



Université d'hiver *Diversité d'univers*

ACTES DU COLLOQUE DES 11 ET 12 DÉCEMBRE 2008



FLCPF – CEDIF, novembre 2009

TABLE DES MATIERES

Pudeur masculine/pudeur féminine : la vision du corps de l'autre <i>Jean-Claude BOLOGNE</i>	3
Sexualité(s), femmes et islam <i>Pr Abdessamad DIALMY</i>	11
Une approche interculturelle des enjeux liés à la sexualité <i>Ariella ROTHBERG</i>	27
Fil rouge de la journée <i>Contribution d'Emmanuel de LOEUL</i>	42

PUDEUR MASCULINE / PUDEUR FEMININE : LA VISION DU CORPS DE L'AUTRE

Jean-Claude BOLOGNE

Romaniste et professeur d'iconologie médiévale à l'ICART (Paris)

Pendant longtemps, la pudeur, en Occident, a été liée au regard de l'autre. J'ai voulu, dans ce trop bref exposé, réunir deux regards qui, à première vue, n'ont pas de rapport entre eux, mais qui ont tous deux influencé notre conception de la pudeur, de la sexualité, de la nudité : celui de l'homme sur le corps féminin ; celui de l'Européen sur la nudité d'autres cultures.

Pour brosser rapidement le tableau des origines, la pudeur, jusqu'à la Renaissance, a été conçue comme un absolu. Pour l'antiquité romaine, elle est naturelle, et inscrite dans le corps, en particulier dans le corps de la femme. Cicéron remarque que les organes de l'excrétion sont cachés par des poils ou par leur situation postérieure, comme si la Nature elle-même nous invitait à les cacher. Pline prétend que le cadavre des femmes flotte sur le ventre, et celui des hommes sur le dos, comme si la dissimulation des organes sexuels était une obligation dépassant même la conscience humaine. Dans l'un et l'autre cas, remarquons que la pudeur est définie par le regard de l'Autre, qu'il faut préserver d'un spectacle qui pourrait soit le dégoûter, soit l'induire en tentation, et qu'elle est conçue en termes de honte : les comportements que nous nous interdisons de montrer sont fortement culpabilisés, que ce soit la sexualité ou les fonctions naturelles. Puisque la pudeur est naturelle et s'impose à tous, la nudité de l'autre est inconcevable. Celle des Grecs dans les stades choquait profondément les autres cultures méditerranéennes, et celle des Étrusques dans leurs banquets choquait tout autant les Grecs. Au regard de l'autre, c'était une preuve de dépravation.

Pour l'Europe chrétienne, la pudeur est également absolue, et naturelle, puisque issue du péché originel. La prise de conscience de leur nudité a obligé Adam et Ève à la couvrir, les faisant tomber de l'état paradisiaque originel à l'état de Nature. Il s'agit selon l'analyse classique depuis saint Augustin d'une déchéance de la volonté : le mouvement des organes sexuels échappe désormais à la volonté, que ce soit l'érection masculine ou la suffocation de la matrice, comparée dans la médecine antique et médiévale à un petit animal indépendant réclamant sa pitance. De cette perte de contrôle naît la honte. La nudité des autres est donc aussi insoutenable, mais se fait plutôt en termes d'abandon de Dieu, donc de folie plus que de dépravation. Le thème du fou qui vit nu est en effet un vieux topos médiéval qui remonte au châtement de Nabuchodonosor, puni de son orgueil par la folie qui, pendant sept ans, le fit errer nu avec les bêtes sauvages, le corps baigné par la rosée (Dn 4, 30). Être nu, c'est renoncer à la raison humaine, don divin, et retourner à l'état animal. Pour un homme civilisé, ce ne peut être qu'un abandon de Dieu.

Les deux sexes, masculin et féminin, sont concernés par cette pudeur, mais la théologie prend en compte un double rachat, par le Christ pour l'homme, par la Vierge pour la femme. Or, la *nudité* du premier est essentielle et affirmée aux moments clés de sa vie (nativité, baptême, crucifixion, ascension) : Adam ayant péché nu, il faut que le Christ soit nu pour le racheter. La *pudeur* de celle-là est tout aussi importante et constamment réaffirmée : depuis saint Ambroise, on répète que la Vierge est le modèle même de la pudeur, puisqu'elle n'a pas répondu au salut de l'archange Gabriel, comme toute bonne épouse à qui un inconnu adresse la parole en l'absence de son mari.

Pudeur naturelle antique et pudeur théologique chrétienne se rencontrent donc sur ces quatre points : elles sont *absolues*, *féminines*, liées à la *honte*, et définies par le *regard de l'Autre*, que saint Ambroise reprend textuellement à Cicéron. La grosse nuance, pour le moyen âge chrétien, c'est que la pudeur n'est qu'un pis-aller après la perte de l'innocence originelle. C'est l'évolution de ces quatre points qui structurera cette intervention.

La confrontation à d'autres cultures, au XVI^e siècle, a entraîné une relativisation de cette pudeur absolue. « Tout cela ne va pas trop mal, ironise Montaigne en parlant des Indiens d'Amérique : mais quoi, ils ne portent point de haut-de-chausses ! » Pour la première fois, on soupçonne qu'il puisse exister d'autres formes de culture, aussi anciennes que la nôtre, qui ne connaissent pas la pudeur, comme les « sauvages » d'Amérique, ou qui connaîtraient d'autres formes de pudeur, comme les musulmans. Une anecdote célèbre, peut-être inventée par Fontenelle vers 1682, mais qui ne sera publiée qu'en 1768, prétend que les femmes égyptiennes, surprises sans voile, se couvrent de leur chemise au risque de montrer leur poitrine. Le regard de l'Autre pour la première fois est le regard d'une autre culture sur la nôtre, un regard que l'on prend en compte, bien différent de celui que portaient les voyageurs médiévaux sur la nudité des brahmanes. Tout aurait pu basculer à ce moment-là, si Montaigne avait représenté la pensée dominante et non un sage méditant dans sa bibliothèque.

Mais il nous faut nous aussi relativiser cette relativisation. La Renaissance tient autant à son double héritage antique et chrétien. Elle conforte à l'un et à l'autre sa croyance en une pudeur féminine naturelle : « Il n'y a rien de plus naturel à la femme que la pudeur », résume le père Le Moyne, rappelant l'exemple antique du corps des noyées. À part de rares exceptions, jusqu'en 1750, on continue à croire impossible aujourd'hui l'innocence paradisiaque. La chaste nudité de l'Autre, qui échapperait à la règle absolue du Péché originel, n'apparaît que dans des utopies, ou est carrément niée.

Les sauvages sans haut-de-chausse, par conséquent, ont tout simplement oublié les injonctions de la nature. Telle est la lecture du protestant Danneau, en 1580 ; du catholique Pérez, en 1654 : l'habit est une règle « d'honnêteté naturelle » que ne connaissent pas les « sauvages de l'autre pôle ». Ce n'est donc pas la nudité qui est originelle à leurs yeux, mais le vêtement, d'institution divine. Ceux qui ne le connaissent pas ne sont donc pas tout à fait des hommes : « telles gens se peuvent dire approcher plutôt de la nature des bêtes et être privés du sens commun, par un juste jugement de Dieu ». C'est à travers les lunettes du dogme chrétien que le monde occidental regarde les peuples dont il ignorait l'existence : la nudité primitive ne peut plus exister depuis la chute d'Adam, il ne peut s'agir que de folie (ils sont « privés du sens commun »). C'est à travers le prisme interprétatif de la folie de Nabuchodonosor que Pérez parle de châtiment divin.

Les conséquences de cette attitude peuvent sembler surréalistes. Montesquieu, par exemple, dont *L'esprit des Lois* paraît en 1748, voit dans la pudeur un principe fondamental de l'humanité, dont certains peuples se sont éloignés sous l'effet du climat. Il appartient au législateur de les y ramener, ce qui justifie l'obstination des missionnaires à vêtir les sauvages. Une loi naturelle imposée par la loi humaine, nous sommes au comble du paradoxe : prenant conscience de la relativité géographique de la pudeur, le magistrat ne peut se résoudre à sa relativité historique. Malgré son honnêteté, il a toujours la première paire de lunettes : celle de la théologie occidentale.

C'est la génération de 1750-1775 qui va prendre en compte ce regard de l'Autre, mais à travers une deuxième paire de lunettes : celle du philosophe. Le mythe du « bon sauvage » en est la conséquence la plus connue. Il n'est pas dû à Rousseau, mais à ses caricatures, et en particulier à *L'Ingénu* de Voltaire. Le bon Huron a beau jeu de répondre à Montesquieu que s'il faut des lois de convention pour corriger la loi naturelle, c'est que les Européens sont de bien malhonnêtes gens. En considérant que certains peuples, comme les Caraïbes, sont restés proches de la loi naturelle, et qu'ils ne sont pas pour autant méchants, ni honteux de leur nudité, Rousseau projette explicitement dans l'espace l'innocence du paradis originel. Il n'en demeure pas moins un mythe : les Caraïbes s'approchent de l'état de la nature, mais ont déjà un embryon de vie sociale. C'est l'homme seul dans la forêt qui l'incarnerait au mieux pour Rousseau.

Or, les voyages de Bougainville en 1768 et de James Cook en 1769 vont révéler au monde occidental un peuple qui ne semble pas connaître les lois de la pudeur. À Tahiti, des jeunes filles sont offertes aux marins, des jeunes gens seraient conjoints publiquement. On sait, depuis, par une meilleure connaissance de la langue et des traditions locales, combien la réalité est différente du mythe. Les voyageurs ont vu les Tahitiens à travers le mythe du bon sauvage. Si leurs observations sont à peu près correctes, leur vocabulaire est significatif du filtre qu'ils imposent à leurs vision. Ils se réfèrent à la mythologie (« Nouvelle Cythère »), à la littérature utopique (« véritable Utopie »), à la loi de Nature (« île fortunée, dont la Nature a dicté les lois »), au paradis terrestre (« le seul habillement que portait Ève avant son péché »). Tout indique qu'ils ont regardé ce peuple qui les surprenait comme s'il était décrit de tout temps dans leurs livres, à l'instar de Marco Polo qui, découvrant les rhinocéros, revient expliquer aux Européens que la licorne existe. Ce qu'ils nous apprennent de notre regard sur la multiculturalité, c'est que l'Autre est spontanément dérangent, et que le premier réflexe est d'analyser son comportement en fonction de nos propres critères. Pour ces voyageurs frustrés de femmes et habitués, depuis une vingtaine d'années, à voir dans la pudeur occidentale un préjugé inutile, la remise en question de leur propre culture est immédiate. Retenus par des siècles de pudeur, ils ne peuvent honorer publiquement les femmes qu'on leur amène, et le regrettent dans leur journal. « Les préjugés européens exigent plus de mystères », note le prince de Nassau-Siegen, quand Charles-Félix Fesche, compagnon de Bougainville, ne peut dévorer que des yeux « les appas qu'une pudeur blâmable sans doute ordonne de cacher ».

Pour les lecteurs des années 1770, l'évidence est désormais là : la pudeur est bel et bien une néfaste invention occidentale.

Ce qui m'intéresse, dans cette confrontation de deux cultures qui ne se connaissent pas, c'est le climat dans lequel elle s'est faite et qui a empêché ou limité les observations de voyageurs sans doute honnêtes. Ils ont regardé avec les lunettes des philosophes, comme Daneau et Pérez avaient regardé avec celle des théologiens. Et ces lunettes avaient effectivement changé autour de 1750. Le cartésianisme français se conjugue alors au sensualisme anglais pour faire de la pudeur un préjugé né de l'éducation et non d'un dépôt naturel ou divin dans l'âme humaine. L'essai provocateur de La Mettrie sur *L'homme machine*, paru en 1747, se plaint que l'homme soit si maladroit dans le jeu sexuel « que la Nature apprend si vite aux animaux. Il se cache, comme s'il était honteux d'avoir du plaisir et d'être fait pour être heureux, tandis que les animaux se font gloire d'être cyniques. Sans éducation, ils sont sans préjugés. » Pour Casanova aussi, la pudeur n'est qu'une « sottise honte » dont il ne voit pas bien l'utilité. Cette pudeur conventionnelle, qui succède d'un coup à la pudeur philosophique, pourrait bien en sonner le glas. La pudeur ne serait qu'une mauvaise habitude contractée par les jeunes filles dans leur petite enfance. « La seule chose

qu'on leur ait apprise, ironise Diderot, c'est à bien porter la feuille de figuier qu'elles ont reçue de leur première aïeule. » Sur les quatre points que nous avons trouvés communs aux héritages antique et chrétien, deux sont donc remis en question : le caractère absolu et féminin de la pudeur. Les deux autres, en revanche, restent valides : la pudeur est toujours liée à la honte (mais une « sottie honte » plutôt qu'une « honte honnête ») et au regard de l'autre.

On n'efface pas d'un trait de plume quelques millénaires de civilisation. Mis à part un Casanova ou un marin sevré de femmes, il n'est pas question de renoncer à cette pudeur nécessaire à la vie sociale. Il faut donc la justifier à nouveau, mais par la raison, puisque la Nature ne peut plus être invoquée. Pour le baron d'Holbach, la pudeur a pour but de modérer les passions qui, sans cela, deviendraient dangereuses pour la Société. D'autres philosophes s'attachent à expliquer son apparition. Cette question délicate a fait l'objet d'un « dîner d'esprit » organisé le 22 juin 1750 à la « Société du Bout-du-banc », un salon peu guindé tenu par une ancienne actrice, Jeanne-Françoise Quinault, mais fréquenté par du beau monde : l'académicien Duclos, le philosophe Saint-Lambert, la marquise d'Épinay, un prince *nocognito*... Chacun y va de son hypothèse pour expliquer l'apparition du vêtement : le froid, la jalousie, la laideur sont tour à tour invoqués.

La question soudain est à la mode. Si certaines de ces explications restent dans la tradition d'une pudeur exclusivement féminine, d'autres, comme le froid, la laideur, sont communes aux deux sexes. Le siècle des philosophes, salué par les féministes comme une des origines lointaines de leur combat, est en effet une des rares époques qui ait insisté sur l'égalité physiologique de l'homme et de la femme. « Il est bien constant que les hommes et les femmes sont de même nature et de même constitution », écrit Madame d'Épinay, et son opinion n'est pas isolée.

La génération de l'*Encyclopédie* n'a pas pour autant balayé ce vieux préjugé. Certains penseurs, et parmi les plus grands, ne peuvent concevoir la pudeur, même relative, autrement que féminine. Voltaire invoque la nécessité de retenir les menstruations, Diderot l'instinct de propriété : puisque la femme appartient à l'homme, la « jouissance furtive » devient un vol et la pudeur protège cette propriété. Et, surtout, celui qui va modeler durablement la pensée occidentale, Jean-Jacques Rousseau, a une conception bien plus réductrice encore. Reprochant aux philosophes de saper les bases naturelles de la pudeur féminine, le Genevois veut y voir un comportement féminin permanent, qu'il n'y a donc pas besoin d'inculquer à la femme puisqu'il fait partie de sa nature profonde.

Sa position est originale, entre la pudeur absolue des théologiens et la pudeur relative des philosophes. La pudeur est pour lui une « règle antérieure à l'opinion », valable pour « toute l'espèce humaine » : c'est la règle physiologique de l'attaque et de la défense qui revient le plus souvent sous sa plume pour expliquer l'origine de la pudeur et son adoption comme une loi générale de l'espèce. C'est dans l'*Émile* qu'elle est portée à son plus haut degré, lorsqu'il développe l'éducation de Sophie. De par sa physiologie, « l'homme doit attaquer ; la femme doit se défendre », explique-t-il. Comme l'homme n'est pas toujours en état de répondre au désir féminin, la pudeur empêche la femme d'attaquer à un moment inopportun.

Cette nouvelle sexuation de la pudeur répond à sa conviction d'une différence physiologique fondamentale entre les deux sexes, qui ne se limite pas aux organes de la reproduction. Si Émile et Sophie mettent toute leur « gloire » à être homme et femme, c'est presque un « prodige », à une époque où règne selon lui « la confusion des sexes ». Pour cette

raison, il a longtemps été accusé de misogynie. À sa suite, cependant, toute la médecine du XIX^e siècle va croire à un dimorphisme fondamental entre les deux sexes, à une différence de nature qui ne se limite pas aux organes géniteurs, mais qui se manifeste jusque dans le cerveau, et qui doit donc engendrer une différence de comportement. À peine égratignée par quelques philosophes, la pudeur féminine va refaire un retour en force dans la pensée française. Pour tout le XIX^e siècle, la pudeur est une vertu féminine destinée à assurer l'efficacité de la reproduction en exacerbant le désir masculin et en évitant de l'épuiser par des coïts trop fréquents. Je ne développerai pas cette conception que l'on retrouve, avec une belle régularité, dans toute la médecine de la première moitié du XIX^e siècle. Mon propos ici est de montrer qu'elle a donné au regard européen sur les autres cultures une troisième paire de lunettes, celle du médecin, après celle du théologien et du philosophe.

Si le XVII^e siècle a vu la nudité des sauvages comme une infraction à la loi divine, et la fin du XVIII^e siècle, comme une preuve de la relativité de la pudeur, les anthropologues de la seconde moitié du XIX^e siècle y chercheront une autre forme de pudeur, qui ne passe plus par le vêtement, mais qui obéit à la même loi absolue définie par les médecins : un processus naturel nécessaire à la reproduction. Lors de leur mission au Cap Horn en 1882-1883, Hyadès et Deniker signalent la pudeur des Fuégiens qui pourtant vivent nus. Elle se manifeste dans leur maintien et dans la honte qu'ils éprouvent si l'on fixe le regard sur leurs organes sexuels. Lorsqu'elles sont prises en photo, les femmes les cachent, alors qu'elles les montrent sans gêne à tout moment.

On est allé plus loin encore, et on a comparé la pudeur de la femme au comportement de fuite des animaux, voire au tablier développé par certaines orchidées pour éviter l'autofécondation. La pudeur était ainsi liée au tabou universel de l'inceste, ou à la loi darwinienne de la sélection du mâle le plus puissant — ou le plus rapide à la course. Ici encore, de nombreuses théories ont été avancées que je ne développerai pas. Elles ont en commun de rétablir les deux paramètres un moment menacés par les philosophes : la pudeur est universelle et féminine. En revanche, les deux autres paramètres, intouchés depuis l'antiquité, sont alors remis en question. La pudeur n'est plus liée à la honte, ni au regard de l'autre, puisqu'elle précède la conscience humaine, et tient de l'instinct animal plus que du sentiment.

C'est cette remise en question de la honte et du regard de l'autre qui m'intéresse dans les nouvelles conceptions. Depuis saint Jérôme, sans doute, on répétait que la jeune fille vraiment pudique devait rougir de son propre regard, et donc, par exemple, se priver totalement de bain. Vœu que je n'ose qualifier de pieux, mais qui resta fort heureusement à l'état de vœu. De même, pour un saint Augustin honteux d'érections involontaires, combien de mâles s'en sont montrés fiers ? La pudeur individuelle est alors fort théorique, et les manuels de civilité ont eu recours, pour tâcher de l'imposer, au regard de Dieu et des anges, qui nous voient même lorsque nous nous croyons seuls. Cet artifice nous prouve bien que dans la conception générale, la pudeur reste liée au regard de l'autre. Or c'est l'inverse qui se passe au XIX^e siècle : Madame Celnart, en 1833, sait que « le trouble involontaire de la pudeur » retient souvent les dames d'essuyer leurs parties les plus secrètes au sortir de la baignoire. « S'il le faut, fermez les yeux, jusqu'à ce que vous ayez terminé l'opération », leur conseille-t-elle. Désormais, c'est son propre regard que l'on commence à craindre. Le processus de civilisation défini par Norbert Élias a pleinement fonctionné : les interdits sont désormais intériorisés.

L'époque ayant fortement lié la pudeur à la sexualité, on peut se demander si l'apparition de la pudeur individuelle n'est pas liée à la hantise de la masturbation, qui lui est contemporaine. Longtemps, on a compté sur la pudeur féminine pour endiguer la sexualité masculine ; désormais, c'est l'autoérotisme que la pudeur doit empêcher. La même époque légifère pour la première fois sur l'outrage à la pudeur, apparu dans le Code Napoléon : il s'agit bel et bien d'une pudeur individuelle, puisque l'outrage est constitué même s'il a lieu dans le noir et sans témoin, mais dans un lieu public ou accessible au public. C'est ici la pudeur de l'être humain abstrait qui est outragée, et non celui d'un spectateur absent. Médecine, législation, manuels de civilité sont d'accord au XIX^e siècle pour faire l'économie du regard de l'autre.

Pour autant, on n'a pas renoncé à la vieille notion de honte et on a appris à avoir honte de soi-même. Cette culpabilisation a constitué le terreau de ce grand malaise sur lequel a germé la psychanalyse. Je ne développerai pas cet aspect qui a vu dans la pudeur une digue (le mot est de Freud), une force refoulante qu'il fallait libérer pour éviter l'apparition de névroses. Mais nous savons que cette idée a dominé le XX^e siècle, surtout dans les années 1960. La libération sexuelle, avec son slogan « jouissez sans entraves », les analyses de Marcuse ou de Reich qui l'ont nourrie, ont imposé l'idée que la pudeur était un préjugé suranné qui avait entretenu le pouvoir de l'homme sur la femme et des élites sociales sur le prolétariat, un préjugé qu'il convenait de jeter avec son soutien-gorge. Si la pudeur doit être la honte de son propre corps et de son propre regard, cette réaction a été saine et salutaire.

Mais je l'ai dit, l'intériorisation du regard de l'autre a eu pour conséquence le développement d'une autre pudeur, qui n'est plus fondée sur la honte, mais sur le respect. Cette conception, surtout développée depuis une quinzaine d'années, apparaît sporadiquement depuis l'apparition de la pudeur individuelle au XIX^e siècle, chez Balzac, pour qui la pudeur dépend « des relations morales de l'être avec lui-même ». Pour Kierkegaard, « beaucoup plus qu'une pudeur devant autrui, la pudeur est pudeur devant soi-même : l'angoisse de la pudeur la révèle en effet comme conscience d'un moi profond, d'un moi intime qui est esprit. » C'est à la « jointure » de l'esprit et de la matière que se manifeste pour lui la pudeur. Scheler conceptualise cette approche nouvelle en distinguant la pudeur honte (*Scham*) du sentiment de pudeur (*Schamgefühl*) qui nous pousse à nous détacher du monde biologique inférieur pour nous rapprocher de notre « noblesse divine ». Réflexion de fond, qui ne s'imposera que dans les années 1990. Si l'on reprend nos quatre critères antiques, la pudeur reste plus que jamais absolue, puisqu'elle dépend de notre condition d'homme, entre l'animal et le dieu, qui tous deux ne connaissent pas la pudeur. Mais elle n'est plus féminine, ne dépend plus du regard de l'autre, et prend en compte le respect de soi plus que la honte face à l'autre. Malgré tout, la hantise, voire l'angoisse de notre animalité la rattache encore à la honte.

La distinction entre comportement et sentiment correspond à celle que nous faisons désormais entre décence et pudeur. Le nouveau code pénal adopté en France en 1992 prend en compte cette distinction en supprimant le mot pudeur, remplacé par un délit d'exhibition sexuelle. C'est désormais le regard de l'autre qui définit le délit, selon qu'il est ou non consentant. Cela nous oblige à un comportement de décence, qui change selon les lieux ou les circonstances, mais n'engage plus notre propre pudeur. Est-ce une façon d'entériner la disparition de la pudeur ?

De la pudeur honte, oui, peut-être, mais un comportement ni un sentiment ne disparaissent par ordre du législateur. C'est au contraire une grande chance qui a été offerte au sentiment de pudeur, au *Schamgefühl* de Scheler, qui ne se confond plus avec la pudeur

légale, limitée à un comportement décent. Or, depuis une quinzaine d'années, nous assistons à un développement spectaculaire de cette pudeur respect, qui n'est pas un retour à la morale ancienne, puisqu'elle fait partie de la conscience intime et ne se soucie pas de morale. Des approches originales se multiplient pour montrer que ce vieux sentiment n'est pas démodé. En 1996, Christophe-Géraldine Métral a rappelé qu'il s'agissait avant tout d'une forme de respect, voire une célébration du corps, qui prémunit l'individu contre « le général ou l'universel qui risque de l'englober ». À l'heure de la mondialisation, qui semble effacer les frontières culturelles ; de la communication décomplexée, où le téléphone mobile, Internet, la télé-réalité estompent les frontières de l'intimité, il est nécessaire de poser d'autres barrières, individuelles, pour construire sa personnalité malgré l'effacement des frontières collectives. Gérard Bonnet (*Défi à la pudeur*, 2003) a montré que face à la dispersion de nos sociétés modernes, le fondamentalisme religieux et le repli sur le plaisir sexuel devenaient les remèdes symptomatiques à un effroi propre aux périodes de transition, quand la pudeur, délivrée des références à la honte, pourrait être un remède spécifique.

Dans le domaine psychologique, philosophique, psychanalytique, dans le milieu hospitalier où la gérontologie a été confrontée à un véritable choc culturel entre de jeunes aides-soignants et des patients âgés qui ne partageaient pas les mêmes conceptions de la pudeur, une réflexion originale se fait jour, qui a en commun le renversement de nos quatre critères de départ : relativisation de la pudeur, ou plus exactement de la décence, la pudeur absolue étant reléguée au niveau du choix individuel ; désexuation de la pudeur, identique chez les hommes et les femmes ; individualisation des références, le regard de l'autre n'étant plus qu'une exigence de décence ; remplacement de la pudeur honte par la pudeur respect.

C'est dans ce contexte que la pudeur, redéfinie par vingt siècles d'histoire, a été exposée à son dernier défi : le multiculturalisme des sociétés occidentales. Au sein de ces lieux de fragilisation que sont l'école, lieu d'apprentissage, ou l'hôpital, lieu de souffrance, notre culture est confrontée à d'autres, essentiellement musulmanes, qui n'ont pas la même histoire, qui n'ont donc pas conceptualisé comme nous la distinction entre pudeur et décence, et qui n'ont pas opéré les mêmes choix dans les quatre critères dont j'ai montré la variabilité historique. Nous avons du mal à comprendre ce qui, pourtant, a été notre passé : la sexuation de la pudeur, son caractère absolu lié à ses références religieuses, un lien resté très fort au regard de l'autre et à la honte. J'ai aussi montré que face à l'autre, notre réponse a toujours été de chausser les lunettes de notre propre culture. C'est encore notre tentation lorsque nous projetons sur ces cultures des concepts qui nous sont propres, comme celui de laïcité, auquel pourtant je suis aussi attaché que vous.

L'Histoire ne peut aller plus loin dans son analyse. Elle ne peut plus que poser les questions qui peuvent faire l'objet d'un débat. Celle que je poserai est celle-ci. L'histoire récente de la pudeur a connu quelques acquis importants : le dépassement du concept de honte, et en particulier de la honte de son propre corps ; le développement, en corrélation, du concept de respect ; la relativité de ses préceptes, tout en reconnaissant l'universalité de leur portée, puisque la loi est la même pour tous, quel que soit son sexe. Ne risquons nous pas, dans une confrontation brutale, de perdre nos propres valeurs, qui ont fait la spécificité de notre concept de pudeur ? Ne risquons-nous pas d'en faire un nouvel absolu dans le refus d'envisager la différence, et de perdre la notion de respect qui la justifie dans notre propre Histoire ? Dans tous les exemples historiques que j'ai évoqués de cultures qui n'avaient pas les mêmes conceptions de la pudeur, la culture européenne a commis à mon sens la même erreur : ne pas *nous* regarder par le regard de l'autre.

Peut-être l'Histoire peut-elle nous aider. Imaginez des hommes débarquant avec leur idée d'une pudeur absolue, naturelle, féminine, liée à la honte et au regard de l'autre, parmi des hommes où la nudité ne fait pas l'objet des mêmes tabous. Nous étions au XVII^e siècle dans le rôle des premiers ; nous sommes aujourd'hui dans le rôle des seconds. Tout ce que nous avons écrit d'eux voici quatre siècles, ils le pensent aujourd'hui de nous. Et nous avons connu avec la Contre-Réforme le repli fondamentaliste que nous leur reprochons aujourd'hui. Nous n'avions pas, à l'époque, les moyens de lever cette incompréhension entre peuples. Aujourd'hui, nous avons les concepts pour l'analyser, les mots pour communiquer.

Peut-être suffirait-il de montrer que, dans notre relation à l'autre, nous savons faire la différence entre décence et pudeur : se montrer ferme sur la première, qui est une question de législation et de culture, oblige à se montrer d'autant plus souple sur la deuxième, qui est une question de rapport à l'individu.

Peut-être suffirait-il de montrer que, dans notre vision de la nudité, de la sexualité, du corps, notre liberté est fondée sur le respect de notre propre personne et non sur l'abandon de toute honte. Peut-être suffirait-il, tout simplement, qu'un dialogue s'instaure pour que la pudeur ne soit plus liée à la nudité même, mais au regard porté sur elle.

Pudeur et décence, honte et respect, nudité et regard sont des concepts lentement conquis que nous ne pouvons imposer brutalement, mais auxquels nous ne pouvons non plus renoncer. Ces notions sont encore récentes pour nous, et encore fragiles. Nous sommes encore trop dépendants, dans nos esprits, de la libération sexuelle, du « jouissez sans entraves » qui faisait de la pudeur une affaire de honte, et qui invite à y répondre en termes de honte. Peut-être est-ce d'abord en nous que le travail doit se faire.

Jean Claude Bologne, né à Liège en 1956, vit à Paris depuis 1982. Diplômé de philologie romane (Université de Liège, 1978), il enseigne actuellement l'iconologie médiévale à l'ICART (Paris). Il se consacre essentiellement à l'écriture dans trois domaines : romans, histoire des mentalités, dictionnaires d'allusions. Il appartient au mouvement littéraire "Nouvelle Fiction". Il a publié une trentaine de livres, dont :

Histoire de la Pudeur, Orban, 1986

La faute des femmes, roman, prix Rossel, Les Éperonniers, 1989

Histoire du mariage, Lattès, 1995, Hachette, 1999

Le mysticisme athée, Le Rocher, 1995

Le frère à la bague, roman, Le Rocher, 1999

Histoire du célibat et des célibataires, Fayard, 2004

Histoire de la conquête amoureuse, Le Seuil, 2007

SEXUALITES, FEMMES ET ISLAMIS

Pr. Abdessamad Dialmy
Université Mohamed V Rabat

Comment la sexualité féminine est-elle gérée par l'islam ? Question difficile, question complexe de par la complexité de la sexualité elle-même et de par la richesse de l'islam. En effet, la sexualité, ce phénomène social total, est à la fois érotisme, reproduction, affectivité et rapports domination (*gender*). De son côté, l'islam est idéal et réalités, passé et présent, normes et pratiques, textes et institutions, orthodoxies et hétérodoxies, *Umma* et nations, centres et périphéries, état et société, pouvoir et opposition.

De quelle sexualité s'agit-il donc ? Et de quel islam est-il question alors ? Afin de construire un idéaltype de la sexualité féminine en islam, il faut à la fois s'inspirer des textes fondateurs et observer leur mise en œuvre historique par et dans les sociétés. Ceci montre que la question de la sexualité féminine en islam est une tâche ardue, une aventure théorique en quelque sorte. Vu son immensité, elle oblige le chercheur à faire des coupures, des choix, en un mot, à construire son objet. La tâche est encore rendue plus difficile eu égard à la rareté des études sur les comportements et les pratiques sexuels en terres d'islam. En effet, les territoires et les cultures d'appartenance premiers de l'islam sont encore réfractaires aux études sexuelles. Dans ces lieux, ces études dérangent autant les pouvoirs que les populations. Ni les uns ni les autres n'arrivent à assumer leurs pratiques réelles parce que condamnées par référence à une norme idéale promulguée comme la seule à être islamique, et qui est centrée sur l'hétérosexualité et la conjugalité. Aussi tout état musulman qui ne ferait que tolérer des comportements homosexuels et non-conjugaux est-il dérangé par les études qui en rendent compte. Ces études sont exploitées par les différents intégrismes afin d'enlever aux pouvoirs en place toute légitimité islamique. Celle-ci est, en ces lieux, prioritaire par rapport à la légitimité démocratique dans les cas où celle-ci prétend exister.

Quoiqu'il en soit, et vu la richesse de la sexualité et l'ampleur de l'islam, nous nous limiterons à poser deux questions d'ordre général :

1) Comment les textes juridiques de l'islam (Coran, Sunna et droit) organisent-ils le statut des femmes et des sexualités ?

2) Quelles pratiques sexuelles observe-t-on aujourd'hui ? Jusqu'à quel point peut-on avancer que ces pratiques indiquent un début de dés-institutionnalisation de la sexualité comme prémisses pratiques de sa sécularisation, voire de sa libération.

La réponse à ce double questionnement se fera sur la base des études sexuelles réalisées, ce qui nous permettra de dresser la logique de l'évolution actuelle de la sexualité féminine en islam.

I- LES NORMES SEXUELLES

Les normes sexuelles en islam sont paradoxales : d'une part, elles sont favorables à l'exercice de la sexualité, d'autre part, elles discriminent entre sexualité masculine et sexualité féminine.

I-1 Un plaisir positif, légalisé dans la conjugalité et le concubinat

Pour le prophète Mohammed, «le coït conjugal conduisant à la jouissance est l'équivalent d'une aumône... Quand les époux se caressent Dieu, les regarde avec plein de bonté »¹. Cette rencontre entre les deux époux se produit dans le cadre du *nikah*, terme qui signifie à la fois mariage et coït. Les deux sont indissociés dans le sens où le mariage doit s'accompagner de coït, et qui dit coït dit plaisir, et plaisir partagé entre les époux. Le mariage ne peut rester blanc ou formel, sans sexualité, et cette sexualité n'a pas pour seule finalité la procréation, elle est aussi recherche de plaisir partagé, elle est érotisme. Pour nombre de jurisconsultes musulmans, le plaisir purifie les cœurs au contraire de l'abstinence qui les durcit². De plus, une fois sexuellement satisfait, le croyant est plus apte de se rapprocher de Dieu afin de mieux l'adorer. En islam, point de rupture entre Eros et Logos

La valorisation islamique référentielle du plaisir sexuel apparaît dans le refus du célibat et du monachisme (en tant qu'ascèse sexuelle), dans la licitation du coït interrompu (à des fins contraceptives), mais surtout dans l'institution du mariage de jouissance, temporaire, à finalité érotique pure. Ceux qui ont le droit de contracter ce type de mariage sont les voyageurs, les militaires et les pèlerins (à la fin de leur pèlerinage). Le mariage de la jouissance «n'est pas un *nikah* au sens ordinaire du mot, ni une débauche : *la nikah wa la sifah* (fornication). Il s'agit de la location, moyennant salaire, d'une femme en vue d'une jouissance sexuelle qui doit durer trois jours et trois nuits après lesquels on se sépare ou on régularisait par un acte de *nikah* la situation des deux partenaires»³. La référence coranique de cette institution se trouve dans le verset suivant : «licite est pour vous, outre vos épouses et concubines, de rechercher, en usant de vos biens, des femmes, en tant qu'époux (*muh'cinin*) et non en tant que fornicateurs. La jouissance ainsi tirée de ces femmes nécessite un salaire minimum après consentement mutuel»⁴. Ce type de mariage a été prohibé par les sunnites, et seuls les jurisconsultes shi'ites l'ont licité. Les conséquences de cette licitation sont aujourd'hui perceptibles au Liban⁵ et en Iran.

¹ Nawawi : *Al Arbai'n al nawawia*, éditions Taftatzani, Tunis, 1295 h, 25 ème hadith.

² Cité par Mehdi Al Ouazzani dans *Les Nawazil mineures*, voir à ce sujet A. Dialmy : *Al Maarifa wa la Jins* (Connaissance et sexualité), Casablanca, Ouyoune al Maqalat, 1987, p. 71

³ 'Aini : *Umdat al Qari sha'rih al Bokhari*, Istamboul, 1308 h, T. IV, p. 404.

⁴ *Coran* , IV, 28.

⁵ H. Taarji : «Prenant exemple sur le grand frère iranien, le *hezbollah* (libanais) légitime à nouveau une pratique...le mariage temporaire...Le *Hezbollah* apporte de cette manière une réponse pour le moins étonnante au problème de la sexualité dans une communauté islamique où les jeunes, faute de moyens, se marient de plus en plus tard.... Selon un militant du *hezbollah*, les psychologues ont démontré que l'abstinence peut être préjudiciable à l'équilibre de l'individu. Or la solution à ce problème existe, c'est *jiouaz al mouta'a* (mariage de jouissance). B. Russell a affirmé que si le monde avait suivi le mariage selon le chiisme, il n'y aurait pas de problème entre les sexes...Ce mariage ne doit s'appliquer théoriquement qu'aux veuves et aux divorcées. Lorsqu'il s'agit d'une jeune fille vierge, le consentement du père est impérativement requis...Si la femme n'exige pas de témoins, il suffit au couple de prononcer lui-même la formule sacrée et ils deviennent mari et femme», in *Les voilées de l'Islam*, Casablanca, Eddif, 1991, pp.189-90.

Le Prophète *Mohammed* a donc recommandé le *nikah* à sa communauté : « le *nikah* est ma *sunna* (voie, tradition). Quiconque parmi vous est capable d'entrer en ménage doit se marier, car cela est plus décent et plus conforme à la pudeur. Quand à celui qui n'éprouve pas le besoin d'entrer en ménage, qu'il jeûne, car le jeûne est un calmant» (*hadith*). Bien loin d'être un pis-aller comme dans le christianisme⁶, le mariage est au contraire avantageux. Il est l'espace privilégié du plaisir, il est parmi les *tayyibat* (les bonnes choses de la vie), il est également une *zina*, c'est-à-dire un ornement agréable de la vie.

A la suite de cette posture positive de référence, de nombreux traités de droit et d'érotologie furent rédigés afin de montrer au croyant « comment coïter avec la bénédiction de Dieu et de sa parole »⁷. Citons à ce titre les noms d'Al Jahid, Al Ghazali, Al Souyouti, Nefzaoui, Ibn Ardun... et bien d'autres. A. Ibn Ardun, juriste marocain du XVI^e siècle, a écrit un traité⁸ dans lequel il énumère les nombreux avantages du mariage. Celui-ci est un cadre qui aide à la préservation du regard et du sexe, à réaliser l'exutoire sexuel total⁹, à développer le sens de la responsabilité, de la patience et du contrôle de soi, à avoir un avant-goût des plaisirs érotiques du paradis.

« Qu'aucun de vous ne se jette sur sa femme comme une bête », recommandait le prophète Mohammed. Dans un effort pédagogique, il insistait sur les bienfaits des préliminaires : regards, belles paroles, caresses, baisers, jeux... Anas Ibn Malik (père du malékisme, l'un des quatre rites sunnites) affirme que le prophète a même autorisé le cunnilingus. Le droit de la femme à l'orgasme est explicitement affirmé. Les jurisconsultes recommandent de ne pas jouir avant l'épouse, « la réunion des deux eaux au même moment est la finalité du plaisir et la base de l'affection... Il faut que l'époux prenne en compte les droits (de l'épouse) dans le coït. Car l'origine de la haine entre les époux, c'est la mésentente sexuelle» (*Omar ben Abdelouaheb*, cité par *Ibn Ardun*). Mahmoud Mahdi al-Istanbouli¹⁰ (XI^e siècle) écrit dans ce sens : « la plupart des femmes accueillent avec plaisir les caresses du clitoris avant la pénétration et il est recommandé de les reprendre après la copulation afin de parfaire le plaisir chez la femme, si toutefois celle-ci n'a pas joui. Car il arrive que l'homme éjacule précocement alors que la femme est encore en excitation ».

Il faut coïter l'épouse une fois toutes les quatre nuits, précise Al Ghazali. Mais l'époux doit augmenter ou diminuer la fréquence du coït selon le besoin de l'épouse, afin de l'aider à se préserver, à s'immuniser contre toute tentation d'adultère. Ibn Al Hadj écrit : «l'homme doit, à la perception d'un signe de l'épouse, la satisfaire et lui donner son droit, le signe de cela étant qu'elle se fasse belle, car en général elle ne le demande pas verbalement, par pudeur». Les jurisconsultes concluent qu'il ne faut ni trop la coïter par crainte de saturation, ni la coïter trop peu au point de lui porter préjudice.

⁶ *Nouveau Testament* : «Pense qu'il est bon pour un homme de ne point toucher de femme. Toutefois, pour éviter l'impudicité, que chacun ait sa femme et que chaque femme ait son mari», Epître aux Corinthiens, VII, I, Traduction Segond, p. 159

⁷ A. Khatibi : *Blessure du nom propre*, Paris, Gonthier-Denoël, 1974, p. 133.

⁸ A. Ibn Ardun : *Us du mariage, cohabitation des époux et éducation des enfants*, lithographié, n° 5226, Bibliothèque de la *Qaraouiyyine*, Fès. Quelques extraits en ont été traduits par P. Paquignon sous le titre : «Le traité du mariage et de l'éducation d'Ibn Ardun», *Revue de Monde Musulman*, 5^e ème année, Juillet-Août 1912, n° 7-8. Mais les passages lumineux concernant la sexualité rapportés ci-dessus n'ont pas été traduits.

⁹ L'expression est de A. Kinsey.

¹⁰ Auteur du très classique *Touhfat Al Arous Aou Azzaouaj al Islami Assaïd* (Le couronnement de la mariée ou le mariage musulman heureux)

I-2 Une sexualité au service de l'homme

Concomitamment à cette posture favorable à la sexualité, les textes laissent voir au premier degré que le *nikah* est saisi du point de vue masculin, car l'homme est défini comme la partie active dans le coït. L'acteur, c'est lui. Toute la pédagogie sexuelle s'adresse à lui.

Avant tout coït, l'homme, doit lire la *fatiha* ou d'autres versets du Coran. Il doit également respecter une géographie sacrée du corps : embrasser d'abord à droite, tenir la verge avec la main droite, se dégager de la femme du côté droit. « La droiterie est le symbole de bons augures »¹¹ est une maxime qui enlève toute spontanéité à l'acte d'amour pour le transformer en un quasi-rite religieux.

Pour réussir le *nikah*, l'homme doit rechercher deux qualités chez l'épouse, définies comme essentielles, la beauté et la virginité. La beauté est le meilleur aphrodisiaque selon les juristes et les érotologues, mais elle est également source de séduction et de désordre, (*fitna*). Elle vient en troisième position¹² chez *Ghazali*, et empêche le mari de regarder ailleurs. C'est un moyen de préserver le regard et, par là, de se préserver. Mais indépendamment de la beauté, le corps de la femme est déclaré '*awra* en entier, c'est-à-dire « chose à cacher », objet qui détourne le musulman du droit chemin.

Quant à la virginité, elle est le moyen par lequel les hommes contrôlent la sexualité féminine. Le tuteur matrimonial est censé délivrer un corps vierge à l'époux, et celui-ci est censé en assurer la fidélité en jouant le rôle de maître sexuel. La virginité permet d'éviter que l'épouse ne reste attachée à un premier mari, ou qu'elle ne prenne l'initiative sexuelle. Il faut justement que l'épouse reste un disciple sexuel obéissant. En effet, certains hadiths¹³ exigent de l'épouse une obéissance sexuelle totale. Dans la même direction, l'épouse ne saurait se refuser à son mari par crainte de l'eau froide (ablutions majeures) ou pour cause d'allaitement. La femme *moussawwifa* (celle qui ajourne sans cesse le coït), est maudite (hadith).

Le droit de l'épouse à l'orgasme est affirmé non pas pour lui-même, en tant que tel, il est souligné comme la condition fondamentale de la fidélité de l'épouse. Le voile et la claustration ne suffisent pas pour assurer la fidélité de l'épouse et sa vertu. Pour cela, il vaut mieux la faire jouir. Cette fidélité de l'épouse recherchée par le biais de l'orgasme est importante dans la mesure où elle a des retombées sociales et économiques majeures. Si l'épouse est fidèle, cela garantit la pureté des filiations et la transmission correcte des biens. Au vu de ces considérations, il est demandé au croyant d'agrandir son pénis et de le fortifier. La jouissance de la femme dépendrait de la taille du pénis selon bon nombre d'érotologues musulmans. De plus, et toujours selon ces érotologues, la femme a une capacité

¹¹ Khatibi. op. cit. p. 167.

¹² Les qualités à rechercher chez l'époux sont la virilité et la capacité d'entretien. Mais il est clairement stipulé que la musulmane n'a pas le droit d'épouser un non-musulman. Par contre, le musulman a le droit d'épouser une femme juive ou chrétienne. Cette inégalité de genre s'explique par l'affirmation des juristes que la transmission de la religion aux enfants se fait par le père. Derrière ce prétexte, c'est le refus de voir la musulmane agrandir le nombre des non-musulmans. L'endogamie religieuse imposée à la femme musulmane dénote une volonté politique expansionniste de la *Umma*.

¹³ Hadiths :

- " la femme qui fait la grève de l'amour et dort ailleurs que dans le lit de son mari est maudite par les anges jusqu'à ce qu'elle revienne",
- " une femme ne doit jamais se refuser à lui (son mari), fût-ce sur le bât d'un chameau",
- " une femme ne doit jamais se refuser à son mari, fût-ce sur le bord supérieur d'un four embrasé".

orgastique illimitée, elle est une nymphomane par nature, et c'est pour cette raison que l'homme a besoin d'aphrodisiaques qui lui permettent d'être toujours à la hauteur.

Toutes les positions sexuelles sont dites licites, à part celle où l'épouse se met sur son mari. Dans sa relation à l'épouse, le mari ne peut et ne doit être qu'un maître initiateur, supérieur par définition, la dominant en étant physiquement sur elle lors du coït. Pour cette raison, le juriste confirme l'excellence de la position dite «normale» : «elle est la meilleure... elle est celle que préfère la femme au moment du coït. Quand à la position où la femme monte l'homme, elle peut causer des ulcères dans la vessie et l'urètre». Ibn Ardun conclut cette affirmation par un dire émanant du médecin Al Razi, selon lequel seule la position «normale» permet à la femme de tomber enceinte. Les positions sexuelles varient entre «disposer la partenaire» et la «jeter par terre», car «l'ordre du coït est celui d'une invasion, réglée par l'homme : embrasser, mordre, sucer, envahir»¹⁴.

Même si le plaisir est recherché pour lui-même, indépendamment de la procréation, les textes sont unanimes pour prohiber la sodomie de l'épouse (hadiths¹⁵), et la sodomie en général. Le derrière désigne la partie la plus interdite, la plus tabou. Il n'est pas un trait distinctif de l'identité sexuelle. Celle-ci, destin anatomique, est écrite sur le corps par le pénis ou le vagin. Contrairement à ces deux organes, le derrière ne permet pas de distinguer entre l'homme et la femme et offre par conséquent la possibilité de transgresser les frontières imposées par Dieu entre les femelles et les mâles. A ce titre, le derrière est source de désordre (*fitna*). Le derrière de l'homme risque de le transformer en femme, en être pervers. A son tour, le derrière de la femme est le lieu de la déperdition gratuite de la semence mâle, et à ce titre, il est un instrument de perversion de la maternité. Pour ces raisons, le derrière est l'interdit sexuel suprême.

Mentionnons enfin un dernier aspect de l'inégalité de genre en islam, la sexualité dans l'au-delà. Lors de la résurrection, l'enfer sera surtout peuplé de femmes (hadith). Quant à la femme qui ira au paradis, elle n'aura comme partenaire sexuel que son mari. Son dernier mari au cas où elle en aurait eu plusieurs ici-bas. A l'opposé, l'homme est attendu par des nymphes à la virginité renouvelée, et par des garçons. L'érection est chronique, éternelle, et chaque orgasme durera 80 ans (Al Souyouti).

Cet exposé des références textuelles islamiques en matière de sexualité nous met devant un corpus paradoxal : d'un côté, il y a acceptation des sexualités masculine et féminine, mais cette acceptation positive est emprisonnée dans des rapports inter-sexuels de domination, de pouvoirs et de privilèges au profit de l'homme. Cette incohérence structurale est inhérente à l'islam comme manifestation spécifique du patriarcat.

¹⁴ A. Khatbi : Blessure du nom propre, op. cit. p. 167.

¹⁵ Citons les hadiths suivants, éparpillés dans le *Madkhal d'Ibn al Hadj* :

- «Est maudit celui qui prend une femme par derrière».
- «Dieu n'a pas honte de la vérité : ne prenez pas les femmes par derrière, est maudit celui qui prend les femmes ailleurs que dans la sortie des enfants».
- «La sodomisation des femmes est illicite (*haram*)».
- «Celui qui prend une femme par derrière ne croit pas à ce qui a été révélé à Mohammed».
- «Celui qui prend une femme par derrière, Dieu ne le regarde pas le jour du jugement dernier»
- «(La sodomie de l'épouse), cette homosexualité mineure».

Outre ces hadiths, les juristes invoquent trois preuves rationnelles pour prohiber la sodomie de l'épouse: 1) les selles sont plus nocives que les menstrues, 2) la sodomie ne procure pas de plaisir à la femme, 3) la femme souffre physiquement et psychologiquement d'être sodomisée.

II- LES PRATIQUES SEXUELLES

Ces normes paradoxales brièvement esquissées ci-dessus expliquent en grande partie la répression actuelle de la sexualité féminine dans le monde arabo-islamique. Elles sont idéalisées et substantialisées par la radicalisation de l'islam à travers l'orthodoxisation du wahhabisme. Celui-ci, doctrine mineur au départ, finit par se déterritorialiser et se déculturer et par se transformer en islam international, rigoriste et agressif par réaction à l'humiliation qu'il subit, exportable à volonté. Mais bien avant les nouvelles formes répressives de la sexualité féminine en terres d'islam, de nouvelles tendances s'étaient dessinées. La modernisation partielle des territoires islamiques n'a pas manqué d'avoir un impact sur les pratiques sexuelles dans le sens de leur ouverture. Aussi les pratiques sexuelles féminines d'aujourd'hui sont à leur tour marquées par une oscillation entre la répression et l'ouverture.

II-1 Pratiques répressives

Plusieurs phénomènes témoignent de la perpétuation de pratiques sexuelles répressives comme l'excision et les crimes d'honneur d'une part, et de l'apparition de nouveaux comportements sexuels chosificateurs comme la drague et la prostitution.

II-1-1 L'excision

Un *hadith*¹⁶ recommande d'exciser la jeune fille, mais pas trop, et ce *hadith* légitime islamiquement une pratique anté-islamique et extra-islamique. Mais le *hadith* ne fait pas de l'excision une obligation canonique. Le phénomène n'est pas inhérent à l'islam seul et ne se retrouve pas dans les seuls pays islamiques. L'excision reflète la peur des hommes musulmans en particulier devant la sexualité féminine et la volonté de la contrôler (en Egypte, au Soudan, à Djibouti, dans quelques pays du Golfe).

Dans un pays islamique aussi important que l'Egypte, 97% de femmes célibataires sont excisées et 82 % de femmes sont favorables à cette pratique (DHS 1995). Pratiquée sur les jeunes filles entre 6 et 14 ans par des sages-femmes traditionnelles, l'excision se fonde sur une logique principalement culturelle. Pour les Egyptiens, c'est une pratique purificatoire qui a plusieurs fonctions : consolidation de la différence féminine, établissement de l'identité féminine (le clitoris étant perçu comme un organe male à réduire, voire à éradiquer), réduction du désir sexuel, protection de la virginité, embellissement du vagin pour séduire le mari, procuration d'un plaisir plus grand au mari¹⁷. La femme égyptienne elle-même partage cette vision positive de l'excision, sa maintenance et sa reproduction. La plupart des femmes interviewées par Khattab ont déclaré que leur excision n'affecte pas leur capacité orgasmique.

Mais le mouvement féministe égyptien, conduit par Nawal Al Saadaoui critique fortement l'excision. Pour ce mouvement, l'excision est une mutilation génitale qui affecte la santé mentale de la jeune fille et sa capacité orgasmique. Dans ce cadre, Khair Badawi¹⁸ estime que la masturbation clitoridienne préconjugale est un facteur qui favorise l'orgasme vaginal

¹⁶ « Une femme excisait (les femmes) à Médine. Le prophète lui dit : « ne coupes pas tout. Cela est un privilège pour la femme et cela est apprécié par le mari » dans *Sunnan al Tarmidi*.

¹⁷ H. Khattab : *Women's Perceptions of Sexuality in Rural Giza*, Giza. Egypt: The Population Council, 1996, p.20.

¹⁸ Khair Badawi, Marie-Thérèse. 1986. *Le désir amputé: le vécu sexuel des femmes libanaises*, Paris: L'Harmattan, pp. 158-160.

dans la vie conjugale. Suite à ces postures scientifiques et progressistes, le mouvement féministe arabe et africain a réussi à convaincre l'OMS de considérer l'excision comme une pratique traditionnelle nocive, comme une mutilation génitale inégalitaire¹⁹.

II-1-2 Les crimes d'honneur

Les crimes d'honneur continuent de caractériser de nombreuses sociétés islamiques, notamment arabes comme la Jordanie, le Liban, l'Égypte, l'Irak. À travers de tels crimes, c'est la femme seule qui est responsabilisée de la morale du groupe (même si elle est victime de viol ou d'inceste). Sa virginité ne lui appartient pas. La souillure ne la touche pas elle seule, mais touche tout le groupe. Aussi le groupe doit-il laver le déshonneur. L'article 340 du code pénal jordanien permet de ne pas poursuivre l'homme qui a commis un crime d'honneur ou de réduire sa peine. Selon Lama Abu Odeh²⁰, un tel article existe sous différentes formes dans la quasi-totalité des lois « positives » des pays concernés. En Égypte et en Algérie, le mari seul bénéficie de cette disposition tandis qu'en Jordanie et en Libye, le père et le frère en bénéficient aussi. Mais faire bénéficier le mari seul de circonstances atténuantes, c'est déjà passer d'une logique de l'honneur, d'essence tribale, à la logique du crime passionnel, concevable dans et par la modernité. En 2001, Daghestani²¹ avait établi que 25 femmes furent victimes de crimes d'honneur en Jordanie. En deçà de l'honneur, Droeber²² estime que ce crime, plus corrélé aux classes populaires, permet aux familles pauvres de se débarrasser ainsi d'une charge économique. Une fille tuée pour sauver l'honneur est (surtout) une bouche de moins à nourrir.

Dans ce cadre, les organisations féministes qui tentent de protéger et d'aider ces jeunes filles sont objet de menaces (comme cela arrive souvent à l'association *Solidarité Féminine* au Maroc). Parfois ces associations font restaurer l'hymen de la jeune fille, l'aident à avorter ou à accoucher sans risques.

La perdurance des crimes d'honneur dans les sociétés islamiques signifie la reproduction de la domination masculine et la volonté de contrôler le corps féminin.

II-1-3 La drague

L'urbanisation du monde islamique signifie le passage à un espace détribalisé, fondé et en même temps porteur de valeurs nouvelles toutes centrées sur l'individu et sur la liberté. En étant espace de l'anonymat, l'espace urbain semble être non codifié. L'individu y est comme un étranger, en rupture avec la logique de tout groupe primaire (clan, famille...). Dans cet espace nouveau, l'agression sexuelle (drague, harcèlement, viol...) devient courante. Un tel comportement est inconcevable dans l'espace rural ou dans la cité traditionnelle (médina islamique par exemple) où chacun est un peu le parent de l'autre, et où chacun vit par et sous le regard de l'autre, et peut en mourir (de mort sociale, voire physique). Dans la ville islamique « moderne », il y a des femmes qui ne sont pas des parentes, des étrangères, des

¹⁹ Wassef, Nadia and Abdullah Mansur 1999. *Investigating Masculinities and Female Genital Mutilation in Egypt*. Cairo: NCPD/FGM Task Force, p. 18.

²⁰ Lama Abu Odeh (2002), "Crimes of Honor and the Construction of Gender in Arab Societies", in Pinar Ilkcaracan (ed), *Women and Sexuality in Muslim Societies*, Istanbul, WWHR/New Ways, p. 366.

²¹ Daghestani, Farah. (2001). 'Honour Killingd and Jordan Law', in ", in *Sexuality in the Middle East*, The Middle East Centre/St Antony's College Oxford, Conference Report, p. 24.

²² Droeber, Julia. 2003. "Harassment, Honour, Gossip, and the Reputation of Young Women in Jordan." *Al-Raida* 20, no. 99: 44-48.

inconnues, susceptibles d'être un objet de consommation sexuelle immédiate, brève, sans que cela porte atteinte à l'honneur du groupe de référence. F. Mrabet affirme que « les femmes se répartissent donc, pour les hommes, en trois groupes : ce sont des femelles, des épouses (réelles ou possibles), des parentes... L'espèce qu'on chasse, qu'on désire et qu'on méprise, c'est évidemment celle des femelles... toute femme qui n'est ni parente, ni épouse »²³. Par conséquent, toute femme dans l'espace public urbain est considérée par l'homme musulman comme une femme accessible. Car comment une femme qu'on peut voir nue à la plage et contre laquelle on peut se coller dans un bus pourrait-elle être inaccessible? Pire, comment éviter d'être sans cesse excité par une si grande proximité des corps non encore banalisée, loin d'être normalisée? L'excitation des masses néo-citadines sera donc chronique et diffuse, par la faute d'une impréparation psycho-historique à la mixité sexuelle dans la ville. Cette mise face à face des hommes et des femmes aura été rapide dans la plupart des pays musulmans, elle n'est pas accompagnée d'une conviction civique de type individualiste. « La liberté de l'homme musulman ne s'arrête pas là où commence celle de la femme »²⁴.

II-1-4 Le travail sexuel, un mode d'empowerment illusoire

Si la pauvreté est (souvent) un facteur nécessaire à la prostitution, elle n'est pas à elle seule un facteur explicatif suffisant. En effet, si la majorité des prostituées musulmanes sont d'origine sociale modeste, cela ne signifie pas que la majorité des filles d'origine sociale modeste tombent toutes mécaniquement dans la prostitution. La pauvreté n'induit pas mécaniquement la prostitution. Pour basculer dans la prostitution, il existe des facteurs psychologiques individuels qui, déterminent, en plus de la pauvreté, et parfois sans la pauvreté, le basculement dans la prostitution. L'inceste, le viol et la défloration sont des facteurs déterminants dans la trajectoire psychosociale qui conduit une jeune fille à la prostitution. La plupart des prostituées ont en effet un lourd passé traumatique. Des enquêtes internationales montrent que 60 à 90 % des prostituées ont été sexuellement abusées dans leur enfance. L'enquête de l'AMADEC²⁵ sur la prostitution infantile à Marrakech, réalisée grâce au soutien de l'UNICEF, va dans le même sens : « une bonne partie des enfants s'est adonnée à la prostitution après avoir été violée, parfois par le père »²⁶.

Pour le sens commun musulman, « seule la putain perd sa virginité avant le mariage ». Ainsi, la prostituée n'est pas seulement la femme qui se donne pour de l'argent, c'est d'abord celle qui se donne « entièrement » avant le mariage. Pour une telle approche anthropologique, un hymen intact est loin d'être un simple détail corporel car à partir de cette simple donnée biologique une image de soi positive est psycho-socialement construite. Sans un hymen intact, la fille est dite « avariée », débauchée, perdue. C'est pour cela que la défloration préconjugale conduit souvent à une auto-dévalorisation destructive. Ce corps qui n'est plus rien, « ce corps qui n'est plus une demeure inviolable (*horma*) qui valorise et protège le moi »²⁷, ce corps haï peut être vendu, donné au premier venu, n'importe quand, n'importe où. « On ne sait pas comment on arrive à l'acte sexuel, le premier rapport n'est pas consommé dans le plaisir... Le premier rapport est consommé comme un acte bestial... La perte de la virginité est toujours un accident, c'est vécu comme un drame, ça se répercute sur l'image du corps, ça le négativise... Le corps tombe alors dans une logique marchande... Le

²³ F. Mrabet : *La femme algérienne*, Maspero, 1969, p. 28.

²⁴ A. Dialmy : *Logement, sexualité et islam*, Casablanca, Eddif, 1995, p. 24.

²⁵ Association Marocaine pour le Développement Communautaire.

²⁶ Numéro du 26 juillet 2004.

²⁷ A. Dialmy : « *Logement, sexualité et islam* », op. cit.

mépris qu'une fille a pour elle-même après la perte de sa virginité la conduit à se donner à n'importe qui, à se conduire en pute, à devenir pute... »²⁸.

Mais cette hypothèse psychoculturelle qui fait de l'hymen le capital par excellence dont dispose la jeune fille, est en train de se transformer progressivement en hypothèse psychosociale. Nous entendons par là que la perte de l'hymen conduit à la prostitution dans le cas des jeunes filles de condition sociale modeste pour qui l'hymen est le seul capital dont elles disposent. Le perdre, c'est tout perdre. Leur estime de soi passe par là. Leurs chances de mariage aussi. Perdre l'hymen, c'est devoir se prostituer pour survivre, souvent loin des parents. Par contre, pour les jeunes filles des classes moyennes et supérieures, l'hymen n'est plus leur seul capital. Ces jeunes filles ont un diplôme, un salaire, voire une fortune familiale. Pour ces jeunes filles, être déflorée ne conduit pas à la prostitution, et encore moins à une prostitution de survie.

Cette hypothèse anatomique, au fondement de la dévalorisation de soi et de la prostitution qui s'ensuit, est plus heuristique dans le cas des classes sociales défavorisées. Mais qu'elle réfère à une culture ou à une classe sociale, l'hypothèse anatomique de la défloration ne suffit pas à elle seule à expliquer la genèse de la prostitution en tant que rapport sexuel commercialisé. Le facteur économique est ici déterminant.

Dans la majorité des cas, la prostitution est la résultante d'une nécessité de survivre et de faire survivre (une famille), quoique dans certains cas elle réponde aussi à un besoin de consommation, voire de luxe. Mais en règle générale, la prostitution reste un moyen de faire face au chômage et à la précarité. Bon nombre de femmes répudiées doivent entretenir leurs enfants et pour cela se prostituent occasionnellement, lors de la rentrée scolaire ou de la fête du mouton. Les filles qui refusent d'être des « bonnes » préfèrent se prostituer sans toutefois être fières de leur choix, sans l'assumer tout simplement. Les étudiantes sont également exposées à une prostitution de nécessité, le montant de leur bourse universitaire étant de plus en plus dérisoire.

La corrélation prostitution/enrichissement relatif a reçu une poussée très forte grâce au tourisme des hommes arabes des pays du Golfe. Les témoignages concordent pour dire qu'il y a un tourisme sexuel. De nombreuses filles ont profité de ce tourisme sexuel très « généreux » et ont connu une mobilité sociale confortable.

Certains pouvoirs politiques s'accommodent de la prostitution parce que « les gens se débrouillent et se prennent ainsi en charge ». Il y a complaisance et complicité de la part des pouvoirs publics, la prostitution étant un moyen de faire face, seule, à la pauvreté. « Plutôt la prostitution que la pauvreté »²⁹ serait une maxime de la politique sexuelle informelle de quelques états islamiques. Cette politique est devenue « nécessaire » à partir des années 1980, c'est-à-dire à partir des plans d'ajustement structurel qui signent le désengagement de l'Etat en matière sociale. La tolérance politique de la prostitution se comprend dans ce cadre : l'Etat permet la libéralisation commerciale du sexe (sans pour autant décriminaliser la sexualité non conjugale) pour pousser les gens à se prendre en charge eux-mêmes. Le code pénal répressif,

²⁸ C'est l'analyse d'un cadre féminin supérieur au ministère de la culture que j'ai interviewé moi-même dans le cadre de mon étude « Sexualité et politique au Maroc », op. cit.

²⁹ A. Dialmy : « Sexualité et politique au Maroc », op. cit.

reconduisant sous forme laïque la morale islamique répressive, est là pour la forme, quasiment impuissant devant la nouvelle « éthique » néolibérale en matière de sexualité³⁰.

Cette manière de « combattre » la pauvreté par la prostitution est aussi une manière de combattre l'islamisme. Pour certains Etats, la prostitution est préférable au voile. Leur tolérance est un message adressé à la population pour l'inviter à tolérer la prostitution à son tour, à y recourir en cas de nécessité. C'est là une manière de retrouver le principe juridique islamique « la nécessité licite les interdits », principe de souplesse et de pragmatisme qu'on peut opposer au rigorisme des islamistes. En effet, face au devoir de survivre, la prostitution est légalement, selon certains juristes traditionnels, un recours possible. Entre se laisser mourir (de faim) et se prostituer, la femme doit choisir de se prostituer. Seule la tolérance est une « politique » possible et réaliste : la prostitution est une soupape de sécurité qui retarde l'explosion sociale³¹. Certes, cette politique de tolérance qui consiste à faire semblant de ne pas voir (la prostitution) est entrecoupée de temps à autre par des campagnes répressives, multifonctionnelles. Ces campagnes servent en même temps à faire pression sur les acteurs du champ prostitutionnel, à rappeler que les autorités peuvent sévir, à prouver aux islamistes que l'Etat lutte contre la débauche, à remplir les poches de certains fonctionnaires... De telles finalités indiquent le rôle politique de la prostitution.

Les réseaux de la prostitution et de la traite de la femme trouvent leur place « naturelle » dans la stratégie de développement dans la mesure où, à travers des prêts importants du FMI et de la Banque Mondiale, quelques pays musulmans sont encouragés à développer leurs industries du tourisme et du divertissement. Cependant, il faut reconnaître que les Etats sont de plus en plus dépassés. La trans-nationalisation du commerce sexuel n'est plus contrôlée par les Etats. Ceux-ci sont dépassés par un proxénétisme mondialisé qui abolit toutes les frontières et toutes les limites. Ni en tant que religion institutionnalisée ni en tant que foi individuelle, l'islam n'arrive à résister à la marchandisation inter-islamique du corps, encore moins à sa marchandisation internationale. Le marché l'emporte sur la foi !

II-2 L'évolution sexuelle

Malgré ces manifestations répressives de la sexualité féminine, des évolutions sont à enregistrer. Quelle est leur ampleur ? Où ont-elles lieu ? Incontestablement, les mœurs et les pratiques sexuelles connaissent une ouverture dans certains pays comme l'Egypte, le Liban, le Maroc et la Tunisie. Cela est d'autant plus important en raison du fait que c'est dans la partie arabe du monde islamique que la résistance à la libération de la sexualité féminine est la plus forte. Dans cette région, la morale sexuelle est de plus en plus tirée d'un wahhabisme rigoriste en matière sexuelle, et ce wahhabisme tente de s'instituer comme nouvelle orthodoxie dominante grâce au pétrodollar et à l'Internet.

Mais l'instruction et l'insertion des femmes musulmanes dans le marché de l'emploi ont objectivement conduit à l'élévation de l'âge moyen de la jeune fille au premier mariage. Au Maroc par exemple, cet âge est de 28 ans. En parallèle, il y a accessibilité des contraceptifs hors mariage, possibilité de se faire avorter dans des structures médicales privées et de refaire la virginité. Tous ces facteurs sont corrélés à une sexualité féminine de plus en plus précoce, dissociée du mariage, voire de l'hétérosexualité, et soumise à la finalité du plaisir.

³⁰ A. Dialmy : « Prostitution et traite des femmes au Maroc », in *Prostitution, la mondialisation incarnée*, (coordonné par Richard Poulin), Louvain-La-Neuve, *Alternatives Sud*, Volume 12-2005/03, pp. 197-215.

³¹ Ibid..

II-2-1 Le développement de la sexualité préconjugale

Le début de l'activité sexuelle chez les femmes musulmanes ne coïncide plus avec l'entrée en mariage. Cette activité débute de manière précoce³². A travers elle, la jeune fille cherche à satisfaire le désir, à matérialiser l'amour, à se procurer des faveurs (corruption par le sexe), à émigrer, à oublier, à s'affirmer³³. Parfois, le sexe est vécu comme un droit humain.

La première étude sociologique sur « Femme et sexualité au Maroc »³⁴ avait montré que, à la fin des années 1970, seulement 9% de jeunes marocains adoptaient la condamnation islamique de la sexualité préconjugale. 45 % de jeunes filles avaient des rapports sexuels. A la fin des années 1980, 65% de femmes mariées reconnaissaient avoir eu au moins une relation sexuelle avant le mariage³⁵. En Tunisie, Angel Foster³⁶ a établi que les étudiantes ont des pratiques sexuelles récurrentes à l'université et qu'il y a un hiatus entre les attentes sociales et le niveau « élevé » de l'activité sexuelle.

Bien entendu, cette sexualité préconjugale ne signifie pas nécessairement défloration. La volonté de garder l'hymen intact à des fins maritales conduit la jeune fille à des pratiques palliatives de substitution (sexualité entre les cuisses, entre les grandes lèvres, fellation, sodomie...). Une interprétation néo-patriarcale³⁷ actuellement dominante distingue entre virginité coranique et virginité consensuelle. La première signifie que la jeune fille n'a aucune expérience sexuelle, tandis que la seconde définit la virginité comme non défloration de l'hymen.

Cependant, de plus en plus de filles remettent en question le principe de la virginité lui-même. Les gynécologues et vénérologues attestent de l'existence de nombreuses jeunes filles déflorées qui ne sont nullement gênées de ne plus être vierges³⁸. Surtout quand ces filles ont d'autres formes de capital (diplôme, emploi, grande famille, fortune...). Le principe de la virginité est tourné en ridicule dans la mesure où la médecine permet à la jeune fille de se refaire une virginité pour la nuit des noces. Selon la revue *Femmes du Maroc*, la réfection de l'hymen serait l'opération « chirurgicale » la plus fréquente. C'est un commerce florissant dans la région Casablanca-Rabat, « entre 5 000 et 6 000 dirhams l'opération ». Des généralistes pratiqueraient l'opération à des prix dérisoires, à 500/600 dirhams, mais la suture ne tient pas et le mari se rend compte du subterfuge. Pour les féministes, les médecins qui pratiquent la réfection de l'hymen adhèrent objectivement à une fausse notion de l'honneur et renforcent ainsi le système patriarcal. Croient-ils vraiment à ce système ? Font-ils la réfection pour éviter le scandale à la jeune fille, par humanisme ? Le font-ils par simple intérêt financier ? Certes, cette opération constitue une aide tactique de la part des médecins complices, une aide qui se situe dans le paradigme patriarcal, mais elle reste, en tant que mensonge, une trahison stratégique de l'idéal féministe du droit humain de la jeune fille au

³² A. Dialmy : *Jeunesse, Sida et Islam au Maroc*. Casablanca, Eddif, p. 80.

³³ Ibid. pp. 114-124.

³⁴ A. Dialmy : *Femmes et sexualité au Maroc*, Casablanca, Editions Maghrébines (en arabe), 1985, pp. 134-135).

³⁵ Naamane Guessous Soumeyya : *Au delà de toute pudeur*, Casablanca, Eddif, 1987, p. 44.

³⁶ Foster, Angel. (2001). "Sexual Knowledge among Tunisian University Students", pp. 16-17 in *Sexuality in the Middle East* (Conference Report), ed. Angel M. Foster ed American University of Beirut/University of Oxford.

³⁷ A. Dialmy : *Jeunesse, Sida et Islam au Maroc*, op. cit. pp. 85-90.

³⁸ A. Dialmy : *Sexualité et politique au Maroc*, rapport inédit, Rabat, FNUAP, 2000.

sexe (de la part de ces gynécologues). On peut considérer la réfection de l'hymen comme une ruse féminine qui, tout en dénotant une révolte sexuelle silencieuse, reste prisonnière de l'éthique patriarcale. En fait, la jeune fille déflorée avant le mariage n'est pas une malade et ne peut être considérée comme une patiente pour cette raison là. Le médecin n'a pas à la recevoir parce qu'elle est déflorée. S'il la reçoit parce qu'elle présente des signes de stress ou de dépression, il a à traiter le stress et la dépression, et non pas à trafiquer son hymen. La loi ne doit pas être là pour rembourser les frais de l'opération, mais pour interdire cette opération malhonnête et hypocrite. Bien entendu, un travail d'éducation doit être entrepris au niveau des parents, de la famille et de la communauté pour les sensibiliser à l'inutilité de la virginité, celle-ci n'étant plus que le signe de la non-pénétration vaginale. En d'autres termes, la jeune fille vit toutes sortes d'expérience sexuelles tout en n'étant pas déflorée, et dans ce cas, elle n'est plus vierge au sens strict du terme. Ce qui est grave, c'est que les parents le savent et continuent malgré cela d'exhiber un certificat de virginité artificielle. Une politique familiale nationale est à établir par l'Etat et doit embrasser tous les citoyens afin que cesse la mascarade de la virginité. Cela est plus facile là où les musulmans vivent dans un Etat laïc. C'est ce type d'Etat qui doit tirer les musulmans vers le haut, vers un degré plus élevé de modernité sexuelle.

Au niveau social, une minorité d'hommes musulmans commence à accepter la sexualité féminine préconjugale, au nom d'un certain réalisme, parfois au nom du respect des droits humains. Ces hommes féministes parlent de «jeunes filles qui ont des pratiques sexuelles raisonnables et respectables», ou «des jeunes filles qui ont des relations sexuelles stables comme des jeunes filles vertueuses»³⁹. De telles déclarations montrent que certains hommes musulmans suivent l'évolution et que l'amour et la fidélité sont pour eux des valeurs qui confèrent désormais une légitimité à la sexualité féminine préconjugale.

II-2-2 La revendication du plaisir

Pour de nombreuses jeunes filles, l'homme est sommé d'être performant, sexuellement ou économiquement, voire sexuellement et économiquement pour pouvoir être accepté comme amant ou perçu comme mari potentiel. Dans le cadre de cette recherche du partenaire économico-sexuel adéquat, les relations sexuelles deviennent soumises au tâtonnement, au principe de l'essai et de l'erreur. Du coup, elles deviennent instables et utilitaires, se dispersant dans un multipartenariat successif, voire simultané. Mais dans tous les cas, la jeune fille ne veut plus entendre parler d'abstinence sexuelle préconjugale. Des jeunes filles célibataires consultent pour frigidité.

Au niveau de la sexualité conjugale, deux opinions s'affrontent⁴⁰ : la première affirme qu'il y a dialogue et entente sexuelle dans le couple conjugal, la deuxième estime que cette modernisation sexuelle du couple conjugal concerne une minorité statistique. On peut donc affirmer que des épouses musulmanes vivent le sexe comme un plaisir et non plus comme une corvée. Dans les milieux intellectuels des classes moyennes supérieures, la femme discute les choses du sexe avec son mari en termes de droit, de positions, de plaisir... Dans les hautes sphères de la bourgeoisie, l'épouse est disposée à toutes les pratiques sexuelles. Il y a découverte du plaisir par la femme mariée. De plus en plus, et à l'insu du mari, des épouses consultent des gynécologues pour des questions relatives au plaisir sexuel.

³⁹ Ibid.

⁴⁰ Ibid.

La majorité des hommes ne peut que suivre et trouver de plus en plus normal que la partenaire participe activement au coït, fut-elle l'épouse. On normalise de plus en plus la jouissance féminine⁴¹. Des maris apportent des cassettes pornographiques à leur épouse pour imiter ensemble ce qu'ils voient. Des hommes mariés consultent le psychiatre parce qu'ils demandent à leur épouse de les sucer ou de se laisser sodomiser et veulent savoir si cela est normal.

Cependant, dans les autres couches de la société, beaucoup d'insatisfaction, beaucoup d'hésitation, beaucoup de silences au sein du couple. Parfois, la mésentente sexuelle durable conduit à l'adultère, mais l'insatisfaction n'est pas le seul motif de l'adultère féminin. Dans certains cas, l'épouse trompe le mari pour de l'argent sans qu'elle soit pauvre afin de pouvoir satisfaire son besoin de consommer plus et mieux.

Cet écart sexuel entre les classes sociales montre que l'islam n'est plus le facteur qui détermine les pratiques sexuelles en dernière analyse.

II-2-3 Des pratiques lesbiennes sans identité

La recherche du plaisir chez les femmes musulmanes se fait également en dehors du cadre hétérosexuel. Pour certaines jeunes filles, le rapport lesbien n'est pas perçu comme un substitut moins dangereux parce qu'il leur fait éviter le risque de la défloration ou de la grossesse involontaire. Tout en étant pratiqué, le lesbianisme est surtout considéré comme un comportement immoral, une perversion. Mais pour d'autres, il est vécu dans la joie et le plaisir, comme droit à une différence. Une identité lesbienne commence à être assumée, mais de manière discrète et secrète⁴². Il y a donc dé-pathologisation du lesbianisme sans qu'il n'y ait nécessairement corrélation avec un féminisme radical qui refuserait tout commerce sexuel avec les hommes. L'Internet favorise le lesbianisme musulman au niveau des pratiques et des identités sans toutefois déboucher sur la revendication publique du droit à une orientation sexuelle différente. Les études sociologiques sont plus rares dans ce domaine.

CONCLUSION

Les évolutions décrites ci-dessus ne peuvent pas être généralisées à l'ensemble des pays musulmans. Par là, elles indiquent un développement sexuel inégal. La sexualité reste le champ qui résiste le plus à l'évolution parce qu'il est dominé par une lecture littéraliste des textes sacrés lesquels sont dits imposer la corrélation entre sexualité, hétérosexualité et conjugalité. En dehors de cette corrélation, point d'islam selon les jurisconsultes et les intégristes d'aujourd'hui. Les plus modérés parmi eux considèrent l'évolution sexuelle des femmes musulmanes comme une déviance (*inhiraf*), les moins modérés la tiennent pour un chaos (*fitna*), et les radicaux estiment qu'elle est un retour à l'ère de l'ignorance préislamique (*jahiliya*). En d'autres termes, cette évolution est loin d'être reconnue par les gestionnaires de l'islam et ne semble pas susciter l'idée d'une réforme de la pensée islamique en matière sexuelle. L'évolution sexuelle est considérée comme un pis-aller qui ne conduit en aucun cas à revoir la morale sexuelle islamique de référence, intangible, intouchable.

⁴¹ Khattab, Hind (1996). *Women's Perceptions of Sexuality in Rural Giza*, Giza. Egypt: The Population Council

⁴² Al-Ghafari Imane (2002/2003): "Is there a Lesbian Identity in the Arab Culture", in *Sexuality and Arab Women*, *Al Raida*, Lebanese American University, Vol. XX, N° 99.

Il en est de même des états islamiques. Pour eux, les comportements sexuels qui sortent du cadre de la conjugalité hétérosexuelle sont passibles de poursuites judiciaires. Les lois pénales en la matière, positives dans leur forme, reprennent les interdictions du droit musulman. Et si les comportements sexuels « délinquants » ne sont pas criminalisés, c'est uniquement en raison du fait que la machine judiciaire est dépassée par leur grande fréquence ou parce que cette machine en profite pour soutirer aux « délinquants » des faveurs d'ordre financier ou sexuel. Là aussi, il n'est pas encore question de légaliser des comportements plus ou moins banalisés dans quelques sociétés, et notamment dans certaines couches sociales. La loi est en retard par rapport au fait sexuel.

De son côté, l'activisme féministe agit pour protéger et aider les mères célibataires par exemple, sans jamais revendiquer clairement leur droit à la sexualité comme un droit humain. Aucun mouvement féministe en terre d'islam n'a par exemple dénoncé le tabou de la virginité et n'a tenté de convaincre la société que ce tabou sert un système patriarcal qui chosifie la femme. L'exercice de la sexualité comme un droit humain indépendamment du statut matrimonial et de l'orientation sexuelle n'est pas une revendication programmée dans l'agenda des mouvements féminins et féministes laïcisants en terres d'islam. Les politiques publiques ne sont pas interrogées à ce niveau. Là encore, on gère au mieux la sexualité féminine illégale sans toucher aux principes qui en font une sexualité illégale.

Au niveau théorique, les évolutions de la sexualité féminine (et masculine) en terres d'islam renvoient à ce que je propose d'appeler une « transition sexuelle ». Cette transition se caractérise par une ébauche de dés-institutionnalisation des relations sexuelles et par une sécularisation des pratiques sexuelles. D'un côté, la sexualité précède de plus en plus le mariage et s'exerce en dehors de son cadre, de l'autre, ces pratiques sexuelles « illégales » sont de moins en moins vécues sous le mode de la culpabilité. L'islam n'est plus la seule référence qui informe les pratiques sexuelles. Celles-ci se réfèrent de plus en plus à une éthique naïve du plaisir, non informée, à une instrumentation du sexe à des fins non sexuelles, et dans certains cas minoritaires, aux droits humains. Ce sont là des signaux inégaux certes, mais tous annonciateurs d'un développement sexuel en cours.

Au niveau de l'activisme, pour le moment, il est quasiment impossible de séculariser le droit de la sexualité en terres d'islam pour des raisons (principalement) politiques. Une morale sexuelle civile égalitaire (entre tous les acteurs sexuels) et permissive (déconnexion entre mariage, sexualité et hétérosexualité) semble lointaine. Plus les pratiques sexuelles des musulmans vont dans le sens de la permissivité, plus la morale islamique tend à se radicaliser et à se durcir. Le contexte international et le sous-développement des pays musulmans expliquent ce paradoxe entre l'évolution libertaire des pratiques et celle répressive des normes. Force alors est de devoir faire évoluer le droit de l'intérieur, d'abord en suspendant les textes répressifs pour non-adéquation à l'époque contemporaine. Ensuite en revendiquant l'ijtihad malgré les textes, contre leur sens littéral. Aller vers l'esprit de l'islam est un acte qui conduit à suspendre les textes répressifs (en matière de femmes et de sexualités), à ne plus en faire une source de lois publiques, de comportements et de pratiques. Tel est l'enjeu qui se pose aujourd'hui aux églises invisibles de l'islam.

Rappelons enfin que l'opposition entre un islam textuel (normatif) et des islams historiques court toujours le risque de déboucher sur l'hypothèse de la rupture, celle de la trahison d'un idéal islamique (parfait) par des pratiques musulmanes (déviantes). Que ce soit sous la forme d'un réformisme modéré ou celle d'un salafisme violent, l'hypothèse de la rupture est à rejeter. Le texte est co-fondateur de l'histoire : si la sexualité et les femmes sont

brimées dans les sociétés islamiques, c'est parce que ces sociétés ont respecté les prescriptions littérales de l'islam, prescriptions condensées dans le *nikah*, prescriptions globalement discriminatoires.

BIBLIOGRAPHIE

- Accad, Evelyne (1991). Sexuality and Sexual Politics : Conflicts and Contradictions for Contemporary Women in the Middle East, in Chandra T. Mohanty, Ann Russo, Lourdes Torres, eds *Third World Women and the Politics of Feminism*, Bloomington. Indiana University Press.
- Amado Liz (2004) : *Sexual and Bodily Rights as Human Rights in the Middle East and North Africa*, A Workshop Report, Istanbul, WWHR-New Ways.
- Arrif Nadia (1987): "Condition sexuelle de la femme rurale: cas de l'Unnayn", in *Portraits de femmes*, Casablanca, Le Fennec.
- As'ad AbuKhalil (1997). Gender Boundaries and Sexual Categories in the Arab World, *Feminist Issues* 15/1-2, pp. 91-104.
- Badawi, M. T. K. (2002/2003). Le désir amputé, sexual experience of Lebanese Women", in *Sexuality and Arab Women, Al Raida*, Lebanese American University, Vol. XX, N° 99.
- Bouhdiba Abdelwahhab (1975): *La sexualité en Islam*, Paris, PUF.
- Dialmy Abdessamad (2001) : *Identité masculine et santé reproductive au Maroc*, LCPS/MERC, Beyrouth.
- Dialmy Abdessamad (2003): « Premarital Female Sexuality in Morocco », in *Sexuality and Arab Women, Al Raida*, Lebanese American University, Vol. XX, N° 99.
- Dialmy Abdessamad (2005): "Sexuality in Contemporary Arab Society", *Social Analysis* 49, N° 2, Summer 2005, pp. 16-33.
- Dialmy Abdessamad (2008). « Les représentations culturelles du sida au Maroc », in *Soins de santé et pratiques culturelles. A propos du sida et de quelques maladies infectieuses*, Karthala, Paris, 2008.
- Dialmy Abdessamad (2008) : *Le féminisme au Maroc*, Casablanca : Editions Toubkal
- Hamdar Abir (2002/2003a) : "Arab Lesbian Websites: A brief Overview", in *Sexuality and Arab Women, Al Raida*, Lebanese American University, Vol. XX, N° 99.
- Hamdar Abir (2002/2003b): "A young Lebanese Woman talks about her lesbian identity...", in *Sexuality and Arab Women, Al Raida*, Lebanese American University, Vol. XX, N° 99.

- Ilkkaracan, Pinar (2000). *Women and Sexuality in Muslim Societies*, Istanbul, WWHR,
- Major, Stella. (2001). Clinician's Experiences Counseling Young Adults Seeking Information and assistance in their Sexual Development ", in *Sexuality in the Middle East*, The Middle East Centre/St Antony's College Oxford, Conference Report.
- L. Manhart, A. Dialmy, C. Ryane, J. Mahjour : "Sexually transmitted diseases in Morocco : gender influences on prevention and health care seeking behavior", Oxford, *Social Science and Medecine*, 50 (2000) pp. 1369-1383.
- Mouaffok Ghania (2002) : « Maturité désenchantée pour une Algérie quadragénaire », *Le Monde diplomatique*, juillet 2002.
- Moussaoui, A. (2002). La légitimation des transgressions : violences au féminin. Le viol entre sacrifice et sacrilège, in *Islams et Islamités*, Centre Jacques Berque, Rabat, 7-8 juin 2002.
- *Power and Sexuality in the Middle East*, Washington : Middle East Report, Spring 1998, number 206.
- Rosander E. Evers (1991): *Women in Borderland: Managing Muslim identity Where Morocco meets Spain*, Stockholm Social Studies in Social Anthropology, Stockholm.
- Saadaoui Nawal (1977): *Woman and psychological conflict*, Cairo, Arabian Insitution of Studies and Edition (in Arabic).
- Tucker Judith (1993): *Gender and Islamic History*, Washington DC: American Historical Association.

APPROCHE INTERCULTURELLE DES ENJEUX LIES A LA SEXUALITE

Ariella ROTHBERG,

*Ethnologue, Psychologue clinicienne,
spécialisée dans la pédagogie de l'interculturel*

Mon intervention s'appuie sur de nombreuses années de pratique en formation d'adultes en France auprès de professionnels intervenant dans les services sociaux et médico-sociaux, comme dans des institutions éducatives et associations d'accompagnement social. Ma pratique a été nourrie d'une collaboration active et soutenue avec Margalit Cohen-Emerique, psycho-sociologue française, spécialisée depuis longtemps sur ces questions d'interculturalité, et dont les recherches-actions se sont centrées sur les praticiens du social au sens large. Ceux-ci ont rarement fait l'objet d'enquêtes approfondies, alors que la recherche s'est le plus souvent centrée sur l'étude des processus migratoires, sur l'adaptation des migrants en fonction des communautés d'origine, sur les femmes, les enfants de la première et deuxième génération... Cette conjonction entre recherches et pratique en formation, a fait émerger progressivement le constat des difficultés ressenties par ces professionnels dans les relations et la communication avec leurs publics migrants et enfants de migrants, difficultés se manifestant sous forme de malentendus, d'incompréhensions, pouvant être à l'origine d'actions inadéquates, coûteuses autant pour le professionnel, qui voit son action mise en échec sans toutefois comprendre ce qui bloque, et également pour les publics qui en sont l'objet, car ces erreurs dans l'accompagnement social peuvent avoir parfois de graves conséquences pour les individus et les familles dans leur processus d'adaptation, d'intégration, ou pour les jeunes dans leurs parcours de vie.

DEFINITION DE L'INTEGRATION

Dans ce cadre, revenons sur la définition de l'intégration, du point de vue des professions du champ social et éducatif. Pour elles, l'intégration est tout, sauf l'exclusion. *L'intégration est une meilleure compréhension, une plus grande tolérance, c'est la reconnaissance de ce qu'est l'autre dans sa spécificité culturelle, dans sa trajectoire migratoire et dans ses aménagements identitaires pour trouver sa place dans le nouveau pays et, concernant les enfants de migrants, c'est la reconnaissance de leur construction identitaire métissée et complexe.*

Cette définition somme toute plutôt classique, qui fait appel au respect de la diversité, à la tolérance, à l'ouverture à l'autre, entre en forte résonance avec les principes qui fondent la professionnalité des praticiens du social : établir une relation de confiance, ne pas juger, pratiquer une bonne écoute, comprendre, pour accompagner l'individu et sa famille, quelle que soient leurs origines, à trouver leur place dans la société qui les a accueillis et où ils vivent. Mais il semble que la mise en pratique de ces principes soit difficile, car la tolérance à la diversité culturelle, la compréhension du différent de soi, ne caractérise pas l'humanité et l'histoire contemporaine nous le démontre encore chaque jour. C'est un processus long, parsemé d'embûches, qui doit s'apprendre, et cet apprentissage n'est pas facile car il éveille des résistances par les profonds changements qu'il génère dans le regard que chacun porte sur l'altérité. Mais le bénéfice est à la hauteur de la contrainte, non seulement parce qu'il fait découvrir d'autres univers, mais aussi et surtout parce qu'il fait accéder à la connaissance de soi-même et incite à des pratiques innovantes.

Il me paraît important d'insister sur cette question de la connaissance de soi, car l'idée la plus répandue est que le chemin qui mène à la compréhension de l'autre, différent, se fait par la connaissance de sa culture, et nombreuses encore sont les formations basées sur l'apport de ces savoirs. Sans vouloir remettre en cause ce principe d'acquisition de connaissances, juste en soi, ma pratique de formation d'adultes m'a amenée à identifier le fait qu'une formation centrée uniquement sur la connaissance des cultures était insuffisante, et qu'elle pouvait même être parfois dangereuse, si on s'y limitait. Ainsi, de nombreuses études en recherche interculturelle (c'est-à-dire les recherches qui étudient les processus de contacts, d'interactions entre individus et groupes issus d'enracinements culturels différents), que ce soient les études classiques sur les préjugés, les stéréotypes, le racisme, la xénophobie, les recherches sur la communication interculturelle, la pédagogie interculturelle, celles aussi sur la coexistence dans des quartiers de groupes d'origines ethniques différentes, toutes ces études ont mis en évidence l'existence d'obstacles, de filtres et d'écrans à la découverte de l'autre, différent, et à sa compréhension, malgré les connaissances acquises. Ces obstacles sont sources de malentendus et d'incompréhensions, et entraînent malheureusement très souvent un regard unidimensionnel, réducteur et dévalorisant parfois sur « l'autre », qui fait échec aux fondements de l'action sociale et éducative.

ON PEUT CLASSER CES OBSTACLES EN QUATRE CATEGORIES :

- Le premier obstacle est la tendance à se représenter la culture de l'autre d'une manière fixe et globale.

- Ceci se manifeste chez les professionnels dans une façon de se référer constamment à la culture d'origine des migrants, mais de façon figée, voire irréaliste, alors que celle-ci évolue tout autant « là-bas » que dans les pays d'accueil sous l'effet de l'acculturation.
- Tendance aussi à la schématisation de l'identité du migrant, qui est souvent englobé dans des concepts très généraux, marquant sa différence, alors que la réalité de la migration recouvre une telle diversité de situations, d'événements, de parcours de vie, qui rendent toute connaissance immédiate très difficile.
- Tendance enfin à une simplification extrême concernant les jeunes, enfants de migrants, alors que leurs identités sont extrêmement complexes, antagonistes, intégrant l'ancien et le nouveau selon des modalités multiples (Carmel Camilleri et Alii, 1990). Cette acculturation se fait à des degrés divers et sous des formes variées, en fonction de nombreux facteurs : le groupe d'origine, la religion, l'ancienneté en France, l'histoire de la famille, de la classe sociale et des processus d'acculturation déjà subis dans le pays d'origine, des identifications personnelles, mais aussi des politiques d'intégration des pays d'accueil. Les professionnels ont ainsi bien souvent du mal à décoder ces formes de changements culturels, très variées, complexes, atypiques et parfois même peu cohérentes. Leur représentation de l'acculturation est la plupart du temps celle d'un changement perçu comme un passage linéaire, cohérent, sans entre-deux, sans double allégeance, sans contradictions ni mêmes conflits entre la tradition et la modernité (Malewska-Peyre H. et Als, 1988).

La conclusion de ce développement sur cette première catégorie d'obstacles est que si l'on veut arriver à reconnaître l'autre dans toute sa différence, il faut lutter pour ne pas tomber dans la généralisation extrême, arriver à opérer des différenciations, comprendre que les identités sont complexes et en constante transformation.

- **La deuxième catégorie d'obstacles regroupe les préjugés, les stéréotypes, les a priori, toutes ces représentations** que l'on s'est construit vis-à-vis de l'altérité, que ce soient des individus de tel ou tel groupe social, de telle minorité religieuse ou ethnique au sein de la société ou de telle communauté de migrants. Ces représentations se sont élaborées par l'imprégnation du milieu familial, mais elles s'appuient aussi sur ce qui est véhiculé dans la société, renforcé par les médias, tous produits des relations historiques unissant différents peuples et dont les contentieux n'ont jamais été suffisamment travaillés. Parlant de contentieux, on pense aux guerres, aux conflits historiques comme l'esclavage, la colonisation, les occupations, mais également aux compétitions et guerres économiques, qui ont mis ces peuples en relation. Ces préjugés sont des « modèles prêts à penser » auxquels chacun se réfère, se raccroche, lorsqu'il ne comprend pas ou n'a plus de repères, et ceci malgré la tolérance et la bienveillance que chacun se donne comme caractéristique. Ils existent chez chacun d'entre nous, et donc chez les professionnels également.

J'ajouterai que si ces stéréotypes et préjugés sont actuellement mieux repérés et travaillés au sein des sociétés européennes, en lien avec les questions de discrimination, il est cependant important de rappeler à leur sujet que, tout en étant des processus normaux et universels, propre à la nature humaine, qui nous aident à catégoriser notre monde instable, changeant et à trouver des repères face à l'inconnu ou l'ambiguïté, il est cependant essentiel de les cerner, les analyser et d'en connaître les dangers. J'en citerai pour ma part deux :

Pour le premier : les stéréotypes, les représentations s'appuient sur les normes et les croyances de notre culture. Leur formation correspond à une logique essentialiste qui consiste à expliquer ce que les gens font (leurs conduites, leurs comportements) par ce qu'ils sont (essence, nature). Ce qui aboutit à la transformation de la culture en donnée biologique héréditaire, enfermant l'autre et le figeant dans des caractéristiques immuables. Il est donc très important de repérer l'écart entre ce que l'on croit savoir sur l'autre et ce qu'il est dans la réalité, plus précisément de prendre conscience que ce que l'on prenait comme une connaissance sur l'autre, un savoir, n'est en réalité qu'une croyance, à remettre en cause, à vérifier, à relativiser constamment.

Pour le second : les stéréotypes, les représentations constituent les fondements sur lesquels se développent des comportements comme la discrimination et la xénophobie qui vont au-delà d'idées toutes faites et généralement négatives sur un peuple ; ce sont des attitudes qui peuvent conduire au désir de nuire à l'autre, de l'exclure, de l'abaisser, de le blesser et de le tuer, et pouvant aller jusqu'au génocide. De même, le préjugé, l'image des autres qu'on porte en soi, désobligeante et archaïque, peut aussi tourner à la suspicion, à la haine et au mépris comme dans le racisme. Ils impliquent toujours un processus de transformation de l'individu ou du groupe différent, en bouc émissaire responsable de ses propres maux. Ces attitudes sont d'autant plus dangereuses qu'elles sont encouragées par des idéologies, des partis politiques et même par des gouvernements.

- **Le troisième type d'obstacles est ce que l'on nomme les ethnocentrismes.** Face à la diversité culturelle, la tendance naturelle est de la décoder avec ses propres modèles culturels, normes et valeurs. C'est la difficulté, voire l'incapacité à se représenter ce qui ne nous ressemble pas, et si on le voit, on le compare à soi, en portant un jugement de valeur à son égard, au lieu de s'ouvrir à lui. L'ethnocentrisme intervient à tous les niveaux de la rencontre interculturelle, que ce soit dans les situations de la vie quotidienne ou dans la confrontation à des normes et valeurs qui touchent les conceptions du monde, les rôles familiaux, les statuts sociaux. Les nombreuses recherches-actions initiées par Margalit Cohen-Emerique auprès des professionnels du social et de l'éducatif, tout comme les études de situations recueillies auprès

des praticiens du social dans le cadre de ma pratique, ont conduit à isoler un certain nombre d'ethnocentrismes qui bloquent l'ouverture à l'autre et rendent difficile sa reconnaissance. On peut retenir les plus importants d'entre eux, qui reviennent très souvent dans les études de cas, et qui touchent :

- L'image de la femme, dans l'opposition entre la conception égalitaire du rôle et du statut de la femme développée dans les sociétés occidentales et la conception d'infériorité et de soumission de celle-ci,
- La question de l'enfant, que ce soit dans l'opposition entre une conception libérale moderne de l'éducation de l'enfant sans châtiment corporel, face à une éducation traditionnelle rigoriste qui peut utiliser les corrections physiques, et aussi la question de la reconnaissance des droits de l'enfant face à des familles issues de sociétés pour lesquelles l'enfance est très courte, où l'enfant est considéré comme propriété de ses parents (conception dont il faut noter qu'elle a existé pendant longtemps dans le passé de nos sociétés),
- La représentation de soi, dans l'opposition entre une conception en référence à son corps ainsi qu'à l'espace et au temps, et une autre, qui se constitue dans la relation avec les autres, touchant aux codes de politesse, à la sociabilité et au don.
- Citons encore, bien que cette liste ne soit pas exhaustive : la liberté religieuse ou la laïcité, face à une conception de l'homme où le religieux et le magique sont au centre de sa quotidienneté et fondent ses relations sociales ; la conception du temps centrée sur l'efficacité et le progrès, caractéristique des sociétés dites développées, face à une conception du temps centrée sur le passé, la tradition et le sacré.

Tous ces ethnocentrismes sont des « images guides » au sens de Chombart De Lauwe (1967), c'est-à-dire des représentations puissantes pas toujours conscientes mais très chargées d'affects et d'émotions, car elles s'ancrent dans les fondements culturels de la personnalité, dans ses dimensions inconscientes comme les identifications parentales et sexuelles. Elles guident le décodage, le décryptage de nombreuses situations professionnelles où les liens familiaux, les relations de couple, la position de la femme, l'éducation de l'enfant sont toujours présents. Ces images guides ont également été nommées « zones sensibles », parce qu'elles sont source de chocs culturels plus ou moins violents qui interpellent les professionnels non seulement dans leurs principes et valeurs personnelles en relation avec celles qui fondent nos sociétés modernes et développées, mais aussi dans leurs missions institutionnelles qui ont pour objectifs à la fois de favoriser l'appropriation par les familles de ces valeurs et d'en contrôler l'application.

En conclusion de cette 3^{ème} catégorie d'obstacles, j'ajouterai que toute véritable communication interculturelle se fonde sur une démarche fondamentale mais paradoxale. Elle suppose que celui qui s'y engage reconnaisse l'autre à la fois comme semblable et différent, proche et lointain, en relation et séparé. Cette démarche, nommée par un courant de chercheurs américains « négociation identitaire » (Ting Toomey, 1993 ; Gudykunst, 1991), consiste à préserver, à respecter autant sa propre identité que celle de l'autre, et à confirmer tant chez soi que chez l'autre une identité positive. C'est un processus complexe qu'il faut apprendre à gérer car, comme les recherches le montrent, la tendance face à la diversité, est soit de repousser l'autre dans le lointain, soit au contraire de le rapprocher comme semblable. Et lorsque ce rapport se renverse, que l'autre, de proche devient lointain ou l'inverse, il y a alors déstabilisation de l'identité, comme cela a été constaté à de nombreuses reprises chez les professionnels (Cohen-Emerique M. et Hohl J., 2002).

- **Le quatrième type d'obstacles regroupe les modèles et les techniques professionnels inculqués au cours de la formation initiale et qui fondent les savoirs et pratiques.** Ces modèles se sont développés dans les sociétés occidentales modernes,

- d'une part sur un substrat de connaissances en sciences humaines et sociales, généralement recueillies sur des populations occidentales, d'après une conception de l'homme très positiviste, porteuse d'une foi dans la rationalité, dans la science et le progrès, comme seuls pouvant assurer le bien être de l'homme et son bonheur. Ces croyances sont inculquées très tôt au cours de nos formations, comme étant la meilleure façon de faire, le bon modèle, alors qu'en réalité elles n'ont pas été relativisées dans la confrontation avec d'autres contextes culturels, avec d'autres conceptions de l'homme. Et c'est cette non-relativisation de nos modèles et savoirs professionnels, qui est appliquée à toutes les populations qui coexistent dans nos pays, tout en les affirmant porteuses de vérité universelle.

- Ces modèles se fondent d'autre part sur les principes idéologiques de nos sociétés, en particulier sur sa conception individualiste de la personne, dimension très importante de la modernité (Dumont, 1978). C'est une représentation de l'homme qui privilégie la primauté du sujet sur le lien social, valorise le détachement et la différenciation de la personne par rapport au collectif, la famille, la communauté. Elle prône l'autonomisation et l'indépendance. Cette conception est prévalente dans tous les métiers du social et influe fortement sur l'évaluation des situations et l'orientation des actions.

Mais il existe une autre conception de l'individu, la conception "holiste", "communautaire" qui valorise l'appartenance, la fidélité aux groupes primaires (famille, clan, tribu communauté nationale ou religieuse) et l'interdépendance de ses membres. Dans cette conception, ce qui compte pour l'individu, ce qui est exigé de lui, n'est pas son autonomisation, mais bien de tenir la place que le milieu, le groupe, la lignée, la famille, lui ont fixée ou que le destin lui a assignée. Cette autre approche de l'homme implique d'autres développements de la personnalité dans ses relations à soi et aux autres, d'où en conséquence d'autres comportements, qui sont parfois très difficiles à appréhender pour des professionnels de sociétés occidentales.

Pour illustrer ces deux points, prenons par exemple le modèle pédagogique du projet individualisé (que ce soit un projet professionnel ou un « projet de vie »), qui est couramment utilisé par les intervenants sociaux et éducatifs. "*Quel est votre projet ?*" demande-t-on très souvent à des migrants, lors de stages d'insertion professionnelle ou dans le suivi de dossier d'attribution du RMI (Revenu Minimum d'Insertion), ou à des jeunes en formation professionnelle. C'est un point qui « accroche » régulièrement, qui pose problème, car les personnes interpellées ont souvent du mal à répondre et, par conséquent, leurs réponses déconcertent les professionnels, qui ne savent qu'en tirer pour gérer la situation, le dossier. Si on analyse ce modèle, il est basé sur deux notions :

- Tout d'abord, la notion de projet implique une conception du temps, tournée vers l'avenir, que l'individu ou des instances qualifiées peuvent prévoir, maîtriser, gérer, et une relation au temps associée au développement, au changement. Il émerge dans ce modèle la conception d'efficacité, de rationalité, prévalente dans la société occidentale.
- On y trouve ensuite la notion d'individualisation, le projet est individualisé, c'est-à-dire qu'il reflète notre conception d'une personne qui privilégie le choix ou la réalisation personnelle à ce que le collectif impose à l'individu.

Regardant cela, on peut alors se demander si ce modèle peut être adapté tel quel, à des personnes issues de sociétés traditionnelles et communautaires ou à celles venant d'un monde rural avec une autre conception du temps et de la personne, ou même aux primo-arrivants, des migrants marqués par des déracinements ou la perte des repères qui les attachent au présent. Et enfin, aussi, pour des demandeurs d'asile, marqués à vie par des traumatismes et pour lesquels le temps s'est arrêté.

En conclusion de cette 4^{ème} série d'obstacles, je dirai que c'est cette non-relativisation des modèles et savoirs professionnels, tout en les affirmant comme porteurs de vérités universelles, qui constitue un obstacle à la compréhension, à la tolérance et au refus de vérités définitives, dans la rencontre avec l'altérité.

L'INTERVENTION DES PROFESSIONNELS : UNE INTERACTION INTERCULTURELLE

Soulignons enfin, pour en terminer avec ces obstacles, que ces quatre catégories ne doivent pas être interprétées comme une critique adressée spécifiquement aux praticiens du social et de l'éducatif. La question est bien plus large et touche tous ceux qui, à un moment ou à un autre de leur vie professionnelle ou personnelle, ont à faire avec l'altérité. Pensons à l'histoire d'un autre domaine, celui de l'ethnologie, où l'on a pu constater combien les scientifiques eux-mêmes ont fait dans le passé des descriptions et des évaluations erronées, parce qu'ils étaient marqués par les idéologies colonialistes de l'époque. Et de nos jours encore, l'ethnologue doit toujours rester attentif quant aux possibles distorsions de ses observations, de par sa propre histoire personnelle et professionnelle.

A partir de ces obstacles, et pour les surmonter, il faut tout d'abord poser l'intervention des professionnels en termes ***d'interaction interculturelle***. Cela signifie que, pour pouvoir vivre et travailler dans la diversité, dans le respect des appartenances et des croyances de chacun, il faut adopter une autre posture, modifier son regard et admettre le fait que dans la relation entre des personnes d'enracinement culturel différent, il y a toujours deux porteurs de cultures, soi et l'autre, chacun se l'ayant appropriée dans sa subjectivité de façon unique, en fonction de son âge, de son sexe, de ses appartenances sociales et de sa trajectoire personnelle.

On peut alors exprimer les choses ainsi : *on ne rencontre pas une culture, mais un individu ou des groupes qui mettent en scène leur culture, et de façon unique*. Il y a deux identités socioculturelles face à face, et s'ouvrir à la diversité culturelle implique toujours un effort des deux côtés, donc de soi-même aussi, et ceci est autant valable dans les relations interpersonnelles, que dans la pratique des professionnels. Ceci peut aussi expliquer pourquoi les connaissances sur la culture de l'autre ne suffisent pas pour avoir une pratique adéquate.

Il faut aussi ajouter à cela le fait que la relation interculturelle n'implique pas seulement des différences de normes et de valeurs qui peuvent être conflictuelles dans l'interaction entre des personnes d'enracinement culturel différent, mais elle implique aussi des différences de statut, car les cultures s'inscrivent toujours dans l'histoire, dans l'économie et dans le politique, en un mot dans la conjoncture. Cette dimension n'est pas toujours prise en compte dans l'analyse que font les professionnels des situations d'interactions avec leurs publics.

LES TROIS DEMARCHES DE L'APPROCHE INTERCULTURELLE

En posant ainsi le fait qu'il y a deux porteurs de culture, deux identités socioculturelles, et qu'en fin de compte, il y a soi, porteur de culture face à l'autre, porteur de culture, pour arriver à ce respect de l'autre, il faut développer chez soi, construire ce que j'appellerai une attitude,

une approche interculturelle, qui se décompose en trois démarches, élaborées de cette manière par Margalit Cohen-Emerique, et qui conduisent progressivement à un changement de regard sur l'altérité :

La première démarche est la décentration : *la décentration, c'est prendre une certaine distance par rapport à soi-même, pour mieux cerner, c'est à dire prendre conscience de ses propres modèles de référence, des cadres personnels et professionnels selon lesquels on fonctionne.* Ceci dans l'objectif de pouvoir parvenir à une certaine "neutralité culturelle", à une certaine relativisation de ses propres systèmes de valeurs et de ses modèles. Ceci ne signifie pas négation de son identité, mais veut dire au contraire mieux la cerner et mieux la connaître par rapport à qui je suis en tant que porteur d'identités multiples, variables, produit de mes racines, mais produit aussi de mes choix et de mes socialisations diverses. Sans cette démarche de prise de conscience de ses propres cadres de référence, l'ouverture à l'autre, différant culturellement, est difficile.

Pour sensibiliser le professionnel à cette démarche, a été construit un outil, appelé **méthode des « chocs culturels »** (définis comme « *une réaction de dépaysement, de frustration, de rejet, de révolte et d'anxiété, en un mot une situation émotionnelle et intellectuelle qui apparaît chez les personnes qui, placées par occasion ou profession hors de leur contexte socioculturel, se trouvent engagées dans l'approche de l'étranger* » - Cohen-Emerique, 1980, p. 28) qui se fonde sur l'idée que ce qui choque chez l'autre, ce qui paraît le plus déroutant chez lui, va jouer comme miroir de sa propre identité.

Concrètement, il s'agit de demander au professionnel de raconter un choc culturel qu'il a vécu en situation professionnelle, puis de l'analyser en suivant une grille élaborée pour le conduire à la décentration.

La deuxième démarche, c'est pénétrer dans le système de l'autre, le connaître du dedans. *Il s'agit de rentrer dans la rationalité de l'autre, sans en accepter nécessairement les fondements et les résultats.* Ceci signifie que le système de l'autre a une rationalité et une cohérence, et que cela implique de notre part une attitude d'ouverture et d'écoute, un effort personnel de curiosité, fondés sur un intérêt pour l'autre, même si ses façons d'être nous heurtent. Or, cette démarche est très difficile. La tendance est souvent en direction des personnes elles-mêmes, et nous disons : "*Monsieur, Madame, Mademoiselle, ici, ça fonctionne comme cela, vous devez vous adapter*". A l'inverse, cette démarche demande de sortir de soi, de s'excentrer pour se placer du point de vue de l'autre, pour rentrer dans son monde, et elle mobilise de nombreuses ressources (observation, désir d'apprendre, ouverture) **pour découvrir ce qui donne sens et valeur à l'autre**, ce qui fonde ses rôles, ses statuts, ses croyances et aspirations, interprétées et intégrées toujours de façon unique par l'individu.

Cependant, j'attire votre attention sur le fait que cette démarche n'est pas non plus s'enfermer dans les cultures d'origine, ni se limiter seulement aux différences. C'est une démarche plus large et qui ouvre de nouveaux horizons aux professionnels : elle permet de découvrir les identités liées aux trajectoires migratoires, ainsi que les processus d'acculturation inhérents à la migration et toujours élaborés de façon unique par l'individu. Enfin concernant les jeunes, enfants de migrants, que ce soient la deuxième ou troisième génération, il s'agit de reconnaître la construction complexe de leur identité, qui se fait en référence à plusieurs modèles et qui peut être conflictuelle. Mais je reviendrais un peu plus loin sur cet aspect, de façon plus approfondie. Ici, je dirai que sans cette véritable connaissance du cadre de références de l'autre, où l'on sort des stéréotypes et des représentations, où l'on apprend à reconnaître ce qui est important pour lui dans ses valeurs, ses modèles (en le distinguant de ce

qui est important pour moi), il ne peut y avoir de compréhension de l'autre. Tout en sachant aussi que l'altérité reste toujours insaisissable, malgré une grande proximité.

En réalité, ces deux démarches ne sont pas nouvelles, elles caractérisent la méthode de l'ethnologie qui consiste à décrire du dedans, le plus objectivement possible, un peuple ou un milieu donné, tout en exigeant du chercheur d'être sur ses gardes quant aux dangers de distorsions liées à ses référents culturels et aux modalités de construction d'un objet scientifique. Mais le professionnel n'est pas un chercheur, il doit, lui, trouver des solutions aux problèmes présentés. Aussi faut-il ajouter:

La troisième démarche, qui se nomme négociation, médiation culturelle. *Elle s'introduit dans la phase de résolution des problèmes et en particulier dans les conflits de valeurs.* En effet, la coexistence de personnes de cultures différentes pose problème, parce que souvent les systèmes de valeurs sont en opposition et les exemples de conflits et de contradictions sont nombreux, en particulier lorsque les codes et valeurs culturels du professionnel et ceux de son public sont en opposition ou même en conflit, pouvant amener à considérer le second comme obsolète, déviant, voire délinquant.

Que faire par exemple lorsqu'une adolescente, arrivée à l'âge de 16 ans (âge limite de la scolarité obligatoire en France), n'est plus envoyée à l'école du jour au lendemain ? Pour nous, l'accès à la scolarité fait partie intégrante de l'autonomisation de l'enfant, c'est son passeport pour sa future vie professionnelle et sociale. Pour les parents, elle n'est pas perçue comme indispensable, car elle remet en cause les statuts et les rôles attribués à chacun dans le cadre familial traditionnel, et en particulier à la jeune fille. Que faire encore lors de conflits parents-enfants à propos du mariage de la fille, où le choix du conjoint est décidé par les parents parfois depuis sa naissance, ou même avant, dicté par les réseaux de filiation et d'alliance, alors que celle-ci a intégré nos valeurs de sentiment amoureux partagé et choisi ?

Je dirais que la réponse à ces conflits, à ces systèmes d'opposition de valeurs, est une démarche de négociation au cas par cas. C'est-à-dire rechercher ensemble, par le dialogue et l'échange, un minimum d'accord, un compromis, une passerelle, où chacun se voit respecté dans son identité, dans ses principes de base, tout en se rapprochant de l'autre, le changement étant attendu des deux côtés, alors que généralement, il est attendu uniquement du côté du migrant, du jeune et de ses parents. C'est un rapprochement réciproque pour aboutir à un compromis acceptable par tous, qui permet d'éviter l'imposition aveugle d'une règle sur une autre et ainsi d'éviter l'exclusion et la marginalisation de la personne, ou d'altérer nos valeurs nationales.

C'est une démarche de médiation que les travailleurs sociaux peuvent faire par eux-mêmes, ou s'ils arrivent à une impasse, ils peuvent aussi se faire aider par des médiateurs ou médiatrices qui, parce qu'ils se situent des deux côtés, sont mieux outillés pour faciliter la communication et trouver des passerelles pour aider à la résolution de conflits de normes et de valeurs.

C'est donc bien une culture de négociation qui est préconisée ici, en tout cas au niveau des professionnels et des instances chargées de l'intégration de la diversité dans un pays.

LES JEUNES, ENFANTS DE MIGRANTS

C'est en m'appuyant sur cette démarche que j'aborderai la question du rapport au corps, de la sexualité, pour les jeunes, enfants de migrants, de deuxième génération, me plaçant toujours du côté des professionnels. Comment bien accompagner ces jeunes, les aider du mieux possible, au travers des multiples situations rencontrées qui interrogent, déconcertent, déstabilisent parfois profondément ? Quel modèle identificatoire féminin est adopté par les jeunes filles ? Celui de la mère, dont le seul horizon est le plus souvent l'espace domestique ? Celui de la femme, objet de désir et de séduction, maître de son corps, de ses choix sexuels, sentimentaux et professionnels ? Quelle relation à la contraception et en lien, quels rapports à la maternité, au nombre d'enfants, à la virginité, à la relation sexuelle hors mariage ?

Vous avez déjà pu le percevoir au travers des interventions précédentes, il n'y a évidemment pas que deux seules voies possibles, une sorte de « tout ou rien », une balance radicale entre modernité et tradition, ancien et nouveau, image qui a souvent été présentée dans les études sur les jeunes ou qui courait ou court encore dans les représentations stéréotypées qui traversent nos sociétés. Il existe au contraire une diversité de chemins, construits à force de multiples négociations que les jeunes effectuent avec eux-mêmes, les valeurs de leurs parents, famille, groupe d'origine, et ce qu'ils perçoivent, comprennent, entendent, des valeurs de la société dans laquelle ils vivent.

Mais ces chemins sont parfois difficiles à saisir et à comprendre pour les professionnels. Comment attraper ces situations, par quel fil directeur ? Comment accompagner sans être choqué, atteint dans son identité professionnelle, personnelle ? Comment dire les choses et être entendu, aider à avancer vers ce qui constitue le cœur des missions des intervenants sociaux : l'autonomisation de l'individu, le respect de ses choix, la sauvegarde de son intégrité physique et mentale ? Il n'y a pas pour moi de réponses univoques à ces questions, mais au contraire une étude à faire, comme je le développais précédemment, au cas par cas. Prenons quelques exemples qui m'ont été amenés dans le cadre de ma pratique, par la voix toujours des professionnels.

TROIS EXEMPLES

□ Comment ainsi accompagner dans sa démarche une jeune femme que l'on suit pour des raisons surtout administratives, qui s'habille en jeans ou en jupe avec caleçon, avec des projets de choix amoureux, et la voir arriver quelques mois plus tard, mariée rapidement car enceinte par accident, avec une grossesse non désirée. Refusant l'IVG car non conforme aux croyances familiales, elle revient encore quelques temps plus tard habillée en Djellaba, elle attend des jumeaux, a peur de perdre ses bébés quand elle marche et exprime le fait qu'elle va sans doute garder un des bébés et confier l'autre à sa mère.

□ Que dire de ces cas de jeunes filles dont les parents ont arrangé le mariage avec un cousin, ou avec quelqu'un du village d'origine, qu'elles ne connaissent pas. Elles vous avouent avoir comme idéal l'amour, le choix du conjoint, mais préfèrent accepter le mariage prévu par les parents quitte à, quelques années plus tard, divorcer pour se remarier selon leur choix, cette fois-ci.

□ Que faire encore lorsqu'une jeune fille algérienne de 17 ans vient vous voir, suite à un conflit très grave avec ses parents. Elle a fait venir son petit ami dans sa chambre, située au premier étage d'une villa, en grimpant par le toit. Celui-ci a été surpris par les parents, qui étaient dans le jardin avec des amis. D'où une réaction très violente des parents, avec menace de mort de la part du père et du frère aîné envers la jeune fille.

Des exemples comme ceux-ci, et bien d'autres, vous en rencontrez sans doute tous les jours. Que peut-on observer, qu'est-ce qu'ils peuvent nous apprendre ? Qu'en matière de sexualité, comme dans les autres domaines de la vie, les choix identificatoires des jeunes ne suivent pas une ligne continue, cohérente, qui irait de façon presque automatique de la culture d'origine à la culture française. Qu'ils déploient au contraire toute une série de constructions, de stratégies, pour tenter de désamorcer les contradictions auxquelles ils sont confrontés et éviter qu'elles ne se transforment en conflits, à l'intérieur d'eux-mêmes comme à l'extérieur.

DES STRATEGIES IDENTITAIRES

Ces stratégies sont multiples, et à mettre en lien avec les processus de construction identitaire. Rappelons que les jeunes, à l'inverse de leurs parents, sont nés et ont été socialisés dans (au moins) deux cultures de façon simultanée. Il est donc essentiel pour les professionnels d'identifier, de reconnaître la spécificité de ces identités complexes, contrastées. Elles se construisent à partir des identifications à des modèles empruntés aux deux sociétés, modèles qui peuvent être souvent conflictuels et provoquer des tensions intérieures. C'est une négociation qui se fait à l'intérieur de soi, de façon consciente ou inconsciente, entre deux univers culturels qui s'expriment par différents codes, représentations valeurs, afin de trouver un équilibre entre le lien aux racines, à l'héritage culturel dont ils sont porteurs, et une insertion et une reconnaissance dans la société dans laquelle ils vivent et à laquelle ils appartiennent.

Mais les processus ne sont pas identiques pour tous et varieront en fonction de multiples éléments, comme : le groupe ethnique d'origine, la naissance ou non dans le pays d'accueil, l'âge et les conditions de l'émigration des parents, leur projet migratoire, la façon dont la réussite des enfants est intégrée ou non dans ce projet, le niveau de scolarisation des jeunes, comme celui de leurs parents. Des études ont ainsi montré que des variations selon les régions d'installation des familles, où les conditions économiques de ces régions, les conditions de l'habitat, la densité des liens au sein des communautés, avaient des effets sur les choix identificatoires (Colette Sabatier, 1999).

Il faut aussi rajouter à cela le contexte social, politique et économique et les politiques d'intégration du pays d'accueil qui jouent un rôle non négligeable dans ces constructions. Il y a donc en même temps une composante individuelle, unique, mais qui est intégrée à des dimensions collectives.

Mais un autre facteur intervient ici qu'il ne faut pas non plus omettre : non seulement ces jeunes ont à gérer deux codes culturels qui peuvent être très différents, mais ils doivent aussi gérer l'appartenance à un groupe minoritaire, cas que l'on rencontre le plus souvent dans les familles immigrées issus de cultures non individualistes (Maghreb, Afrique, Asie). Cette identité de minoritaire induit que chaque membre du groupe, et à fortiori plus encore les enfants, a comme obligation de maintenir la différenciation et la transmission des valeurs du groupe, car il constitue le maillon d'une chaîne qui le relie à tous ceux dont il est le

descendant (famille, lignée, ethnie). S'il choisit de rompre avec son groupe pour entrer dans un autre, il casse la chaîne et met en danger la continuité de la famille, du groupe, de la lignée, des vivants comme des morts.

Aussi, beaucoup d'enfants d'immigrés seront constamment en proie à la dualité fidélité/trahison : qu'ils veulent s'assimiler ou seulement s'éloigner des racines, l'environnement familial et communautaire leur rappellera de façon plus ou moins violente que leur éloignement, voire leur rupture, met en danger l'unité, la continuité, la cohésion et l'honneur de la famille et du groupe. Qu'ils restent à l'opposé enfermés dans leurs appartenances communautaires, dans la tradition, sans ouverture vers la modernité, ils resteront alors en marge de la société, avec tous les dangers que cela peut entraîner. Il en résultera une grande ambivalence et une recherche pour concilier ces contraires, ce qui à l'adolescence n'est pas toujours facile à gérer.

Je rajouterai, sans m'étendre sur cette question qui est largement abordée dans d'autres lieux, que de plus, lorsque ces jeunes sont issus de certains groupes ethniques, ils peuvent être objet dès leur plus jeune âge de préjugés négatifs et vivre des discriminations ; expériences qui ne sont pas sans effet sur l'élaboration de leur image de soi. La négociation devra donc aussi se réaliser à l'extérieur de soi, pour gérer les pressions divergentes auxquelles ils sont confrontés.

Mais il ne faut pas non plus forcer le trait, car il existe de nombreuses situations où ce processus de négociation, de construction identitaire, est facilité par des parents qui, tout en ayant comme valeur le maintien du lien avec l'histoire familiale, les racines, les valeurs du groupe d'origine, seront aussi dans une posture d'ouverture à certaines valeurs de la société d'accueil, à la modernité. De même, un autre élément facilitateur pourra être constitué par des images identificatoires fortes, rencontrées par le jeune tout au long de son parcours (parent, professeur, éducateur, grand frère....).

REVENONS A NOS EXEMPLES :

A la lueur de ces développements, reprenons nos exemples pour en percevoir les différentes stratégies :

Dans le premier, qui contient beaucoup d'éléments, il semble que celui qui domine est le balancement entre ouverture/fermeture, tradition/modernité. On est là dans une situation relativement courante, où la jeune est dans un rapport à la modernité qui se situe dans des domaines bien délimités (ici l'habillement, et pour ce que nous en savons, la relation sexuelle hors mariage), mais lorsqu'arrive ce moment important qu'est la maternité, même non voulue, la balance retourne du côté des valeurs traditionnelles, dans le mariage, le refus de l'IVG, le retour à un habillement plus traditionnel, à une parentalité partagée avec la mère. Mais il n'est pas dit que cela soit définitif. On rencontre de nombreux cas où ce retour vers la tradition, qui semble parfois radical et définitif, ne constitue qu'une étape dans le parcours de vie du jeune.

Dans le deuxième exemple, on est dans la situation assez courante où les jeunes filles choisissent de se conformer aux modèles et valeurs d'origine, sachant là déjà que c'est une étape transitoire, elles l'expriment parfois ouvertement, leur permettant de ne pas consommer la rupture avec la famille, et d'envisager par la suite de vivre selon leur choix, sur les modèles et valeurs de la culture du pays d'accueil. Ceci renvoie directement à la question de l'initiation sexuelle avant le mariage, qui est souvent négociée de façon différente par les

garçons et les filles, dans les familles issues de sociétés traditionnelles, car l'espace de négociation intrafamilial n'est pas le même pour les uns et les autres : pour les garçons, les flirts et la sexualité sont admis, cela fait partie de la gamme des expériences nécessaires à la construction de la masculinité. Ils sont en revanche le plus souvent prohibés pour les filles, en lien avec les questions d'honneur familial et de virginité, ce qui les conduit à adopter ces stratégies de contournement.

Une stratégie adaptative a été repérée chez de nombreuses jeunes filles, en particulier maghrébines, désireuses d'accéder à une plus grande autonomie et liberté d'action, tout en ne consommant pas de rupture avec leur famille : c'est ce que nous appellerions le « mensonge » (si on l'appréhende en terme moral), qui s'exprime plutôt dans l'omission ou la déformation d'une partie des faits et gestes de la jeune, qui ne sont pas acceptables par sa famille. Cette stratégie demande énormément à la jeune, car elle nécessite observation, analyse, ruse, manipulations, calculs constants pour arriver à ses fins, c'est-à-dire gagner en émancipation tout en restant au sein de sa famille.

De notre point de vue, cette stratégie n'est pas très économique, car elle induit chez la jeune fille une dichotomie constante dans sa pensée, ses actes, ses alliances familiales, et peut conduire à une crise personnelle, ou même familiale, si elle est démasquée. Mais du point de vue de la jeune, on est bien là sur un autre terrain, qui est celui de l'acquisition de certains traits de la modernité, et ici c'est un qui n'est pas des moindres, celui de sa liberté de mouvement, tout en préservant l'unité familiale, le respect de la parole et des valeurs des parents, que ce soit en interne ou face à la communauté d'origine. Cette question du « mensonge », abordée souvent par les professionnels, nous renvoie tout naturellement à ces conflits de valeurs que j'ai évoqués précédemment, entre les valeurs du professionnel et celles des jeunes, dont la résolution se fait pas à pas, au travers de la découverte par le professionnel de ce qui fait agir le jeune, ce qui fait sens pour lui dans sa situation particulière, sans jugement de valeur ou imposition de sa vision de ce qui est mieux pour lui.

On rencontre aussi souvent un autre type de stratégie adaptative, où le jeune peut vivre en faisant coexister deux mondes différents, celui de la maison, de la famille, de l'intérieur, et celui de la société, de l'extérieur, adoptant une attitude, un habillement, une façon de parler, des codes relationnels différents, mais adaptés à chaque situation et passant sans difficulté d'un monde à l'autre. Il n'y a pas d'opposition ni avec les parents, ni avec la société dans laquelle on vit. Les conflits peuvent émerger lors d'étapes importantes comme une naissance, un mariage, un décès, où les valeurs liées à la culture d'origine peuvent prendre le pas, un moment, sur celle de la société d'accueil, comme nous l'avons vu dans le premier exemple. Ce type de stratégie est souvent mal vécu par les professionnels qui y voient souvent un manque de cohérence.

Le 3ème exemple nous montre en revanche une situation où la négociation semble difficile pour la jeune et amène au conflit grave avec son groupe d'origine, par l'affirmation quasi-publique de son choix vers la sexualité hors mariage, mais aussi me semble-t-il surtout par la perte de face que cette jeune fait subir à sa famille au regard du groupe d'origine (représenté par les amis des parents, présents au moment des faits). Par ses actes, elle a franchi les limites de l'acceptable, en transgressant les valeurs fondamentales de la culture de ses parents et remis en cause l'autorité du père. Elle risque par là la rupture et l'exclusion de son groupe familial. On peut aisément penser que cette « stratégie » n'était pas consciente chez elle, mais elle aboutit en tout cas à un résultat radical et sans doute extrêmement mal vécu.

J'ai mis en avant dans ces trois exemples les éléments qui semblaient les plus évidents, mais ils ne sont sans doute pas les seuls en cause : nous ne connaissons pas tout de l'histoire des ces personnes et un travail plus approfondi devrait être effectué par celui qui traite le cas pour en tirer tous les fils.

EN COMPLEMENT, QUELQUES QUESTIONS...

Ce qui ne facilite pas non plus le travail des professionnels dans l'évaluation de ce type de situation, est que ces thématiques autour de la sexualité font partie du domaine de l'intime, du privé, du caché. Dans beaucoup de familles migrantes, la parole sur ces questions est difficile, voire interdite, entre parents et enfants, par pudeur, respect, déférence envers les parents. Les valeurs, les modèles sont transmis dans le non-dit, comme si les choses s'imposaient d'elles-mêmes, par l'imprégnation dans le milieu. Mais les parents oublient, ou n'ont pas toujours conscience que leurs enfants subissent une double imprégnation et que le groupe d'origine n'est pas toujours là pour réguler, transmettre, réajuster, remettre de l'ordre. D'autant qu'au niveau de la société, ces questions ont été aspirées par le domaine public, elles se discutent à l'école, avec les professeurs, dans le groupe de pairs et sont renforcées par ce qui se véhicule sur la scène sociale, en particulier par le biais des médias. Ce qui peut accroître encore plus l'écart entre les représentations et aspirations des enfants, et celles que les parents ont pour eux. Cet écart entre dedans et dehors peut donc aussi représenter un des facteurs qui accroît les difficultés de négociation des jeunes et conduire à des comportements extrêmes, comme dans le 3ème exemple.

C'est donc un véritable exercice d'équilibriste autant pour les jeunes que pour les professionnels, d'arriver à trouver, au travers de la multiplicité des problématiques rencontrées quotidiennement, des urgences à traiter, des conseils à donner, de l'orientation de l'aide à apporter, un fil directeur pour accompagner au mieux, ne pas juger, mais ne pas se perdre, aussi.

EN CONCLUSION

Je dirai que ces parcours de négociation identitaires chez les jeunes issus de la migration sont divers, variés, hétérogènes, spécifiques à chaque situation, à chaque personne, même s'ils s'appuient sur les mêmes processus généraux. Tout ceci complique singulièrement, je le reconnais, la tâche des intervenants sociaux, mais leur donne des clés d'entrée pour appréhender certains comportements, qui peuvent sembler incohérents de prime abord. Mais cela implique aussi pour eux de devoir faire attention à la prise en compte, dans l'évaluation de chaque situation, autant de ces différentes stratégies mises en œuvre de façon spécifique à chaque fois, que du contexte dans lequel ces stratégies s'exercent. A quel groupe d'origine appartient ce jeune ? S'agit-il d'une 2^{ème}, ou d'une 3^{ème} génération ? A quelle classe sociale appartiennent les parents ? Comment s'expriment les relations entre parents et enfants (proches/lointaines, avec ou sans dialogue/négociations) ?

Et je reviendrai pour finir à ce que j'ai pu développer au début de cette intervention : face à toutes ces questions qui restent parfois sans réponses, le rôle du professionnel est avant tout de se situer dans une posture d'aide à la négociation intérieure et extérieure du jeune, rôle très complexe et difficile, car il demande qu'il ait opéré cette démarche de décentration et de connaissance de soi, qui est la seule qui lui permettra de pouvoir aider ces jeunes à opérer une « sortie de conflit » qui respecte leur double appartenance et l'élaboration de stratégies identitaires spécifiques.

BIBLIOGRAPHIE

- ABDALLAH-PRETCEILLE Martine (1986), Pédagogie interculturelle - Bilan et expertise, in *L'Interculturel en Education et sciences Humaines* - Actes du Colloque de Toulouse (Juin 1985) Publication de l'Université de Toulouse le Mirail, pp 25-32
- CAMILLERI C., KASTERSZTEIN J., LIPIANSKY M.L., MALEWSKA- PEYRE H., TABOADA-LEONETTI I., VASQUEZ A. (1990), *Stratégies identitaires*, Paris, PUF.
- CAMILLERI C. et COHEN-EMERIQUE M. (1989), *Chocs de cultures, concepts et enjeux pratiques de l'interculturel*, Paris, L'Harmattan.
- CHOMBARD DE LAUWE M., J. & P. HUGUET, M. PERROY, E. BISSERET, (1967), *La femme dans la société- Son image dans différents milieux sociaux*, Paris, Editions du CNRS.
- CHERIF Hallouma (2001), L'articulation « intériorité-extériorité » chez les Algériennes : simple compromis ou recomposition d'un nouveau modèle ?, in *Actes du VIII^e Congrès de l'ARIC*, Université de Genève.
- COHEN-EMERIQUE Margalit (1987), Reconnaissance des jeunes de l'immigration et action éducative in *Migrants Formation*, n° 70, pp 38-43.
- COHEN-EMERIQUE Margalit (2000), L'approche interculturelle auprès des migrants, in *L'intervention Interculturelle*. Legault G. (direc), Montréal, Gaetan Morin Editeur, pp. 161-185.
- COHEN-EMERIQUE Margalit (1990), Le modèle individualiste du sujet - Ecran à la compréhension des personnes issues de sociétés non occidentales, in *Cahiers de Sociologie Economique et Culturelle*, n° 13, juin, pp 3-18.
- COHEN-EMERIQUE M. et HOHL J. (2002), Menace à l'identité chez les professionnels en situation interculturelle, in : Sabatier C, Malewska -Peyre H, *Identité altérité et acculturation*, Paris : L'Harmattan , pp 199-228.
- COSTA-LASCOUX J., HILY M-A. et VERMES G. (2000), *Pluralité des Cultures et Dynamiques Identitaires - Hommage à Carmel Camilleri*, Paris, L'Harmattan.
- DEVEREUX George (1980). *De l'angoisse à la méthode dans les sciences du comportement*. Paris, Flammarion.
- DUMONT Louis (1978). La conception moderne de l'individu. *Esprit* 1978/2.
- ETIEMBLE Angelina (2003), Filles de migrants entre modernité et endogamie, in *Hommes et Migrations*, n°1242, pp 32-42.
- GUERRAOUI Zohra (1996), Les choix identificatoires des filles de migrants maghrébins à travers leur contraception, in *Cahiers de sociologie économique et culturelle*, n° 25, pp 67-84

- GUDYKUNST W.B. (1991), *Bridging differences. Effective intergroup communication*, Newbury Park, London, New Delhi, Sage Publications.
- JOVELIN Emmanuel (2006), *Travail social et Migrants*, Paris, L'Harmattan, Compétences interculturelles.
- LEGAULT G. et LAFRENIERE M. (1992), Situations d'incompréhensions interculturelles dans les services sociaux, in *Santé mentale au Québec*, XVII, 2, pp 113-132.
- LIPIANSKY, E.M. (1989). Communication, codes culturels, et attitudes face à l'altérité. *Intercultures*, n° 7- Septembre. pp.27-37.
- MALEWSKA-PEYRE Hanna (1985), Processus de socialisation des adolescents enfants de migrants en situation interculturelle, in *L'interculturel en éducation et sciences humaines*, Tome 2, PUM, Toulouse
- MALEWSKA- PEYRE H, GACHON C., COHEN-EMERIQUE M. ET ALS. (1988), *Le travail social et les enfants de migrants, racisme et identité - Recherche –Action*, CIEMI, L'Harmattan.,
- PEROTTI Antonio (1991), *Plaidoyer pour l'interculturel*, Les Éditions du Conseil de l'Europe
- SABATIER Colette (1999), Adolescents issus de l'immigration – Les clichés à l'épreuve des faits, in *Propos sur l'enfant et l'adolescent – Quels enfants, pour quelles cultures ?*, ss la dir de BRIL B., DASEN P., SABAITIER C., KREWER B., L'Harmattan, Paris, pp 357-381
- STERLIN C. (1988), L'intervenant homéoethnique en contexte interculturel. *Intercultures*, Juillet- Septembre, 2
- TABOADA-LEONETTI I. (1983), Les jeunes filles, une problématique spécifique, in *Crise d'identité sociale et problèmes de déviance chez les jeunes immigrés*, CERES, Vaucresson, La documentation Française
- TING-TOOMEY J. (1993), *Communicative resourcefulness. An identity negotiation perspective*. In: Wiseman et Koester (dir.) *Intercultural Communication_Conference*. Newbury Park, London, New Dehli: Sage Publications, p.72-211.
- A paraître : COHEN-EMERIQUE M., ROTHBERG A., La méthode des chocs culturels, outil de recherche et méthode de formation

UNIVERSITE D'HIVER - DIVERSITE D'UNIVERS

Contribution "fil rouge"

Emmanuel DE LOEUL

Introduction

Diversité d'univers ou comment réfléchir et débattre de Sexualité et Multiculturalité. Toute l'ambition de cette université d'hiver 2008 est résumée dans cette question. A travers mon regard extérieur au secteur, je vous propose ici de nouvelles questions susceptibles de baliser la réflexion autour de cette interrogation de départ. Elles sont formulées en tentant de relier, de faire se répondre ou s'interroger les propos des 7 conférenciers, des 2 débatteurs, de l'auteure et des personnages de la pièce Missing, invités lors ces deux journées.

L'une des tensions qui caractérise l'évolution des centres de planning familial (CPF) se joue autour de l'héritage d'un projet fort, investi de façon militante par ses créateurs, baignant aujourd'hui dans une société caractérisée par une certaine relativité des références et des valeurs à laquelle n'échappe pas la jeune génération de travailleurs psychosociaux.

C'est dans ce contexte que se pose notamment la question de savoir s'il s'agit de veiller à appliquer tout de suite les valeurs de la laïcité à tout le monde ou de considérer qu'il y a des étapes à respecter pour qu'un changement culturel soit réellement ancré dans la tête et les pratiques des gens. Cette question est tout particulièrement illustrée par le sentiment qu'ont les plus anciens des travailleurs en CPF d'avoir à devoir tout recommencer en termes d'émancipation et de défense des droits des femmes suite à l'arrivée de personnes appartenant peu ou prou à des communautés vivant un islam traditionnel, alors qu'on pouvait les croire intégrées suite aux combats féministes des années 60 à 80.

Outre ce sentiment d'éternel recommencement, les travailleurs psycho-sociaux des centres de planning familial doivent faire face à de nouvelles problématiques. Comme l'a rappelé Patrick Petitjean, président de la Fédération laïque des centres de planning familial, au niveau politique se pose la question de savoir *« comment transformer les paroles individuelles (relatives à des demandes de certificat de virginité, de réfection d'hymen, à des menaces de crime d'honneur, ...) en demandes collectives visant une transformation sociale ? Et, surtout, comment y parvenir en évitant aux usagers une « double peine » (leur plainte, assortie d'une éventuelle fin de non recevoir d'un CPF), ou encore en respectant leur incapacité provisoire à s'inscrire dans un processus d'émancipation ? Enfin, comment les soutenir sans être complices de valeurs qui ne nous conviennent pas ? »*

Valeurs communes, mais comme un désaccord ...

S'il y a un corpus de valeurs communes entre militants de la laïcité (séparation Etat - religions, émancipation des individus, égalité, ...), leur mise en œuvre, leur défense à travers des actions et des stratégies concrètes peuvent faire l'objet de divergences.

Ainsi par exemple de l'attitude à avoir pour les gynécologues : oui ou non faut-il délivrer un certificat de virginité qui est un acte de complaisance ? Même le oui n'est intéressant, estime un participant, que s'il entame une relation d'aide, d'accompagnement, au-delà du seul geste médical.

Citant les chiffres d'une étude sur les croyances réalisées à l'hôpital Erasme, Jamila Si'Mhammed, docteur psychiatre dans le milieu hospitalier bruxellois, rapporte que sur 829 000 contacts avec des patients, 310 ont concerné une demande de certificat de virginité, 238 une demande de réfection d'hymen et 8 des demandes d'infibulation. *« Face à ces situations, des gynécologues considèrent devoir prendre en compte la détresse de la patiente, d'autres refusent par principe de contribuer à la reproduction d'un système patriarcal »,* explique-t-elle.

Selon Jamila Si'Mhammed, l'information des jeunes filles et jeunes garçons sur les choses de la sexualité est défailante, ce qui en fait des victimes des croyances populaires. Plus généralement, elle estime que l'effort d'information doit porter tant sur les jeunes filles que sur tous les acteurs de la "chaîne patriarcale". En tout état de cause, pour elle, s'il y a repli identitaire de certaines communautés, c'est parce que la laïcité bienveillante n'est pas réaffirmée comme cadre général.

Selon Dan Van Raemdonck, président d'honneur de la Ligue des Droits de l'homme, nous avons d'énormes difficultés à « dire » la complexité du social. Pour lui, croire qu'agir selon des principes suffit à résoudre les problèmes n'est pas efficace. Et de citer un exemple : *« Il faut interdire le travail des enfants, en Inde par exemple ; mais si on le fait immédiatement, toute l'économie s'écroule ... »*

Rappelant que toute violence faite aux femmes est inacceptable et que la cohésion sociale ne peut se développer que dans un espace laïc, il reconnaît qu'il y a différentes conceptions de la laïcité. Selon lui, face aux cas de l'étude citée par Jamila Si'Mhammed, deux attitudes sont possibles : soit linéaire, de principe ; soit au cas par cas, empêchant ainsi toute rigidification communautaire. A une logique de combat qui s'apparenterait à un "repli majoritaire", Dan Van Raemdonck dit préférer valoriser une logique du débat.

Voilà pour l'essentiel ce que nous apprend le débat entre Dan Van Raemdonck et Jamila Si'Mhammed. Un débat entre laïcs. En élargissant à des arguments intra-religieux, y a-t-il des dépassements possibles des lignes de fractures observées entre argumentaires laïcs de sensibilités différentes ? Ou au contraire renforcement ou prolongements de ces fractures ?

Selon le sociologue Abdessamad Dialmy, professeur à l'université de Fès (Maroc) et expert-consultant international, il n'y a pas de rupture entre les textes de l'islam et l'histoire des sociétés islamiques, donc notamment de la répression de la sexualité et des femmes : *« Aller vers l'esprit de l'islam [et non la seule application littérale ndr] devrait conduire à suspendre les textes répressifs (en matière de femmes et de sexualités) comme source de loi, de comportements et de pratiques. Tel est l'enjeu qui se pose aujourd'hui à l'église invisible de l'islam. »* En somme, le salut viendra d'une évolution interne à la religion islamique, pas d'une sécularisation des pratiques musulmanes.

Ce point de vue ne serait pas tant idéologique qu'inspiré d'une analyse socio-politique. *« Les pouvoirs publics concernés, explique Abdessamad Dialmy, seraient mis en danger dans leur légitimité islamique - plus importante que leur légitimité démocratique quand elle existe – par la corroboration de l'existence de l'homosexualité et de l'extra-conjugalité. »*

Bref, les rapports de force institutionnels et les mentalités étant ce qu'ils sont actuellement, une « libéralisation » de l'islam serait plus réaliste qu'une laïcisation intégrale et rapide de ces

sociétés. Un enjeu important dans cette perspective réside dans l'évolution du droit musulman dont s'inspire la culture musulmane.

Tenir le cap, en toute relativité ?

Jean-Claude Bologne, philologue roman et professeur d'iconologie médiévale à l'ICART (Paris), en esquisant une histoire de la pudeur, nous montre qu'une même civilisation peut faire varier ses codes culturels sur un même "objet". Si, jusqu'au XVIII^{ème} siècle, en Europe, la pudeur était considérée comme strictement féminine, le contact avec d'autres civilisations « sauvages », « primitives » amènera à relativiser cette conception. Dans un effort de restauration, le XIX^{ème} siècle cherchera des racines plus profondes à la pudeur et la définira désormais par rapport à un regard intérieur et non plus par rapport au regard des autres. Qu'elle soit absolue ou relative, masculine ou féminine, en lien étroit ou lâche avec la honte ou encore dépendant du regard de l'autre ou de l'introspection, la pudeur connaît de multiples combinaisons de ces critères au fil de l'histoire et d'une culture à l'autre.

Estimant que ce qui s'est joué à travers l'histoire de l'Occident se rejoue aujourd'hui en un même espace-temps (dans les établissements scolaires en particulier) entre membres de cultures qui, chacune, définissent différemment la pudeur (entre autres notions attachées à l'identité culturelle), Jean-Claude Bologne invite à renouer avec « *nos valeurs historiques de tolérance et de reconnaissance de la relativité des comportements.* »

Si l'on croise cette observation avec les termes du débat sur les valeurs de la laïcité, la question à se poser, au niveau individuel, dans une relation d'aide, devient :

7 distinctions pour des civilisations

D'après Francis Martens, anthropologue et psychanalyste, chaque culture serait le fruit du codage particulier de 7 distinctions universelles entre :

- les vivants et les morts,
- les animaux et les humains,
- les humains et les dieux,
- les hommes et les femmes,
- les parents et les enfants,
- les épousables et les non épousables
- et les expressions permises et interdites de la sexualité.

Ainsi, affirme Francis Martens, l'exposition de corps plastinés "Körperwelten" constituerait l'exemple par excellence d'une transgression absolue de la distinction entre le vivant et le mort, significative d'une déliquescence de notre civilisation.

« Comment tenir la barre sur ma propre culture – et notamment les valeurs de la laïcité – alors que :

- mes propres codes culturels sont flous comme jamais (les 7 distinctions fondatrices de toute civilisation seraient, en Occident, de plus en plus atténuées, voleraient même en éclat) ;
- je suis invité-e en permanence à l'auto-détermination, y compris de mes valeurs de référence ;
- la croyance en la supériorité de la culture occidentale (dans une perspective évolutionniste linéaire) s'est atténuée ? »

Pour y répondre, s'agit-il de hiérarchiser différemment nos valeurs ? L'autonomie passerait-elle avant l'égalité ? Ou s'agit-il de distinguer d'une part les valeurs et d'autre part le temps, le processus, nécessaires à tendre le plus possible vers elles ? En somme, inviter à considérer qu'il n'y a pas de relation d'identité entre l'autonomie (valeur ou état de fait) et l'autonomisation (chemin vers, processus).

Réfection d'hymen : la controverse

Les demandes de réfection d'hymen semblent jouer comme un catalyseur des enjeux plus généraux d'une prise en compte de la sexualité dans un contexte multiculturel par les travailleurs des CPF. Faut-il ou non accéder à cette demande ? Comment la prendre en compte comme point d'appui à une relation d'aide ?

Le professeur Abdessamad Dialmy a une position tranchée. Pour lui, la perte de virginité n'est pas une maladie. Si la jeune fille qui aurait perdu sa virginité est menacée pour cette raison, sa situation relève du ressort d'autres professionnels que le personnel médical ou soignant. Le docteur Jamila Si'Mhammed, du collectif Ni putes ni soumises, ne dit rien d'autre lorsqu'elle rappelle qu'aux yeux du droit pénal, un certificat de virginité est un faux donc une faute.

Sans nécessairement contredire ce point de vue, Ariella Rothberg insiste, elle, sur la posture à adopter par les professionnels du travail social face à des personnes aux prises avec des références culturelles contradictoires. Selon elle il s'agit avant tout de tenir un rôle d'aide à la négociation intérieure (avec soi-même) et extérieure (avec les proches) afin de favoriser une sortie du conflit de valeurs qui les taraude.

Quoi qu'il en soit, réaffirmer le cadre de référence dans lequel nous évoluons semble nécessaire pour ne pas renforcer un climat général d'indétermination et pour pouvoir, le cas échéant, établir un débat, un dialogue. Ce qui revient à expliquer, à justifier un choix.

L'ère de la négociation : sans transiger ?

Ce choix n'est plus ni transcendantal – dans la distinction établie par la laïcité sur l'axe humain / religieux, ce n'est pas un principe extérieur qui détermine les valeurs et comportements – ni immanent (individuellement) – on ne l'a pas "sucé de notre pouce". Ce choix est, aujourd'hui, désormais le fruit d'une délibération, d'une négociation.

C'est là une des prétentions de notre société contemporaine, à travers l'éthique, que de prendre conscience de ce qui nous a déterminés (comme, par exemple, la grande variabilité historique de notre propre regard sur la pudeur) pour déterminer en conscience des valeurs, des normes, des processus qui vont baliser notre existence et notre vie en société.

L'Université d'Hiver est un espace-temps conçu à cet effet : prendre conscience et prendre du recul.

Restent deux questions.

D'abord, à quel niveau "déterminer en conscience" : au niveau du centre, de la fédération ou de la loi ?

Ensuite, comment entraîner "tout le monde" dans cette démarche quand il nous semble que "les autres" nous interpellent sur nos propres conceptions culturelles ?

« *Nos codes sont clairs* » semblent nous dire ces autres quand ils réclament une réfection d'hymen ou un certificat de virginité. « *En quoi et où établissez-vous la distinction entre un homme et une femme, entre l'humain et le divin ?* » nous interpellent-ils à travers leurs codes sociaux, leurs comportements, leurs demandes d'aide. Ainsi, dans l'islam, « *la sodomie de l'épouse est prohibée parce qu'elle constitue une transgression des frontières sexuelles qui rend la femme et l'homme indistincts* », a expliqué le professeur Abdessamad Dialmy.

Comment "se rencontrer", "dialoguer" quand il semble que nous leur répondions dans un tout autre registre que celui de ces 7 distinctions culturelles universelles en leur disant en substance : « *En quoi et où établissez-vous une distinction entre espace public et espace privé ... ?* »

Extension des domaines d'intervention des CPF ?

A l'occasion d'un échange avec Mado Chideka - intermédiaire en projets de solidarité internationale et consultante en genre et développement - venue témoigner des viols de guerre dans l'est du Congo, Abdessamad Dialmy a annoncé l'existence d'une étude en cours portant sur les violences sexuelles dont sont victimes les sub-sahariens durant leur exil vers le nord de l'Afrique et l'Europe. Selon le professeur, les réfugiés subiraient ce type de violences jusque dans les centres d'accueil des pays de destination, dont la Belgique.

Comment, aussi, aider les autres quand nous interprétons certaines de leurs attitudes comme des "rigidifications" liées à l'immigration. A l'image de ce père de famille, dans la pièce Missing, immigré que sa femme a mystérieusement quitté qui, dans un monologue en forme d'aveu ou de profession de foi, semble sur-jouer ce qu'il pense être le rôle qui lui est assigné par sa culture : travailler pour nourrir sa famille et, surtout, protéger celle-ci d'un environnement extérieur perçu d'abord comme menaçant – ce qui l'amène à s'accrocher aux valeurs traditionnelles de sa communauté comme aux seules bouées à sa disposition.

Comment les aider, quand leurs manifestations de "raideur" seraient le signe de chamboulements qui se passent dans leur propre culture et auxquels tous ne sont pas prêts ? Comme par exemple la modification sensible du rapport de force ou, à tout le moins, des rôles traditionnels de l'homme et de la femme en faveur de celle-ci à la faveur de l'expérience de l'émigration ? En effet, comme l'a rappelé Henri Goldman - coordinateur du département migrations au Centre pour l'égalité des chances et la lutte contre le racisme - le pouvoir social des femmes immigrées peut croître plus rapidement grâce à un apprentissage de la langue via le suivi de la scolarité des enfants et via les contacts établis en prestant des travaux, souvent domestiques ; en outre ceux-ci, en lui fournissant un revenu, lui procurent un pouvoir économique.

Une piste est proposée par Ariella Rothberg, ethnologue et psychologue clinicienne spécialiste de l'interculturalité. A travers son expérience en formation d'adultes, elle relève la difficulté, pour les professionnels de l'accompagnement social, de reconnaître ce qu'est « l'autre » dans son identité, de reconnaître la construction multi-identitaire. « *Ce n'est pas une disposition innée, il s'agit au contraire d'un apprentissage qui peut être long* » insiste-t-elle.

Entre deux cultures, des trajectoires très personnelles

Dans sa fiction réaliste *Ti t'appelles Aïcha, pas Jouzifine !¹*, Mina Oualdlhadj – romaniste et actuellement responsable des ressources humaines dans des crèches communales - met en scène deux adolescentes d'origine marocaine, l'une née en Belgique, l'autre au bled. Bien que toutes deux filles de l'immigration marocaine, et malgré d'autres points communs, leur construction identitaire empruntera des chemins différents. A l'adolescence puis au début de leur vie de jeune femme, elles traceront des chemins différents, puisant dans des souvenirs d'enfance marqués par leur lieu de naissance, empruntant chacune à leurs caractères personnels antagoniques, à des cultures familiales hétérogènes, à des rencontres imprévisibles,

Une parfaite illustration du constat posé par Ariella Rothberg : « *Le modèle identificatoire des jeunes issus de l'immigration, sur le plan de la sexualité notamment, n'est pas une alternative entre modernité et traditionalisme. Il emprunte de multiples chemins qui sont le fruit de négociations avec eux-mêmes, avec leurs parents, avec leur milieu communautaire, leur environnement scolaire, etc.* »

1. Mina Oualdlhadj, *Ti t'appelles Aïcha, pas Jouzifine !*, Ed. Clepsydre, Bruxelles, 2008

Selon elle, quatre catégories d'obstacles font échec à l'efficacité du travail social :

- la tendance à figer la culture de l'autre dans une représentation globale rigide et univoque [contrairement à ce que montre l'ouvrage – témoignage de Mina Oualdlhadj – voir encadré];
- les préjugés et stéréotypes accolés à chaque communauté de migrants;
- l'ethnocentrisme ou la tentation de décoder les autres cultures à partir de la nôtre;
- les modèles et techniques de pratiques professionnelles culturellement situés⁴³.

En outre, elles témoignent en creux de la difficile négociation identitaire à laquelle font face les jeunes et les moins jeunes personnes immigrées et issues de l'immigration.

Pour éviter ces écueils, Ariella Rothberg préconise le recours à une méthodologie mise au point par la psycho-sociologue Margalit Cohen-Emerit qui permet d'adopter une autre posture : considérer qu'il y a toujours deux porteurs de cultures différentes. Pour ce faire, trois démarches doivent être effectuées :

⁴³ Par exemple, la pédagogie du projet repose sur une conception du temps tournée vers le futur, sur l'autonomie des individus et sur le changement ; or des jeunes issus de l'immigration sont plutôt imprégnés d'une culture qui valorise l'interdépendance des membres de la communauté et le fait d'assumer des rôles et places sociaux préétablis.

- une décentration, prise de distance d'avec ses propres codes culturels afin de rendre l'ouverture à l'autre plus facile ;
- connaître le système de l'autre de l'intérieur sans en cautionner pour autant les fondements ;
- négocier en médiation culturelle afin de rechercher ensemble, au cas par cas, un petit point commun qui puisse orienter des changements des deux parties.

En somme, la négociation identitaire ne doit pas rester le seul fait des personnes qui font appel aux centres de plannings familiaux mais concerne aussi les travailleurs sociaux.

Dans ce modèle, si tout paraît négociable, l'adhésion aux fondements, aux « images-guides » de la culture de l'autre n'est pas du tout requise. La posture de tolérance mais surtout de volonté de connaissance de l'intervenant social permet d'entamer ou de prolonger une relation d'aide sur le mode de la négociation, l'enjeu étant alors d'abord l'échange, le changement intervenant ensuite, potentiellement des deux côtés. Ce qui n'est pas négociable pour l'un et pour l'autre est au moins exprimé, conscientisé et est plus facilement acceptable par l'autre puisque explicite.

Voilà en tout cas une approche qui contredit les propos du président de la FLCPF en ouverture de l'Université d'Hiver. Patrick Petitjean avait déclaré que les travailleurs psycho-sociaux n'avaient pas tant besoin d'être ouverts que de pouvoir alimenter un débat public à partir de leurs pratiques afin d'inspirer un cadre réglementaire.