selon l'enquête l'INSEE « Cadre de vie et sécurité » menée début 2007 en France, « Par rapport aux hommes, les femmes sont deux fois plus souvent agressées physiquement au sein du ménage, et trois fois plus souvent victimes d'attouchements ou de rapports sexuels forcés à l'extérieur comme à l'intérieur du ménage. ». Cette triste réalité invalide la réponse proposée par la droite traditionnaliste pour contourner le sexisme, une réponse qui est aux antipodes de ce que proposeront les féministes de la troisième vague.

Nous nous sommes maintenant écartée de tout risque d'amalgame entre notre critique des pratiques sexistes (occidentales ou non) et les différentes voies de sauvetage pour les femmes que propose la droite. Il nous reste à traiter un dernier aspect de la droite, dont il faut nous saisir pour affiner

³⁹ *Ibid.*, page 226.

notre rapprochement entre les pratiques occidentales qui portent préjudice aux femmes, et celles qui proviennent des minorités culturelles. Nous considérons que certains groupes de droite ou d'extrême droite font figure, dans leurs réclamations, de groupes culturels sexistes. Gily Coene et Chia Longman reviennent sur les prises de position du Vatican ces dernières années, qui « s'est érigé en un des groupes de pression les plus grands et les plus influents qui militent, dans le monde entier »⁴⁰ contre les subventions versées au planning familial et le droit à l'avortement. L'attention qui est portée à la place des femmes dans l'islam ne doit pas nous faire oublier le sort que nos communautés, religieuses ou non, leur réservent. Car il n'y a pas non plus d'unité de la majorité, certes en France le Vatican a une position pérenne historique, mais dans ses actes misogynes il se place en groupe culturel dissident des valeurs de la République. Toujours selon G. Coene et C. Longman, en 2004 une circulaire papale a encore été envoyée du Vatican aux évêques pour émettre une lourde critique envers le féminisme et ses dangers : la vraie vocation de la femme est la maternité, tandis que le féminisme nourrit une hostilité entre les genres et brise la vie familiale. De plus, le féminisme serait aussi « responsable » du caractère normal actuellement de l'homosexualité et de la promotion du mariage homosexuel. Les auteures s'indignent que de telles déclarations n'aient pas plus touché l'opinion publique, si sensible à un discours similaire lorsqu'il est fait au nom de l'islam⁴¹.

⁴⁰ COENE, Gili et LONGMAN, Chiara, *Féminisme et multiculturalisme. Les paradoxes du débat*, op. cit., page 19.

⁴¹ *Idem*, page 20.

Certains mouvements de droite peuvent, pareillement au républicain G. W Bush, avoir une politique extrêmement misogyne qu'ils dissimulent derrière des intentions féministes. D'autres, plus traditionalistes, vont dénoncer la précarité des femmes dans la société occidentale contemporaine pour les faire adhérer de nouveau à des valeurs patriarcales qui sont censées le protéger. Enfin, nous constatons aussi que les actions des groupes fondamentalistes religieux occidentaux sont semblables à celles des groupes fondamentalistes religieux issus des minorités culturelles. Ces trois dangers peuvent sembler éloignés des débats multiculturalistes habituels, pourtant ils menacent largement les femmes. Ils s'effacent au profit du questionnement du rôle sexiste des minorités culturelles. Pourtant, et nous terminerons ainsi notre analyse sur le cas de la droite et des dangers internes à l'Occident, le pouvoir de l'État a aussi été récemment un facteur sexiste de la société française, bien qu'il continue de promouvoir l'égalité des sexes. Un récent rapport du Haut Conseil à l'Égalité entre les femmes et les hommes (2013)⁴² mandé par l'ancienne Ministre des Droits des femmes, Madame Najat Vallaud-Belkacem, rapporte que « l'offre de soins ne permet pas aujourd'hui un accès rapide et de proximité à l'IVG⁴³, ne garantit pas le choix de la méthode d'IVG et d'anesthésie, et n'assure ni la gratuité, ni la confidentialité »⁴⁴ de l'acte. Le rapport met directement en cause les restructurations menées dans le cadre de la réforme portée par la Loi du 21 juillet 2009 dite « Hôpital, patients, santé et territoire » (Loi Bachelot) qui

⁴² « Rapport relatif à l'accès à l'IVG » ; URL : http://www.haut-conseil-egalite.gouv.fr/IMG/pdf/rapport_ivg_volet2_v10.pdf

⁴³ Le rapport utilise indifféremment le terme d'IVG pour désigner le avortement et interruption volontaire de grossesse.

⁴⁴ *Ibid.*, page 8.

« ont abouti à la fermeture de nombreux établissements publics »⁴⁵. Des maternités de petite taille ont vu leur service supprimé pour des questions de rentabilité financière, alors qu'elles intervenaient largement dans l'accès pour toutes à l'IVG. En parallèle, la demande reste stable (Source : Statistique Annuelle des Établissements de Santé en France, 2012)⁴⁶. Plus généralement, le rapport déplore aussi le manque de personnel apte à pratiquer les IVG⁴⁷, l'absence ponctuelle d'entretiens psycho-sociaux⁴⁸ à l'attention des patientes, un délai croissant entre la demande de première consultation et la date de consultation⁴⁹, un choix de la méthode de l'IVG et de la méthode de l'anesthésie pas toujours garanti⁵⁰, mais aussi un contrôle très faible de l'obligation légale faite aux établissements de santé publics de pratiquer les IVG⁵¹. On comprend rapidement que pour faire des économies, le gouvernement Fillon n'a pas hésité à entamer le droit des femmes à l'accès à l'avortement. Le gouvernement actuel a suivi quelques recommandations de ce rapport pour améliorer la situation. Notamment le remboursement à cent pour cent de cette pratique, la suppression du délai de réflexion de sept jours⁵², mais aussi la clause d'urgence⁵³. Cependant la réouverture des centres de santé n'est pas envisagée pour l'instant. Si le gouvernement précédent a pleinement entravé les femmes dans leur accès à l'IVG pour des

⁴⁵ *Ibid.*, page 58.

⁴⁶ *Idem.*

⁴⁷ *Ibid.*, page 57.

⁴⁸ *Ibid.*, page 78.

⁴⁹ *Ibid.*, page 36.

⁵⁰ *Ibid.*, pp. 67 – 72.

⁵¹ *Ibid.*, page 89.

⁵² Un délai de réflexion de 7 jours était prévu entre les deux premières consultations nécessaires avec un-e médecin avant une IVG.

⁵³ L'Article L2212-1 du Code de la santé publique autorisant l'avortement stipulait originellement : « La femme enceinte que son état place dans une situation de détresse peut demander à un médecin l'interruption de sa grossesse ».

motifs budgétaires, le gouvernement actuel ne renverse pas l'équilibre. Des difficultés économiques ouvrent facilement la voie à la discrimination des femmes, leurs droits n'apparaissent pas du tout comme prioritaires dans les politiques d'investissement public. L'impératif affiché par différents gouvernements de promouvoir l'égalité hommes – femmes est totalement dépendant des conjonctures économiques et se voit facilement sacrifié.

Nous venons de démontrer comment le dilemme d'Okin est une fausse problématique : ce n'est pas spécifiquement le multiculturalisme qui nuit aux féminisme, mais des choix sociétaux aussi commis par la majorité occidentale, comme des politiques d'investissement public par exemple. Cependant, le sexisme des minorités culturelles nous apparaît plus clair, il est mis en exergue par ceux qui veulent remettre en cause leur légitimité, mais aussi car notre propre sexisme est moins évident tant il nous est familier. C'est pourquoi nous allons analyser maintenant des cas précis dans lesquels un rapprochement entre les pratiques sexistes des minorités culturelles et celles de la majorité occidentale est possible, et peut nous éclairer sur les formes de sexismes viciées à l'œuvre en France.

- II. Études d'exemples parallèles paradigmatiques entre le sexisme occidental et celui des minorités culturelles. Approfondissement du cas de l'excision et de ses pratiques mimétiques en Occident, et notamment en France.
- a. Questionnement large des pratiques occidentales au regard de leur correspondance dans la culture minoritaire.

Travailler sur le parallèle qu'il existe entre les pratiques culturelles majoritaires et minoritaires est très utile à notre propos : tout d'abord parce que cela va nous permettre de proposer une nouvelle analyse des pratiques minoritaires. En effet, nous reprenons au long de cette partie les suggestions de Carolyn Pedwell (recontextualiser historiquement la pratique, mais aussi nationalement et « racialement »⁵⁴). Mais cela va aussi nous permettre de questionner nos pratiques occidentales : que disent-elles du sexisme ambiant en France ou ailleurs ?

Nous proposons tout d'abord de réfléchir sur un premier champ : celui de ce que véhicule l'image du corps de la femme et comment celle-ci l'intériorise.

Nous abordons cette thématique car elle est très problématique en France

⁵⁴ Pedwell emploie de façon récurrente le terme de « *race* », nous choisissons de reprendre ce mot en ce qu'il fait état de la race comme un fait extrêmement construit, mais aussi influent, dans la vie d'un individu ; PEDWELL Carolyn, « Theorizing 'African' Female Genital Cutting and 'Western' Body Modifications: A Critique of the Continuum and Analogue Approaches », op. cit.

depuis « l'affaire du foulard » en 1989⁵⁵, mais surtout depuis 2004 et l'adoption le 15 mars de la loi sur l'interdiction des signes religieux « ostensibles » à l'école⁵⁶. L'islam, qui préconise le voilement du corps des femmes⁵⁷, n'a pas une mythologie du corps féminin si différente de celle de l'Occident. On retrouve l'idée d'une femme « omnisexuelle, animale et insatiable »⁵⁸ dans des textes tels que *La prairie parfumées où s'ébattent les plaisirs*⁵⁹ et *Comment le vieillard retrouvera sa jeunesse par la puissance sexuelle*⁶⁰. Les différentes métaphores de ces ouvrages populaires véhiculent l'image d'une femme « crevasse », une fissure qui est non seulement « une force autonome, mais une force déterminante de l'ensemble de la personne féminine »⁶¹. On retrouve facilement cette perception de la femme dans la mythologie grecque, fondatrice en Occident. La femme était Gaïa, Pandore... Il s'agit là de textes extérieurs à l'autorité religieuse, mais nous constatons que globalement, la symbolique du corps et des attributs féminins est semblable en Occident et dans la culture arabo-musulmane. Or, le discours orthodoxe va

⁵⁵ COENE, Gili et LONGMAN, Chiara, *Féminisme et multiculturalisme. Les paradoxes du débat*, Rigoni Isabelle, « Une nouvelle identité islamique féminine dans la France laïque », Bruxelles, Editions Peter Lang, 2010, page 92 : Dans une école de Creil en 1989, trois élèves sont renvoyées de leur collège pour avoir refusé d'ôter leur voile dans les salles de classe. L'affaire a été extrêmement médiatisée.

⁵⁶ Loi n° 2004-228 « encadrant, en application du principe de laïcité, le port de signes ou de tenues manifestant une appartenance religieuse dans les écoles, collèges et lycées publics ». J.O., 17.03.2004.

⁵⁷ In *Coran*, verset 24, Sourate 31 : « Et dis aux croyantes de baisser leurs regards, de garder leur chasteté, et de ne montrer de leurs atours que ce qu'en paraît et qu'elles rabattent leurs voiles sur leurs poitrines ; et qu'elles ne montrent leurs atours qu'à leurs maris ou à leurs pères ou à leurs frères ou aux fils de leurs frères, ou aux fils de leurs maris, ou aux femmes musulmanes ou aux esclaves qu'elles possèdent, ou aux domestiques mâles impuissants, ou aux garçons impubères qui ignorent tout des parties cachées des femmes. Et qu'elles ne frappent pas avec leurs pieds de façon que l'on sache ce qu'elles cachent de leurs parures. Et repentez-vous tous devant Allah, Ô croyants ! afin que vous récoltiez le succès »

⁵⁸ AÏT SABBAH, Fatna, *La femme dans l'inconscient musulman*, Albin Michel, coll. espaces libres, Paris, 2010.

⁵⁹ NEFZAOUÏ SIDI, Mohammed, *La prairie parfumées où s'ébattent les plaisirs*, Trad. René KHAWAM Phébus, 1976.

⁶⁰ Livre attribué à Ibn Kamal Pacha, mort en 940 de l'hégire (soit 1573 de notre ère).

⁶¹ AÏT SABBAH, Fatna, *La femme dans l'inconscient musulman*, op. cit., page 53.

montrer la femme différemment. Selon F. Aït Sabbah « chaque discours recrée les corps, que ce soit le corps féminin ou le corps masculin selon ses priorités et ses finalités »⁶², et celui de l'islam n'est encore une fois pas si étranger aux fondements culturels occidentaux, notamment à ceux du christianisme. Le Coran, cité par F. Aït Sabbah, dépossède la femme de sa capacité génératrice :

La royauté des cieux et de la terre appartient à Dieu.
Il crée ce qu'il veut.
Il donne des filles à qui il veut,
Il donne des fils à qui il veut (...)
Il rend stérile qui il veut (...)⁶³

Nulle femelle ne porte ou ne met bas,
Sans qu'il le sache (...)⁶⁴

Nous déposons dans les matrices ce que nous voulons jusqu'à un terme fixé (...)⁶⁵

Cette vision virginale de la femme n'est pas complètement étrangère au récit de Marie, l'immaculée conception dans la Bible⁶⁶. Et si l'homme et la femme s'accouplent quand même, ce n'est pas leur union qui est l'événement créateur, mais la volonté divine. Mais l'orthodoxie islamique ne nie pas la source potentielle de plaisir que représente la femme, elle est problématique en ce qu'elle représente un investissement affectif et émotionnel de la part du

⁶² *Ibid.*, page 129.

⁶³ Sourate XLII, « La délibération », versets 49 et 50.

⁶⁴ Sourate XXXV, « Le créateur », verset 11.

⁶⁵ Sourate XXII, « Le pèlerinage », verset 5.

⁶⁶ In *Nouveau Testament*, Luc 1 versets 26 à 38 : « Et au sixième mois, l'ange Gabriel fut envoyé par Dieu dans une ville de Galilée, nommée Nazareth, à une vierge, fiancée à un homme dont le nom était Joseph, de la maison de David; et le nom de la vierge était Marie. Et l'ange étant entré auprès d'elle, dit: Je te salue, toi qui es comblée de faveur! Le Seigneur est avec toi. Et elle fut troublée à sa parole; et elle raisonnait en elle-même sur ce que pourrait être cette salutation. Et l'ange lui dit: Ne crains pas, Marie, car tu as trouvé grâce auprès de Dieu. Et voici, tu concevras dans ton ventre, et tu donneras naissance à un fils, et tu appelleras son nom Jésus. (...) Et Marie dit à l'ange: Comment cela arrivera-t-il, puisque je ne connais pas d'homme? Et l'ange répondant, lui dit: L'Esprit Saint viendra sur toi, et la puissance du Très-haut te couvrira de son ombre; c'est pourquoi aussi le saint [enfant] qui naîtra sera appelée Fils de Dieu (...) ».

croyant⁶⁷ problématique pour l'orthodoxie : l'islam demande une grande rigueur spirituelle dont la femme le détourne. Il existe plusieurs institutions de la société musulmane qui tentent de « désinvestir le corps féminin de la charge affective du désir de l'intérêt que l'homme risquait d'y mettre »⁶⁸, l'auteur cite la répudiation, la polygamie et le voilement des femmes⁶⁹. Elle estime que :

« La polygamie comme la répudiation sont des mécanismes de dispersion de la charge affective de l'homme envers la femme et constituent une négation du couple comme unité de base de famille musulmane. La multiplication des partenaires sexuelles que la famille musulmane met officiellement et d'une façon institutionnalisée à la disposition du mari, que ce soit à travers la polygamie (jusqu'à quatre femmes à la fois) ou à travers leur renouvellement dans le temps (la répudiation permet au mari de dissoudre verbalement et unilatéralement l'acte de mariage par simple prononciation de la formule « vous êtes répudiée ») encourage celui-ci à investir peu en une seule femme, et au contraire à éparpiller ses capacités affectives et émotionnelles. »⁷⁰

Le désir et la volonté de la femme sont complètement niés, elle est d'abord une vierge qui doit se confiner ensuite dans une obéissance sexuelle. Le voile vise justement à protéger la femme léthargique, qui n'est plus effrayante, en l'enfermant, en la voilant pour la marquer du signe de la possession et de la non-disponibilité⁷¹. La femme est totalement objectivée, son corps étant soit un réceptacle à la vie, soit un objet sexuel. Rien ne la lie à l'homme, rien ne l'élève à son rang : aussi bien l'enfant, qu'elle n'enfante pas vraiment, et qui ne naît pas clairement de leur union, que son corps, qui est à la libre

⁶⁷ AÏT SABBAH, Fatna, *La femme dans l'inconscient musulman*, op cit., page 180.

⁶⁸ *Ibid.*, page 190.

⁶⁹ *Ibid.*, page 190 et 219.

⁷⁰ *Ibid.*, page 190.

⁷¹ *Ibid.*, page 219.

disposition d'un seul homme, auquel elle ne peut réciproquement se refuser. En quoi cette conception du corps de la femme nous intéresse-t-elle ? Nous l'avons vu, mythologiquement, le corps de la femme en Occident véhicule les mêmes schémas que dans la culture arabo-musulmane. Cependant, *a priori*, l'Occident et le monde Arabe ne promeuvent pas du tout les mêmes impératifs corporels aux femmes. En effet, on constate, depuis les années 1970, en France comme dans le reste des pays du Nord politique, que le dénudement est considéré pour les femmes comme un acte libre, émancipateur au regard des hommes qui auparavant le contrôlaient (père, maris, amant, ecclésiaste...). C'est l'acte de rébellion contre les hommes, la réappropriation par la femme de son propre corps. Cette valorisation du corps féminin nous pose cependant problème : le XXI^{ème} siècle est saturé iconographiquement de corps féminins, prônant la maigreur comme beauté ultime. L'Occident regroupe aussi les seuls pays au monde où on diagnostique des anorexiques⁷², et lorsqu'on la retrouve ailleurs c'est toujours dans des franges de la société en question dont le mode de vie s'est occidentalisé. Si la tradition musulmane a un rapport au corps féminin problématique, on ne peut pas non plus affirmer que l'Occident ait avec lui un rapport très sain. Dans son livre *L'Anorexie mentale, une œuvre occidentale*, Gil Charbier considère la maladie dans sa spécificité culturelle, et suppose qu'elle provient à la fois d'une soumission et d'un rejet du modèle occidental. Il considère que l'anorexie représente un paradoxe occidental : à la fois elle recherche, par la faim, la suppression de son corps. Se met en place ici la dualité corps – âme, si

⁷² CHARBIR, Gil, *L'Anorexie mentale, une œuvre occidentale*, l'Harmattan, Paris 2011, page 12.

familière à l'Occident⁷³, que l'anorexique reprend à son compte en voulant devenir « idéale ». Cette valeur idéale de la femme G. Charbier nous rappelle qu'elle renvoie à la Vierge et aux saintes chrétiennes. L'anorexique se conforme à toutes les exigences concernant le corps, le féminin, mais pas seulement, elle se refuse au « gavage occidental »⁷⁴. Ce gavage nous offre un autre paradoxe, à la fois les stéréotypes genrés imposent des codes corporels rigides aux femmes, tandis que le mode de vie général pousse à la surconsommation infinie et illimitée de tous les biens. G. Charbier analyse le comportement anorexique aussi comme une réponse de dégoût face à la société de consommation, et même une résistance. L'anorexie peut aussi être une façon pour la femme de reprendre le contrôle de son corps, qui visiblement lui a encore échappé⁷⁵. D'ailleurs, les anorexiques ont de façon récurrente des comportements contrôlants vis-à-vis d'elles-mêmes : mesure stricte des aliments ingérés, journées rythmées avec rigueur ou encore instabilité émotionnelle face à un imprévu. Si elles tentent de reprendre le contrôle de leur corps, c'est qu'on les en a dépossédées, on peut imaginer que présenter sans cesse le corps de la femme comme libre car dénudé n'est en rien une preuve de son émancipation. Il s'agit juste d'un imaginaire construit autour de son corps, et rien n'atteste qu'il n'est pas objectivé. L'anorexique retrouve-t-elle la liberté ? Il est certain que non, de surcroît la prise de contrôle sur son corps n'est qu'illusoire : elle est malade, et c'est donc le corps médical, très masculin, qui va en reprendre possession. Nous prenons d'ailleurs le parti de son objectivation aussi bien dans la culture arabo-

⁷³ *Ibid.*, page 182.

⁷⁴ *Ibid.*, page 188.

⁷⁵ *Ibid.*, page 180.

musulmane que dans celle de l'Occident. Les femmes ne gèrent pas seules la forme qu'elles donnent à leur corps, qu'il soit voilé ou dénudé, il est largement déterminé par de fortes attentes sociétales.

D'autres pratiques à l'égard des femmes peuvent encore nourrir notre réflexion. Le corps de la femme est aussi un objet d'échange, et les mariages forcés pratiqués par les minorités culturelles sont dénoncés par la majorité occidentale. C'est encore un argument contre les politiques multiculturelles (voire contre le multiculturalisme même). Cette pratique est notamment très récurrente en Grande Bretagne, et le pays peine à la faire décroître avec des mesures allant de la réduction de l'immigration au dialogue préventif avec les familles, en passant par la sortie de la jeune fille de son groupe culturel⁷⁶. Dans leur article « Initiatives britanniques concernant les mariages forcés, réglementation, dialogue et stratégie de sortie »⁷⁷, les philosophes Anne Phillips et Moira Dustin reviennent sur la question. Elles précisent que la stratégie de sortie, qui se résume à aider la jeune fille à quitter le groupe qui l'opprime est une politique extrêmement dommageable et coûteuse pour la femme, qui devrait pouvoir prétendre à l'autonomie sans pour autant devoir renoncer à son appartenance culturelle. La réglementation est aussi une affaire délicate : elle conduit souvent à mettre en place des lois qui restreignent l'immigration ⁷⁸, pour empêcher les rapprochements de conjoints non désirés. Cependant, elle rend suspecte toute relation d'un natif avec un émigré, et de surcroît, elle permet au pouvoir de faire valider des politiques d'immigrations racistes qui ne se soucient pas réellement du cas

⁷⁶ COENE, Gili et LONGMAN, Chiara, *Féminisme et multiculturalisme. Les paradoxes du débat*, op. cit., page 33.

⁷⁷ *Ibid.*, pp 33 – 53.

⁷⁸ *Ibid.*, page 47.

des femmes victimes de coercition⁷⁹. Le dialogue reste, selon elles, la meilleure approche. L'échange du corps des femmes persiste aussi en Occident, notamment en France. Tout comme pour le mariage forcé, seule une minorité du groupe en abuse, mais son existence atteint réellement l'autonomie des femmes. Dans diverses études, les sociologues Monique et Michel Pinçon-Charlot font état du cas des rallyes en France⁸⁰, qu'ils définissent comme substituts à des mariages « de plus en plus difficiles à imposer ». Les rallyes apparaissent dans la grande bourgeoisie au début des années 1950. C'est la fin de la guerre et il faut reconstruire le pays, mais aussi les familles, les fortunes. En parallèle, l'ancienne aristocratie ne parvient plus à arranger des mariages, la pratique n'a plus le vent en poupe. Les rallyes vont aussi être une pratique économique : plutôt que d'organiser de grands bals individuels chez soi pour marier leurs enfants, les familles vont profiter de ces grandes fêtes où ils se retrouvent entre eux et globalisent toutes leurs soirées. Nous constatons que le but de ces fêtes n'est pas si éloigné de celui des mariages forcés qui est le contrôle social et sexuel des enfants par les parents. Le mariage forcé émerge aussi en réaction à la culture occidentale⁸¹, les parents cherchent à ce que leurs enfants fassent un mariage intra-culturel. Dans les deux cas, les aînés ont le souhait de voir leurs enfants faire perdurer leur culture, et estiment qu'il s'agirait d'une perte de la valeur de l'identité culturelle de l'enfant s'il faisait alliance avec quelqu'un qui n'est pas du même groupe. Ce serait un mauvais parti, comme l'affirment les Pinçon-Charlot « le

⁷⁹ *Idem.*

⁸⁰ PINÇONT-CHARLOT, Monique et PINÇON, Michel, « Sur la piste des nantis », *Le Monde Diplomatique*, n°570, septembre 2001.

⁸¹ COENE, Gili et LONGMAN, Chiara, *Féminisme et multiculturalisme. Les paradoxes du débat*, op. cit., page 46.

champ des familles socialement utiles, avec lesquelles il est raisonnable d'envisager d'établir un lien par le mariage, est étroit »⁸². Il s'agit là, pour les deux groupes, d'une tactique de survie, mais aussi d'une vision que l'on pourrait qualifier de fasciste de la culture dont il faudrait préserver la pureté interne pour préserver sa valeur. Les enfants, et surtout les femmes, sont depuis longtemps des objets d'échange. Dans sa recherche des origines de l'interdit de l'inceste, Claude Lévi-Strauss revient sur l'échange des biens dans les communautés et entre les communautés dans *Les structures élémentaires de la parenté*⁸³. Il reprend la taxinomie de Marcel Mauss sur le don, certaines pratiques de dons réciproques sont répandues dans les sociétés traditionnelles et notamment sur la forme du *potlatch*. Le *potlatch* est un don à visée non économique, qui appelle toujours à la surenchère entre les deux parties qui ne cessent de se faire des dons : c'est une démonstration de pouvoir, il s'agit d'écraser un rival par la somptuosité du don qui lui est fait⁸⁴. Lévi-Strauss affirme que cette pratique du don existe toujours de façon moindre aujourd'hui en Occident sous forme de cadeau à Noël, mais aussi lorsque nous partageons un repas entre amis⁸⁵. Par exemple nous achetons du foie gras et du champagne dans l'objectif de le partager avec des convives que nous inviterons, le manger seul ferait naître un sentiment étrange, une culpabilité. Ces mets précieux sont achetés en vue d'un repas commun, et non pour des raisons utilitaires. Par là, Lévi-Strauss démontre que la règle de la réciprocité dans l'échange n'est pas une règle

⁸² PINÇON-CHARLOT, Monique, PINÇON, Michel, *Grandes Fortunes, dynasties familiales et formes de richesse en France*, Payot & Rivages, Paris, 1996, page 142.

⁸³ LÉVI-STRAUSS, Claude, *Les structures élémentaires de la parenté*, Mouton & Co, La Haye, 1967.

⁸⁴ *Ibid.*, page 62.

⁸⁵ *Ibid.*, page 66.

économique. Ce que Mauss appelle « phénomène total », le don, Lévi-Strauss le qualifie d'« échange total »⁸⁶ : tout s'échange, la nourriture, les objets fabriqués, et même « cette catégorie de bien les plus précieux, les femmes. ». Ce nécessaire échange des femmes expliquerait l'interdiction ancestrale et, selon l'auteur, universelle, de l'inceste : les femmes ne restent pas au sein de la même famille, elles se voient données. Le mariage est « partout considéré comme une occasion particulièrement favorable à l'ouverture ou au déroulement d'un cycle d'échange »⁸⁷, et la femme est le cadeau suprême parmi ceux qui peuvent s'obtenir seulement sous la forme de dons réciproques. Le mariage a un caractère total, « sexuel, économique, juridique et social »⁸⁸. Cependant, l'échange des corps chez ceux que Lévi-Strauss appelle les peuples primitifs ne se fait pas, comme dans le mariage forcé au XXI^{ème} siècle en Occident ou dans les rallyes, à l'intérieur du groupe, mais au contraire à un « clan complémentaire »⁸⁹. En effet, l'échange des fiancées perpétue la transaction ininterrompue de dons réciproques qui accomplit le passage de l'hostilité à l'alliance, de l'angoisse à la confiance, de la peur à l'amitié. Car les minorités culturelles et la grande bourgeoisie ne sont pas, de gré ou de force, dans une relation de dons réciproques avec la majorité culturelle occidentale. Le marché a lieu donc au sein même de ces communautés, entre différents groupes. Mais l'échange a aussi toujours vocation d'alliance, de façon plus interne.

⁸⁶ *Ibid.*, page 71.

⁸⁷ *Ibid.*, page 74.

⁸⁸ *Ibid.*, page 77.

⁸⁹ *Ibid.*, page 78.

b. Mutilations sexuelles féminines : pratique, histoire, signification et symbolique

D'autres pratiques minoritaires ont une correspondance plus nette avec des faits sociaux occidentaux, pour autant le parallèle n'est jamais fait publiquement. L'excision est une tradition encore perpétuée aujourd'hui, surtout dans la Corne de l'Afrique. L'avis des Occidentaux sur cette mutilation génitale que l'on fait aux femmes est sans appel : c'est de la barbarie. Ce serait vite oublier que la pratique était répandue en Europe il y a encore cent ans. Notre rapprochement vise à questionner l'Occident : pourquoi pratiquait-il l'excision sur les femmes ? Quel était le but de cette pratique ? Ces objectifs ont-ils été abandonnés, ou ont-ils muté sur d'autres pratiques ? Avant de revenir sur l'Histoire de cette pratique, nous allons repreciser quelle a été son existence récente en Occident. L'excision a été considérée comme un mode de guérison de l'hystérie, cette dernière maladie étant de façon récurrente diagnostiquée lorsqu'une femme s'adonnait trop souvent à des plaisirs solitaires. Lui ôter le clitoris était donc un remède soit disant efficace et radical à ses maux. Aux États-Unis, et jusqu'à la fin des années 1960, des obstétriciens la pratiquent dans le but de soigner l'érotomanie, le lesbianisme, l'hystérie ou les élargissements du clitoris⁹⁰ (les trois premiers maux étaient alors encore considérés comme des maladies mentales à l'époque). L'Occident entretient avec l'excision une histoire récente, pourquoi n'est-elle pas plus souvent dénoncée ? Suivant les recommandations de Carolyn Pedwell, nous allons revenir succinctement sur l'histoire de

⁹⁰ CUTNER Lawrence, « Female genital mutilation », op. cit.

l'excision pour comprendre ses manifestations polymorphes et ses multiples significations.

Il nous faut premièrement la définir, l'Organisation Mondiale de la Santé va parler plus largement de « mutilations sexuelles féminines » elles recouvrent « toutes les interventions incluant l'ablation partielle ou totale des organes génitaux externes de la femme ou tout autre lésion des organes génitaux féminins qui sont pratiquées pour des raisons non médicales ». L'O.M.S. distingue quatre formes de mutilations sexuelles féminines : la clitoridectomie, tout d'abord, c'est l'ablation partielle ou totale du clitoris, et plus rarement, seulement du repli de peau qui entoure le clitoris. L'excision à proprement parler, est l'ablation partielle ou totale du clitoris et des petites lèvres, avec ou sans excision des grandes lèvres qui entourent le vagin. Puis il y a l'infibulation, opération qui vise à rétrécir l'orifice vaginale par la création d'une fermeture réalisée en coupant et en repositionnant les lèvres intérieures et parfois extérieures (la femme est cousue), avec ou sans ablation du clitoris. Enfin, l'O.M.S. considère que toutes les autres interventions néfastes au niveau des organes génitaux féminins à des fins non médicales, comme par exemple piquer, percer, inciser, racler et cautériser, constituent des mutilations sexuelles féminines.

Françoise Couchard, dans un « Que sais-je ? » sur l'excision nous fait part de la difficile historicité du phénomène⁹¹. On ne sait pas trop quand ni pourquoi exactement il émerge, peut-être est-il corrélatif à la circoncision, cela reste pour elle une hypothèse plausible⁹². La première mention de l'excision dans un document écrit qui nous soit parvenu remonte au règne des Ptolémée

⁹¹ CHOUCARD, Françoise, *L'excision*, coll. Que sais-je ?, PUF, Paris, 2003.

⁹² *Ibid.*, page 14.

d'Égypte, au II^{ème} siècle avant Jésus-Christ. L'auteur du papyrus est Soranos, un médecin né à Éphèse et exerçant à Rome sous le règne de l'empereur Trajan (53 – 117)⁹³. Il a écrit une somme en plusieurs volumes appelée *Gynécologie*, où il passe en revue toutes les maladies des femmes provoquées par les avatars de leur physiologie et de leur sexualité. Il va décrire les organes sexuels féminins comme un tout composé du clitoris, des petites et grandes lèvres qu'il nomme « *nymphon* » et expose la technique de leur ablation. Pour quelle raison pratique-t-on des excisions à Rome à cette époque ? Il semble qu'elles sont justifiées par des motifs hygiéniques et d'esthétique. Au Moyen-Âge les parents rusent pour préserver la virginité de leur progéniture, d'un côté certains théoriciens, comme Avicenne, jugent le clitoris comme une proéminence qui doit être corrigée par la chirurgie, tandis que d'autres, tel Albert le Grand (1200 – 1280), rappellent la tentation qu'il représente pour les femmes. Il faut donc procéder à son ablation⁹⁴. Albert le Grand est un théologien avicennien influent, ses perspectives vont fortement influencer les médecins arabo-byzantins qui vont soutenir que la femme non excisée fait preuve d'un moindre contrôle sexuel que la femme excisée. Faute d'exciser la femme, le mari peut craindre son manquement à la fidélité, on peut toujours l'enfermer dans le cloître ou le harem, mais « l'ablation de ses organes sexuels est encore pour l'homme le meilleur gage d'avoir une épouse chaste et soumise à ses désirs »⁹⁵. Comme Pedwell nous le rappelle⁹⁶, l'histoire de l'esclavage explique aussi bien le développement des

⁹³ *Ibid.*, page 15.

⁹⁴ *Ibid.*, page 17.

⁹⁵ *Ibid.*, page 18.

⁹⁶ PEDWELL, Carolyn, « Theorizing 'African' Female Genital Cutting and 'Western' Body Modifications: A Critique of the Continuum and Analogue Approaches », op. cit., page 56. 49

mutilations génitales. Au XV^{ème} siècle, la traite des Soudanais par les Égyptiens est corrélative à l'émergence des mutilations sexuelles féminines au Soudan, mais aussi en Égypte. En effet, les femmes esclaves étaient plus lucratives si elles étaient infibulées de façon à ne plus pouvoir concevoir. Elle signale que les mutilations sexuelles poussées, comme l'infibulation, sont toujours courantes aujourd'hui au Soudan. L'excision traverse l'Histoire sous différentes formes et pour différentes raisons. Pedwell et Couchard rappellent toutes deux que l'opposition occidentale à l'excision au début du XX^{ème} a eu au Kenya des effets indésirables : à l'époque, le pays est une colonie anglaise, les missionnaires sur place font pression sur les institutions locales pour éradiquer excision et polygamie⁹⁷. Un leader africain, Jomo Kenyatta va se positionner ouvertement pour cette pratique : ce parti pris devient rapidement une forme de résistance face aux colons européens, une revendication identitaire, et un droit à la pérennité des traditions contre l'assimilation colonialiste. À la fin de l'année 1964, il devient le président du Kenya décolonisé, ses positions influenceront longtemps la pratique de l'excision dans son pays.

Pedwell et Couchard ont cependant un peu éludé le fait que les hommes occidentaux ont aussi excisé massivement les Occidentales de façon continue : depuis la Rome antique jusqu'au XX^{ème} siècle, sans oublier le Moyen-Âge, ou les pratiques de la médecine moderne visant à soigner les troubles psychologiques féminins au XIX^{ème}.

Ce qui va nous intéresser dès à présent c'est la signification et la symbolique des mutilations génitales féminines, en Afrique comme en

⁹⁷ COUCHARD Françoise, *L'excision*, op. cit., page 8.

Occident. Au travers des raisons esthétiques, hygiéniques, économiques, protectrices et médicales, se dessine le nécessaire contrôle de la sexualité des femmes. C'est le leitmotiv commun à toutes les mutilations sexuelles féminines, qui recoupe l'imaginaire populaire de la femme : elle est être de désir, un danger. Lawrence Cutner énumère les différentes justifications qui essaient de légitimer la pratique des mutilations sexuelles féminines, elles sont les suivantes : la tradition, les rites initiatiques, les sacrifices à Dieu pour la fertilité, l'hygiène personnelle, des travaux ancestraux, la protection de la femme et par là celle de l'honneur de la famille, la préservation de la virginité, le contrôle d'une femme irresponsable sexuellement, le traitement de la nymphomanie, de la masturbation compulsive et d'autres maladies mentales par les professions médicales en Occident, et enfin, des considérations économiques et politiques relatives à l'appartenance de la femme à l'homme⁹⁸. Dans leur article « Mutilations génitales féminines en Europe, Difficultés rencontrées en matière de soins de santé, de législation et de prévention », Els Leye, Jessica Deblonde et Marleen Temmerman reviennent sur les multiples croyances des vertus de l'excision⁹⁹, et précisent qu'il s'est dégagé aujourd'hui un consensus pour dire qu'aucun texte islamique ne se prononce en faveur de l'excision¹⁰⁰, malheureusement, elle peut être toujours pratiquée en son nom. Les croyances qu'elles évoquent recourent encore la typologie établie par Lawrence Cutner en 1985 : certains groupes ethniques pensent qu'une femme excisée est plus fertile, d'autres

⁹⁸ CUTNER, Lawrence, « Female genital mutilation », dans la revue *Obstet Gynecol Survey*, op. cit.

⁹⁹ COENE, Gili et LONGMAN, Chiara, *Féminisme et multiculturalisme. Les paradoxes du débat*, op. cit., pp 73 – 88.

¹⁰⁰ *Idib.*, page 76.

croient que le clitoris rend l'homme impuissant, ou qu'il peut tuer l'enfant qui va naître, ou tout simplement le sexe de la femme est considéré comme impur. Il y a une part de peur du féminin qui peut expliquer l'excision, elle est telle qu'elle transcende même cette pratique. Car les femmes excisées et infibulées présentent une autre problématique pour les hommes : celle de la désinfibulation. En effet, Françoise Couchard raconte que le jeune époux doit défaire la couture qui ferme le sexe de sa femme par la seule force du rapport sexuel. Des hommes se sont vus insultés dans leur village pendant des années de « minables », d'« impuissants » ou d'« incapables » parce que leur verge n'avait pas réussi à transpercer l'obstacle d'un sexe féminin fermé¹⁰¹. La peur du féminin ne disparaît donc pas une fois la femme mutilée. Ces mutilations sont aussi indirectement une source de souffrance pour les hommes, qui toujours selon Couchard, sont les premiers à s'y opposer¹⁰², et ce pour diverses raisons. Les hommes sont complètement exclus du rite, dès lors nous supposons qu'ils sont moins pris et moins engagés dans son exécution, ils ont alors plus de facilité à s'en détacher et à le questionner. De plus, leur seul rapport aux conséquences physiques de l'excision est assez violent : la désinfubulation fait partie de ce que l'homme va connaître indirectement de l'excision, ainsi que les douleurs pendant les rapports sexuels, ou encore les naissances difficiles. Enfin, les hommes ont généralement eu une éducation dont les femmes ont été privées, parfois ils sont partis à l'étranger et ont pu connaître des femmes non excisées, apprivoiser le faux danger qu'est la femme non excisée. Ils peuvent dès lors en souhaiter autant à leurs sœurs, cousines, épouse... Pourquoi, à l'inverse, les femmes ne s'y opposent-elles

¹⁰¹ COUCHARD, Françoise, *L'excision*, op. cit., page 117.

¹⁰² *Ibid.*, page 84.

pas ? Françoise Couchard a mené des entretiens en Afrique avec des femmes excisées. La professeure en psychologie clinique et pathologie s'est penchée sur l'avis des intéressées. Dans un témoignage, une jeune femme de la tribu Issa¹⁰³, infibulée fillette, raconte comment elles en venaient à désirer la mutilation¹⁰⁴. Le milieu que fréquente la fillette et son entourage familial ou amical, a une influence énorme sur la génération de ce désir, il faut être comme les autres tout simplement. Les enfants croient que c'est la seule façon de vraiment devenir une femme, de trouver un mari. Ce n'est pas complètement faux dans la mesure où la jeune fille non excisée sera rejetée du groupe. La pression est telle que pour envisager le renoncement à l'excision il faudrait que toutes les filles ne soient plus, de façon simultanée, excisées. Ainsi, le devoir de correspondre aux autres de la tribu pour en faire partie disparaîtrait. Couchard estime que c'est ce sentiment d'appartenance au groupe qui a permis aux femmes de surpasser la douleur éternelle des mutilations :

« Pour toute fillette, l'identité culturelle fondée sur le sentiment d'appartenance à un groupe ethnique, avec ses singularités, ses originalités lui permettant de se comparer aux autres et de s'en distinguer, a donc pu constituer un ciment assez sûr pour supporter la douleur. »¹⁰⁵

Si la reconnaissance de la femme par ses paires lui permet de dépasser le poids physique de l'excision, la douleur va avoir aussi un autre rôle. Au vu de la violence de la pratique, surmonter la souffrance qu'elle implique relève de l'exploit et est source de fierté pour les femmes. D'autant plus que dans les entretiens de Françoise Couchard, les hommes reconnaissent eux-mêmes

¹⁰³ Tribu somalienne.

¹⁰⁴ *Ibid.*, page 49.

¹⁰⁵ *Ibid.*, page 97.

cette dimension, disant qu'ils auraient été eux-mêmes incapables de supporter ce que leur femme supportait¹⁰⁶. La professeure suppose que cette souffrance est d'autant plus symbolique qu'elles vivent dans des sociétés à forte ségrégation sexuelle, où les femmes tentent de démontrer leur valeur face à l'épreuve. Le rôle des matrones peut ainsi être éclairci, en ne cherchant pas à améliorer les conditions de souffrance de leurs descendantes, elles semblent chercher à aguerrir les femmes pour résister à l'homme¹⁰⁷. Et c'est justement cette douleur incommensurable qui est le prix du maintien de coutumes surannées qui a provoqué tant de scandales en Occident, tandis que l'atteinte à l'intégrité du corps de la fille est moins un enjeu¹⁰⁸. La douleur n'est pas moins que la seule différence entre les mutilations sexuelles féminines et la chirurgie plastique génitale ou vulvoplastie. En Occident, de plus en plus de femmes ont recours à des opérations sur leur sexe sans motif thérapeutique, leurs motivations sont souvent esthétiques. Le site Estheticon ¹⁰⁹ indique qu'en France, 9691 médecins et 284 cliniques pratiquent la labioplastie. Ce site a pour objectif de présenter la pratique et de fournir la grille tarifaire des quelques 101 médecins et 25 cliniques qui la proposent. La labioplastie (intervention sur les grandes lèvres), ou nymphoplastie (intervention sur les petites lèvres), est une pratique chirurgicale qui vise à réduire les petites lèvres pour des raisons esthétiques ou hygiéniques. La vaginoplastie (ou vulvoplastie) quant à elle vise à restructurer le calibre vaginal des femmes qui se plaignent d'une ouverture trop grande. Ces opérations sont de plus en plus fréquentes en Occident, et ne

¹⁰⁶ *Ibid*, page 99.

¹⁰⁷ *Idem*.

¹⁰⁸ *Ibid.*, page 91.

¹⁰⁹ URL : <http://www.estheticon.fr>

sont pas complètement indifférentes à l'essence physique de l'excision, à ceci près qu'elles sont pratiquées sous anesthésie et dans des conditions sanitaires strictes. Cependant, selon les différents sites des cliniques qui proposent cette opération¹¹⁰, il faut compter une quinzaine de jours de cicatrisation et vingt d'abstinence sexuelle. C'est approximativement le même temps de repos requis que pour une excision qui se serait bien déroulée en Afrique. Cette mode occidentale interroge donc Els Leye, Jessica Deblonde et Marleen Temmerman, qui se demandent quelles seraient les différentes réponses d'un gynécologue contacté par différentes patientes, une femme blanche qui demande une intervention génitale esthétique, et une Africaine demandant à être « recousue »¹¹¹ : quel traitement leur serait réservé personnellement ?

Voici les raisons précises qu'avancent les cliniques pour motiver le choix de leurs patientes et expliquer le bien-fondé des opérations :

Pour la nymphoplastie :

« Lorsque les petites lèvres dépassent et sortent des grandes lèvres cela représente une gêne pour de nombreuses patientes. Il s'agit le plus souvent d'une gêne esthétique, le sexe ne présente pas les caractères normaux du sexe féminin. De nombreuses patientes se plaignent d'avoir un sexe trop visible en sous-vêtement ou en maillot, d'avoir des difficultés lors des rapports sexuels ou des irritations répétées. »¹¹²

Pour la labioplastie :

¹¹⁰ URL : <http://www.crpce.com/chirurgie-esthetique/nymphoplastie> et <http://www.esthetiquechirurgicale.com/fr/chirurgie-intime/nymphoplastie-labioplastie.html>

¹¹¹ COENE, Gili et LONGMAN, Chiara, *Féminisme et multiculturalisme. Les paradoxes du débat*, op. cit., page 81.

¹¹² URL : <http://www.esthetiquechirurgicale.com/fr/chirurgie-intime/nymphoplastie-labioplastie.html>

« Lorsque les grandes lèvres sont trop grosses et qu'elles gênent la patiente pour des raisons esthétiques ou fonctionnelles. »¹¹³

Pour la vulvoplastie :

« Il s'agit d'un véritable *lifting* de la vulve. Le sexe externe de la femme peut, en vieillissant ou après un amaigrissement important présenter des signes de relâchement ou de flétrissement. »¹¹⁴

Les restructurations génitales proposées, dans leur façon de redécouper le sexe de la femme, sont proches de celles des différentes excisions. Les motivations des femmes sont simplement plus esthétiques, et nous nous interrogeons sérieusement sur le rôle de la pornographie, qui suggère une image idéalisée et lisse du sexe de la femme. Ce qui rapproche les mutilations sexuelles féminines africaines des occidentales est à la fois ténu (les motivations, le cérémonial, le nombre de femmes concernées différent) et en même temps évident (la mutilation au sens propre, physique).

Outre la question de ce que pourra dire le même praticien à une Occidentale et à une Africaine qui réclament la même opération, nous nous demandons ce que doit répondre la justice française, à une Occidentale. Va-t-elle pour elle aussi, pareillement à la façon dont elle considère l'Africaine, estimer qu'elle est victime de coercition et punir le chirurgien responsable de la mutilation ? Il est difficile de mesurer le degré de coercition dont sont victimes les Occidentales qui font la demande de ce type de chirurgie, cependant, les objectifs paraissent dérisoires (à visée esthétique notamment) par rapport à l'incohérence que la justice française tolère. Nous l'avons vu, en Afrique une femme peu en venir à « désirer » l'excision. Contrairement à la chirurgie plastique, proposée par un corps médical largement masculin, l'excision est

¹¹³ Idem.

¹¹⁴ Idem.

une pratique entre femmes. On ne peut pas ne pas se poser la question du consentement des femmes, mais actuellement la jurisprudence considère clairement les Occidentales comme autonomes dans leurs décisions, mais pas les Africaines. Excision et chirurgie intime devraient être interdites, et si cette mesure semble trop radicale vis à vis des femmes, quelles qu'elles soient, qui désiraient se faire opérer librement pour des motifs esthétiques ou culturels il faudrait songer à revenir sur l'interdiction d'excisions dites « symboliques » en France¹¹⁵. Pour l'instant, la législation française interdit rigoureusement l'excision, et plus encore poursuit les exciseuses en justice, fait rare en Europe.¹¹⁶

Le parallèle proposé entre l'excision et la chirurgie plastique appelle le droit français à redéfinir avec cohérence les pratiques autorisées ou non. Cependant, cette redéfinition se bute à la question du libre consentement des femmes dans les mutilations sexuelles qu'elles connaissent. Nous allons maintenant aborder un exemple qui va souligner une nouvelle fois l'indulgence de l'Occident face à ses propres pratiques, sans nous confronter à la question du consentement de l'individu.

c. Pratique de l'excision et pratique d'opération sur des sujets intersexués

¹¹⁵ L'excision « symbolique » est une forme d'excision pratiquée en hôpital et sous anesthésie, le sexe de la femme est, au terme de l'opération, incisé superficiellement, sans aucune conséquence à court ou à long terme.

¹¹⁶ LEFEUVRE-DÉCOTTE, Martine, *L'excision en procès : un différend culturel ?* L'Harmattan, 1997, page 9.

Nous l'avons constaté : la comparaison entre l'excision et les pratiques chirurgicales sur le sexe féminin a ses limites et nous confronte à la question du choix de femmes. Nous ne sommes pas en mesure de déterminer l'influence et l'impact de la pression sociale sur la décision d'une femme qui se fait opérer ou d'une fillette qui se fait exciser. Nous savons que cette donnée existe, mais il nous est impossible d'évaluer si c'est elle qui conduit la femme à mutiler son corps. Nous supposons cependant que le degré de coercition de la fillette est vraisemblablement plus élevé. Nous allons maintenant nous intéresser à une pratique occidentale qui ne pose pas le problème de la liberté de choix : il s'agit des opérations chirurgicales effectuées pour modifier le sexe de nourrissons intersexués. Tout d'abord, il nous faut définir clairement ce qu'est l'intersexuation, par distinction avec la transsexualité, et le transgenre. La transidentité regroupe sous certains aspects la transsexualité et le transgenre : il s'agit d'un besoin de s'identifier physiquement au genre opposé à celui de naissance. Cependant, l'identification est plus forte chez les transsexuels qui ont une forte envie d'être associés socialement au genre opposé, et qui parfois ont donc recours à l'hormonothérapie, la chirurgie *etc.*, tandis que les transgenres accordent peu ou pas d'importance à l'identification de genre lorsque l'on s'adresse à eux. L'intersexuation, qui peut sous certains aspects se confondre avec la transidentité a sa propre définition. Le site de l'hôpital pour enfants de Toronto¹¹⁷ définit les intersexes comme des individus ayant un ou des troubles de l'appareil génital. Un intersexe est un individu dont l'appareil génital n'a pas les caractéristiques attendues d'un genre donné. Ces

¹¹⁷ URL : <http://www.aboutkidshealth.ca>

caractéristiques sont affaiblies ou bien il en possède qui sont assimilées aux deux genres, en revanche, il n'existe pas d'individu clairement hermaphrodite, et chaque intersexe a plus ou moins de caractéristiques féminines ou masculines. Il y a un degré d'intersexuation qui permet de situer l'individu au travers du genre et on peut le mesurer avec l'outil inventé dans les années cinquante par le pédiatre et endocrinologue Andrea Prader (1919 – 2001) qui lui a donné son nom : l'échelle de Prader. Elle comprend six degrés, de zéro à cinq. Le zéro correspond à des organes génitaux externes clairement féminins, le cinq à des organes génitaux externes masculins. Aux différents stades intermédiaires, le clitoris est plus proéminent qu'au stade zéro, et le vagin et l'urètre se rapprochent jusqu'à fusionner. Des enfants naissent alors avec un sexe indéterminé, si on se rapporte aux attentes normatives physiques des sexes. Mais selon notre dichotomie, il n'y a pas que le sexe externe qui détermine le genre d'un individu : il y a aussi ses chromosomes (XX pour une femme, XY pour un homme), mais aussi, par exemple, ses gonades. Les gonades sont des parties corporelles qui se développent chez l'embryon lors de la sixième semaine. Au début, les gonades des deux sexes semblent identiques, elles sont à un stade indifférencié. Mais à la septième semaine de grossesse, elles se développeront différemment, pour former les ovaires chez les filles, et les testicules chez les garçons. La protéine TDF détermine, par son absence ou sa présence, le développement des gonades. Cette protéine est présente si l'individu a des chromosomes XY. Les gonades vont à leur tour produire des hormones, qui généreront les différents sexes externes. À la puberté, les différentes hormones produisent différents caractères sexuels secondaires

sur les individus. Les femmes, dont le corps diffuse de l'œstrogène, voient leurs seins grossir, leur corps prendre des formes au niveau des hanches et des poils pubiens apparaissent. L'utérus, le vagin et les organes génitaux continuent à grossir jusqu'à l'apparition des menstruations : les ovaires commencent alors à ovuler. Cette croissance se stabilise entre onze et seize ans. Chez les garçons, les glandes surrénales, l'hypophyse et les testicules sont les glandes importantes qui sécrètent des hormones pendant la puberté et qui sont responsables de la croissance des testicules eux-mêmes, mais aussi du scrotum et du pénis. La taille et la forme du corps du garçon change et du poil apparaît sur son corps et son visage. Les testicules sécrètent la testostérone, elle garantit la bonne croissance des organes génitaux, mais aussi la production de sperme. Entre douze et dix-sept ans, le garçon voit son corps se stabiliser. La dichotomie sexuelle traditionnelle que nous venons de présenter est problématique lorsqu'un individu manifeste un dysfonctionnement hormonal qui va obstruer la croissance dite « normale » des organes génitaux, ou générer à la puberté des caractères sexuels secondaires inattendus (voix rauque et pilosité pour les filles, développement mammaire chez les garçons *etc.*). L'individu peut alors être intersexué. L'intersexuation peut aussi avoir des causes chromiques, l'individu peut posséder un caryotype qui comporte une variation génétique, de type XXY, XYY ou encore XO. XXY, XYY et XO correspondent pour leur part à des variations ciblées et diagnostiquées sous la forme de « syndrome de », mais d'autres variations inexplicables existent. L'individu peut aussi tout simplement avoir des organes génitaux qui ne sont pas dans les normes correspondantes à son caryotype. Ainsi, les deux schémas qui partagent les

individus en hommes ou femmes ne sont pas fixes, certains peuvent manifester des caractéristiques incohérentes au regard de la médecine.

En quoi les intersexes nous intéressent-ils ? Nous voulons revenir sur la façon dont l'Occident les traite et règle leurs maux, car nous verrons que le corps médical tente de les « soigner » contre l'article R.4127-41 du code de la santé publique évoqué précédemment¹¹⁸. Face à un individu intersexué, le corps médical tend à vouloir régler ce qu'elle considère comme un dysfonctionnement : les intersexués subissent souvent des opérations qui visent à ne rétablir chez eux la forme physique d'un seul sexe. Nous recherchons les origines et les raisons de ce traitement singulier des individus intersexués. Sur ce point, Michel Foucault va nous éclairer, en effet, dans *Herculine Barbin dite Alexina B.*¹¹⁹, il transcrit le journal d'Alexina B., jeune hermaphrodite des années 1860 – 1870. Il se passe de commenter son histoire dans le présent volume, mais plusieurs autres de ses textes aborderont la question de l'identité sexuelle, notamment la préface à l'édition américaine dudit livre publiée en 1980 dans la revue *Arcadie*¹²⁰, que nous retrouvons dans les *Dits et Écrits*¹²¹. Foucault résume ainsi l'histoire d'Herculine :

« Élevée comme une jeune fille pauvre et méritante dans un milieu presque exclusivement féminin et fortement religieux, Herculine Barbin, surnommée dans son entourage Alexina, avait été finalement reconnue comme un « vrai » garçon ; obligé de changer de sexe légal, après une procédure judiciaire et une

¹¹⁸ « Aucune intervention mutilante ne peut être pratiquée sans motif médical très sérieux et, sauf urgence ou impossibilité, sans information de l'intéressé et sans son consentement. »,

¹¹⁹ FOUCAULT Michel, *Herculine Barbin, dite Alexina B.*, Gallimard, Paris, 1978.

¹²⁰ « Le vrai sexe », *Arcadie*, 27^e année, n° 323, novembre 1980, pp. 617-625.

¹²¹ Foucault, Michel, sous la direction de Daniel Defert et de François Ewald, *Dits et écrits tome IV*, Gallimard, Paris, 1994, texte n° 287, « Le vrai sexe », pp. 115-123.

modification de son état civil, il fut incapable de s'adapter à son identité nouvelle et finit par se suicider. »¹²²

Foucault reconnaît l'existence d'individus indéterminés sexuellement. En réalité, leur indétermination, qui pose visiblement problème, n'existe qu'en vertu d'une exigence socialement construite, celle de correspondre à un sexe. Il pose la question suivante : « avons-nous *vraiment* besoin d'un *vrai* sexe ? »¹²³, mais aussi, en a-t-il toujours été ainsi ? Foucault reprend l'histoire de l'identité sexuelle. Actuellement, nous postulons que les hermaphrodites, ou intersexes, ont un seul et vrai sexe, mais cette idée est récente, pendant très longtemps, on a admis qu'ils pouvaient en avoir tout simplement deux. Au Moyen-Âge, en France, par exemple, le nourrisson intersexué se voyait décerner, en cas de doute, par son père ou son parrain, le sexe retenu. Une fois adulte, il pouvait cependant décider d'en changer, à condition que ce choix soit définitif. L'individu avait bien un sexe unique *in fine*, or, rien n'authentifiait qu'il avait un unique *vrai* sexe, il pouvait choisir l'un ou l'autre de façon indéterminée, il fallait simplement fixer son choix, le mélange atomique ne posant pas problème. À cela, Foucault oppose l'émergence des théories biologiques de la sexualité, les conditions juridiques de l'individu et les formes de contrôle administratif dans les États modernes au XVIII^{ème} et dont notre rapport aux intersexes garde des traces. La science va établir que chacun possède une identité sexuelle intrinsèque, si des dysfonctionnements apparaissent (et, comme nous l'avons vu, ils peuvent être nombreux et protéiformes) « ils ne peuvent être qu'accidentels, superficiels ou même tout

¹²² *Ibid.*, Page 119.

¹²³ *Ibid.*, page 116.

simplement illusoires »¹²⁴. Il importe désormais, en présence d'un intersexe, de déchiffrer quel est ce vrai sexe, c'est le rôle de l'expert, et le libre choix de l'individu est évacué. Foucault reconnaît que la médecine contemporaine n'est pas aussi manichéenne qu'au XIX^{ème}, cependant nous émettons quelques réserves à ce sujet. Le besoin de donner un sexe à tout un chacun est extrêmement fort, la loi française ne tolère pas un nourrisson indéterminé, il faudra le définir masculin ou féminin. Mais la société tend aussi à octroyer un sexe très tôt et ce de façon définitive : l'enfant intersexe qui, une fois adulte désire modifier son état civil ne bénéficie pas d'une procédure plus rapide en vertu de son indétermination première. De surcroît, revenir en arrière sur l'identification sexuelle peut être un processus long et douloureux lorsque l'enfant a été, comme souvent, opéré. Nous touchons le point de confluence entre l'excision et le cas des intersexes, de nombreux nourrissons présentant une physiologie sexuelle qui défie les classifications traditionnelles se voient opérés très tôt, dans le but de leur donner l'apparence de l'un ou de l'autre sexe. La question du consentement de l'enfant ne se pose pas du tout, les opérations se font bien trop jeune, cependant nous revenons sur la problématique de l'atteinte à l'intégrité physique de l'enfant, déjà évoquée. Cela en vaut-il la peine s'il s'agit seulement de pouvoir classer sexuellement l'individu ? Michel Foucault tranche quant à lui que nous n'avons pas besoin d'un vrai sexe, il s'interroge même pour savoir si nous en avons réellement un¹²⁵. Quelle légitimité a donc la médecine à trancher pour l'individu, légalement et physiquement, sur son sexe ? Les problèmes liés à ces

¹²⁴ *Ibid.*, page 117.

¹²⁵ Foucault, Michel, sous la direction de Daniel Defert et de François Ewald, *Dits et écrits tome III*, Gallimard, Paris, 1994, texte n° 257, « Le mystérieux hermaphrodite », page 625. 63

pratiques chirurgicales sont pour l'instant surtout portés par les associations d'intersexes, qui sont fortes de leurs expériences empiriques de la pratique. Comme dans l'excision, l'enfant doit être marqué socialement et physiquement dans le but de déterminer son sexe. Ce que dénoncent ces familles, c'est un raisonnement médical qui va à l'encontre du bien-être psychologique du patient. Très peu d'études reviennent sur cette question absente du débat en France, et il nous a fallu recouper plusieurs articles de presse, mais aussi des manifestes d'associations d'intersexes¹²⁶, pour cibler ce que défendent les divers protagonistes de cette problématique. Premièrement, un consensus existe entre tous, selon un article du journal *Le Monde*, pour définir qu'à la naissance de l'enfant il faut lui assigner un sexe¹²⁷, cela correspond aussi à une prérogative de la loi française, mais surtout cela permet à l'enfant de se développer mieux, dans une société qui n'est de toute évidence pas familière à une identité intersexuée. Selon un second article, les intersexués s'opposent massivement aux opérations que subissent leurs congénères nourrissons¹²⁸. En effet, le corps médical défend la pratique d'une chirurgie infantile qui vise à redonner au sexe l'aspect esthétique attendu, qu'il soit celui d'une femme ou celui d'un homme. Les médecins prétendent par là défendre autant le bien-être de l'enfant que celui des parents, généralement inquiets de la difformité de leur progéniture. Quant aux principaux concernés, les intersexués, ils critiquent l'ampleur d'une telle opération, mais aussi la contingence qui plane au dessus de sa réussite. En

¹²⁶ OII : Organisation internationale des intersexes. URL du site francophone : <http://oiifrancophonie.org> ; AMIHE : association - maison intersexualité et hermaphrodisme - Europe. URL : <http://www.inter-lgbt.org/spip.php?article944>

¹²⁷ Vincent Catherine, « Ni lui, ni elle... alors qui ? », *Le Monde*, dimanche 9 - lundi 10 août 2009, page 11.

¹²⁸ JOINGOT Frédéric, *Le Monde*, « Le Monde Magazine », « Fille ou garçon ? Non, intersexué », 22.04.2011.

effet, ils regrettent qu'elles aient lieu à un âge où ils ne peuvent pas encore formuler à quel genre ils s'identifient, il arrive souvent que le sexe déterminé par les médecins ne corresponde pas à celui auquel l'individu s'identifie. De surcroît, l'opération n'empêche parfois pas, surtout si elle est exempte d'un suivi hormonal, les caractères sexuels secondaires de se développer à l'adolescence. L'intersexué garçon va développer de la poitrine par exemple, la jeune fille n'aura pas ses règles *etc.* Il faut alors souvent procéder à une seconde hospitalisation à ce moment là. Les associations d'intersexués réclament donc le choix pour l'individu intersexué adulte de son sexe, ou encore l'absence de choix. Il faut se confronter à l'impuissance de la médecine et l'accepter : l'opération ne garantit pas le développement attendu d'un seul sexe. Elle ne garantit pas non plus le bien-être de l'individu conformément au sexe qui lui a été attribué. Enfin, elle ampute l'individu d'une bonne part de sa sensibilité liée au plaisir sexuel et le contraint généralement à deux lourdes opérations *minimum*.

C'est donc bien la douleur de l'acte, et elle seule, qui différencie fondamentalement ce que l'Occident tolère ou non. Car l'excision se rapproche des opérations sur les intersexes en ce que toutes deux visent à marquer socialement et sexuellement l'individu, mais aussi à permettre son insertion dans le groupe social sous le signe de la normativité. Les deux pratiques causent des dommages physiques, et enfin toutes deux ont à voir avec un contrôle fort de l'identité de l'individu, au-delà des intentions qu'elles affichent. Il faut donc approcher cette chirurgie génitale infantile avec le même regard critique qui évalue l'excision. Les deux pratiques s'insèrent dans un processus sociétal qui semble les rendre légitimes. Un long

cheminement historique et sociologique qui conduit les Occidentaux, dans leur rapport au genre, à la médecine et à la chirurgie à accepter les opérations sur intersexes, et les Africains, dans leur lien à la tradition et dans leur imaginaire de la femme, à acquiescer aux pratiques d'excisions. Toutes deux semblent être la meilleure issue socialement : le meilleur sort pour l'enfant indéterminé sexuellement, le meilleur choix pour la fillette qui deviendra femme. Une nouvelle fois, le droit français doit trouver sa cohérence et s'interroger sur la place qu'il fera, ou non, aux mutilations génitales, et sur l'universalité des droits de l'enfant. Cependant, la réflexion doit être plus générale, et nous déplorons le manque d'intérêt pour la question des intersexes en France, et c'est toute la place du sexe dans la définition de l'identité de l'individu qui doit être repensée. Dans l'article « Le vrai sexe », Foucault revient sur cette fusion entre l'identité de l'individu et la vérité sur son sexe¹²⁹ : le sexe devient une voie d'accès à la vraie identité de l'individu. Autrefois, il fallait cacher les choses du sexe, elles étaient honteuses, dorénavant c'est le sexe qui cache les parties les plus secrètes des individus, auxquelles on a accès *via* les fantasmes, par exemple. Il signale que les objets liés au sexe sont incontournables en psychanalyse, ils en disent long sur le sujet. De ce fait, il ne faut pas se tromper sur l'origine de notre sexe qui détermine tant sur notre « vérité ». « Un homme « passif », une femme « virile », « des gens de même sexe qui s'aiment entre eux »¹³⁰ vont à l'encontre de cette vérité attendue. Certes ces caractères sociaux inattendus quant à la « vérité » du sexe sont largement tolérés aujourd'hui, mais

¹²⁹ Foucault, Michel, sous la direction de Daniel Defert et de François Ewald, *Dits et écrits tome IV*, Gallimard, Paris, 1994, texte n° 287, « Le vrai sexe », page 118.

¹³⁰ *Idem.*

Foucault le rappelle, nous continuons de croire qu'il s'agit là d'une « erreur », d'une inadéquation à la réalité.

Nous venons de démontrer que l'incompatibilité entre des doctrines féministes et des politiques multiculturalistes est un leurre. Le pouvoir souverain est confronté à des pratiques hautement problématiques envers les individus les plus vulnérables, que ces individus fassent partie d'une minorité culturelle ou de la majorité occidentale. Quant aux féministes, elles doivent veiller à critiquer unilatéralement ces pratiques : on ne peut les essentialiser à un peuple, une ethnie ou encore une culture. Aussi grossiers que peuvent sembler nos différents parallèles (entre excision et chirurgie, voile et anorexie, rallyes et mariages forcés), ils ont pour objectif de renvoyer l'Occident à ses propres paradoxes et de lui présenter son impunité à juger seulement des minorités culturelles. Il faut maintenant analyser les mécanismes qui obstruent à la fois le regard auto-réflexif de l'Occident et son absence de juridiction cohérente, pour proposer des solutions à ce qui apparaît pour l'instant comme une impasse.

III. Conclusion normative : régler le problème de l'Occident, analyse des obstacles en jeux et des changements à apporter

a. La France, une république multiculturelle ?

Nous voudrions tout d'abord réfléchir sur la forme que pourrait prendre un projet multiculturel en France. Comme nous l'avons vu tout au long de notre étude, les lois que la République Française adopte sont loin d'être culturellement neutres. En réalité, elles sont mêmes discriminantes pour les minorités, et incohérentes dans l'absolu. Par exemple, les mutilations génitales à caractère non thérapeutique ne sont pas tolérées quand les individus mis en cause sont d'origine africaine, car il s'agit de la pratique culturelle spécifique de l'excision. En revanche, les opérations chirurgicales sur intersexes existent librement, bien que ces derniers les dénoncent. La loi a une formulation *a priori* aveugle aux différences culturelles, mais son application ne reflète pas du tout cette exigence. Bon gré, mal gré, la justice française rend déjà des jugements qui tiennent compte des spécificités culturelles de chacun, mais de façon inique : ne faudrait-il pas donc revoir notre jurisprudence et accepter de mettre en place de réelles politiques multiculturelles, cohérentes et non discriminantes ? Pour ce faire, nous estimons qu'il est essentiel de définir correctement le principe de la laïcité, cher à la République Française. Cette notion est actuellement au cœur de beaucoup de débats publics, et il importe de savoir si nous l'interprétons comme une valeur inclusive ou exclusive, car souvent la laïcité est présentée

comme rempart à la diversité multiculturelle. Le *Larousse* la définit ainsi :

1. « Conception et organisation de la société fondée sur la séparation de l'Église et de l'État et qui exclut les Églises de l'exercice de tout pouvoir politique ou administratif, et, en particulier, de l'organisation de l'enseignement. (Le principe de la laïcité de l'État est posé par l'article 1^{er} de la Constitution française de 1958.)
2. Caractère de ce qui est laïc, indépendant des conceptions religieuses ou partisans : *La laïcité de l'enseignement*. ».

Séparer l'Église du pouvoir étatique ne signifie pas nécessairement, comme l'interprète actuellement le droit français, interdire tout signe religieux manifeste à l'école, par exemple. L'État ne doit pas nécessairement exclure toute culture religieuse de ses institutions, car c'est l'exercice du pouvoir par lesdites religions qui est à proscrire de la politique et de l'administratif. La culture religieuse peut être incluse dans l'État, tout comme certains jours fériés en France sont religieux. Ou encore, comme l'étude des trois monothéismes est au programme des collèges de toute la République. L'interprétation de laïcité n'est donc pas nécessairement exclusive envers la religion, nous constatons par ailleurs que les instances françaises ne l'interprètent pas toujours de façon univoque. La laïcité n'est pas un obstacle aux politiques multiculturelles ; au contraire, elle devrait garantir la liberté de culte à tout un chacun, que nul ne soit menacé de vivre sous le joug d'un État qui prend parti religieusement. Cette conception de la laïcité nous permettrait aussi par là de mieux admettre que la République Française n'est pas neutre, qu'elle définit ses lois sous l'influence de son histoire, qu'elle soit chrétienne ou révolutionnaire, et qu'elle véhicule une conception du bien. Charles Taylor affirme dans *Multiculturalisme, différence et démocratie*¹³¹,

¹³¹ TAYLOR, Charles, *Multiculturalisme différence et démocratie*, op. cit., page 81.

que cette orientation incontrôlable de l'État n'a pas nécessairement à être considérée comme « une dépréciation de ceux qui ne partagent pas personnellement cette définition [de la conception du bien] ». En effet, la promotion d'une conception du bien de la part de l'État peut être acceptable si la société libérale traite avec un égal respect les minorités qui ne partagent pas les définitions publiques du bien, et si elle accorde des droits à tous ses membres. Il a des libertés fondamentales que l'État doit garantir à toutes et tous, après cela, des aspects de la vie sociale dans cet État peuvent paraître discriminants à l'égard des cultures minoritaires. Cela peut être compensé selon la façon de laquelle la majorité les traite, mais pour ce faire, l'État libérale doit admettre sa non-neutralité. Cependant, il peut, et doit garantir des droits à toutes et tous. Taylor cite le droit de vie, de justice, de liberté d'expression et, entre autres, de liberté religieuse. À ces droits fondamentaux et inaliénables, vont se greffer des aménagements pour les minorités. Il faut en réalité redéfinir la citoyenneté à la lumière de notre interprétation de la laïcité. C'est ce que fait Cécile Laborde dans son ouvrage *Français, encore un effort pour être républicains !*¹³², où elle propose conjointement une réinterprétation du « républicanisme à la française »¹³³. Sa réflexion opère en un double mouvement : elle propose d'associer l'idéal républicain à une « critique sociale »¹³⁴ qui va réévaluer son universalisme, et conjointement d'y réarticuler ses principes normatifs au prisme de la lecture de la liberté proposée par le philosophe néo-républicain Philip Pettit. Ce dernier la définit comme « non-domination », par là il résout la scission entre la liberté dite

¹³² LABORDE, Cécile, *Français, encore un effort pour être républicains !*, Paris, Seuil, « Débats », 2010.

¹³³ *Ibid.*, page 8.

¹³⁴ *Ibid.*, page 14.

« négative » (absence d'interférence dans la sphère individuelle) et celle dite « positive » (absence d'aliénation, réalisation effective de soi). La liberté comprise comme non-domination « exclut toute relation de pouvoir qui assigne au dominé, quelle que soit sa liberté effective, une position sociale subalterne ou vulnérable.¹³⁵», et justifie donc que le rôle de l'État dépasse la seule préservation de la liberté négative¹³⁶. Ainsi, la question de l'inadéquation entre liberté et égalité tente aussi d'être résolue en mettant l'accent sur les relations de pouvoir et non d'identité¹³⁷ : Laborde présente ce qu'elle appelle le républicanisme critique. Le républicanisme critique va nous aider à redéfinir la citoyenneté, et à la préserver, car il révoque le républicanisme classique qui par sa pseudo-neutralité produit des rapports de domination (culturelle, économique, symbolique *etc.*), mais il critique aussi le déficit normatif de ce que Laborde appelle le « républicanisme tolérant » qui ne parvient pas à justifier universellement ses politiques anti-discriminatoires. Le républicanisme tolérant n'est clairement pas français, il concerne des États libéraux qui multiplient les politiques multiculturelles sans parvenir à garantir les droits fondamentaux précédemment cités, pour tous. Par exemple, lorsqu'une politique, multiculturelle ou non, semble aller à l'encontre de la promotion de l'égalité entre hommes et femmes. Nous avons déjà établi qu'il s'agit d'une fausse impasse, et c'est justement ce que Laborde tente de résoudre. Il faut donc trouver pour la France un juste milieu entre une interprétation exclusive et rigide de la laïcité, et un républicanisme

¹³⁵ PRANCHÈRE Jean-Yves, « Cécile Laborde, 2010, Français, encore un effort pour être républicains !, Paris, Seuil, « Débats », 156 p. », *Revue européenne des sciences sociales*, 50-1, 2012.

¹³⁶ LABORDE, Cécile, *Français, encore un effort pour être républicains !*, op. cit., page 19.

¹³⁷ *Ibid.*, page 18.

laxiste. Cependant Laborde nous met en garde : le but ultime de ce consensus est la reconnaissance réciproque des citoyens « en tant que citoyens » et contre « la domination et l'assignation identitaire ». Elle prône l'élaboration d'une identité collective plurielle, le but de cette manœuvre étant non pas d'effacer les différences culturelles, mais de venir à bout de la domination qui se justifie par ces mêmes différences, sans sombrer dans le conformisme culturel. Elle propose donc un équilibre fragile qui élimine la stigmatisation des particularismes sans ethniciser les minorités en liant leur reconnaissance à une assignation d'identité. Cet équilibre tient grâce au républicanisme critique qui souhaite la « désethnicisation de la république »¹³⁸.

La position de Laborde est délicate à tenir, elle est un équilibre qui résout les excès des États face au multiculturalisme, notamment celui qui vise à essentialiser la culture minoritaire, que ce soit de la part de la république qui prône une laïcité rigide, ou d'une république plus laxiste avec les droits universels. L'objectif étant de donner un sens et une direction nouvelle à la citoyenneté, qui doit prendre en compte la diversité culturelle et garantir l'égalité au sein de cette diversité. Nous allons donc revenir sur la conception de la culture qu'il nous faut adopter pour bien mener notre démarche normative et consensuelle, une définition qui va éviter la réification des groupes. Dans un article qui traite des opérations de reconstruction de l'hymen¹³⁹, Sawitri Saharso professeure de la chaire du département de sociologie à l'université Livre d'Amsterdam et professeure de Gouvernance Interculturelle dans une école de gestion, défend une conception de la culture

¹³⁸ *Ibid.*, page 129.

¹³⁹ Sous la direction de COENE, Gili et LONGMAN, Chiara, *Féminisme et multiculturalisme. Les paradoxes du débat*, Saharso Sawitri, "Féminisme et multiculturalisme, Le cas des opérations de l'hymen", Bruxelles, Editions Peter Lang, 2010, pp. 55 - 71. 72

qui pourrait intéresser Laborde. Elle rejette une conception « muséale » de la culture¹⁴⁰ qui est largement adoptée dans le règlement des problématiques multiculturelles, et préconise à la place de considérer la pluralité au sein d'une même culture. Il peut exister des « dissensions sur les valeurs », ou par exemple différents groupes qui n'interpréteraient pas le même texte religieux de la même façon, il ne faut donc pas postuler l'homogénéité interne de la culture. L'homogénéité n'est qu'un leurre à des yeux extérieurs à une culture. Même si nous parlons de culture Occidentale, nous ne considérons pas *a priori* que tous les occidentaux sont liés par les mêmes valeurs, c'était la remarque que nous faisons dans notre première partie à Carolyn Pedwell, qui définissait l'Occident comme homogène contre une Afrique hétérogène, aux pratiques complexes. Les cultures ne sont pas homogènes, et supposer leur homogénéité est une erreur, mais c'est aussi, toujours selon Saharso, un danger qui nous conduirait à n'écouter qu'une voix au sein du groupe : *a fortiori* celle des membres dominants. Oublier que les cultures ne sont pas homogènes, c'est oublier la voix des minorités au sein de la minorité, ses membres faibles ou dissidents, souvent les femmes et les enfants. Pour redéfinir notre perception de la culture, elle affirme qu'il faut aussi la cerner en tant que phénomène mouvant du fait de sa propre migration, la culture se créolise, elle s'hybride. Il en est de même pour la culture majoritaire qui reçoit d'autres influences et s'en modifie. Il n'y a pas réellement de culture d'origine, ou de culture authentique, mais la culture minoritaire opte pour des comportements nécessairement différents de ceux attendus dans sa pseudo-essence. Nous pensons aussi que c'est justement cette influence

¹⁴⁰ *Ibid.*, page 65.

permanente qui peut aussi être responsable du sexisme des minorités culturelles : après tout, elles se développent et prennent de nouvelles formes dans un climat familier au sexisme. Si la République Française proposait un modèle social rigoureusement anti-sexiste, il en serait peut-être autrement. Pour l'instant, les minorités se trouvent confrontées à une société souvent peu sympathique aux spécificités culturelles de tout un chacun, mais en bons termes avec le sexisme qui transcende toutes les cultures. Un étranger se verra reprocher une attitude sexiste si, et seulement si, elle est conforme à une pratique culturelle qui n'est pas occidentale, or, si ce même étranger promeut une forme de sexisme « à la française » son comportement ne sera nullement dénoncé, il fera même figure d'« intégré » aux codes sociaux occidentaux.

Nous avons mis au jour une série d'incohérences dans lesquelles il ne faut pas tomber pour mettre en place des politiques multiculturelles justes, qui tiendront compte du principe d'équité entre les sexes et qui sauront conjointement respecter l'égalité et la fraternité de tous au sein de la république. Il faut maintenant trouver des moyens d'aborder les conflits sociaux. Tout d'abord, nous considérons qu'il faut accepter d'affronter les conflits sociaux, de les vivre, et de voir se confronter leurs différents protagonistes sur la scène du débat public. Cela est essentiel pour ouvrir le panel de solutions le plus large possible, avant de déterminer comment le conflit sera réglé. On ne peut pas affirmer que la France soit actuellement dans une politique d'acceptation du conflit. D'ailleurs, ses réponses sont paradigmatiques de ce rejet de la division de l'opinion. La loi de 2004 sur l'interdiction du port ostentatoire de signes religieux à l'école ne cherche

pas le consensus et tend même à se radicaliser : la question d'interdire les mêmes signes religieux à l'université est souvent soulevée. Le conflit social tend à se cristalliser par manque de dialogue, et les différents adversaires campent sur leurs positions. Nous affirmons que cette attitude conduit les individus des minorités à subir ce que nous appellerons une « double exclusion ». En interdisant le port du voile dans certains lieux publics, la loi française demande aux femmes qui souhaitent le porter de façon autonome de s'exclure d'une certaine façon de leur culture, ou tout du moins de renoncer à certaines pratiques liées à elle. La loi ne tient pas compte de l'attachement libre et potentiel d'un individu à une coutume. Cet individu peut toutefois braver cet interdit, et pour filer notre exemple, une jeune fille peut toujours décider de venir au lycée vêtue de son voile. Cependant, elle va subir la deuxième exclusion possible : la république va la sortir de son institution. L'individu doit donc nécessairement procéder à un renoncement, et ce renoncement est doublement problématique en ce que son identité peut être conjointement formée par la république et par une culture minoritaire. Les deux peuvent s'avérer indissociables. Et l'individu mérite une reconnaissance qui prend compte de la pluralité de cette identité. Face à ces impératifs, nous préconisons des politiques de dialogue. Anne Phillips et Moira Dustin nous ont rappelé dans leur article « Initiatives britanniques concernant les mariages forcés, Réglementation, dialogue et stratégie de sortie » les différentes approches (indiquées dans le titre) que les États contemporains ont envisagées pour régler les problèmes issus de la diversité multiculturelle¹⁴¹. Par rapport à ce que nous venons de dire précédemment,

¹⁴¹ COENE, Gili et LONGMAN, Chiara, *Féminisme et multiculturalisme. Les paradoxes du* 75

la France dans son absence de consensus multiculturel propose une quatrième issue : une stratégie de sortie qui cette fois-ci exclut l'individu issu de la minorité culturelle de la république. Phillips et Dustin discriminent toutes les approches pour n'en garder qu'une, celle du dialogue. Tout d'abord, celle de la réglementation vise à accepter les différences culturelles dans la limite du respect des principes universels propres à l'État. Sans vraiment questionner les pratiques culturelles en question, ni ses principes (eux aussi culturels) elle règle les cas. La stratégie de sortie vise à laisser les minorités culturelles s'autonomiser judiciairement. Au cas où un individu du groupe serait victime dudit groupe, il lui suffirait d'en sortir : à ce moment, l'État intervient pour lui faciliter ce processus. Cette approche néglige complètement en réalité les individus les plus vulnérables qui ne parviendront pas nécessairement à se mobiliser intérieurement pour souhaiter sortir du groupe, et qui seront de toute façon confrontés à une sortie douloureuse personnellement. Pourquoi ces individus devraient-ils renoncer à toute leur culture ? La mise en place d'un dialogue interculturel semble une bonne issue. Phillips et Dustin présentent la proposition de Bhikhu Parekh qui suggère que « les valeurs publiques opérantes d'une société servent de point de départ à un débat sur les pratiques des minorités », mais souligne que : « ces valeurs ne devraient pas être considérées comme une norme brute et non négociable »¹⁴². Cela nous semble être un point de départ raisonnable au dialogue, cependant Phillips et Dustin y apporte une première restriction et nous en ajouterons une seconde. Elles affirment avec justesse qu'il faudra rester vigilant dans ce processus aux

débat, op. cit., pp. 33 – 53.

¹⁴² *Ibid.*, page 34.

interlocuteurs qui débattront. Plus clairement, il faudra veiller à ce que les individus les plus vulnérables de tous les groupes (minoritaires ou majoritaires) soient représentés : minorités sexuelle ou économique par exemple. Nous ajoutons enfin que les valeurs occidentales qui serviront de point de départ doivent plus qu'être perçues comme négociables, elles doivent être immédiatement critiquées. À la suite d'une analyse approfondie il faudra établir si elles passent avec succès ou non cet examen critique. Au lieu de les prendre comme un support plausible à la réflexion interculturelle, il nous faut immédiatement douter de leur légitimité. Si celle-ci finit par être avérée elles n'en seront plus que renforcées d'avoir passé le test de la critique. Le but du dialogue étant de permettre à toutes les communautés de réfléchir aussi sur leurs propres pratiques, l'Occident ne s'en voit pas exempté, ses valeurs seront le premier support critique.

b. Les obstacles possibles

Tout au long de notre étude, nous avons cherché à démontrer la compatibilité entre le féminisme et les sociétés multiculturelles. Nous avons émis l'idée que cette compatibilité pourrait s'actualiser au sein d'un État libéral comme la France à travers des politiques multiculturelles. Nous avons établi les différentes raisons pour lesquelles politiques multiculturelles et féministes peinent encore, lorsqu'elles cohabitent effectivement, à s'harmoniser. Nous avons analysé des exemples qui nous ont prouvé que la difficulté ne provenait pas intrinsèquement du féminisme ou du phénomène multiculturel, qui ont par ailleurs des champs de lutte communs. Les

obstacles que nous allons soulever maintenant vont nous permettre de comprendre ce qui fondamentalement empêche la coexistence positive du féminisme et du multiculturalisme.

Nous l'avons affirmé, il nous faut accepter, et nous dirons maintenant cibler l'héritage culturel des États occidentaux pour voir où leur neutralité est faussée. Il faut donc procéder à un rééquilibrage culturel et faire place, par exemple, dans le milieu universitaire, à une plus grande diversité des objets culturels étudiés. Le problème avec cette stratégie, ce sont ses effets superficiels. Nous courons le risque de résoudre le problème en surface, en incorporant un peu de la différence culturelle, laquelle ne tiendrait pas avec l'usure du temps et il faudrait sans cesse refaire la promotion de la diversité pour la maintenir dans un rapport de force équitable avec la culture occidentale. Cette stratégie risque aussi de décrédibiliser les cultures minoritaires et de laisser entendre que sans tutelle, elles n'émergeront pas, et que ce phénomène est imputable à leur valeur intrinsèque. Ce retour de bâton valoriserait une nouvelle fois la majorité occidentale. Pourtant, dans un premier temps, les cultures minoritaires ont bien besoin d'une promotion équitable pour se voir exister. La promotion devrait être temporaire, mais elle semble devoir être relancée incessamment. Kymlicka pense que ce rééquilibrage impossible est dû à un problème structurel. Dans *Les théories de la justice, une introduction*¹⁴³, il consacre un chapitre aux propositions féministes. Les réclamations féministes nous semblent peut-être plus familières que celles du multiculturalisme en France, cependant nous allons voir que l'analogie entre les deux se fait facilement et explicite qu'il s'agit là

¹⁴³ KYMLICKA, Will, *Les théories de la justice une introduction*, La découverte, Paris, 2003.

d'un problème structurel. En effet, si les politiques multiculturelles semblent fragiles et devoir se multiplier à l'infini, c'est parce que les sociétés ne sont pas intrinsèquement ouvertes à la diversité multiculturelle. La greffe éclose les rejets, il faut sans cesse forger de nouvelles politiques pour maintenir les minorités dans leur survie. Il en est de même pour le genre : les avancées visant à établir un statut égalitaire entre hommes et femmes doivent être multipliées, elles ont même des effets pervers, comme l'entrée des femmes sur le marché de travail qui a pour conséquence la « double journée ». L'inégalité est implicite dans la définition même que les sociétés libérales ont des minorités, des femmes et des hommes blancs. Permettre aux minorités et aux femmes d'accéder à la libre compétition avec les hommes blancs pour un emploi, par exemple, est un cadeau biaisé. Car les rôles en Occident ont été définis antérieurement par les hommes blancs et ne sont ni sexuellement, ni racialement neutres. Tant que toutes les minorités continueront de jouer le jeu de l'Occident, elles perdront :

« Les femmes n'obtiendront pas l'égalité si elles commencent par laisser les hommes construire les institutions sociales en fonction de leurs intérêts, pour ensuite adopter une position de pure neutralité face aux candidats susceptibles de remplir les rôles définis par ces institutions. »¹⁴⁴.

L'égalité est biaisée de façon structurelle, les femmes et les minorités culturelles ont été exclues de la participation politique (même démocratique) pendant suffisamment longtemps pour que toute l'économie sociale et politique se soit développée en renforçant leur exclusion ¹⁴⁵ , en l'essentialisant. Désormais, la société est inadaptée à l'égalité, elle ne permet pas aux minorités ni aux femmes d'avoir de réelle emprise sur leurs choix

¹⁴⁴ *Ibid.*, page 258.

¹⁴⁵ *Ibid.*, page 259.

d'existence, elles doivent soit lutter sans relâche au sein d'un modèle androcentré, ou abandonner la partie et accepter le rôle que l'Occident leur octroie. Kymlicka sait que cette donnée est contingente, il affirme que si les femmes avaient participé à la gestion de la société dès le départ, elles auraient trouvé un moyen d'adapter le travail aux fonctions maternelles. Malheureusement, selon lui, un tel objectif fait défaut aux hommes, gestionnaires pléniers de l'Occident. On pourrait rétorquer à Kymlicka que, pourtant, les plus hautes instances prennent des décisions en faveur des femmes, comme celle de leur entrée sur le marché du travail, leur accès à la contraception, même si nous avons vu que de telles mesures ont un effet pervers, n'émanent-elles pas de bonnes intentions ? À cela, Kymlicka répond que, premièrement, ces mesures ne pallient pas profondément la vulnérabilité des femmes, elles n'acquièrent de l'indépendance que par le biais des instances masculines qui en réalité exercent par là un contrôle supplémentaire sur leur vie. Secondement, on constate effectivement que les sociétés libérales contemporaines ne discriminent que rarement, voire pas du tout, les femmes. Kymlicka affirme que, parce que les femmes sont victimes d'une domination sociale globale, il n'est pas nécessaire d'exercer contre elles une discrimination spécifique¹⁴⁶ :

« Plus il y a d'inégalité sexuelle dans une société, plus les institutions sociales reflètent les intérêts de la population masculine, et moins la nécessité de la discrimination arbitraire se fait sentir. »

L'égalité, sexuelle ou raciale, n'est donc pas un problème de discrimination, mais de domination.

¹⁴⁶ *Ibid.*, page 262.

À la lumière de cette affirmation, nous allons analyser une politique, parmi tant d'autres qui, sur le postulat de l'existence d'une discrimination sexuelle et raciale, a échoué à rétablir l'égalité. Dans le recueil de textes *Féminisme et Multiculturalisme*¹⁴⁷, Sawitri Saharso publie un article qui revient sur les opérations de reconstruction de l'hymen. Elle évoque une pratique chirurgicale qui tend à se populariser aux Pays-Bas, et qui permet aux jeunes filles d'avoir des rapports sexuels avant le mariage, puis de se faire reconstruire l'hymen pour apparaître vierge aux yeux de sa famille avant l'union avec son mari, ce dernier pouvant d'ailleurs être complice de cette chirurgie. Ce phénomène a généré une vaste polémique aux Pays-Bas, les médecins qui pratiquent ces opérations ont été accusés de favoriser la continuité des traditions misogynes. Sawitri Saharso, qui veut les défendre, rappelle que, si la femme a à perdre à voir cette tradition se perpétuer, elle a aussi gros à perdre en ne la respectant pas, elle sera punie, mais le garçon non. Empêcher ces opérations favorise donc une injustice et perpétue une autre tradition, celle de la punition des femmes lorsqu'elles ont résisté au contrôle. Elle considère que ces opérations sont donc moralement admissibles, car elles vont permettre aux femmes de se substituer à une tradition qui contrôle leur vie sexuelle, tout en n'en payant pas les frais. Mais elle juge aussi qu'elles ne peuvent pas être comprises dans l'offre de base de la sécurité sociale offerte à tous¹⁴⁸, car elles visent au bien-être psychosocial de ces femmes, et les Pays-Bas connaissent d'autres dépenses plus vitales au sens propre. La souffrance liée à la perte de la virginité n'est pas une

¹⁴⁷ Sous la direction de COENE, Gili et LONGMAN, Chiara, *Féminisme et multiculturalisme. Les paradoxes du débat*, op. cit., 2010, pp. 55 – 71.

¹⁴⁸ *Ibid.*, page 70.

justification suffisante pour que l'intervention soit prise en charge. Par là, Sawitri Saharso entend qu'il y a un accommodement entre la minorité culturelle (qui va pouvoir faire perdurer son mode de vie), les jeunes femmes issues de la minorité (qui pourront vivre comme elles l'entendent sans laisser paraître qu'elles transgressent avec la tradition), et la société hollandaise (qui ne doit pas empêcher cette pratique et qui par ailleurs n'y contribue pas financièrement). Le consensus vise à autoriser légalement ces opérations, mais sans les soutenir sous différentes formes (ici pécuniaire). Nous nous interrogeons vivement sur ce bilan, assez positif, des opérations de reconstruction de l'hymen. En effet, tout d'abord nous ne parlerions pas d'accommodement, il ne s'agit nullement d'un consensus ou d'un compromis établi. Car les minorités culturelles, comme l'affirme Saharso, vivent ces opérations comme une tromperie. Elles ne leur permettent nullement de continuer à vivre selon leurs principes, et elles ne reflètent en aucune sorte un accord passé au préalable entre tous, au sein de la société. Cette stratégie n'affronte pas le conflit social sous-jacent. De surcroît, elle contourne le problème aussi du point de vue des femmes : plutôt que de gagner leur émancipation, celles-ci feignent d'être dociles vis-à-vis de la tradition, qu'elles refusent pourtant sur certains plans. Elles règlent ce dilemme par la technique qui va dépolitiser l'enjeu de leur émancipation. Si, comme l'affirme Saharso, ces opérations sont « moralement acceptables », elles ne le sont pas du tout dans une perspective d'incitation à l'émancipation. Au contraire, elles coupent court à toute possibilité de contestation. Les femmes ont une solution subsidiaire qui leur permet de rester passives au sein de la lutte sociale, et cette solution laisse sous-entendre à leurs minorités que les

femmes n'ont aucune appréciation négative à affirmer contre leurs traditions. Le débat public est complètement déplacé, au lieu de questionner la sacralisation de la virginité féminine, il vient interroger une pratique technique : est-il éthique de reconstituer l'hymen ? Nous affirmons par ailleurs que cette solution est extrêmement fragile, Saharso affirme qu'elle servira peut-être à changer les mœurs. Mais rien n'est certain, elle ne garantit qu'une solution temporaire quant à l'émancipation des femmes, et à long terme, il est certain que ce genre de pratique n'aura aucun impact sur la reprise par les femmes de leur propre lutte pour l'émancipation. Saharso indique aussi que cette prestation ne devrait pas être remboursée par la sécurité sociale dont tout un chacun bénéficie. Nous comprenons ses arguments, cependant cette donnée rend les femmes doublement perdantes : à la fois elles se soumettent d'une certaine façon à une tradition qu'elles refusent dans les faits, et de surcroît, pour s'y soumettre seulement en apparence, elles ont à payer des frais médicaux qui resteront à leur charge. Non seulement Saharso ne semblent pas inciter ses compatriotes à l'émancipation, mais elle leur enlève en plus un système de solidarité économique qui pourrait les aider à palier l'injustice qu'elles subissent déjà. À la place de cela, leur injustice est double, elle est culturelle et économique. Mais le problème que nous considérons comme majeur dans ce raisonnement est, la façon dont elle accepte que la technique vienne spoiler les femmes, leurs luttes. En effet, ces femmes qui ont recours à des reconstitutions d'hymen subissent une oppression culturelle qu'elles défient, en choisissant d'avoir des rapports sexuels avant le mariage. Elles ne sont donc pas complètement aliénées, et d'ailleurs, elles font en connaissance de cause

des choix en marge de leur culture. Elles sont porteuses en puissance de leur émancipation, laquelle a en réalité déjà effectivement lieu dans le choix de suivre ou non les prédicats de la tradition. Or, la technique, qui leur propose la reconstruction de leur hymen, vient fausser leur liberté. Ces femmes, nous dira-t-on, n'ont peut-être eu de rapports sexuels que grâce à cette avancée technique qui, elles le savaient, leur permettrait de recouvrer leur virginité. Dans tous les cas, et encore plus si cette objection est valide, la situation est incontestablement pessimiste pour ces femmes, et tant d'autres, qui passent d'une dépendance au pouvoir masculin, à celle de la technique. De surcroît, la technique leur permet de revenir sous le joug du pouvoir masculin en dernier recours, après avoir vécu en faisant des choix autonomes, la technique leur rend leur dépendance. Les opérations de reconstruction d'hymen constituent donc selon nous un obstacle à l'émancipation des femmes. Nous comprenons qu'elles fassent figure de solution, mais il s'agit alors d'une solution extrêmement temporaire et précaire pour les femmes. Elle vise à leur éviter tout affrontement avec le pouvoir sexiste, cependant, sans affrontement il ne peut y avoir de rupture avec ce dernier, et encore moins d'affirmation d'autonomie. Ces opérations constituent une supercherie à l'égard des minorités à qui on refuse tout dialogue, à l'égard des citoyens à qui on laisse entendre que leur solidarité est superflue, mais surtout à l'égard des femmes dont on empêche la politisation et l'émancipation réelle.

Dans la relation que nous analysons entre l'émancipation des femmes et la technique, nous interrogeons plusieurs points : tout d'abord, si la technique vient suppléer aux modes traditionnels d'acquisition de l'autonomie, permet-elle de l'instituer à long terme ? Puis, si la technique

simplifie l'émancipation des femmes, tout en la rendant précaire et nécessitant sans cesse de nouvelles interventions, n'y a-t-il pas un risque de dépendance accrue des femmes vis-à-vis d'elle ? Pour justifier notre propos, nous proposons de présenter la pensée de Jacques Ellul, avant de la rattacher à notre propos. Il était professeur d'Histoire, mais aussi philosophe, théologien et sociologue, théoricien de la liberté et critique de la société technicienne, et est souvent assimilé aux revendications de la décroissance bien qu'il s'en détache parfois et que jamais il ne s'y identifie complètement. La décroissance est, selon Serge Latouche, professeur émérite d'économie à l'université d'Orsay, une réflexion et une pensée qui

« [Met] l'accent sur l'urgence d'un constat : une croissance infinie de la production et de la consommation matérielles ne saurait être tenable dans un monde fini ». ¹⁴⁹

Ellul articule cette réflexion au prisme de la technique qui, selon lui, est représenté comme le bien et nous pousse à une « toxicodépendance consumériste » ¹⁵⁰. Revenons au fondement de la thèse ellulienne : Jacques Ellul s'enquière de l'actuel développement sociétal dans un monde fini, où la consommation semble infinie. Il interroge le paradigme économique contemporain qui est celui de la « croissance », où tout doit croître, de la production à la consommation. La croissance est vue dans l'absolu comme un bien, jamais il n'est question des personnes à qui cette croissance profite, ou encore, de ce que l'on fera de ses excédents. Cette croissance effrénée est rendue possible par la technique qui ouvre le champ à des nouveaux moyens de production toujours plus rapides et plus efficaces. Les individus s'y

¹⁴⁹ LATOUCHE, Serge, *Ellul contre le totalitarisme technicien*, éditions le passager clandestin, Neuvy-en-Champagne, 2013.

¹⁵⁰ *Ibid.*, page 13.

complaisent parce que la technique augmente fortement leur bien-être, à distinguer de leur bonheur, c'est-à-dire qu'elle facilite leur confort. Mais ce confort a un sérieux coût, il est écologique lorsque nous sommes confrontés à la quantité monstrueuse de déchets que notre mode de vie génère, et face aux dégradations environnementales qui sont la conséquence de la déconsidération de la finitude de notre monde. Ce coût peut être aussi économique, lorsque la technique supplée l'homme et qu'il se voit par exemple perdre son emploi, puisqu'une machine plus efficace l'a remplacé. Mais ce coût est avant tout vital : la technique, par sa cadence de vie étrangère au rythme humain, produit une mesure de vie rapide, à laquelle la société toute entière doit tenter de suivre. La technique permet d'accroître considérablement notre longévité, mais l'humain est sans cesse plus déficient face à la technique. La technique est génératrice de progrès, lequel est considéré aveuglément comme une nouvelle valeur : ce qui est nouveau est toujours mieux, mais surtout mieux vendu, l'ancien est déprécié, on dévalue son poids réel dans la société. Le progrès est quant à lui surestimé. Pour Ellul, il s'agit alors d'un totalitarisme de la « société technicienne »¹⁵¹ : « la technique devient une valeur et une fin en soi – et non plus seulement un moyen au service des objectifs et des valeurs de la collectivité¹⁵², elle se développe de façon autonome et pour elle-même. L'homme a cru pouvoir la dominer, il n'a en fait que bâti un monde qui est toujours plus contraignant pour lui. Ellul estime que la technique est totalitaire en ce qu'elle règle et contraint notre vie toute entière. Il l'a considère comme une entité autonome

¹⁵¹ CHASSENET, Patrick, *Entretiens avec Jacques Ellul*, La Table Ronde, Paris, 1994, page 183.

¹⁵² LATOUCHE, Serge, *Ellul contre le totalitarisme technicien*, op. cit., page 31.

qui fait loi sur tout. Mais Serge Latouche, partisan de la décroissance, s'oppose à cette vision totalitaire, pour lui la technique s'allie au dynamisme de l'économie qui la domine. Pour preuve, ce qui dicte la loi dans les sociétés occidentales, c'est la rentabilité : un outil technique aussi poussé soit-il peut ne pas rencontrer son public, dès lors il n'est pas rentable, et sa fonction, son existence même, peut-être abandonnée. La logique économique limite la technique, le profit l'emporte sur le progrès. C'est Selon Latouche la divergence entre un « totalitarisme technicien » et une « tyrannie de la croissance »¹⁵³. Nous employons le terme générique de « progrès » avec précaution, car comme vu précédemment, les effets qu'il recouvre sont critiquables en terme de progrès social. Latouche exemplifie son idée en prenant l'exemple d'un progrès technique moins discutable qui en vient à être éclipsé par la loi du marché, celui des vaccins contre le SIDA:

« Les grands laboratoires pharmaceutiques répugnent à se lancer dans des investissements massifs pour découvrir un vaccin dont le marché concernerait surtout le Tiers-Monde, peu solvable. Ils préfèrent privilégier la production de médicaments coûteux qui soulagent la douleur des riches ».¹⁵⁴

Le marché peut donc corriger les ambitions de la technique, nous voyons cependant que ce n'est pas un modèle de morale non plus, et que la loi du marché est celle du profit, outrepassant toute volonté de progrès social. Cela dit, la société technicienne alliée aux lois économiques n'est pas totalitaire, ses injonctions sont beaucoup flexibles en apparence. Les consommateurs sont incités souplement à un mode de vie dicté par la l'économie de marché et la technique. Si on analyse ses ressorts, on pourra trouver que le lavage de cerveau permanent que les occidents subissent est violent, il vise à leur

¹⁵³ *Ibid.*, page 35.

¹⁵⁴ *Ibid.*, page 37.

consommation. *A priori* ils semblent libres d'acheter tel ou tel produit parmi des milliers. Il ne s'agit pas du tout d'un état totalitaire, ce qui fait que tout un chacun est contrôlé plus insidieusement. Ainsi, à l'analyse ellulienne de l'oppression de la technique, nous ajoutons celle de l'économie de marché, qui par ailleurs la supplante. Nous reprenons maintenant les effets politiques du totalitarisme technicien et les prenons pour conséquences de la double détermination sociale que nous venons de mettre à jour. Ellul considérait que, le monde obéissant aux lois du système technicien, et donc à celles de l'économie de marché, la capacité du législateur s'en trouvait amplement réduite. La technique et l'économie disposent d'un surpouvoir qu'elles enlèvent en réalité au peuple et à ses représentants. L'économie et la technique ont leurs propres lois, et paradoxalement celles-ci s'érigent au dessus de celles de l'État. Reprenons l'exemple Saharso Sawitri que nous avons analysé plus tôt, la technique vient se substituer aux lois étatiques, et de surcroît, elle vient même se substituer au débat public. Elle règle superficiellement les problématiques démocratiques en leur apportant une réponse inadaptée, propre à ses lois. Si la technique est toutefois dominée par l'économie de marché, cela complexifie la dépendance des femmes, et plus largement des citoyens, à la technique. En effet, les femmes font dépendre leur autonomie d'un premier outil, il est technique, et par exemple, il leur permet une reconstitution de leur hymen avant un mariage religieux. Cependant la simple possibilité de pratiquer cet acte chirurgical dépend de corollaires économiques. Il peut advenir que la pratique ne soit plus rentable pour les hôpitaux qui la proposent, qu'y former les chirurgiens soit trop coûteux et pas assez intéressant sur le plan pécuniaire. Alors il y a fort à

parier que la possibilité de reconstituer un hymen soit radiée de l'offre des hôpitaux et cliniques. L'émancipation par le droit et la lutte sociale pour changer les mœurs est moins tangible. Elle se soucie aussi d'apporter un réel questionnement éthique, tandis que, toujours selon Latouche, aucun jugement qui risquerait d'entraver le cours de la science ou de la technique n'est toléré, qu'il soit moral ou rationnel¹⁵⁵. La technique et l'économie dominantes en Occident ne s'interrogent pas sur le type d'homme qu'elles visent à créer. Le rapport moral est biaisé, et l'efficacité technique et le profit économique viennent s'opposer à la liberté humaine qui s'affaisse sous leur domination, la contrainte de leurs lois qui se substituent à l'autonomie, ce qui est recherché est le « bien-être ». Selon Ellul, l'exercice de la citoyenneté s'oppose complètement au régime de l'économie de marché et de la société technicienne, en effet, ici s'opposent deux temps, le premier est nécessairement lent et réfléchi, tandis que le second est furtif et dématérialisé. Dans *Le bluff technologique*¹⁵⁶, Ellul fait l'éloge du temps lent qui permet aux citoyens de débattre entre eux, de trouver un accord, un consensus : la démocratie requiert du temps. Le temps imposé par le rythme de la technique et celui de l'économie de marché ne laisse pas la place aux citoyens de s'engager dans une réflexion ou une activité politique, ils sont réduits à l'immédiateté du profit et de l'efficacité. Des solutions techniques rentables viennent donc palier l'exercice la citoyenneté. Cependant, Ellul considère que la politique est impuissante face à nos « problèmes fondamentaux »¹⁵⁷, qu'elle ne peut en rien inverser le cours des industries et

¹⁵⁵ *Ibid.*, page 71.

¹⁵⁶ ELLUL, Jacques, *Le Bluff technologique*, Hachette, Paris, 1988.

¹⁵⁷ CHASSENAT, Patrick, *Entretiens avec Jacques Ellul*, op. cit.

de l'emprise de la technique sur nos sociétés. Pour s'opposer à l'emprise de la technique et du marché, selon nous, il faudrait changer radicalement et individuellement notre mode de vie, pour revenir à une certaine « frugalité » selon lui. Le système politique peut être vide de toute adhésion des citoyens, il perd tout son sens. Seule la direction que les individus donnent à leur vie importe et a du poids face à la domination de la société technicienne et capitaliste. Dans notre objectif d'allier une réelle interrogation multiculturaliste et féministe en Occident, et plus particulièrement en France, nous maintenons les thèses de Jacques Ellul et de Serge Latouche. Celles-ci nous indiquent que l'emprise de la société technicienne et capitaliste est à abolir, elle corrompt tout progrès social, ses lois détournent du réel questionnement démocratique. Le multiculturalisme et le féminisme ne trouveront aucune réponse ainsi. Cependant, nous nions le refus ellulien du politique, l'unique prise de conscience individuelle nous apparaît être une solution trop contingente, même si elle est effectivement indispensable à tout processus transformateur. Il nous faut donc maintenant trouver un moyen de surmonter tous les obstacles que nous venons d'évoquer : le risque de créer des politiques pansement, celui de la société technicienne, ou encore l'emprise de la domination capitaliste.

c. Surmonter les obstacles

Quel est donc l'effort à fournir pour que l'autonomisation des femmes soit totale ? Pour que les réclamations des minorités culturelles soient écoutées au delà de impératifs économiques de l'Occident ? La société doit s'émanciper de la technique et du capitalisme pour que les choix politiques

et sociétaux soient complets, et formulés dans un questionnaire éthique. Nous n'affirmons pas que la société doit complètement rejeter la technique et ses facteurs économiques, mais elle doit concrètement ne plus y être subordonnée et primer sur elle. Quant à la question de que faire du capitalisme, nous y viendrons dans quelques instants.

Comment allons-nous procéder ? Nancy Fraser est une auteure que nous pouvons sans conteste rallier à notre cause. Elle enseigne les sciences politiques et la philosophie à la New School University de New-York, et sa pensée s'insère dans la Théorie Critique. Ce courant vise à diagnostiquer son époque en s'inscrivant dans un processus historique, son projet amène à un questionnement continu vers l'avenir dans l'objectif de la promotion de l'émancipation de l'humanité. N. Fraser analyse aussi l'échec de sociétés occidentales contemporaines, qui n'arrivent pas à mettre en place une démocratie pour tous (notamment en corrélant les objectifs multiculturalistes et féministes). Elle rappelle dans son article « Féminisme, capitalisme et ruses de l'histoire »¹⁵⁸ que la culture des grandes institutions à une structure verticale « exprime la masculinité modernisée d'une couche sociale composée des administrateurs et des dirigeants du capitalisme d'État »¹⁵⁹. Les féministes ont su, face à cet obstacle, déconstruire ces rapports de pouvoir en proposant en un autre idée de plan organisationnel horizontal, qui viserait à une démocratisation anti-hiérarchique, participative et populaire. Fraser, comme Ellul et Latouche, critique activement le capitalisme. Elle considère tout d'abord qu'il est historiquement sexiste et

¹⁵⁸ FRASER, Nancy, « Féminisme, capitalisme et ruses de l'histoire », *Cahiers du Genre*, 2011/1 n° 50, p. 165-192. DOI : 10.3917/cdge.050.0165

¹⁵⁹ *Ibid.*, page 176.

raciste : ce qu'elle appelle le capitalisme d'État, c'est-à-dire la système économique-politique dans lequel l'État contrôle une part essentielle des économies nationales, devient hégémonique après la Seconde Guerre Mondiale. L'État, s'allie donc publiquement aux doctrines capitalistes qui sont par ailleurs androcentriques. Son noyau dur repose sur une division sexuée du travail « qui dévaluait systématiquement les tâches, rémunérées ou non, effectuées par les femmes ou qualifiées de féminines »¹⁶⁰. Mais les femmes sont aussi déconsidérées tout autrement, dans leur subordination dans le mariage, dans la domination masculine sur le système politique ou encore dans l'androcentrisme des prestations sociales ¹⁶¹. Globalement, les féministes de la deuxième vague ont mis au jour que l'économie, la culture et la politique subordonnent injustement les femmes au capitalisme d'État. Progressivement, le capitalisme d'État a laissé place au néo-libéralisme : pour résumer, plutôt que de dompter le marché au moyen de la politique, la politique a été domptée au moyen du marché¹⁶². Pour cela, les États ont démantelé les accords de Bretton Woods¹⁶³, ils ont aussi, pour ne citer que cela, privatisé, allégé les charges et les impôts en espérant des retombées positives à tous les échelons de la société grâce à la croissance, et remplacé les dépenses publiques et l'idée de citoyenneté sociale par la « responsabilité personnelle » des individus¹⁶⁴. Le démantèlement de l'État-providence qui proposait des politiques publiques androcentrées a-t-il été bénéfique aux femmes ? Non plus selon Fraser, et toute notre étude se focalise sur l'état

¹⁶⁰ *Idem.*

¹⁶¹ *Ibid.*, pp. 175 – 176.

¹⁶² *Ibid.*, page 179.

¹⁶³ Accords économiques signés le 22 juillet 1944 à Bretton Woods aux États-Unis, qui ont mis en place, entre autre le capitalisme d'État.

¹⁶⁴ *Ibid.*, page 179.

actuelle du néo libéralisme, pas vraiment préférable pour les femmes. Cependant, les luttes féministes ont dû requalifier leur critique : elles luttèrent précédemment pour une redistribution économique, censée apporter l'égalité, et maintenant elles ont déplacé leurs revendications vers la reconnaissance de l'identité et de la différence. En effet, le néo-libéralisme a désagrégé les classes, l'unité d'un groupe se génère actuellement plus facilement par la culture. De surcroît, avec la fin de l'État-providence, les revendications peinent à se placer sur le plan économique. Fraser regrette ce changement de paradigme extrême, elle considère le critère de reconnaissance comme important, cependant l'inégalité reste aussi économique, elle supplante tous les domaines. Obtenir des droits qui visent à la reconnaissance est une nécessité, mais cela est vain sans accompagnement économique. Or, allier redistribution économique et reconnaissance identitaire est un équilibre politique délicat.

Dans son livre *Qu'est-ce que la justice sociale ?*¹⁶⁵, N. Fraser revient sur l'émergence des revendications redistributives et de reconnaissance, et présente le dilemme qu'elles forment. Avant de commencer son propos, elle évoque l'évincement des luttes contre l'exploitation économique au profit de celles contre la domination culturelle. Pourtant, le glissement perdure dans un monde où « les inégalités matérielle s'accroissent »¹⁶⁶, comment expliquer alors ce désintérêt pour la domination économique ? Peut-on concrètement espérer un bouleversement sociétal par la seule force de la lutte pour la reconnaissance ? Fraser estime que non, et avant même d'expliquer cette incompatibilité, elle affiche l'objectif de la résoudre, car finalement ces deux

¹⁶⁵ FRASER, Nancy, *Qu'est-ce que la justice sociale ?*, La Découverte, Paris, 2011.

¹⁶⁶ *Ibid.*, page 13.

injustices s'imbriquent l'une dans l'autre. Il faut d'abord cerner ce quelles sont individuellement : la redistribution est appelée pour résoudre l'injustice socio-économique. Cette injustice est « le produit de la structure économique de la société »¹⁶⁷, on la retrouve dans l'exploitation salariale, la marginalisation économique, ou encore le dénuement. La reconnaissance, elle, est nécessaire lorsqu'il existe une injustice culturelle ou symbolique : elle est « le produit des modèles sociaux de représentation, d'interprétation et de communication »¹⁶⁸. Elle est visible dans le phénomène de la domination culturelle, la non-reconnaissance, ou le mépris culturel. Ces deux types d'injustice ont maintenant en commun leur forte représentation dans les sociétés contemporaines, et elles désavantagent systématiquement certains groupes, c'est pourquoi Fraser estime qu'elles doivent être « redressées »¹⁶⁹. Dans la pratique, elles s'enchevêtrent aussi, on peut être à la fois issu d'une minorité culturelle et être ouvrier. Pourtant, leurs remèdes sont différents : le remède à l'injustice économique c'est la restructuration économique, elle se met en place par l'abolition de dispositif qui différencie les individus et les classes dans des groupes économiques. Il faut donc promouvoir l'indifférenciation des groupes. Le remède à l'injustice culturelle, c'est le changement culturel ou symbolique, qui vise à reconnaître la valeur spécifique d'un groupe, jusqu'alors ignorée. Reprenons l'ouvrier issu de la minorité culturelle, va-t-il devoir revendiquer sa spécificité ou la nier s'il veut simultanément accéder à la reconnaissance culturelle et à l'égalité économique ? Pour se faire, N. Fraser propose deux façons transversales de

¹⁶⁷ *Ibid.*, page 16.

¹⁶⁸ *Ibid.*, page 17.

¹⁶⁹ *Ibid.*, page 18.

remédier aux deux types d'injustice, ce double mouvement étant absolument nécessaire pour les cas mixtes (individus victimes à la fois de l'injustice économique et de l'injustice culturelle), les « remèdes correctifs » et les « remèdes transformateurs »¹⁷⁰. Les remèdes correctifs visent à corriger les résultats inévitables de l'organisation sociale sans en toucher les causes profondes, il s'agira par exemple dans le champ économique de rehausser le salaire des ouvriers. Sur un plan culturel, on accordera aux homosexuels une visibilité, celle de la *Gay pride*, par exemple. Les remèdes transformateurs sont pour leur part assimilés à la déconstruction, ils « tendent à mettre fin au non-respect en transformant la structure d'évaluation sous-jacente ». Ils questionnent le sens des différences et des identités qui structurent notre société, et « changent le sens de soi de chacun »¹⁷¹. Il s'agira alors, non pas d'augmenter le salaire de l'ouvrier, mais de questionner l'existence d'une hiérarchie verticale qui implique nécessairement un rapport dominant – dominé. Quant à la minorité culturelle, et ici le cas de l'homosexualité, elle visera à déconstruire la pertinence de la dichotomie entre hétérosexuels et homosexuels, de manière à « déstabiliser toutes les identités sexuelles figées »¹⁷². Quels remèdes N. Fraser préconise-t-elle pour les sociétés contemporaines ? Elle indique que les remèdes correctifs sont insuffisants, en effet, ils sont précaires et nécessitent sans cesse d'être palliés par de nouveaux remèdes correctifs. Les opérations de recomposition de l'hymen en sont un bon exemple : la substance du conflit social n'est pas réglée par cette pratique. De multiples politiques multiculturelles pallient à des inégalités

¹⁷⁰ *Ibid.*, page 31.

¹⁷¹ *Idem.*

¹⁷² *Ibid.*, page 32.

sans viser à les invalider intrinsèquement. La seule existence de politiques (multiculturelles ou économiques), palliatives ou correctives, impliquent qu'en soi l'inégalité a un fondement acceptable, mais que la société va tenter d'y remédier par un aménagement. S'il n'y avait pas le postulat que l'inégalité est acceptable, les États ne chercheraient pas à combler par une loi les demandes des minorités, mais ils tendraient à dissoudre totalement la substance et les fondements de cette inégalité. De surcroît, l'aide complémentaire apportée par l'État est un élément discriminant pour les minorités qui attisent l'hostilité parce qu'elles auraient la chance de recevoir de l'aide. Ce genre d'accusation ignore souvent les causes structurelles des inégalités ; d'où la préférence de N. Fraser pour les remèdes transformateurs qui visent à déconstruire toutes les valeurs de domination. Comme nous l'affirmions plus tôt, si les valeurs occidentales peuvent être prises comme point de départ à un débat populaire, elles doivent elles-mêmes aussi passer à l'examen des valeurs, et s'il le faut, être déconstruites. Fraser ne propose pas une abolition pure et simple de inégalités économiques ou des inégalités culturelles. Ce qu'elle veut, c'est éradiquer les inégalités économiques et culturelles qui sont structurelles, c'est-à-dire internes et impliquées par le fonctionnement de notre société, par là elles sont des injustices. L'objectif est donc de transformer les inégalités économiques fixes et injustes en un « réseau de différences multiples qui s'entrecroisent et restent mouvantes »¹⁷³. La différence culturelle qui discrimine les individus socialement doit muter pour promouvoir une reconnaissance qui n'est pas identitaire et qui ne réifie pas les groupes, voire les individus. L'identité

¹⁷³ *Ibid.*, page 38.

culturelle d'un individu compte, cependant elle ne doit pas l'encercler et déterminer son existence, pour cela, l'appartenance à une culture doit être comprise comme un facteur souple dans la définition de l'individu. Les cultures elles-mêmes doivent être regardées dans leurs mutations, et ne doivent pas devoir revendiquer une identité forte pour cesser d'être discriminées. Il faut aussi avant tout pour y parvenir considérer la culture occidentale dans sa propre polymorphie et supposer un égal respect à toutes ses manifestations. Enfin, pour revenir aux conditions politiques d'une telle déconstruction, et critique sociale, il faut garantir à tout un chacun une possibilité d'interaction avec les autres dans le débat public. Les ressources matérielles doivent être distribuées de « manière à assurer aux participants l'indépendance et la possibilité de s'exprimer » ¹⁷⁴ . Pour Fraser, la participation active à la citoyenneté ne peut pas s'affranchir d'une équité économique, par là elle essaie d'éviter toute récupération corruptive des individus, et cette donnée ne peut être pérenne que si les classes ou la hiérarchie statuaire sont supprimées. Enfin, N. Fraser nous rappelle qu'en mettant en place un système délibératif, nous devons toujours garder à l'esprit que les individus victimes d'injustices de genre, de race, de sexualité et de nationalité sont systématiquement aussi victimes d'un handicap économique ¹⁷⁵ . La redistribution doit être au centre de toutes les délibérations qui visent à institutionnaliser la justice. La redistribution ne peut à elle seule infléchir le cours de tous les modes de domination et de subordination, mais elle est une donnée indispensable pour forger le changement social que N. Fraser théorise. Cependant, même si elle fournit

¹⁷⁴ *Ibid.*, page 44.

¹⁷⁵ *Ibid.*, page 104.

une critique complète du capitalisme, dans sa forme antérieure comme dans sa forme néo-libérale, N. Fraser n'indique pas clairement ce que l'on doit en faire. Elle affirme qu'il ne faut pas négliger l'aspect économique des luttes, que le capitalisme est occidental est androcentré, cependant elle semble simplement espérer son effacement progressif en vue de la crise qu'il connaît. Pourtant, comme elle l'a écrit, le capitalisme a connu une première crise dans les années 1970¹⁷⁶, et il renaît de ses cendres en s'adaptant aux critiques qui lui avaient été faites. Pour autant, sa structure n'était pas plus démocratique. Il est peut-être actuellement difficile de repenser une société et un système économique en dehors du capitalisme, ou peut-être le propos perdrait de sa crédibilité aux yeux de certains lecteurs. Mais les thèses de Fraser, pour être cohérentes, doivent s'émanciper du capitalisme, tout du moins s'il est néolibéral. Peut-on envisager un système de redistribution pareil à celui de Fraser dans une économie capitaliste ?

¹⁷⁶ FRASER, Nancy, « Féminisme, capitalisme et ruses de l'histoire », op. cit., page 170. 98

Au terme de notre réflexion, il nous apparaît qu'actuellement beaucoup d'équilibres vulnérables structurent l'égalité économique et culturelle dans les sociétés occidentales, comme en France. À l'inverse, une structure historique forte est fondée sur l'injustice, la conservation de l'hégémonisme culturel et de la richesse économique par un seul groupe. Caricaturalement, tous les privilèges convergent en l'homme blanc occidental de classe sociale aisée. Si nous reprenons notre problématique de départ, c'est-à-dire la tension entre féminisme et multiculturalisme, il nous est permis, dès lors, d'affirmer que ces deux notions et leurs enjeux sociaux ne sont pas irréconciliables par essence. Nous l'avons vu, l'Occident est hostile au féminisme individuellement, comme il l'est au multiculturalisme. Féminisme et multiculturalisme peuvent s'opposer comme nous pourrions opposer le féminisme à l'idéologie sexiste occidentale. Nous l'avons affirmé, certains groupes culturels ne sont pas moins, pas plus sexistes que l'Occident. Cependant, en Occident, c'est l'Occident lui-même qui est plus néfaste pour les femmes que les minorités culturelles. Il jouit d'une structure complètement sexiste à toutes les échelles : culturellement et économiquement. De même pour le féminisme : il questionne les traditions patriarcales des minorités, ces dernières y voient une agression envers leur identité. Or, le féminisme, s'il se veut cohérent, analyse aussi bien l'Occident que les minorités culturelles avec la même grille de lecture, il ne doit pas s'en prendre à toute la culture, comme un bloc, mais aux rapports de dominations que subissent les femmes dans leur culture, comme partout ailleurs dans la société. Les féministes ne visent pas essentiellement la

culture. En revanche, l'Occident, dans son hégémonisme, est étranger à la valeur des autres cultures. Son pouvoir structurel condamne visiblement et économiquement les autres cultures, un pouvoir et une prétention que n'a pas le féminisme de la troisième vague, auquel nous nous rapportons. La justice est relativement impuissante face à ces phénomènes : elle peut mettre en place une législation qui favorisera les minorités, mais cette politique reste superficielle. Elle est par ailleurs aussi une institution qui souffre de la structure androcentrée de la société dans sa propre construction.

Nous pensons qu'il faut aussi reprendre la définition de la liberté de Philip Pettit comme « non-domination » des individus les-uns envers les autres. En effet, le prédicat capitaliste de la liberté a tendance à laisser de côté celui de l'égalité. Comme le défend Sophie Guérard de Latour dans son livre, *La société juste, Égalité et différence*¹⁷⁷, où elle propose des critiques du libéralisme, la liberté ne peut pas être « l'unique principe de justice ». Il faut absolument l'assortir de principes égalitaires. La conception de ce qu'est la liberté est souvent mise dans le prisme étroit du capitaliste, qui vise à augmenter la « qualité » de la liberté. Nous questionnons complètement cette conception de la nature de la liberté, ce cette « qualité ».

La comparaison entre les pratiques occidentales et celles des minorités culturelles, telle que nous l'avons présentée dans ce travail, peut être un exercice récurrent visant à déconstruire les schémas culturels. Il apparaît, comme dans le cas de l'excision, qu'il n'y a pas un type de pratique, effectuée par un groupe. Au contraire, on trouve une pluralité des formes

¹⁷⁷ GUÉRARD DE LATOUR, Sophie, *La société juste, Égalité et différence*, Armand Colin, Paris, 2001, page 165.

d'excisions, certaines sont effectivement dites préférables à d'autres, mais il ne faut pas se laisser duper : aucune hiérarchisation n'est solide, et si dans tel pays du monde une mutilation sexuelle féminine est préférable à celles effectuées ailleurs, cela ne garantit en rien que ce pays propose un système moins sexiste que les autres. On ne peut réduire le rapport qu'entretient un groupe avec ses membres au regard d'une seule pratique.

La déconstruction des modèles et la reconstruction permanente d'un équilibre juste demandent du temps et la mobilisation permanente des citoyens. Pour cette raison, ce projet nous apparaît incompatible avec une société capitaliste : l'accumulation du capital productif à travers la réalisation du profit. L'investissement sociétal que demande ce type d'économie est total, et c'est pourquoi l'économie en tant qu'elle est capitaliste, supprime toutes les lois des sociétés occidentales. Le capitalisme est étranger à tout projet qui voudrait laisser aux individus du temps pour la délibération citoyenne, et donc pour la construction d'un projet comme celui que propose N. Fraser. Nous prenons aussi parti pour la thèse d'Ellul et de Latouche, selon laquelle une économie de marché est, par définition, nuisible à notre environnement, qui ne peut supporter une accumulation et une production infinie. Cette prise de partie ne saurait aucunement se passer de l'examen profond du capitalisme par la délibération publique. Il faudra déterminer si le capitalisme est intrinsèquement source de structures de domination.

Bibliographie :

- AÏT SABBAH, Fatna, *La femme dans l'inconscient musulman*, Albin Michel, coll. espaces libres, Paris, 2010
- BOURDIEU, Pierre, *La domination masculine*, Seuil, Paris, 1998
- CHASSENET, Patrick, *Entretiens avec Jacques Ellul*, La Table Ronde, Paris, 1994, page 183.
- COUCHARD, Françoise, *L'excision*, coll. Que sais-je ? PUF, Paris, 2003
- CHARBIER, Gil, *L'Anorexie mentale, une œuvre occidentale*, l'Harmattan, Paris 2011
- CUTNER, Lawrence, « Female genital mutilation », dans la revue *Obstet Gynecol Survey*, 1985, n°40 pp. 437-443.
- ELLUL, Jacques, *Le Bluff technologique*, Hachette, Paris, 1988.
- DWORKIN, Andrea, *Les femmes de droite*, Les Éditions remue-ménage, Montréal, 2012
- DORKIN, Ronald, *Justice pour les hérissons, la vérité des valeurs*, Labor et Fides, Genève, 2015
- FOUCAULT, Michel, sous la direction de Daniel Defert et de François Ewald, *Dits et écrits tome III*, Gallimard, Paris, 1994, texte n° 257, « Le mystérieux hermaphrodite », page 625
- FOUCAULT, Michel, sous la direction de Daniel Defert et de François Ewald, *Dits et écrits tome IV*, Gallimard, Paris, 1994, texte n° 287, « Le vrai sexe », pp. 115-123
- FOUCAULT, Michel, *Herculine Barbin, dite Alexina B.*, Gallimard, Paris, 1978.

- FRASER, Nancy, « Féminisme, capitalisme et ruses de l'histoire », *Cahiers du Genre*, 2011/1 n° 50, p. 165-192. DOI : 10.3917/cdge.050.0165
- FRASER, Nancy, *Qu'est-ce que la justice sociale ?*, La Découverte, Paris, 2011
- Sous la direction de HIRATA, Helena, LABORIE, Françoise, LE DOARÉ, Hélène, SENOTIER, Danièle, *Dictionnaire critique du féminisme*, PUF, Paris, 2000
- KANT, Emmanuel, *Métaphysique des mœurs I*, Flammarion, Paris, 1994
- KOJÈVE, Alexandre, *Introduction à la lecture de Hegel, Leçon sur la phénoménologie de Hegel*, Gallimard, Paris, 1947
- KYMLICKA, Will, *Les théories de la justice une introduction*, La découverte, Paris, 2003
- LABORDE, Cécile, *Français, encore un effort pour être républicains !*, Paris, Seuil, « Débats », 2010.
- LATOUCHE, Serge, *Ellul contre le totalitarisme technicien*, éditions le passager clandestin, Neuvy-en-Champagne, 2013
- LEFEUVRE-DÉCOTTE, Martine, *L'excision en procès : un différend culturel ?* L'Harmattan, 1997
- LÉVI-STRAUSS, Claude, *Les structures élémentaires de la parenté*, Mouton & Co, La Haye, 1967
- LEYE, Els, DEBLONDE, Jessika, TEMMERMAN, Marleen, « Mutilations génitales féminines en Europe. Difficultés rencontrées en matière de soin de santé, de législation et de prévention », sous la direction de COENE, Gili et LONGMAN, Chiara, *Féminisme et multiculturalisme. Les paradoxes du débat*, Bruxelles, Editions Peter Lang, 2010, pp. 73 – 89

- MOLLER OKIN, Susan, « Feminism, Women's Rights and Cultural Differences », *Hypathia*, vol. 13, n°2, 1998, p. 32-52
- NEFZAOUI SIDI, Mohammed, *La prairie parfumées où s'ébattent les plaisirs*, Trad. René Khawam Phébus, 1976.
- PEDWELL, Carolyn, « Theorizing 'African' Female Genital Cutting and 'Western' Body Modifications: A Critique of the Continuum and Analogue Approaches », *Feminist Review*, No. 86, 2007
- PHLLIPS, Anne, DUSTIN, Moira, « Initiatives britanniques concernant les mariages forcés. Réglementations, dialogue et stratégie de sortie », sous la direction de COENE, Gili et LONGMAN, Chiara, *Féminisme et multiculturalisme. Les paradoxes du débat*, Bruxelles, Editions Peter Lang, 2010, pp. 33 – 54
- PINÇON-CHARLOT, Monique, PINÇON, Michel, *Grandes Fortunes, dynasties familiales et formes de richesse en France*, Payot & Rivages, Paris, 1996
- PRANCHÈRE, Jean-Yves, « Cécile Laborde, 2010, Français, encore un effort pour être républicains !, Paris, Seuil, « Débats », 156 p. », *Revue européenne des sciences sociales*, 50-1, 2012
- SAHARSO, Sawitri, « Féminisme et multiculturalisme. Le cas des opérations de reconstruction de l'hymen », sous la direction de Coene Gili et Longman Chiara, *Féminisme et multiculturalisme. Les paradoxes du débat*, Bruxelles, Editions Peter Lang, 2010, pp. 55 – 72
- TAYLOR, Charles, *Multiculturalisme, différence et démocratie*, Flammarion, coll. champs essais, Paris 2009
- VANDERWAEREN, Els, « « Musulmanes à l'horizon ». Interprétations islamiques, leviers de l'émancipation des musulmanes », sous la direction

de COENE, Gili et LONGMAN, Chiara, *Féminisme et multiculturalisme. Les paradoxes du débat*, Bruxelles, Editions Peter Lang, 2010, pp. 109 – 133

- La *Bible*
- Le *Coran*

Articles de presse :

- JOIGNOT, Frédéric, *Le Monde Magazine*, « Fille ou garçon ? Non, intersexué », 22.04.2011
- PINÇON-CHARLOT, Monique et PINÇON, Michel, « Sur la piste des nantis », *Le Monde Diplomatique*, n°570 , septembre 2001
- VINCENT, Catherine, « Ni lui, ni elle... alors qui ? », *Le Monde*, dimanche 9 – lundi 10 août 2009, page 11

Sources non publiées :

- <http://www.aboutkidshealth.ca>
- <http://www.crpce.com/chirurgie-esthetique/nymphoplastie>
- http://www.diplomatie.gouv.fr/fr/IMG/pdf/Conv_Droit_Enfant.pdf
- <http://www.estheticon.fr>
- <http://www.esthetiquechirurgicale.com/fr/chirurgie-intime/nymphoplastie-labioplastie.html>

- http://www.haut-conseil-egalite.gouv.fr/IMG/pdf/rapport_ivg_volet2_v10.pdf
- <http://www.inter-lgbt.org/spip.php?article944>
- <https://www.journal-officiel.gouv.fr>
- http://www.liberation.fr/societe/2014/07/27/faire-avancer-les-droits-des-enfants-c-est-travailler-au-bien-etre-de-tous_1071297
- <http://oifrancophonie.org>

Table des matières :

Remerciements.....	2
Introduction	4
I. Précision de notre démarche et feuille de route à suivre	10
a. Présentation des objectifs de départ	10
b. Critique des analyses dites « analogiques » et « par continuum » des mutilations génitales féminines	18
c. Faire cas des revendications de la droite	26
II. Études d'exemples parallèles paradigmatiques entre le sexisme occidental et celui des minorités culturelles. Approfondissement du cas de l'excision et de ses pratiques mimétiques en Occident, et notamment en France	36
a. Questionnement large des pratiques occidentales au regard de leur correspondance dans la culture minoritaire	36
b. Mutilations sexuelles féminines : pratique, histoire, signification et symbolique	46
c. Pratique de l'excision et pratique de d'opération sur des sujets intersexués	56
III. Conclusion normative : régler le problème de l'Occident, analyse des obstacles en jeux et des changements à apporter	67
a. La France, une république multiculturelle ?	67
b. Les obstacles possibles	76
c. Surmonter ces obstacles par la déconstruction	89
Conclusion	98
Bibliographie	102

