

CAS Occasional Papers
No. 28 – December 2008

**DE LA SYMBOLIQUE DES FEMMES AU SEIN DE
L'IMAGINAIRE POLITIQUE ET SOCIAL
PAKISTANAIS**

Nathalène REYNOLDS

**CENTER FOR ASIAN STUDIES
CENTRE D'ÉTUDES ASIATIQUES**

**Graduate Institute of International and Development Studies - IHEID
(Geneva - Switzerland)**

**DE LA SYMBOLIQUE DES FEMMES AU SEIN DE L'IMAGINAIRE
POLITIQUE ET SOCIAL PAKISTANAIS**

Nathalène REYNOLDS

CENTRE FOR ASIAN STUDIES
P.O. Box 36
CH-1211 Geneva 21
Switzerland
Tel : +4122 908 58 20
Fax : +4122 738 39 96

**De la symbolique des femmes au sein
de l'imaginaire politique et social pakistanais**
Nathalène Reynolds

Remarques préliminaires.....	4
Introduction.....	6
1. De l'allégorie féminine dans la construction nationale.....	9
1.1 L'instrumentalisation de l'argument colonial.....	9
1.2 Femmes, sources d'harmonie sociale et nationale.....	13
1.3 Une symbolique figée par un drame.....	15
2. Une nation confisquée ?.....	20
2.1 L'affirmation de la symbolique religieuse dans l'univers pakistanais.....	20
2.2 Un statut de <i>dépositaires</i>	22
3. Citoyennes, garantes du seul honneur masculin ?.....	27
3.1 De maigres avancées.....	27
3.2 Un inquiétant bilan.....	30
Conclusion.....	34
Bibliographie sommaire.....	36

De la symbolique des femmes au sein de l'imaginaire politique et social pakistanais

Nathalène Reynolds

Remarques préliminaires

Nous nous sommes accoutumés à ce que nos médias, dans ce que l'on nomme encore parfois l'*Occident*, insistent sur un danger venu d'ailleurs, évoquant la menace que fait peser *l'extrémisme islamique violent sur la sécurité globale*. Prodiges de l'explosion des moyens technologiques aux services des médias qui proclament nous informer précisément, nos esprits ont été progressivement façonnés par la nouvelle *donne* qui a fait suite à la chute de l'Union Soviétique. Et nous voici donc *armés* d'un nouveau vocabulaire, l'expression peut-être la plus célèbre aujourd'hui étant la *guerre contre la terreur* dont les enjeux géopolitiques sont souvent passés sous silence. La grille de lecture qui nous est proposée considère comme peu pertinentes certaines questions qui méritent pourtant l'examen. Nous interrogeant par exemple sur la problématique afghane, il nous semble nécessaire de nous demander si cet Etat, à l'histoire récente tourmentée, ne constitua pas le terrain privilégié d'un affrontement idéologique - entre blocs *occidental* et soviétique - qui présida à la fin de la *guerre froide*¹. Il s'agit là d'une interrogation que l'on tend aujourd'hui à repousser de crainte, selon toute apparence, d'être incité à l'examen du statut non seulement de l'islam politique radical mais surtout du *djihad*. En effet, nombre de partisans de ce triste phénomène qu'est le *djihad* dans son acception contemporaine lui octroient le rang d'idéologie que la *communauté internationale*² cherche - selon toute vraisemblance - à lui refuser³. Soulever cette problématique, sans parti pris, permet toutefois de se garder d'un

¹On peut rappeler que les pays dominants des deux blocs, peu après la fin de la Seconde Guerre mondiale, s'étaient implicitement accordés sur la nécessité que leurs territoires fussent épargnés par la guerre ; d'*indispensables* affrontements eurent ainsi lieu dans des zones jugées secondaires. Comme de nombreux documents en témoignent, Washington n'ignora pas qu'en prêtant assistance, au travers des services de renseignements pakistanais (*l'Inter-Services Intelligence - ISI*), à la palette des défenseurs du *djihad*, il hypothéquait l'avenir ; ces derniers, luttant contre la présence soviétique en Afghanistan (décembre 1979-février 1989), exprimèrent constamment leur vive opposition à l'*Occident*.

Tentant de proposer une définition du terme arabe de *djihad*, il faut tout d'abord indiquer qu'il signifie « exercer une force » ou « combattre ». Le Coran a souvent recours à ce vocable, notamment dans l'expression d'*al-jihad bi anfousikoum* - qui appelle les croyants à lutter contre « les penchants » de leur âme - et d'*al-jihad fi sabil Allah* (qui insiste sur la notion de combat sacré menant vers le chemin d'*Allah*). Le *djihad* enjoint - avant tout - aux musulmans de viser à deux objectifs : l'amélioration de leur société, et l'apaisement de leur âme (<http://fr.wikipedia.org/wiki/Djihad>). Sans doute le lecteur s'étonnera-t-il du recours au site « wikipedia » dans un article scientifique ; mais peut-être nous autorisera-t-il à user d'une source qui permet de présenter - une fois n'est pas coutume en ces temps troublés - une vision positive du concept de *djihad*. Nous avouons, en tout état de cause, notre connaissance bien limitée dans le domaine théologique.

²Nous jugeons l'usage d'italiques indispensable. Suite à l'effondrement du bloc soviétique et au déclenchement de la guerre du Golfe en effet, les médias - en particulier *occidentaux* - eurent de plus en plus fréquemment recours à cette locution, laquelle soulignait l'existence d'un *concert* réunissant la grande majorité des nations.

³Il faut noter l'apparition de deux éléments dont il est encore difficile de mesurer l'impact : le premier découle des enjeux géopolitiques nés de l'opération militaire géorgienne en Ossétie du Sud, au mois d'août ; les puissances *occidentales* prirent pleinement conscience de la résurgence d'un adversaire dont elles escomptaient la neutralisation politique durable, alors qu'elles s'attachaient à étendre leur influence dans une zone que Moscou continuait de considérer comme appartenant à sa périphérie. Le second phénomène est lié à une crise financière qui, d'après les plus récentes analyses, semble encore difficilement jugulable. Demeure l'hypothèse du résultat des élections présidentielles américaines et la problématique de la mise en œuvre d'une stratégie politique et économique internationale qui dénoterait d'une volonté de faire table-rase du bilan bien encombrant de l'ère Bush.

simplisme manichéen qui gomme des débats d'idées qui rythmaient, il y a peu encore, nos sociétés. La *guerre contre la terreur* semble en effet pousser à l'uniformité de la pensée face à ce qui est présenté, le plus communément, comme un irrédentisme *islamique* voire *islamiste* venu d'un autre âge qui serait soudainement apparu.

Tout en s'éveillant au *péril islamiste* au début des années 1990, la *communauté internationale* sembla par ailleurs prendre subitement conscience d'une seconde dimension tout aussi *insupportable* : celle de la condition féminine⁴ en terres musulmanes qu'elle eut rapidement tendance à délier de ses contextes historique, politique et socio-économique. Les voix dominantes parurent avoir oublié l'importance des événements qui avaient ponctué la *guerre froide*, notamment ceux qui avaient succédé aux mouvements de décolonisation. L'islam (dans les pays où il constituait la religion de la majorité) avait souvent été considéré comme l'un des excellents remparts à l'encontre de l'idéologie ennemie - le communisme. L'instauration universelle de la démocratie, auquel l'*Occident* proclamait (à juste titre) son attachement à l'intérieur de ses frontières, n'importait guère ; les *dictateurs amis* bénéficiaient du qualificatif d'hommes forts capables de faire régner une stabilité jugée, dans l'ensemble, bénéfique pour tous.

Les approches *occidentales* toutes contemporaines des pays musulmans, il est vrai, différent : la condition des femmes en Arabie Saoudite (pour citer l'un des exemples extrêmes) - tout autant que son *peu d'enthousiasme* pour la mise en œuvre du modèle démocratique - suscitent une attention discrète. Cet Etat continue, en effet, d'entretenir de bonnes relations avec les pays dominants de la *communauté internationale*. Depuis les dramatiques attentats du 11 septembre 2001, il est néanmoins de bon ton de s'apitoyer sur la condition des femmes en Afghanistan et au Pakistan, tout en redoutant un extrémisme venu - notamment - de ces deux pays. Parallèlement, les tenants d'une telle thèse se demandent si ces nations ne constituent pas, dans une proportion bien évidemment différente, des *Etats faillis*⁵.

⁴Tentative de vanter les avancées dont bénéficiaient les femmes en *Occident*, lequel semblait d'ailleurs chercher à s'appropriier le terme de civilisation dont la portée symbolique ne faisait aucun doute ? L'heure était, en tout état de cause, à une plus grande célébration, sous les cieux *occidentaux*, d'un thème qui se para des atours d'une vérité incontestable : celui selon lequel la condition féminine était (dans les pays industrialisés) quasi exemplaire. Alors que nous étions encouragés à nous féliciter (sans nuance) des bienfaits de la globalisation, les débats d'idées semblaient marginaux. Pas même l'instrumentalisation du corps féminin (et plus récemment masculin) par les publicitaires ne suscitait de mobilisation de grande envergure, tandis que l'on s'interrogeait (avec une vigueur renouvelée) sur la dimension morale de l'avortement ou sur les menaces qui pesaient sur l'institution familiale. Il n'en faut pas moins souligner - à titre d'exemple - la démarche d'associations québécoises à but non lucratif ; celles-ci s'attachent à lutter contre les annonceurs publicitaires qui usent d'une démarche sexiste, tendant à figer les rôles masculin et féminin (cf. notamment *La publicité tentaculaire et le sexisme*, 21 mai 2006, www.syyphe.org ; *Faites contrepoids*, www.corpsaccord.com).

⁵Il ne s'agit pas ici de minimiser le danger de l'extrémisme armé dont les zones tribales pakistanaises sont un champ d'expression qui, d'ailleurs, n'épargne plus le reste du pays. Au demeurant, l'administration Musharraf passa maître dans l'art de *souffler le chaud et le froid*, luttant par les armes contre les *taliban*, sans cependant leur ôter toute possibilité de reconstituer leurs forces - tout au moins, en certaines zones. Finalement appelée aux urnes, la population - une fois encore - a montré que si elle pouvait être sensible aux discours des voix qui mêlent religion et politique, notamment lors des prêches qui font suite à la prière du vendredi, elle accordait sa confiance à des partis qui proposaient - tant bien que mal - un programme viable qui autorisait l'espoir. C'est ainsi que les électeurs ont accordé leurs faveurs au Parti du Peuple Pakistanais (*Pakistan People's Party, PPP*) et à la Ligue Musulmane Pakistanaise (Nawaz) - *Pakistan Muslim League (N)*, *PML (N)* - tandis que la coalition de partis religieux du nom de *Muttahida Majlis-e-Amal (MMA, Conseil Uni d'Action)* apportait la preuve d'une bien maigre popularité.

A la fin du mois d'avril 2008, le Premier ministre Yousuf Raza Gillani conclut à l'inutilité de la seule voie armée pour combattre dans des zones que le Pakistan s'accordait à qualifier, tout comme les Etats-Unis et l'Organisation du Traité de l'Atlantique Nord (OTAN), de *talibanes*. Jusqu'à tout récemment, la coalition gouvernementale privilégia le dialogue, une stratégie à laquelle le pays avait déjà eu vainement recours. Face à la recrudescence de la violence, le Pakistan peine aujourd'hui à élaborer une politique viable.

On peut par exemple noter qu'en Inde - Etat dont on salue la montée en puissance -, la condition féminine dans les campagnes indiennes pour n'évoquer que le milieu hindou n'est pas *brillante*⁶. A chaque appartenance sociale correspond un statut dont bénéficient ou pâtissent hommes et femmes⁷. Les relations des deux genres sont - de surcroît - rythmées par une dimension sur laquelle nous reviendrons, celle que l'anglais nomme la *sexual ideology on culture*⁸. Et ce phénomène prend une intensité différente dans les pays où le développement est - pour employer une formule neutre - inachevé⁹ : les écarts entre riches et pauvres sont importants, tandis que l'Etat ne tente guère d'y remédier, notamment par l'offre d'infrastructures correctes dont il assurerait la gratuité. S'ajoutent à ces données générales celles spécifiques au contexte pakistanais dont les brefs intermédiaires démocratiques s'attachèrent à conserver la structure sociale intacte. Les dispensaires en milieu rural qui accueillent encore la majorité de la population sont précaires ; l'accès des campagnardes¹⁰ à l'espace jugé public - telles les villes - nécessite la présence d'un parent qui, s'il dispose de quelques deniers, *sésame* de l'accès aux soins hospitaliers, est souvent peu enclin à jouer le rôle d'accompagnateur. Il faut enfin souligner l'*élévation*, à la fin des années 1970, de coutumes - qui déjà enserraient l'existence des femmes - au rang de lois dont on proclama parallèlement le caractère sacré lorsqu'elles touchaient à la régulation des mœurs. Ce *blanc-seing* entraîna - de l'avis des observateurs pakistanais - la multiplication des *dérives* que l'on désigne fréquemment sous l'expression de *crimes d'honneur*.

Introduction

Ces remarques préliminaires, schématiques étant donné leur brièveté, sont importantes tant il est difficile pour le chercheur étranger de s'aventurer sur la voie de l'étude des genres (ce que l'anglais désigne en usant de la locution de *gender studies*) en République Islamique du Pakistan, sans semer le doute dans l'esprit de ses interlocuteurs pakistanais, lassés de l'instrumentalisation de la rhétorique de l'oppression des femmes. Encore doit-on rappeler que cette problématique de

⁶Le 12 décembre 2007, les parlementaires indiens, suite à la publication annuelle par le Forum Economique Mondial du *Global Gender Gap Report*, s'interrogeaient sur l'accroissement de « toutes les formes de violence » à l'encontre des femmes et des enfants de leur pays ces quinze dernières années (Rajalakshmi, 2008 : 4).

⁷Au début de juin 2008, la Banque Mondiale et le Programme de Développement des Nations Unies estimaient que la pauvreté frappait 28,3% de la population pakistanaise, un chiffre peut-être *généreux* car ce phénomène est bien plus difficile à mesurer à la campagne qu'à la ville.

⁸Les féministes récusent la tendance à considérer les vocables de « sexe » et de « genre » tels des synonymes : le premier fait référence à des fonctions biologiques précises ; le genre traite d'un « ensemble de normes, valeurs, coutumes et pratiques, par lesquelles la différence biologique entre les mâles et les femelles au sein de l'espèce humaine est transformée... en une différence sociale d'importance » (Kabeer et Subramaniam, 2000 : 4-5).

⁹Encore doit-on s'empresse d'ajouter que les violences à l'encontre des femmes et des enfants, qui ont souvent comme lieu d'expression le couple ou la famille, ne *respectent* aucune *barrière* religieuse, culturelle ou sociale.

¹⁰Les conditions sanitaires demeurent médiocres. Les femmes, dont la vie est rythmée par une succession de maternités, font, en outre, face à une contrainte que bien des pays connaissent encore : l'absence de fosses septiques à l'intérieur et à l'extérieur du foyer qui nécessite (pudeur oblige) l'attente de la tombée de la nuit pour se livrer à des impératifs naturels, tandis que la menace de viol pèse - puisqu'il s'agit de se rendre dans des zones où l'isolement est le maître-mot. Autre dimension : la coutume selon laquelle les hommes déjeunent et dînent d'abord ; les femmes, qui souffrent souvent d'anémie alors que le péril de la mort plane sur elles à chaque accouchement, nourrissent généralement mieux (et davantage) leurs fils, délaissant leurs filles.

On peut saisir l'occasion de rappeler que les citoyens d'Asie du Sud, lorsqu'ils sont dotés de moyens financiers suffisants, font un usage particulier de l'échographie, recourant à l'avortement lorsque la naissance d'une fille est annoncée. Aussi le déficit dont souffre la population féminine est-il inquiétant ; et les pouvoirs publics, outre l'interdiction - aisément contournable - qui enjoit aux médecins de ne pas divulguer le sexe de l'enfant, ne tentent guère d'engager des campagnes qui viseraient au changement progressif des mentalités collectives dominantes.

l'oppression a été - longtemps auparavant - soulevée, suscitant à tout le moins des interrogations qui s'inscrivaient dans la réflexion portant sur la construction du *Pak-istan* (*pays des purs*). Son père fondateur Mohammad Ali Jinnah, s'exprimant - le 10 mars 1944 - à l'Université Musulmane d'Aligarh, déclarait :

« *No nation can rise to the height of glory unless your women are side by side with you; we are victims of evil customs. It is a crime against humanity that our women are shut up within the four walls of the houses as prisoners. There is no sanction anywhere for the deplorable condition in which our women have to live* » (*Pakistan: Status of Women & the Women's Movement*, 1994).

Face à une scène internationale dont les populations civiles s'inquiètent, toutes, de *représailles* hâtivement regroupées sous le terme d'un terrorisme que seule la force nous autoriserait - d'après le slogan dominant - à éradiquer, il n'en faut pas moins formuler une interrogation importante. Le retranchement derrière des spécificités culturelles nationales, régionales ou locales ne constituerait-il pas une parade permettant d'éviter d'aborder la problématique de valeurs universelles auxquelles les femmes - toutes confessions confondues - adhéreraient, n'était-ce la volonté de divers courants de détourner cette réflexion au profit de *devoirs* qui auraient été définis par le *Livre* (le Coran) ? C'est tout particulièrement la société pakistanaise qui suscite notre intérêt : les droits humains d'un musulman qui s'estime bafoué par la logique des politiques internationale et nationale semblent s'opposer à ceux de sa *consœur* dont il voudrait le rôle défini par les attentes d'une société qui, sous couvert d'instaurer le règne des principes divins, vante des valeurs patriarcales rigides voire obscurantistes.

Le projet politique d'une pleine citoyenneté féminine imaginée par le père fondateur de la République du Pakistan, proclamée islamique dès 1956, est resté lettre morte. Et le pays sembla avoir touché à l'apothéose de la parodie avec la promulgation, au début de l'année 1979, de l'*Offence of Zina (Enforcement of Hudood) Ordinance*. Ce texte, témoignant de l'intrusion du pouvoir répressif étatique dans la vie privée des croyants, appelle les tribunaux à se fonder sur une lecture bien particulière des injonctions du Coran et de la *Sunnah*¹¹ pour rendre leurs verdicts lorsque hommes et femmes sont reconnus coupables de s'être livrés à la *zina* (c'est-à-dire d'avoir eu, volontairement, des rapports sexuels sans que le cadre légal d'un mariage - ou *nikhah* - qui les unirait ne les y autorise)¹². Quant aux femmes

¹¹Voici une définition que propose le site www.islam-sunnite.com : « Sunna, pluriel Sunnan : « cheminement » ou « pratique(s) ». La pratique ordinaire du Prophète... incluant ses paroles, ses actions, ses approbations tacites ou ses désapprobations » - ce que l'on qualifie aussi de *Hadith*. « Les savants du Hadith ajoutent les traits personnels (incluant les caractéristiques physiques) » de Mahomet « à cette définition » (*cf. Qu'est ce que la Sunnah ? Réponse du Shaykh Gibril F Haddad*). Nous reviendrons sur la polémique que soulève la *Sunnah*.

¹²Le vocable de *Hudood* - pluriel du terme de *Hadd* qui signifie limite ou restriction - fait référence aux châtiments qu'il induit. Cette législation, composée de cinq textes, exclut le témoignage des minorités religieuses mais également des musulmanes ; elle s'appuie sur une interprétation (qui prête, au demeurant, à controverse) du texte coranique selon laquelle le témoignage de deux femmes équivaut à celui d'un homme.

Outre l'*Offence of Zina (Enforcement of Hudood) Ordinance*, l'*Offence Against Property (Enforcement of Hudood) Ordinance* stipule l'amputation (par un chirurgical) de la main droite de tout coupable de vol. L'*Offence of Qazaf (Enforcement of Hudood) Ordinance* traite de la fausse accusation de viol. *The Prohibition (Enforcement of Hudood) Ordinance* renforce l'interdiction touchant à la consommation d'alcool qui s'applique, depuis 1977, à tout musulman. Tandis que le Code pénal prévoyait une peine de six mois d'emprisonnement, une amende de 5000 roupies ou ces deux sanctions conjuguées, l'Ordonnance prévoit quatre-vingt coups de fouet, d'où l'utilité d'un cinquième texte, l'*Execution of Punishment of Whipping Ordinance*. Précision intéressante qui témoigne de la longue neutralité du pouvoir judiciaire : si celui-ci a retenu les offenses énumérées ci-dessus, il s'est borné à prononcer des sentences de simple emprisonnement, lesquelles étaient officiellement révoquées, puisque le Code pénal fut amendé suite aux promulgations de 1979. Autre particularité de la scène pakistanaise : le pays continue à produire de l'alcool, notamment la *célèbre* bière de Murree, délivrant des *licences* (autorisations) aux personnes

victimes de viols, elles devaient - jusqu'à l'adoption, durant le mandat de l'ancien Président Musharraf, de nouvelles législations¹³ - disposer de l'appui de quatre témoins masculins dont la réputation et la piété religieuse étaient irréprochables, et qui avaient assisté à la pénétration... vraisemblablement, sans chercher à s'y opposer. Dans le cas contraire, porter plainte représentait une démarche périlleuse : la victime risquait d'être elle-même soumise à un sévère châtement, car elle pouvait être soupçonnée de s'être adonnée au *péché de chair*. L'Ordonnance de 1979 tendait à gommer toute différence entre la *zina* (le plus souvent traduit par les termes de fornication et d'adultère) et la *zina-bil-jabr* (viol)¹⁴, alors qu'elle considérait comme pénalement responsables les enfants pubères. La législation adoptée, au cours de l'année 2006, insiste sur la notion d'âge adulte, l'élevant à seize ans pour les filles et à dix-huit ans pour les garçons, tandis qu'elle rend la liberté aux coupables de *zina*¹⁵.

Ironie, l'amendement voire l'abrogation de l'*Offence of Zina (Enforcement of Hudood) Ordinance* a suscité - à la fin de l'année 2006 - l'opposition de ceux qui se proclament défenseurs du Coran et de la *Sunnah*. La société pakistanaise serait-elle l'otage de quelques-uns ? La symbolique des femmes, du couple et de la famille aurait-elle été profondément modifiée par la plus longue période de loi martiale que le pays ait connue, celle instaurée par le Général Muhammad Zia ul-Haq (juillet 1977-août 1988), tandis que le système patriarcal¹⁶ fut libre d'afficher des ambitions messianiques ?

La scène pakistanaise semble, en tout état de cause, constituer un excellent laboratoire d'analyse, nous permettant, tout d'abord, de nous pencher sur l'importance de l'allégorie féminine dans la construction nationale. Colonisateurs et colonisés s'affrontèrent, d'ailleurs, par le prisme d'une dialectique manichéenne que nous viserons à cerner, puisque cette dimension est importante au thème qui nous préoccupe (première partie). Les promesses de la nouvelle nation pakistanaise échappèrent-elles aux femmes ? Les partis d'obédience religieuse usèrent, en effet, d'une lecture restrictive des textes sacrés telle d'une source d'hégémonie politique, les piétinements de la construction nationale leur laissant espérer une prédominance certaine (deuxième partie). Le rôle des citoyennes fut-il progressivement réduit à celui de garante de l'honneur masculin (troisième partie) ?

qui ne sont pas musulmanes. Aussi le marché noir jouit-il d'une source aisée d'approvisionnement pour le plus grand profit de quelques-uns (toutes confessions religieuses confondues). Du reste l'on trouve, dans certains journaux, des publicités appelant les alcooliques à tenter une cure de désintoxication. Il faut rappeler l'importance de l'argent qui, fréquemment, permet aux plus riches l'effacement immédiat de tout délit.

¹³Il s'agit des textes suivants : *The Protection of Women (Criminal Laws Amendment) Act, 2006 (Act VI of 2006)*, la *Criminal Law (Amendment) Act, 2004 (Act I of 2005)*, et le *Code of Criminal Procedure (Second Amendment) Ordinance, 2006 (XXXV of 2006)*.

¹⁴L'*Offence of Zina (Enforcement of Hudood) Ordinance* définissait la *zina-bil-jabr* comme suit : « A person is said to commit *zina-bil-jabr* if he or she has sexual inter-course with a woman or man, as the case may be, to whom he or she is not validly married, in any of the following circumstances, namely: -(a) against the will of the victim; (b) without the consent of the victim; (c) with the consent of the victim, when the consent has been obtained by putting the victim in fear of death or of hurt; or (d) with the consent of the victim, when the offender knows that the offender is not validly married to the victim and that the consent is given because the victim believes that the offender is another person to whom the victim is or believes herself or himself to be validly married. Explanation: Penetration is sufficient to constitute the sexual inter-course necessary to the offence of *zina-bil-jabr* » (alinéa 1, article 6).

¹⁵Aux termes de l'*Offence of Zina (Enforcement of Hudood) Ordinance*, les femmes mariées, jugées coupables de *zina*, étaient condamnées à la mort par lapidation ; la sentence s'appliquant aux femmes célibataires pouvait aller jusqu'à cent coups de fouet et dix années d'emprisonnement. Dans la pratique, les tribunaux furent davantage enclins à prendre en compte le témoignage des hommes qui, se contentant d'une dénégation, continuaient souvent à jouir de leur liberté. Ils se bornèrent, comme nous l'avons déjà signalé, à prononcer des sanctions d'emprisonnement à l'égard des accusées dont ils concluaient à la culpabilité.

¹⁶En usant du vocable de patriarcat, nous ne cherchons aucunement à nous réclamer du radicalisme féministe : ce terme, seul, autorise une véritable description de la scène pakistanaise.

1. De l'allégorie féminine dans la construction nationale

1.1 L'instrumentalisation de l'argument colonial

L'histoire toute récente semble avoir mis en évidence l'un des *travers* du modèle auquel conduisit le concept d'Etat-nation, à savoir (pour schématiser) une citoyenneté qui accordait davantage d'espace aux hommes tout en s'étendant - théoriquement - aux femmes, lesquelles durent en réclamer le plein exercice. Les pays nés de la décolonisation octroyèrent aux secondes le droit de vote, tandis que ce phénomène n'avait guère été uniforme en *Occident*. Cette zone géographique avait été le théâtre d'un *cheminement* différent, tout particulièrement en raison du dynamisme social engendré par les deux guerres mondiales : les femmes - pour user à nouveau d'un raccourci - remplaçaient, sur les lieux de travail, les hommes mobilisés. Aussi ce que l'on nomme aujourd'hui les pays développés esquivèrent-ils - partiellement - une problématique politique. En effet, le débat qui - en filigrane - portait sur les droits humains des femmes envahissait la société civile ; une plus grande industrialisation et la diffusion de moyens de contraception faisaient davantage céder des structures qui, replacées dans leur contexte, apparaissaient traditionnelles et dont la résistance est flagrante aujourd'hui encore.

La tendance dans le futur *Occident* - surtout depuis l'inauguration d'une colonisation aux traits contemporains qui se distingua des invasions qui avait jadis prévalu - a sans doute été de se féliciter des avancées dont bénéficiaient les femmes de cette *région*, les comparant aux conditions qui prédominaient dans ce que l'on appellerait bientôt les pays du *Tiers-Monde*. Ce qui était présenté comme une analyse était, en fait, un verdict sans appel auquel les pays ainsi dénigrés s'attachèrent à répondre. Ceux-ci étaient-ils, à leur corps défendant, fascinés par la puissance du colonisateur qui avait cherché à vanter son appartenance à une culture supérieure ? Autre dimension : celle de la place des femmes, toutes origines confondues, dans un *destin* colonial que la moralité du conquérant aurait façonné. Le colonisateur avait tendu à déprécier le statut voire les mœurs de la gent féminine des peuples musulmans qui étaient soumis à son joug ; il oscillait - pour schématiser - entre les figures de l'odalisque des harems et de l'épouse contrainte à une sévère obéissance. Les musulmanes se pliaient aux préceptes religieux d'une foi - dont l'aura, d'après cette lecture, était inexplicable - non par conviction, mais en raison des terribles contraintes qui entouraient leur application. Parallèlement, le conquérant louait les valeurs chrétiennes que la gent féminine européenne appliquait - déclarait-il - rigoureusement, une assertion que les populations colonisées s'employèrent à récuser. Le colonisateur laissa-t-il également entendre que de son adhésion à des valeurs morales et religieuses spécifiques découlait l'une des principales explications à sa toute récente expansion territoriale, laquelle l'avait autorisée à l'édification d'empires ? Etait-ce une conclusion à laquelle les peuples assujettis parvinrent inconsciemment, alors que certains déploraient - discrètement - l'impossibilité, durant la conquête coloniale, d'avoir été à même d'assurer la protection de leurs concitoyennes ? Fatima Mernissi (1983 : 7, 175-176), qui se penche sur les sociétés du monde arabo-musulman indique que la polarisation du débat sur la condition féminine poussa les musulmans, dont les mœurs étaient qualifiées d'immorales, à défendre des institutions telle la polygamie ou le port du voile que nombre d'entre eux jugeaient, peu auparavant, anachroniques. Ils soulignèrent, par exemple, qu'il valait mieux « institutionnaliser les désirs polygynes

des hommes plutôt que de les contraindre à entretenir secrètement des maîtresses ». De surcroît, le débat opposait le pouvoir colonial aux « représentants du mouvement nationaliste, des intellectuels qui avaient défendu la libération de la femme musulmane ». Reste que les partisans du port du voile troquaient souvent bien volontiers leurs vêtements traditionnels contre un costume européen¹⁷, leurs scrupules quant à l'enjeu d'une identité menacée s'appliquant aisément aux femmes ; de même tendaient-ils à une interprétation libérale des textes sacrés lorsque ceux-ci traitaient de leurs devoirs, en particulier à l'égard de la gent féminine¹⁸.

S'ajoutait à cette confrontation socio-religieuse qui rythma l'ère coloniale, la complexité du théâtre que constituait le sous-continent indien qui accueillait différentes ethnies et confessions. Les multiples contacts entre la population de cette zone et les expatriés britanniques demeurèrent essentiellement professionnels (Shodhan, 2001 : 10). L'accès à l'aisance aidant, un plus grand nombre d'Indiennes bénéficièrent d'une main-d'œuvre domestique. Tandis que les leaders religieux des diverses communautés veillaient, l'on tendait vers la figure de « l'ange » du foyer (Shodhan, 2001 : 10-11), une allégorie qui suscitait d'ailleurs l'adhésion mondiale. Était-ce une volonté de prendre le contre-pied de l'attitude paternaliste du colonisateur qui feignait l'effarement face à la condition féminine musulmane ? Et faut-il donc conclure avec Mernissi que toute modernisation équivalait, selon la partie adverse, à une concession ? Rosalind O'Hanlon (1992 : 73) insiste sur une idéologie coloniale qui cherchait à parer sa victoire des couleurs du « droit naturel » : la « masculinité de la culture impériale anglo-saxonne » s'opposait en quelque sorte « aux qualités » déclarées féminines de la « tradition hindoue ». Le sentiment musulman indien, face à la déroute de l'Empire moghol, était-il calqué sur un raisonnement similaire ? En tout état de cause, l'usage du concept d'infériorité (laquelle portait - vraisemblablement - sur les dimensions culturelle et raciale) envahissait le débat ; la société indienne continuait de s'interroger sur les modalités de la conquête coloniale dont le sous-continent avait été le champ, tandis qu'elle oscillait entre attachement et éloignement des traditions, lesquelles étaient ainsi sources de puissance ou causes de faiblesse. Soucieux de mettre en place une armée importante, les Britanniques donnèrent, en outre, naissance au mythe de l'existence de peuples de guerriers au sein de la population indienne. La « valeur martiale » des sikhs, des rajputs et des marathes fut vantée (O'Hanlon, 1992 : 74). De plus, le pouvoir colonial s'attacha à écarter l'ancienne élite moghole : alors qu'il inaugurait la politique du *diviser pour régner* qui insistait sur le statut de minorité d'une communauté jadis dominante, les Indiens disciplines d'autres confessions - en particulier de l'hindouisme - étaient davantage prompts à saisir l'importance de l'apprentissage de l'anglais.

S'engageant sur la voie de la liberté, les peuples colonisés à majorité musulmane se jugèrent, en définitive, dans l'obligation de défendre *La nation* qu'ils tentèrent de faire renaître selon des exigences qu'ils estimaient contemporaines. Les dirigeants

¹⁷A noter que dans le sous-continent indien, les nationalistes, s'opposant - en 1905 - à la partition du Bengale, orchestrèrent le boycott des produits importés ; le mouvement *swadeshi* (*swa* : soi ou propre, *desh* : pays) fit du port des vêtements traditionnels le signe du ralliement à l'opposition au pouvoir colonial.

¹⁸Le verset 129 de la *sourate* coranique 4 indique : « *vous ne pouvez jamais être juste envers vos femmes, même si vous le désirez ardemment* ». Quant au précepte traitant de la polygynie, il fut énoncé suite aux pertes musulmanes (en hommes) lors de la *razzia* d'Ehud. Mais il est vrai que cette coutume était répandue, les prophètes bibliques (à l'exception du Christ) n'y ayant pas renoncé ; et l'islam fut novateur par le nombre limitatif d'épouses qu'il imposait (Ali, 1975 : 23). Au demeurant, les opposants musulmans à la polygamie soulignent que l'esclavage fut également une pratique autorisée qui disparut au fil des siècles.

nationalistes cherchèrent probablement à renforcer une structure sociale fragilisée par la colonisation. Fréquemment issus de l'élite ou s'étant élevés à cette *condition*, ne visèrent-ils pas aussi à canaliser la mobilité qui peut naître de toute période de bouleversements ? Usèrent-ils de la stratégie du conquérant qui avait habilement joué sur la difficile ambition de promouvoir la condition féminine tout en la figeant, ne serait-ce que par la promotion d'un manichéisme qui avait - avant tout - pour objectif de perpétuer la domination coloniale et de justifier le concept (alors largement positif) d'impérialisme ? Les dirigeants indépendantistes musulmans se félicitèrent de ce que l'islam continuât d'offrir à la gent féminine un statut bien supérieur à celui dont leurs *consœurs* - de croyances différentes - jouissaient¹⁹. Demeure l'énigme d'un système patriarcal puissamment ancré dans les mentalités collectives dominantes qui n'entendait pas s'interroger sur le statut désormais anachronique des femmes²⁰, la colonisation ayant certes poussé aux côtoiements de mondes aux traditions différentes mais également à la compétition des valeurs qu'ils prônaient. Ce que l'on qualifiera hâtivement de patriarcat musulman (pour les besoins de l'analyse que nous présentons ici) tentait, dans le cas pakistanais, de s'assurer de la pérennité du resserrement des mœurs qu'il souhaitait parfois encourager davantage, l'étendant à l'ensemble des citoyens qui étaient, de fait, placés sous son autorité²¹. Et l'on peut se demander si sa *neutralité*, face à ce qu'il considérait souvent comme de *négligeables dérives* dont les femmes étaient les cibles, dénotait d'une peur de ce que toute opposition conduisit à des réformes radicales - sur le modèle européen tant dénigré - d'un système dont la prééminence masculine, estimait-on, était désormais garante de la survie. Pour parer à toute accusation d'eurocentrisme dont nous nous défendons, nous souhaiterions donner la parole à Mohja Kabf (1999 : 2) qui, en introduction à son ouvrage, indique :

« *Challenges to Western representations of the Muslim woman, from feminist as well as Islamic apologist starting points, have tended to ignore the « representation » part and instead contest the realities of « the Muslim woman »... The actual condition of Muslim women is a serious and complex topic. Its study, however, does little to explain the development of the Western narrative. This narrative has a genealogy and logic of its own, emerging from developments in Western representations of gender, of the self, and the foreign or Other*²². »

¹⁹Précurseur en ce domaine, la Turquie interdisait, au cours de l'année 1926, la polygynie. Néanmoins, cette pratique subsiste non seulement dans les régions rurales, mais aussi au sein de la bourgeoisie urbaine aisée. On peut, par ailleurs, noter que le Code du statut personnel tunisien, adopté en 1956, s'oppose à la polygynie : il relève l'impossibilité pour les hommes, en particulier dans le contexte socio-économique moderne, de faire preuve d'impartialité absolue à l'égard de leurs épouses. Mesure courageuse, le pays déclara - en 1964 - tout mariage polygame invalide.

²⁰Asghar Ali Engineer (1992 : vi), alors directeur de l'*Institute of Islamic Studies* de Mumbai, soulignait : « *Islamic society began to be feudalistic within a quarter of a century after the death of the Prophet and this feudalisation had a telling impact on the concept of the rights of women in Islam. It is this spirit which still predominates... The Quran not only awards equal status to both sexes in the normative sense but also concedes a degree of superiority to men in its own social context. However the theologians ignored the context and made men superior in the absolute sense.* »

²¹C'est ainsi qu'aujourd'hui la grande majorité des Pakistanais, toutes origines sociales confondues, adhèrent à des mœurs conservatrices, alors que les strates supérieures de la société indienne, l'aisance économique aidant, s'en éloignent.

²²L'Ouzbek Marfua Tokhtakhodjaeva (2008 : 18) affirme : « *In all major religions, at their early stages of development the preachers of the new belief sought support from the socially deprived sections of society, and women were among the first converts because the new teachings addressed them as individuals, speaking of their worth and right to choose. Later, the right to interpret religion became the privilege of the state and its institutions, which assigned women a secondary and subordinate role in society and in the family. The denial of women's equality has taken different forms in Christian and Muslim countries, effectively allowing discussion of the place of women in society to be diverted away from their true problems and towards a pointless comparison of the unequal status of Christian women with the unequal status of Muslim women* ».

Il faut, par ailleurs, saisir l'occasion de rappeler un phénomène qui toucha les territoires à dominance musulmane : les femmes, dont la condition sociale ou l'élévation propre autorisaient à la réflexion, se trouvèrent confrontées à une problématique délicate. Elles récusèrent toute forme d'impérialisme culturel, affirmant qu'elles visaient non à un rejet de l'islam comme semblaient le souhaiter les détracteurs de cette foi, mais plutôt à une adaptation voire à une redécouverte du texte sacré conformément aux exigences du temps - un phénomène dont l'Europe à majorité chrétienne était aussi le champ d'expression. En tout état de cause, les cheminements des pays qui luttèrent pour leur liberté s'inscrivirent dans la logique de l'Etat-nation, modèle d'organisation politique vantée par le colonisateur que les peuples assujettis adoptèrent aisément : en temps de crise, les femmes devaient se tenir prêtes à épauler les hommes, lesquels demeuraient investis du destin national²³. Une fois l'indépendance obtenue, celles qui avaient (souvent dans l'ombre de leur foyer) participé à un mouvement, dont l'ampleur varia au gré des zones considérées, retrouvaient fréquemment un statut socio-économique inchangé, qui pouvait s'appliquer avec davantage de rigueur lorsque l'Etat s'en proclamait le garant.

La naissance du Pakistan fut particulière. La Ligue Musulmane s'inquiétait de ce que les musulmans du sous-continent, libérés de la tutelle britannique, fussent soumis à un joug bien plus rude, notamment en raison du caractère permanent qu'il revêtirait : celui d'une Inde qui, en dépit de son attachement proclamé au principe de laïcité, serait dominée par une immense majorité hindoue. Les conséquences, au Pakistan, du dramatique mouvement de population qui fit suite à la partition du sous-continent ne permirent-elles pas aux nouvelles élites dirigeantes d'envisager - dans l'immédiat - des réformes pourtant nécessaires ? Celles-ci, soucieuses d'assurer la protection des intérêts des plus nantis, optèrent-elles pour une stratégie qui reposait sur un attentisme qui cachait son nom, tout *bouleversement* étant sans cesse différé ? Une analyse se fondant sur l'*égoïsme* de la *bourgeoisie* (pour reprendre la propagande communiste en vigueur à cette époque) serait néanmoins restrictive, ignorant une dimension essentielle. Doutant de sa pérennité, le Pakistan fit, peu après son indépendance, face à la disparition de son père fondateur Mohammed Ali Jinnah (le 11 septembre 1948). La tâche des dirigeants qui lui succédèrent était démesurée ; et l'une de leurs préoccupations majeures portait sur l'unification administrative d'un Etat morcelé²⁴ dont les deux principales composantes étaient éloi-gnées l'une de l'autre par quelques 1700 kilomètres de territoire indien. Demeurait l'enjeu de la consolidation d'une société civile, à la base étroite, qui mobiliserait citoyens et citoyennes, ce qui concourrait à un dynamisme qui rejaillirait sur le pouvoir politique, contribuant à la résolution de la problématique de l'identité politique nationale. Toutefois, la tendance à l'autoritarisme prévalut²⁵ : alors que le

²³Farida Shaheed (2004 : 3-5), quant à elle, récuse l'application du concept d' « Etat-nation » aux pays du sous-continent, lui préférant celui de « nation-Etat » : les structures coloniales indiennes « furent catapultées au rang d'Etat souverain », sans qu'un « processus historique » - « qui aurait intégré les institutions préexistantes au sein de l'Etat moderne ou qui les aurait remplacé » - n'ait eu lieu.

²⁴Certes, sa partie orientale accueillait 40 millions de Bengalis ethniquement homogènes. Toutefois, le Pakistan occidental était composé d'une mosaïque ethnique de 35 millions d'habitants ; il englobait notamment le Sind, la *North-West Frontier Province (NWFP)*, seize districts du Pendjab britannique ainsi que les quatre Etats princiers de Makran, de Kharan, de Las Bela et de Kalat qui formeraient un Baluchistan reconstitué au sein de la nouvelle fédération. En tout état de cause, près de 60 des 95 millions de musulmans indiens devinrent pakistanais.

²⁵En octobre 1958, le Maréchal Ayub Khan proclama la loi martiale. Son *règne* fut suivi, en mars 1969, par celui du Général Yahya Khan qui prit fin lors de la proclamation de la naissance du Bangladesh (décembre 1971). Le Général Zia ul-Haq s'empara, à son tour, du pouvoir en juillet 1977. Son décès - dans des conditions troubles

statut poli-tique du citoyen était bien fragile, la moralité des femmes devint - le contexte international récent aidant - un enjeu intérieur prééminent qui témoigne, aujourd'hui encore, d'une société en piètre santé. Au reste l'usage du droit de vote fut *parcimonieux*, les citoyens des parties occidentale et orientale du Pakistan l'exerçant pleinement lors des premières élections générales qui eurent lieu en 1970, ce qui conduisit d'ailleurs l'année suivante à la naissance du Bangladesh. Les *Federally Administered Tribal Areas (FATA)*²⁶, quant à elles, n'accédèrent au suffrage universel qu'en 1997.

1.2 Femmes, sources d'harmonie sociale et nationale

Nous souhaiterions éviter toute polémique stérile qui découlerait de l'appartenance à un genre ou à une zone géographique et donc culturelle particulière. S'agit-il d'évoquer la condition biologique naturelle propre à chaque sexe, ou un système qui serait rythmé par des attitudes et des devoirs prédéfinis - ce que Gayle Rubin regroupa (en 1975) sous l'expression de *sex/gender system* ? Faut-il simplement se contenter de souligner l'existence d'une articulation culturelle spécifique (Bhasin, 2006) qui a été établie au cours des siècles, tandis que la législation se doit de pallier ce qui fut longtemps le gouvernement des hommes ? Nul ne doute que c'est au sein de l'institution familiale, « unité de base de la société » que les enfants font au quotidien « leur première expérience des définitions imposées des rôles adéquats des hommes et des femmes » ; là convergent efficacement l'influence « des coutumes, de la culture et de la loi ». Evoquant le cas du sous-continent, Bhasin écrit (2006 : 8) :

« *The ideology of motherhood is considered one of the bases of women's oppression because it created feminine and masculine character types which perpetuate patriarchy; it creates and strengthens the divide between private and public; it restricts women's mobility and growth and it reproduces male dominance*²⁷ ».

Faisant une digression vers l'Occident, il est intéressant de noter la publication d'un ouvrage intitulé *The Terror Dream. Fear and Fantasy in post 9/11 America* (Metropolitan Books, 2007). Susan Faludi se penche sur la tentative d'instrumentalisation des attentats qui frappèrent les Etats-Unis, nombre de médias de ce pays s'étant évertués à annoncer que délaissant une carrière à laquelle elles étaient profondément attachées, les femmes, notamment new-yorkaises, avaient soudainement retrouvé leur vocation à l'abri de la protection masculine (Aitkenhead,

(août 1988) - fut l'occasion d'un intermède démocratique auquel le Général Pervez Musharraf mit un terme en octobre 1999. Tout comme ses prédécesseurs, ce dernier s'empressa de doter son gouvernement d'une apparence démocratique dont la *communauté internationale*, rythmée par les enjeux nés des attentats du 11 septembre 2001, se contentait aisément.

²⁶Frontalière de l'Afghanistan à l'Ouest (le long de la *ligne Durand*), de la *North-West Frontier Province* et du Pendjab à l'Est ainsi que du Baluchistan au Sud, cette zone comprend sept *agences* : Bajaur, Mohmand, Khyber, Orakzai, Kurram, le Waziristan du Nord et le Waziristan du Sud.

²⁷Se penchant sur les Américains, Janet Mancini Billson (1995 : 5) indique en introduction à son étude : « *The ingredients of a « good woman » and a « good man » follow remarkably different cultural recipes that in turn affect role expectations, work opportunities, and the ability to make choices. In most traditions males enjoy broader powers and fewer restrictions; women's power and status are defined not only as different from men's, but as inferior. The logic of women's oppression intricately connects power and culture, because culture defines who will have what kind of power and under what circumstances. Blueprints for identity and preferred behavior pass from generation to generation, reproducing personal and political ideologies that maintain power for the dominant sex. The old model of male superiority is often cruel and restrictive, resulting in women's economic, political, and educational isolation, which in turn undermines their position in the community and chances of achieving their - our - dreams.* »

2008 : 32-33). Etait-ce donc la volonté de se raccrocher à des valeurs dont la longévité rassérénait, ou le cri d'une société qui considérait l'identité masculine menacée par un mode de vie féminin apparu récemment ? On peut se demander si la tendance à l'interrogation ne serait pas mondiale, les réponses pouvant toucher l'extrême comme l'illustre le cas pakistanais qui nous préoccupe. Dimitri Bykov (2008 : 32-33), dans un article intitulé *Goujats, ivrognes, bons qu'à être plumés* publié par l'*Ogniook* de Moscou, a une argumentation significative. Evoquant l'analyse féministe qui prend, d'après lui, pour cible l'ensemble des hommes (de nationalité russe), il indique :

« Vous vous sentirez très vite traités comme l'est la Russie sur la scène internationale, parce que le discours féminin sur les hommes est globalement calqué sur l'opinion que les Occidentaux ont des Russes ».

En certaines contrées qui estimeraient traverser des temps troublés, les femmes seraient-elles antipatriotiques, faisant le jeu de *l'ennemi*, dès lors qu'elles s'essaieraient à une incisive critique de leurs concitoyens ? L'identité de la nation telle que la gent masculine la conçoit se fonderait-elle sur la célébration à peine voilée d'un système patriarcal qui se parerait - dans nombre d'Etats - des couleurs d'une égalité inachevée mais nécessaire ? C'est ainsi que l'on peut expliquer la prudence de la plupart des observatrices pakistanaises : elles s'attachent à *déchiffrer* un système politique et socio-économique qui fut habilement lié à une lecture particulière d'un islam à la fois religieux et national. Il s'agit là d'une habile stratégie. Le discours dominant quant au statut des femmes souligne l'attachement aux principes édictés par le Coran et la *Sunnah*, faisant de la gent masculine un allié naturel dans l'application des textes sacrés. Le comportement des femmes doit se conformer au verdict de ceux qui se présentent comme la majorité religieuse (et nationale) qu'elles se borneraient à appuyer par leur adhésion.

Revenant sur l'aspect sociétal, il faut se demander si les théologiens musulmans (les *oulémas*) pakistanais les plus rigoristes estiment que le genre auquel ils appartiennent serait davantage porté à accomplir son devoir naturellement. Suscitant l'assentiment d'une société peu tolérante à l'égard des *errements* féminins, ils placent les croyantes, soucieuses de leur salut, dans une situation délicate, puisque du comportement *adéquat* qu'elles adopteraient dépendrait l'harmonie sociale, *représentation* de la mise en œuvre des commandements de Dieu. Shehzad Saleem²⁸ et Javed Ahmed Ghamidi (Ghamidi, 2004 : 1, 37-40), dans *The Social Shari'ah of Islam*, se penchent tout particulièrement sur cette problématique : ils insistent sur les dangers pour l'être humain de « dépasser ses limites naturelles », car le désordre et la discorde en résulteraient. Ghamidi est d'avis que « la stabilité sociale est grandement menacée, lorsque les personnes investies de l'autorité morale font un mauvais usage de l'union avec Allah ». Quant à la question des « principes guidant les relations humaines et sociales », les « livres divins » y répondent clairement, autorisant l'homme « à créer une société... qui convient à ses besoins naturels et à ses talents »²⁹.

²⁸ La démarche de Saleem est intéressante : chargé de traduire l'ouvrage de Ghamidi, il tend - dans une introduction - à une interprétation des principes de vie qui seront énoncés dans ce texte.

²⁹ Ghamidi (2004 : 30) ajoute : « *the Almighty has made it clear that the real sphere in which one should strive in outdoing others is not the sphere of inborn abilities and characteristics because in this sphere some have been ordained to hold preference over others. The Almighty has created some people superior to others as regards to their mental, physical, economic and social status. Similarly is the case between a man and a woman. They have been created as counterparts such that one is by nature the active member and the other the passive. While the*

A regarder la pauvre marge de manœuvre des femmes en certains contextes, faut-il donc blâmer le contexte religieux ou les dimensions politique et socio-économique qui expliquent l'impossible accès à l'autonomie de pensée (grâce notamment à un enseignement quelque peu libéral, faute d'être éclairé) ? L'Ouzbek Marta Tokhtakhodjaeva (1995 : 39-40) estime que certains théologiens musulmans furent contraints de reconnaître la piètre liberté qui avait été octroyée aux femmes, ajoutant toutefois que tel n'était pas l'esprit de l'islam. Et le théologien indien Tahir Mahmood, qui partage équitablement la responsabilité entre hommes et femmes sans davantage s'attarder, d'indiquer :

« *That such a situation exists today is the fault of us men and women, who believe in Allah. Muslim women have not demanded recognition of their rights, and Muslim men have interpreted the law to their own benefit, using it for selfish motives*³⁰. »

1.3 Une symbolique figée par un drame

Marta Tokhtakhodjaeva (1995 : 15) est-elle optimiste lorsqu'elle déclare que la problématique du droit des femmes constitue « un test décisif quant à l'adhésion de l'Etat aux principes démocratiques » ? L'auteure ajoute que la notion du « droit des femmes » est « l'une des valeurs de la civilisation occidentale dont le sens s'adresse à l'ensemble de l'humanité ». Il n'y a pas lieu d'entamer une polémique quant à la date et au lieu de naissance du féminisme, d'autant que les défenseurs des textes sacrés seraient libres de se féliciter du statut privilégié que telle ou telle religion, en particulier monothéiste, accorde aux femmes. Aux propos de Tokhtakhodjaeva que nous choisissons de rapporter de façon neutre afin de noter l'une des possibles approches, on peut opposer ceux de Fatima Mernissi (1983 : 7, 13). Soulignant que l'inégalité est la base autant de « l'Orient musulman » que de « l'Occident chrétien », l'auteure indique qu'une question a bloqué toute véritable analyse de la condition des musulmanes : la coutume d'envisager cette thématique en comparant « implicitement ou explicitement » les femmes de confession musulmane à leurs *consœurs occidentales*, l'objectif étant de feindre de s'interroger sur le degré d'évolution des civilisations auxquelles appartenaient les protagonistes (masculins).

La prééminence masculine - ce que Bhasin, par exemple, nomme « l'hégémonie masculine »³¹ (2006 : 8) - constitua-t-elle, tout au long de l'histoire du Pakistan, un pilier social essentiel, tandis que certaines valeurs morales l'appuyaient ? Et l'honneur et le déshonneur continuent-ils de représenter des « catégories psychosociale et symbolique » (Casimir et Jung, 2008) importantes à une dynamique

former trait needs domination, vigor and force the latter needs gentleness, subtlety and acquiescence... These are inborn characteristics and any effort to surpass one another in this area would be tantamount to waging war against nature. This would of course only leave them to mourn their own misfortune ».

³⁰Elargissant le débat, on peut citer quelques lignes proposées par Brinda Karat (2005 : xviii) - membre du *Communist Party of India (Marxist)*. La sénatrice souligne : « *Male supremacist ideologies get reinvented in a myriad ways. The present unjust world order strengthens inequalities between nations, between classes and between men and women. Politically and socially, the era of imperialist driven globalisation has also seen the twin growth and strengthening of religious fundamentalism in many forms and once more it is women who are the most vulnerable targets.* »

³¹Evoquant la scène d'Asie du Sud, la chercheuse (2006 : 11) poursuit : « *When some women do assume important political positions (Sirimavo Bandaranaike, Indira Gandhi, Benazir Bhutto, Khaleda Zia), they do so, at least initially, because of their association with some strong male political personalities, and they function within the structures and principles laid down by men. In spite of being the only region in the world that has had so many women heads of state, the percentage of women in parliament has never and nowhere been more than ten per cent, in South Asia* ».

sociale qui s'appuie sur ce que les féministes nomment communément l'*idéologie traditionnelle de la famille* ?

Le Pakistan, à sa naissance, ne renia pas le cadre dont il héritait. Alors que le système économique accordait une place prééminente aux possédants, les Pakistanais (leur cas n'étant pas unique) étaient - pour reprendre les propos de Kamla Bhasin (2006 : 8) qui se livre à une analyse générale du patriarcat - les chefs de l'unité familiale, « les gardiens naturels des enfants et les principaux héritiers de la propriété » dans une société essentiellement agraire. L'exercice judiciaire, tout comme celui des autres fonctions étatiques, revint principalement aux hommes qui défendaient une vision particulière du monde, laquelle était - estimaient-ils - également dans l'intérêt des femmes. Et ils proclamaient leur attachement au Coran et à la *Sunnah* lorsque l'on touchait à la régulation du couple et de la famille. Chaque communauté religieuse des Indes britanniques - conformément aux *personal laws* (que l'on désigne aussi par l'expression de *statuts personnels*)³² - avait, en tout état de cause, été libre de l'application de préceptes divins qui continuaient d'ailleurs de susciter des interprétations divergentes. S'ajoutaient aux dimensions évoquées les désaccords quant à la traduction de langues dont la sémantique depuis l'apparition des textes sacrés avait subi de profondes modifications, tandis qu'elles n'avaient jamais été usitées en Asie du Sud ou n'y étaient plus utilisées. Au demeurant, les coutumes prévalaient : ainsi l'islam octroyait-il aux femmes le droit à l'héritage ; mais il était sans doute de bon ton de penser que dévouées à l'intérêt de leur famille originelle, elles s'effaçaient, alors même que les hommes étaient déjà autorisés à une part deux fois plus importante.

En 1937, le gouvernement du vice-roi avait - il est vrai - promulgué la *Muslim Personal Law (Shariat) Application Act* ; cependant l'héritage de la propriété agricole était spécifiquement exclu³³. Dans ce texte, le législateur se contentait d'indiquer que la *shari'a*³⁴ devait être appliquée sans ambiguïté, ce qui laissait entendre qu'aucune législation humaine n'était nécessaire. Cependant l'administration britannique, soucieuse de trouver un compromis qui satisferait les *oulémas*, intervenait deux années plus tard. La *Dissolution of Muslim Marriages Act (DMMA)* reconnaissait - pour la première fois - aux femmes mariées la possibilité légale de demander le divorce, usant du *khula* (rédemption)³⁵ dont l'accès leur était jusque-là refusé (ce que la terminologie pakistanaise désigne aussi sous l'expression de « divorce judiciaire »). Cette législation constituait, certes, une réponse aux vœux des musulmans et musulmanes qui étaient « convaincus que la plupart des lois coutumières » allaient à l'encontre des préceptes islamiques (Jahangir, 1998 : 93). Mais elle répondait surtout à une urgence : alors que les hommes n'envisageaient pas de renoncer au privilège d'un divorce rapide (voire expéditif) que leur offrait le

³²Cette expression désignait un ensemble de pratiques et de traditions religieuses qui, souvent, n'étaient pas codifiées sous la forme d'un texte ; les législations ultérieures tentèrent timidement d'influer le cours qui avait été pris.

³³Une telle *interdiction* était levée au Sind en 1950 et l'année suivante au Pendjab, tandis que ce phénomène touchait, en 1962, les zones désormais regroupées au sein du Baluchistan (Jahangir, 1998 : 94). Dans la pratique, les femmes invoquent peu ce droit que les hommes sont toujours prompts à s'arroger sans partage.

³⁴On a tendance, en *Occident*, à user du terme de *shari'a* pour évoquer une série de règles qui rythment la famille musulmane. En réalité, il s'agit de doctrines régissant la vie du croyant (cf. *Dictionnaire Collins*, <http://dictionnaire.reverso.net/anglais-definitions>).

³⁵Demandant à leur époux de leur accorder le divorce, elles lui versent un dédommagement - qui peut prendre une forme monétaire - les tribunaux en déterminant le montant. Suite à un jugement rendu en 1967 (*Khurshid Bibi c/ Muhammad Amin*), l'accord préalable du mari n'est plus nécessaire. Outre le *talaq* et le *khula*, le *mubarat* permet la dissolution d'une union en cas d'aversion réciproque déclarée.

*talaq*³⁶, les femmes, souhaitant jouir d'un simple recours au divorce, trouvaient la *fuite* dans la conversion qui leur permettait de bénéficier de lois religieuses plus magnanimes. La nouvelle législation retirait aux musulmanes tout recours à l'apostasie que les tribunaux britanniques avaient jusque-là implicitement reconnue, s'opposant - fait rare - aux verdicts des dirigeants d'une communauté religieuse, en l'occurrence les *oulémas*. Le courant *hanafi* ne prévoyait aucune disposition autorisant une musulmane à obtenir des cours religieuses un décret dissolvant son mariage, quand son mari la négligeait matériellement, désertait le foyer conjugal ou la maltraitait (Jahangir, 1998 : 93). Les juristes de cette école de pensée avaient pourtant clairement indiqué que les lectures *malakie*, *chafie* et *hanabalie* palliaient de telles insuffisances. Les *oulémas* indiens adhéraient, en effet, aux principes défendus par le Maulana Ashraf Ali Sahib qui, appartenant au courant *malaki*, avait publié une étude minutieuse intitulée *Heelat-un Najeza* (Jahangir, 1998 : 94). Cependant, ils estimaient qu'en dépit de *fatwas*³⁷ soutenant leur position, une législation était nécessaire, puisque l'on hésitait à appliquer un principe qui procédait d'une autre école. L'article 5 de la *DMMA* soulignait que toute femme, suite à la dissolution de son mariage, pouvait prétendre au versement de sa *dot*³⁸. L'alinéa vii de l'article 2 stipulait qu'une jeune musulmane - arrivée à la majorité - pouvait demander l'annulation de son mariage (Ali et Naz, 1998 : 108)³⁹. Le législateur britannique reconnaissait finalement son peu d'empressement voire son incapacité à appliquer la *Child Marriage Restraint Act* qui, dès 1929, avait visé à s'opposer à l'union d'enfants qui n'avaient pas encore atteint la puberté.

L'eurent-ils souhaité, les Pakistanais pouvaient-ils présider à l'examen des valeurs qui rythmaient désormais leur société, afin d'y promouvoir un nouveau dynamisme⁴⁰ ? Publiant au cours de l'année 1998 un ouvrage au titre significatif

³⁶On peut noter, reprenant les propos de Shaheen Sardar Ali et Rukhshanda Naz (1998 : 117), trois formes principales dans l'exercice du *talaq* : « *Talaq-ashsan*: a single pronouncement of divorce made during a 'tuhr' or period between menstruations, followed by abstinence from sexual intercourse for the period of *iddat*. *Talaq-hasan*: three pronouncements of divorce during three successive tuhrs, no intercourse taking place during any of the tuhrs. *Talaq-i-bidat*: three pronouncements of divorce either in one sentence or three separate sentences. The intention to pronounce an irrevocable divorce must be present. But since marriage is in the nature of a civil contract, a restraining stipulation to the effect that this right of the husband may be delegated to the wife, may be inserted as *talaq-i-tafweez*... this delegated right of divorce may also be given to a third person either conditionally or absolutely and either permanently or for a temporary period. »

³⁷Une *fatwa* est un avis généralement délivré par un juriste religieux qui jouit d'une position prééminente au sein d'un pays ou d'un rite.

³⁸Le vocable de *dot* constitue une traduction bien imparfaite du terme de *dowry* ou de *mahr*. Le *mahr* - pour schématiser - constitue le « gain financier » (Ali et Naz, 1998 : 110) qu'une femme est habilitée à recevoir de son époux (le plus souvent, lors de son divorce ou du remariage de celui-ci), suite au contrat qui fut établi lors de leur union. En dépit de la *Muslim Family Laws Ordinance (MFLO)* qui, depuis 1961, stipule la nécessité d'une trace écrite, la conclusion d'un contrat reste apparemment peu fréquente, tout au moins en milieu rural ; les familles des jeunes filles hésitent à une telle demande de crainte de froisser celles des futurs conjoints, et se contentent de la célébration orale du mariage. On évoque alors le *mahr mithl*, cette expression désignant la *dot* qui revient à l'épouse et dont les tribunaux spécifient le montant en cas de rupture. A noter que la *dot*, héritage de l'hindouisme, n'en existe pas moins, et les familles des futurs époux sont particulièrement exigeantes ; ainsi l'idée selon laquelle les filles sont des charges inutiles voire ruineuses est-elle renforcée.

³⁹C'était imaginer que ces très jeunes femmes jouissaient d'une indépendance économique qui leur permettait d'ignorer le rejet social dont elles ne manqueraient pas d'être victimes, si elles prenaient une telle décision sans obtenir l'aval de leur famille originelle.

⁴⁰Traitant du récent développement de l'antagonisme religieux dans le sous-continent, Bisham Sahni, auteur d'un roman intitulé *Tamas* (Noirceur, 1973) indique : « *in the medieval times, there was a very powerful upsurge of liberal thought. In the fourteenth century, particularly, Delhi became a centre of learning and culture. The Sufis came from Persia. India became a powerful centre. It is very interesting that the Bhakti movement [la réunion - le plus souvent - d'hindous, de musulmans et de sikhs dans la vénération du divin] flourished at more or less the same time. And there was a confluence of the two. There is no doubt that a new perspective began to emerge. It was very conducive to harmonious life and fellow feeling. This went on for two, three, or four centuries and left its impact, so that at the level of small towns, people learnt to live side by side despite their different faiths. There*

(*Borders & Boundaries. Women in India's Partition*), Ritu Menon et Kamla Bhasin déplorait l'absence d'une véritable contribution des femmes à l'historiographie de la partition⁴¹. Elles regrettaient que les récits féminins aient en quelque sorte été sous l'emprise de la lecture masculine, « les femmes y figurant (...) comme membres de familles politiques prééminentes » ou comme victimes d'une nation qui cherchait à (re)naître. Accompagnant « l'action des hommes », elles ne revendiquèrent guère le statut d'actrices « de plein droit » (2000 : 8-9)⁴². Et les deux auteures (2000 : 11) d'ajouter que les femmes figurent « comme des objets d'étude plutôt que comme des sujets » (les documents officiels proposant le scrupuleux détail des violences dont elles furent la cible). Menon et Bhasin s'attardent sur les opérations que l'Inde et le Pakistan mirent parallèlement en œuvre suite à la signature d'un accord au mois de novembre 1947 : ces *Opérations de secours - Recovery Operations* - continuèrent tout au long de la première moitié des années 1950⁴³. L'objectif était - pour les deux gouvernements - de permettre aux femmes enlevées ou qui avaient été séparées de leur famille, dans la hâte d'un périlleux départ, de retrouver les leurs. Evoquant la politique indienne, Rita Menon et Kamla Bhasin (2000 : 107, 109) élaborent une analyse qui peut s'appliquer *a contrario* au Pakistan. Deux considérations constituèrent le fil directeur de la politique du gouvernement présidé par Jawaharlal Nehru : la première procédait des relations entre Etats indien et pakistanais, la seconde de l'hypothèse selon laquelle l'Inde devait jouer un rôle de protectrice - ce que les auteures qualifient de *parens patria* - à l'égard des femmes victimes de rapt. Les deux nations, dont les dirigeants n'avaient pas reculé devant un partage déclaré nécessaire, faisaient de la gent féminine un enjeu, louant les principes généreux qui motivaient leur action ; l'une et l'autre réaffirmaient leur attachement aux valeurs familiales et donc nationales. Elles accusaient implicitement le peuple de l'adversaire, et donc les communautés religieuses majoritaires, d'être coupables - pour reprendre les termes employés par Menon et Bhasin - « d'un acte de transgression qui avait violé l'un des sites crucial au contrôle patriarcal » : la sexualité féminine.

Tout comme l'Inde saisisait l'occasion de vanter son principe fondateur - la laïcité - le Pakistan se devait de défendre la *théorie des deux nations* qui sous-tendait sa fondation. Il arguait de ce qu'il constituait une terre d'accueil pour des musulmans qui, comme l'horreur qui avait rythmé les mouvements de population l'avait montré, étaient en danger. Alors que les gouvernements indien et pakistanais proclameraient - dans leur constitution - leur attachement aux droits fondamentaux, les quelques femmes, qui avaient trouvé un havre de paix dans l'environnement qui était désormais le leur, ou celles qui redoutaient l'ostracisme social qui ne manquerait pas de les frapper si elles regagnaient le foyer familial, furent contraintes (physiquement) de rejoindre leurs familles originelles. Ces dernières accueillirent bon gré mal gré ces

was also the consciousness that most people who had become Muslim were really Hindus to begin with » (Bhalla, 2006 : 116).

⁴¹Urvashi Bhutalia publiait cette même année un ouvrage au titre significatif : *The Other Side of Silence: Voices from the Partition of India*.

⁴²Et les deux auteures de noter : « *Women's history, in Joan Kelly's famous formulation, has a dual goal: to restore women to history and to restore our history to women. The aim of the enterprise is to « make women a focus of enquiry, a subject of the story, an agent of the narrative »; in other words, to construct women as a historical subject and through this construction, « disabuse us of the notion that the history of women is the same as the history of men, that significant turning points in history have the same impact for one sex as for the other* » (cf. Joan Kelly, *Women, History and Theory*, Chicago, Chicago University Press, 1984, 163 p.).

⁴³L'immense déplacement de population (évalué à 10 millions d'individus) de part et d'autre des nouvelles démarcations frontalières provoqua le décès de près d'un million de personnes (Wolpert, 2000 : 348).

victimes⁴⁴ - qui s'étaient, au préalable, souvent trouvées dans l'obligation soit d'abandonner leur enfant soit d'accepter (dans certains cas, à leur corps défendant) un avortement *gracieusement* proposé par leur nation respective⁴⁵. Une chape de plomb s'abattait sur les souffrances de ces femmes de retour *chez elles*. Les sociétés indienne et pakistanaise taisaient d'autres événements tragiques : un grand nombre de femmes avaient été comme condamnées, enjointes de se donner la mort en sautant dans un puits ou dans un feu allumé à cet effet ; ne s'agissait-il pas pour elles de sacrifier leur vie sur l'autel de l'honneur d'une famille, incapable d'assurer leur protection ? Alors que le thème dominant était à la protection de l'*izzat* (honneur), l'on taisait d'autres épisodes peu glorieux : ainsi des jeunes femmes avaient-elles été *livrées* par des proches qui cherchaient à obtenir un libre passage vers l'un ou l'autre des Etats⁴⁶.

Cette page d'histoire, que l'on tenta de nier en l'effaçant des mémoires une fois *l'injustice réparée*, s'intégra-t-elle subrepticement au sein des idéologies des deux Etats nés de la partition⁴⁷ ? Le Pakistan occidental, quant à lui, subit deux traumatismes : l'un suite à l'enclenchement de la dynamique née du partage du sous-continent, l'autre à la veille de la fondation du Bangladesh⁴⁸. Et l'on peut se demander si les esprits pendjabis, égarés par le terrible carnage qui avait accompagné la partition du sous-continent, ne cherchèrent pas - en quelque sorte - à exorciser l'histoire, jouant au Bengale oriental les scènes macabres qui avaient tout particulièrement frappé cet Etat de la République Islamique⁴⁹.

⁴⁴Cette acceptation, contrairement à ce que l'on tend à affirmer aujourd'hui, ne fut pas sans créer des réticences. Le 16 janvier 1948, le Premier ministre Jawaharlal Nehru appela la population à répondre à son devoir, tandis que suite aux émeutes de Noakhali (Bengale oriental) au mois d'octobre 1946, le Mahatma Gandhi avait tenté de récuser la condamnation d'impureté qui, selon les croyances hindoues, s'abattait sur les femmes qui avaient été victimes de tels sévices (Menon et Bhasin, 2000 : 99).

⁴⁵Menon et Bhasin (2000 : 7) indiquent (à juste titre) : « *Popular sentiment and perception, at least as reflected in Partition literature particularly in Hindi, Urdu and Punjabi, almost without exception registered the fact of Partition with despair or anger... The futility and tragedy of demarcating boundaries, and the impossibility of dividing homes and hearts are the themes of story after story, as is the terrible violence that accompanied forced migration. Nowhere in the thousands of pages of fiction and poetry do we find even a glimmer of endorsement for the price paid for freedom, or admission that this « qurbani » (sacrifice) was necessary for the birth of two nations. Rather, a requiem for lost humanity, for... a shared past.* »

⁴⁶Evoquant leur travail d'interviews, Menon et Bhasin (2000 : 54-55) soulignent : « *No one failed to recall the violence of Partition, in general, and a particular moment of violence for themselves, personally; nor did anyone, man or woman, gloss over how women are dealt with in communal conflict. Yet, in the recounting of violence within their own families we noted an element of detachment in the men. The story is told in the heroic mode - the singular and extraordinary instance of doing a kinswomen to death is elevated to supreme and glorious sacrifice. So, one man's - or one family's, or one village's, even one community's - tragedy is sublimated and unfolds against a backdrop of siege and resistance, valour and vanquishment, honour and shame.* »

⁴⁷En témoigne, par exemple, l'opposition à la naturalisation des époux étrangers (de confession obligatoirement musulmane) des femmes pakistanaïses ; le pays argue implicitement de la nécessité de s'opposer à ce que l'*ennemi* indien n'envoie des agents qui pénétreraient ses structures. On peut ici noter que les enfants nés de ces unions ont récemment été autorisés à prétendre à la nationalité de leur mère.

⁴⁸Le questionnement de chercheurs bangladeshies, qui se penchent sur les suites de la guerre de libération de 1971 et le refus de cette jeune nation de reconnaître la *contribution* féminine (n'accordant pas seulement aux victimes de viols le *statut* formel d'héroïne), mérite d'être mentionné : l'un des groupes (*Adhunika*), engageant une telle réflexion, se demandait si la « construction de l'identité des femmes - et le contrôle » de leur « sexualité » - ne constitua pas l'un des fondements du pays récemment né ; il s'attache ainsi à « inclure dans l'histoire (et donc dans la narration officielle) celles qui en ont été exclues » (cf. par exemple Bina D'Costa, *War Babies: The Question of National Honour*, www.adhunika.org).

⁴⁹En effet, les massacres qui frappèrent le Bengale oriental furent souvent perpétrés par des soldats pendjabis, lesquels étaient majoritaires dans l'armée.

2. Une nation confisquée ?

2.1 L'affirmation de la symbolique religieuse dans l'univers pakistanais

Les Etats à majorité musulmane ne tendirent-ils pas le flanc à la critique ? Suite à la Conférence mondiale sur les droits humains qui, le 25 juin 1993, adoptait la Déclaration et le Programme d'action de Vienne, puis à la Conférence internationale sur la population et le développement qui se tint au Caire l'année suivante, « nombre de gouvernements musulmans qui avaient totalement ou partiellement » appuyé la Déclaration universelle des droits de l'homme de 1948 et les « documents universalistes » subséquents revinrent sur leur position. Sans doute lassés par la condescendance qui avait succédé à la rhétorique coloniale, ils arguèrent que l'idée de droits humains universels était un concept *occidental* qui dénotait d'une volonté de continuer à exercer un véritable impérialisme culturel. Ainsi « juger les sociétés musulmanes à partir de ces critères » violait-il leurs droits religieux, puisque l'islam permettait l'instauration d'une société juste et le respect « des droits fondamentaux des femmes⁵⁰ » (Afkhani, 1995 : ix). Toutefois, ces gouvernements omettaient - hypocritement - d'indiquer qu'ils n'entendaient guère s'essayer à établir la société idéale qu'ils décrivaient⁵¹. La Pakistanaise Mahnaz Afkhani, dans l'introduction de l'ouvrage intitulé *Faith and Freedom. Women's Human Rights in the Muslim World*, déclare avec raison :

« In short, they rejected women's human rights, as defined in international documents, even as aspirations. »

Insistant sur un XX^e siècle mouvant, Naila Kabeer et Ramya Subramaniam (2000 : 7)⁵² soulignent l'impact des avancées technologiques qui remirent peu à peu en cause l'idée selon laquelle la division des rôles et des responsabilités au sein des genres serait naturellement éternelle. Elles ajoutent :

« Resistance to any form of change in gender relations has increasingly taken on the rationale of the 'sanctity of culture'. The discourse of 'culture' is the obvious next line of defence when arguments based on the discourse of 'biological difference' start to look shaky since it accommodates the defence of the very same gender division of roles, responsibilities and privileges that the earlier arguments on the grounds of biological difference were used to defend. »

⁵⁰Les nations musulmanes, qui restaient fidèles à l'institution du mariage, étaient-elles comme tétanisées par l'évolution des sociétés *occidentales*, synonyme d'une atteinte à la virilité et de la diffusion de mœurs dissolues ? Ou profitant du fossé qui s'était creusé, entendaient-elles défendre des valeurs patriarcales surannées avec d'autant plus de vigueur ? Il est vrai qu'elles procédaient souvent de régimes autoritaires qui ne pouvaient que s'inquiéter s'ils devaient rendre des comptes à leurs citoyens, puisque pas même la gent masculine ne bénéficiait du respect des libertés fondamentales dont les constitutions prônaient généralement la défense.

⁵¹Bhasin (2006 : 10) tient des propos intéressants que le lecteur jugera peut-être outranciers. La célèbre féministe indienne écrit : « *Most modern religions are patriarchal, defining male authority as supreme. They present a patriarchal order as being supernaturally ordained. The feminine principle of power which existed before the evolution of institutionalised religions has been gradually weakened, goddesses have been replaced by gods. All major religions have been created, interpreted and controlled by upper class and upper caste men; they have defined morality, ethics, behaviour and even law; they have laid down the duties and rights of men and women, the relations between them. They have influenced state policy and continue to be a major force in most societies; in South Asia their power and presence are enormous.* »

⁵²Le lecteur aura sans doute remarqué que nous avons - à plusieurs reprises - fait appel à des citations extraites de l'introduction d'ouvrages qui traitent de contextes pourtant différents ; notre objectif est de souligner que la problématique du droit des femmes revêt certaines caractéristiques similaires.

Etait-ce l'impossibilité temporaire de proposer une définition claire d'une identité nationale dont l'islam, conformément aux vœux du *père de la nation*, le *Quaid-i-Azam* (lequel avait espéré un autre Pakistan dont il s'était cependant abstenu de préciser la nature), ne serait pas l'unique composante, alors que l'adhésion à une même religion (en dépit de l'existence de différents courants) semblait désormais le seul lien autorisant des *dividendes* immédiats ? Et estimait-on que l'adoption d'une langue commune (en l'occurrence, l'ourdou dont la partie qui revenait à l'Inde était le berceau) permettrait une lente unification⁵³ ? L'adoption, le 12 mars 1949, de la résolution intitulée *Aims and Objectives of the Constitution*, plus connue sous le nom d'*Objectives Resolution*, influencerait sur l'avenir de la fédération. Les dirigeants pakistanais, pour leur part, se flattèrent d'être parvenus à combiner les principes de la démocratie occidentale tout autant que les injonctions islamiques (Ghazali, 1999 : 1-2, chapitre 3).

« *The Objectives Resolution proclaimed the following principles: Sovereignty belongs to Allah alone but He has delegated it to the State of Pakistan through its people for being exercised within the limits prescribed by Him as a sacred trust*⁵⁴. »

Le Premier ministre Liaquat Ali Khan n'hésitait pas à déclarer :

« *I consider this to be a most important occasion in the life of this country, next in importance only to the achievement of independence, because by achieving independence we only won an opportunity of building up a country and its polity in accordance with our ideals. I would like to remind the house that the Father of the Nation, Quaid-i-Azam, gave expression of his feelings on this matter on many an occasion, and his views were endorsed by the nation in unmistakable terms. Pakistan was founded because the Muslims of this sub-continent wanted to build up their lives in accordance with the teachings and traditions of Islam, because they wanted to demonstrate to the world that Islam provides a panacea to the many diseases which have crept into the life of humanity today.* »

Khan passait sous silence les critiques alarmistes soulevées par les députés de l'Assemblée Constituante qui appartenaient à d'autres confessions religieuses. L'un d'entre eux, Sri Chandra Chattopadhyaya, estimait :

« *What I hear in this (Objectives) Resolution is not the voice of the great creator of Pakistan - the Quaid-i-Azam, nor even that of the Prime Minister of Pakistan the Honorable Mr. Liaquat Ali Khan, but of the Ulema of the land* » (Ghazali, 1999 : 2, chapitre 3).

Le leader de la *Jamaat-e-Islami* (le Parti de l'Islam), Maulana Maududi, assurait que Jinnah avait souhaité promouvoir « la souveraineté d'Allah et la suprématie de sa Loi ». Toutefois, il avait précédemment admis que les discours des dirigeants de la Ligue Musulmane, durant le combat pour l'indépendance, ne permettaient pas de conclure à leur volonté d'établir un gouvernement islamique. La souveraineté divine, telle qu'elle était définie par la Résolution, allait cependant à l'encontre de l'idée

⁵³Il faut rappeler que la partie occidentale refusa, dans un premier temps, au bengali (langue majoritaire du Bengale oriental) un statut similaire.

⁵⁴La Résolution indiquait dans ses paragraphes 2, 3 et 4 : « 2. *The State shall exercise its powers and authority through the chosen representatives of the people.* 3. *The principles of democracy, freedom, equality, tolerance and social justice, as enunciated by Islam, shall be fully observed.* 4. *Muslims shall be enabled to order their lives in the individual and collective spheres in accordance with the teachings of Islam as set out in the Qur'an and Sunnah.* (...) 7. *Fundamental rights shall be guaranteed* » (cf. *Objectives Resolution is passed*, 1949).

d'une démocratie moderne. Et le Rapport Munir daté de 1954 insistait sur cette dimension. Les *oulémas* avaient d'ailleurs déclaré devant cette instance :

« *the Quaid-i-Azam's conception of a modern national state... became obsolete with the passing of the Objectives Resolution on 12th March 1949* » (Ghazali, 1999 : 2, chapitre 3).

De foyer destiné aux musulmans, le Pakistan s'achemina-t-il vers un « Etat idéologique » (Patel, 1991) ? Les partis politico-religieux étaient, il est vrai, libres de supputer quant à une inégalable hégémonie politique ; et les Ahmadis seraient l'une de leurs premières cibles⁵⁵.

2.2 Un statut de dépositaires

Sans doute l'analyse du contexte pakistanais est-elle rendue délicate par une dimension sur laquelle les chercheurs de ce pays insistent à juste titre ; les femmes ont été affublées d'un rôle dont elles n'ont pas été autorisées à se défaire progressivement : celui de *dépositaires* d'une culture qui, aux yeux de l'étranger, apparaît multiple puisqu'elle recouvre les dimensions locale, régionale et nationale mais également religieuse. Il semble que la grande majorité de la gent masculine demeure attachée à cette symbolique. Aussi peut-on souligner, reprenant les propos de la sociologue pakistanaise Farida Shaheed (1998 : 61),

« *Together, culture, customs and law outline the space available for a women's definition of self, the cross cutting factors she must daily negotiate in her action, and the boundaries against which she needs to push for self-affirmation and change... The same can be said to apply to the concept of 'manhood', but the implications are not alike* ».

Dans bien des zones géographiques, il est revenu aux hommes de l'élite de définir « les contours de la culture, des coutumes ou des lois », tandis que la population masculine en bénéficiait, tout au moins partiellement. Le Pakistan continue à s'inscrire dans cette dynamique. Les « règles internalisées de la vie en société » (Shaheed, 1998 : 62) qui s'appliquent aux femmes sont une *arme* redoutable dont la grande majorité des hommes usent avec une satisfaction qu'ils ne masquent guère, convaincus d'avoir été privilégiés par le divin.

Engineer (1992 : 13) dénonce l'impact des « préjugés culturels » dans la définition du statut des femmes du sous-continent. Revenant sur la question du *pardah*⁵⁶ qui est répandu en Asie du Sud, il indique :

⁵⁵En 1974, les Ahmadis (ou Qadianis) étaient officiellement exclus de la communauté musulmane pakistanaise, suite à l'adoption d'un amendement constitutionnel. Dix ans plus tard, une ordonnance les enjoignait de ne plus user du qualificatif de musulman, tandis que leurs lieux de culte ne bénéficiaient plus du *titre* de mosquées : cette disposition était incluse dans le Code pénal (article 298-B). En 1993, la Cour Suprême se déclarait favorable à de telles mesures. Elle motivait sa décision en ces termes : « *any community, however vocal, organised, affluent or influential it may be would not be allowed to cheat others of their faith or rights, usurp their heritage and to deliberately and knowingly do such acts or take such measures as may create law and order situation* » (Ahmad, 1998 : 7).

Il faut ici ajouter qu'en 1982, Zia ul-Haq procédait à un véritable renforcement de l'*arsenal* répressif à la disposition de l'Etat : toute personne coupable d'avoir endommagé un exemplaire du Coran ou de s'être livrée à tout autre acte sacrilège sur le livre saint serait punie par l'emprisonnement à vie (article 295-B du Code pénal). L'alinéa C de l'article 295, édicté en 1986, prévoyait la peine capitale pour toute remarque dérogatoire qui touchait au Prophète Mahomet. L'on fait référence à cette série de dispositions (articles 295-B, 295-C, 298-A et 298-B du Code pénal) par l'expression de *lois sur le blasphème*.

⁵⁶« *Tout à la fois évitement du sexe opposé et témoignage de respect à l'égard des aînés, les normes du pardah (littéralement rideau) entraînent un ensemble d'usages sociaux obéissant à la notion de pudeur : refréner ses gestes, retenir sa voix, baisser les yeux, rabattre son voile sur la chevelure et la poitrine au moment de l'appel à*

« All that the Quran requires of women is that they do not display their sexual charms, but dress in a dignified manner. These prejudices emanated in the feudal era wherein the ruling Muslim classes wanted to protect their womenfolk from others and hence kept them under strict seclusion. However that tradition was given Islamic legitimacy⁵⁷ ».

Certes, l'islam joua un rôle important dans l'éveil politique des musulmans - du 10 mai 1857 (date du début de la révolte des *cipayes*) à l'indépendance pakistanaise proclamée le 14 août 1947. Il suscita ainsi les interrogations autant des courants progressistes que des courants conservateurs. Mais il fut en quelque sorte confisqué

la prière, s'abstenir de parler à son époux devant le père de ce dernier et, par-dessus tout, se garder de la compagnie de tout individu avec lequel une relation matrimoniale pourrait être envisageable... Outre qu'elle avalise la dichotomie entre la sphère publique (théoriquement masculine) et la sphère privée (sinon dominée par, circonscrite aux femmes), la notion de *purdah* repose sur l'idée d'une tension perpétuelle entre la matrice familiale préservée et le monde extérieur anxigène » (Dedebant, 2003).

Il y a cependant aménagement des règles du *purdah* et du *burqah* (voile qui recouvre l'ensemble du corps). En milieu rural, les femmes travaillent aux champs, en compagnie des hommes de leur famille ; tous portent l'un des habits qui est traditionnel au Nord du sous-continent, le *shalwar-kamiz* (un large pantalon partiellement recouvert d'une longue tunique), tandis que les femmes y ajoutent le port d'une large écharpe (la *dupatta*) qui recouvre à la fois tête et poitrine. Tout autre vêtement - plus restrictif - n'autoriserait pas la gent féminine à répondre aux lourdes charges qui sont les siennes. Lui reviennent notamment les corvées d'eau qui nécessitent souvent de longues marches ; c'est là l'occasion d'échanges à l'abri du regard des hommes, puisque les mosquées des villages omettent d'aménager un espace auquel les femmes auraient accès. Est cependant inclus dans l'espace public, par définition interdit à la gent féminine, les marchés. Les hommes, seuls, vendent les produits de la récolte, et en gardent les bénéfices monétaires, ce qui contribue d'ailleurs à nourrir l'idée selon laquelle les *femmes ne travaillent pas*. L'accès à de tels dividendes est, à lire certains théologiens pakistanais, crucial à l'affirmation de la virilité. Ceux-ci s'attachent à souligner que l'islam n'interdit pas aux femmes de *gagner leur vie* mais les *absout* de cette responsabilité qui repose sur leurs maris, lesquels conservent intact leur rôle de chef de famille.

⁵⁷Des chercheuses, à l'esprit peut-être taquin, rappellent que ce furent les Sikhs eux-mêmes (et non leurs *consœurs* agissant au nom de la défense des pratiques masculines de leur communauté) qui, au Royaume Uni, militèrent récemment afin d'être autorisés à continuer à porter leur turban. En tout état de cause, il faut noter que les femmes, en certaines contrées, font montre de modestie en usant d'un voile ; les couvre-chefs de ces messieurs sont un signe d'une identité qu'ils réclament avec orgueil.

Donnée toute contemporaine : on considère, au Pakistan, que le Coran et la *Sunnah* auraient prescrit aux femmes le confinement à une vie domestique. Cette injonction interpellerait tout particulièrement celles qui, étant donné leur appartenance aux classes urbaines aisées, ont eu accès à l'enseignement supérieur mais qui auraient adopté le port du *burqah*, tandis qu'elles s'abstenaient peut-être déjà de toute *contribution* extérieure. Un tel choix constituerait, d'après les observateurs attachés à cette analyse, une forme de réplique aux *lectures occidentales* manichéennes des attentats du 11 septembre 2001, lesquelles semblaient cautionner par avance la politique extérieure que le Président George W. Bush entendait inaugurer. Phénomène de mimétisme aujourd'hui en vogue au Pakistan : les femmes, de condition plus modeste, s'attachent au port du *burqah*, l'objectif étant de souligner que les revenus de leur époux les autorisent à l'oisiveté. Il est cependant difficile d'évaluer ce phénomène qui demeure largement urbain, puisqu'en certaines zones, les femmes (après les quelques courses qu'elles peuvent effectuer le matin) sont peu visibles. Le Pendjab est, en tout état de cause, épargné par ce phénomène qui, d'après les informations récoltées durant nos voyages à travers le pays, touche l'ensemble du Pakistan, à des degrés variables : le *burqah* semble, par exemple, de rigueur à Mingoora (Swat) et à Peshawar (*NWFP*). Cette brève description ne doit pas conduire le lecteur à envisager un monde du travail dont les femmes seraient totalement absentes. Tandis que celles-ci alimentent le prolétariat urbain, les journées des paysannes sont bien longues. En outre, l'élite voire la classe moyenne (urbaines) continuent à laisser une certaine marge de manœuvre à leurs mères, épouses et sœurs qui refusent de succomber à la seule administration de leur foyer.

Nous souhaiterions saisir l'occasion de signaler l'impact conjugué de plusieurs phénomènes qui poussèrent une partie des femmes à troquer leur *dupatta* contre un *burqah* : l'expatriation de travailleurs pakistanais dans les pays du Golfe qui les convainquit d'une plus stricte adhésion à des mœurs conservatrices, alors que le succès économique de cette zone semblait - partiellement - témoigner des rétributions du divin satisfait de la mise en œuvre de ses préceptes. Tel fut, en tout cas, ce que nous indiquèrent nos interlocuteurs pakistanais. Autre dimension : la Révolution iranienne captivait les esprits. Enfin, l'importante émigration afghane dans les régions frontalières du Pakistan, suite à l'intervention de l'Armée Rouge, se doubla du combat contre une Union Soviétique qui prônait - aux yeux de certains de ses opposants - un athéisme sacrilège. Tandis que le Pakistan ne cherchait guère à offrir à l'ensemble de ses citoyens des infrastructures scolaires correctes, l'on assistait à l'accroissement du nombre de *madrasas* - notamment soutenues par les *monarchies pétrolières* - qui étaient libres du contenu de l'enseignement qu'elles entendaient proposer. Le contrôle des programmes de ces institutions, en dépit des annonces répétées d'*harmonisation*, reste à l'ordre du jour.

par les seconds que certains Pakistanais eux-mêmes n'hésitent pas à qualifier de réactionnaires. La société civile demeure rythmée par ces deux tendances. La lutte est d'ailleurs inégale ; les femmes, militant pour une véritable citoyenneté, se trouvent placées - contre leur gré - face à un redoutable interlocuteur : les courants politico-religieux, lesquels les considèrent sinon comme des objets du moins comme des sujets appelés à l'obéissance et dont la voix ne doit pas s'élever. Jusqu'au triste règne de Zia ul-Haq, le pouvoir politique opta pour une neutralité qui, néanmoins, le conduisit à *quelques concessions*, comme en témoignent - aujourd'hui encore - le sort des femmes, le peu de marge de manœuvre des minorités religieuses, et les menaces qui pèsent sur les Ahmadis. En abandonnant à un islam politique rigoriste la problématique du couple et de la famille, les gouvernements successifs visaient deux objectifs : contenter partiellement la tendance politico-religieuse ; s'opposer à la constitution d'une véritable société civile, laquelle ne serait guère dotée de moyens l'autorisant à envahir le champ politique. Placé dans la position d'allié et de juge, qui s'évertuait à ne pas froisser les courants politico-religieux, l'exécutif (qui refusait toute indépendance aux instances judiciaires⁵⁸) était à l'abri de toute tentative d'exercice de la souveraineté populaire. Une bombe à retardement était cependant enclenchée⁵⁹. Et la guerre d'Afghanistan mêlerait - un temps - ambitions du pouvoir politique et de la tendance politico-religieuse : ces deux parties s'attachèrent à s'instrumentaliser l'une l'autre, leur objectif étant de régner sans partage⁶⁰.

Les *oulémas*, contrairement à l'esprit de l'islam, se déclaraient gardiens de la foi. Et l'Etat moderne que le Pakistan se flattait de constituer acceptait peu à peu (en particulier avec l'adoption de ce que l'on nomme par raccourci les *Hudood Ordinances*⁶¹) de s'assurer de la bonne moralité de tous ; les contraintes s'appliquaient résolument aux femmes (et donc à leur sexualité), alors même que la gent masculine ne subissait pas une injonction similaire, ce qui laissait entendre que les hommes pouvaient jouer le rôle de *tentateurs* du sexe opposé, mettant en danger une *harmonie* à laquelle tous se déclaraient pourtant attachés. Il ne s'agissait pas seulement de valider une pratique considérée comme *normale* dans certains milieux - le droit des époux à *punir* leurs femmes peu *dévouées*⁶² - mais d'engager la population (en particulier, masculine) à défendre la pureté des mœurs au quotidien. Les hommes étaient implicitement encouragés à davantage lutter contre tout risque de

⁵⁸L'alinéa 3 de l'article 175 de la Constitution du 12 avril 1973 octroyait implicitement au pouvoir exécutif une période de quatorze années, afin qu'il consentît à doter les instances judiciaires d'une indépendance véritable. Ce que les partis politiques feignent de considérer comme une urgente priorité est, jusque-là, demeuré un vœu pieux.

⁵⁹Shaheed (2002 : 21) cite la typologie de Marek Thee qui s'applique tout particulièrement au Pakistan. L'auteur indique : « *militarism can exist in different ways: a repressive authoritarian regime backed by the military, direct military rule, or civilian rule with the military exerting predominant pressure. Thee identifies three sets of indicators that determine how militarism will actually manifest itself and impact on people's lives: a) the military's place in the state system - ruling force or partner; b) ideological strands - nationalism to xenophobia; c) nature of state policies - high military expenditure, use of military strength as an instrument of politics.* »

⁶⁰Cf. le récit que propose l'ancien directeur du bureau afghan de l'ISI qui *écorche* quelques réputations au passage (Mohammad Yousaf & Mark Adkin, *The Bear Trap. Afghanistan's Untold Story*, Lahore, Jang Publishers, juin 2003, 243 p.).

⁶¹L'on attribue la supervision de la rédaction de ces textes de loi à un conseiller du roi d'Arabie Saoudite - le Docteur Duwalbi - qui fut ainsi dépêché au Pakistan, tandis que d'autres sources citent trois principaux *architectes* : le Procureur général Makhdoom Ali Khan, Javed Ahmad Ghamidi, et le Président du Conseil de l'idéologie islamique (*Council of Islamic Ideology*) Muhammad Khalid Masud.

⁶²Voici les étapes auxquelles un mari - selon Saleem - doit se conformer, lorsque sa femme défie son autorité, menaçant la structure familiale : si l'admonestation - durant une période raisonnable - ne donne aucun résultat, il évitera « tout contact marital » avec la *rebelle*. En toute probabilité, celle-ci fera amende honorable, une fois ces deux étapes tentées. Dans le cas contraire, l'époux peut avoir recours à une « affliction physique douce », agissant telle une mère qui punit son enfant ou un enseignant qui châtie un élève indiscipliné. Il ne doit pas oublier que le Tout-Puissant le tiendra pour comptable de ses actes (Ghamidi, 2004 : 5-6, 33).

zina au sein de leur famille voire de leur clan, d'où l'augmentation des *crimes d'honneur*. Les coupables, qui seraient qualifiés de meurtriers dans un autre contexte, se sentirent dès lors à l'abri de toute poursuite, tandis que leurs motivations n'étaient pas toujours *nobles*. La notion de « grave et soudaine provocation » autorise, aujourd'hui encore, les juges à acquitter les hommes qui auraient assassiné des parentes (femmes, sœurs et mères notamment) sur la simple présomption qu'elles entretenaient des relations extra-maritales. Ainsi la Cour Suprême, examinant un tel drame (cf. *Mohammed Saleh c/ The State*⁶³), n'hésitait-elle pas à déclarer :

« *Under village conditions and even in many other parts of society in this country, the right of the male members of the family to control the actions of their women folk, particularly in the field of sexual relations, is fully recognized and forcefully maintained. The idea that a young unmarried girl in a village family is entitled to leave her bed during the night and go where she pleases... simply cannot be entertained* » (Shaheed, 1998 : 65).

Dans un autre jugement rendu en 1989 (*Muhammad Yunus c/ The State*), la Cour prenait fait et cause pour l'assassin, alors même que l'examen médical ne permettait pas de retenir l'accusation d'adultère qu'il portait à l'encontre de sa femme, laquelle était d'ailleurs totalement vêtue lors du crime. Les juges n'en affirmèrent pas moins :

« *The appellant had two children from his deceased wife and when he took the extreme step of taking her life by giving her repeated knife blows on different parts of her body, she must have done something unusual to enrage him to such an extent* » (Shaheed, 1998 : 66-67).

Dans un pays où l'illettrisme touche encore plus gravement les femmes⁶⁴, celles-ci considèrent-elles que la législation touchant au couple et à la famille est le reflet des commandements divins ? On peut - de prime abord - s'élever contre ce qui ressemble à un fatalisme, et effectuant diverses enquêtes dans la *North-West Frontier Province*, les *Northern Areas*, le Pendjab, Quetta et le Sind (durant un séjour de dix-huit mois au Pakistan - 2006-2007⁶⁵), nous eûmes longtemps un regard inter-

⁶³La date de ce jugement n'est pas mentionnée.

⁶⁴Si l'on s'en tient aux chiffres du recensement le plus récent (celui de 1998), le Pakistan est le septième Etat le plus peuplé de la planète. Son territoire accueille 2,3% de la population mondiale, au total 132,3 millions d'habitants (un chiffre qui aurait, en 2007, atteint 169,2 millions) dont près de 40% ont moins de quinze années d'âge. Près de 77% des Pakistanais sont sunnites, tandis que 20% sont chiites (des chiffres qui prêtent toutefois à controverse). Le pays accueille des hindous (1,85%), des chrétiens (1,6%), des sikhs (0,04%), mais également d'autres minorités en nombre encore plus réduit tels des parsis, des bouddhistes ou des animistes (principalement les Kalaches de Chitral).

Le taux de natalité dans la fédération est de 31‰, tandis que le taux d'accroissement naturel atteint 2,6%. D'après des chiffres officiels (Nadeem et Ashfaq : 2004) qui n'en masquent pas moins de fortes disparités régionales, 64% des Pakistanais sont alphabétisés. Seules 39% de leurs *consœurs* jouissent de ce *privilege*, un chiffre qui fait l'objet de débats, puisque le journaliste Muddassir Rizvi - retenant le chiffre de 28% en 2001 - s'alarmait de la baisse constante du nombre de femmes alphabétisées. Le pays, en tout état de cause, ne consacre au volet éducatif que 1,8% de son PNB (Nadeem et Ashfaq : 2004). On note d'ailleurs, suite à ce que l'on qualifie de *talibanisation* des zones tribales, le difficile accès des filles à l'école, les parents qui souhaiteraient scolariser leurs enfants y renonçant. Il n'en faut pas moins signaler une corrélation entre pauvre développement et emprise des prédicateurs religieux et des *soldats de Dieu* dans ces régions qui ont conservé, à l'indépendance, l'autonomie dont les Britanniques - faute de parvenir à y instaurer leur gouvernement - les avaient dotée. Un système d'administration, dont on déplore - depuis le 11 septembre 2001 - le caractère autoritaire voire *féodal*, s'est ainsi perpétué, tandis que les liens entre pachounes de part et d'autre de la *ligne Durand* se sont davantage renforcés durant la lutte contre la présence soviétique en Afghanistan.

⁶⁵Je saisis l'occasion de remercier le *Sustainable Development Policy Institute (SDPI)* d'Islamabad qui m'a apporté un soutien constant durant mon séjour au Pakistan ; et la liste des personnes à qui je souhaiterais exprimer ma gratitude serait trop longue pour que je me livre à une énumération. Mes remerciements vont tout particulièrement au Docteur Saba Gul Khattak qui a présidé aux balbutiements de ce projet. En outre, j'ai pu me

rogateur. Certes, nous constatâmes que l'infrastructure écolière en milieu rural est insuffisante⁶⁶ ; et lorsque l'Etat se plie à son rôle de *pourvoyeur*, les garçons ont fréquemment le privilège d'en avoir la primeur, puisque la ségrégation des sexes est la norme. En un tel contexte, la mosquée du village a un rôle clé : le prédicateur joue aussi le rôle d'instituteur qui accepte ou jouit du *gracieux* patronage du propriétaire terrien dominant. Aucune idée *subversive* n'est donc diffusée. Les familles qui souhaitent que leurs filles aient accès à un enseignement rudimentaire ont tendance à les retirer de l'école du village dès qu'elles deviennent pubères⁶⁷, craignant tout *événement tragique* qui mettrait en péril un *devenir* social rythmé par le vocable de mariage. Les milieux quelque peu aisés hésitent à envoyer les adolescentes qui voudraient poursuivre leurs études dans la ville voisine ; la seule rumeur peut durablement entacher une réputation⁶⁸.

Il ne s'agit pas de nous mêler de jurisprudence musulmane, mais de souligner l'approche d'Asghar Ali Engineer (2008). Indiquant que la plupart des *Hadith* ne s'inscrivent pas dans les *Sihah Sitta* (les six sources les plus authentiques de la *Sunnah*), il ajoute :

« *Women lost in the Hadith, what they had gained through the Qur'an. In the pre-Islamic period, women had a very low social status and Qur'an lifted them far above what anyone then would have expected - a reality our Ulama never tire of reminding the laity. But within a few decades of Qur'anic revelation, women returned to their pre-Islamic status in a fiercely male dominated society - a state of affairs legitimised by the Hadith. (...) The Qur'an engendered ideals and values, but as society could not rise to that level, it dragged Islam to a suitable equilibrium, with the Hadith serving vested interests.* »

Engineer en vient à insister sur « les valeurs culturelles et les pratiques coutumières » qui, en Arabie comme en d'autres contrées, préexistaient à l'islam. Soulignant les failles de la tradition orale, fait-il preuve de diplomatie ? La compilation des *Hadith*, deux à trois siècles après la disparition du Prophète, constitua - ajoute-t-il - « une nécessité socioculturelle et socioreligieuse, eu égard à l'étendue et donc à la diversité du monde musulman ». L'on assista néanmoins au développement de doctrines qui étaient en contradiction avec le Coran, comme en témoignent nombre d'injonctions contenues dans la *shari'a* qui tendent à amoindrir le statut que « les idéaux et valeurs coraniques » offraient aux femmes. Ainsi,

joindre à des équipes du *SDPI* qui effectuaient des *terrains*, et qui jouissaient du soutien d'ONG telles *World Vision* et *Action Aid*. Je voudrais adresser mes sincères remerciements à Yasmine Afridi (*World Vision*), à Khadija Nadeem (*Action Aid*) et Umbreen Griffin (*Sind Development Society*) que j'ai pu accompagner dans des villages de la *NWFP* et du Sind.

⁶⁶ Le ministre de l'éducation du Sind, Pir Mazharul Haq, admettait tout récemment qu'au moins « 7500 établissements scolaires de la province étaient fermés, certains locaux... servant d'étables ou de stations de police ». Il s'alarmait des menaces d'analphabétisme qui pesaient sur cette province (*cf. 7,500 schools remain shut, says minister : 2008*).

⁶⁷ Ainsi une fillette d'une douzaine d'années, originaire d'un village sindhi que nous nous abstenons de nommer, avait-elle été violée à la *madrassa* de son village. Sa famille nous indiquait que les garçons étaient également victimes des mêmes sévices, l'enseignant esquivant toute poursuite grâce au soutien du propriétaire terrien dominant qui régnait en seigneur et qui, du reste, n'était pas opposé à de telles *pratiques*.

⁶⁸ Au demeurant, emprunter un transport local reste, pour la gent féminine, un exercice malaisé ; loi ou coutume, il est hors de propos qu'un homme et une femme qui ne seraient pas liés par un lien de parenté occupent des sièges côte à côte. Et les voyageuses solitaires - en milieu rural - étant peu nombreuses, elles ont tendance à demeurer longtemps sur le bas côté de la route jusqu'à ce que de petites camionnettes, *bourrées* au-delà de leur capacité (mais l'Etat a abandonné toute volonté d'instaurer un système de transport public correct), trouvent une à deux autres femmes qui *rempliraient* le siège qui jouxte celui du conducteur. En outre, nombre de villages (situés dans des zones montagneuses) ne sont pas reliés à un réseau routier qui autoriserait la libre circulation de véhicules motorisés.

« *Most of the Qur'anic verses on women are not explained in the light of other Qur'anic verses (the only reliable methodology to understand real intent of the Qur'an), but in the light of Hadith which degrade women* ».

3. Citoyennes, garantes du seul honneur masculin ?

3.1 De maigres avancées

L'on a - à tort - tendance à indiquer que le processus d'islamisation entamé par le Général Zia ul-Haq influa sur les lois qui traitaient du couple et de la famille. Celles-ci se fondaient, en fait, sur les pratiques religieuses et les traditions auxquelles étaient attachés les musulmans à l'indépendance du pays (Jahangir, 1998 : 93). Les femmes se contentèrent longtemps de réclamer davantage de droits, sans remettre en cause le système existant qu'elles ne songeaient guère à qualifier de patriarcal. L'élite féminine n'avait pas même conscience, à lire l'introduction d'un ouvrage qui fit date dans l'histoire pakistanaise toute récente - *Women of Pakistan. Two Steps Forward, One Step Back* -, que de l'accès du plus grand nombre de femmes à un meilleur statut dépendait l'avenir. Était-ce donc que l'appartenance de classe ou de caste seule importait ? Les fortes disparités économiques empêchaient-elles tout débat quant à une meilleure information des plus démunis et démunies qui auraient ainsi connaissance de leurs droits fondamentaux ?⁶⁹

Un fait divers déclencha une polémique : le Premier ministre Mohammad Ali Bogra choisit, en 1955, de contracter une seconde union. Sa première femme était cependant membre de l'*All Pakistan Women's Association (APWA)* qui manifesta en sa faveur. Embarrassé, Bogra réunit une commission - la *Commission on Marriage and Family Laws* - dont la tâche officielle était d'examiner les lois traitant du couple et de la famille, mais dont l'objectif était visiblement de se déclarer favorable à un exercice limité de la polygynie. Les apparences étaient sauvées, puisque cette instance était composée de trois femmes et de quatre hommes (et parmi eux, un *alim* ou savant religieux). Ce fut toutefois le président de cette instance (Abdul Rashid qui était, lui-même, membre du barreau), qui rédigea - en grande partie - le rapport final. Fidèle aux attentes du Premier ministre, ce texte indiquait :

« *It is an indisputable article of the Muslim creed that so far as the basic principles and fundamental attitudes are concerned Islam's teaching is comprehensive and all embracing, and Islamic law either actually derives its principles and sanctions from Divine Authority as revealed in the Holy Qu'ran or clear injunctions based on the Sunnah* » (Jahangir, 1998 : 97).

La Commission se devait néanmoins de justifier de son utilité : omettant le rôle de l'*ijtehad*⁷⁰ auquel les croyants avaient pourtant été libres de s'adonner, elle insistait sur le conservatisme, né de la période de sujétion britannique. Ainsi,

⁶⁹A examiner les témoignages que nous avons récoltés, il semble difficile d'imputer la culpabilité à un genre, car la population semble écrasée par des traditions dont elle arriverait sans nul doute à - progressivement - se défaire si elle bénéficiait d'une véritable amélioration de sa condition. Ainsi l'une des priorités des paysans serait-elle la mise en œuvre d'une réforme agraire qui inaugurerait la fin de la toute-puissance des propriétaires terriens. Mais à tenter d'appréhender le fonctionnement de l'élite et de la classe moyenne urbaines voire rurales, on saisit aisément qu'une partie au moins de ses revenus vient de ses terres... tandis que des liens familiaux l'unissent fréquemment à des membres des forces armées.

⁷⁰Tout musulman (d'après des sources concordantes que les courants radicaux qualifieront sans doute d'erronées) est libre de se livrer à l'*ijtehad*, c'est-à-dire de tenter - par une réflexion acharnée - d'approfondir tel ou tel principe islamique, ce qui peut éventuellement le conduire à contrecarrer l'édit d'un juge.

« *Muslim law... ceased to be a growing organism responsive to progressive forces and changing needs. What was accepted as the personal law of the Muslims was conservative, rigid and in many respects undefined, but owing to political subjection any liberalisation or reconstruction was well-nigh impossible* » (Jahangir, 1998 : 98).

Les timides recommandations de la Commission suscitèrent la vive opposition de l'*alim*, lequel, une fois ses thèses publiées, rallia à sa *cause* un grand nombre de musulmans et musulmanes.

Ironie, ce fut le Maréchal Ayub Khan qui, en 1961, reprit l'examen de ce dossier. Était-il soucieux de démontrer son engagement, alors qu'il dénonçait l'inutilité des gouvernements civils et la corruption qui les avaient minés ? Il promulgua, le 15 juillet 1961, une prudente ordonnance - la *Muslim Family Laws Ordinance (MFLO)* - qui reprenait certaines recommandations de la Commission Rashid. Ce texte rend obligatoire l'enregistrement des mariages et des divorces qui rythment la communauté musulmane ; il codifie, par le biais de l'écrit, les procédures quant à l'exercice du *droit de divorce délégué* et du *khula*⁷¹. La polygynie, autorisée, est soumise à un Conseil d'Arbitrage (*Arbitration Council*). L'âge du mariage est élevé à seize ans pour les filles, et dix-huit ans pour les garçons. Néanmoins, le mariage d'un enfant (en l'occurrence d'une enfant) est valide s'il y a eu consommation ; et les jeunes femmes sont libres de demander le divorce dès qu'elles atteignent la majorité⁷²... Autre dimension : l'Ordonnance a une vocation nationale ; toutefois, nul ne s'est risqué à chercher à convaincre les zones tribales de sa nécessaire application.

Alors que les courants orthodoxes, usant d'un argument souverain qui bloquait les éventuels débats, indiquaient que les dispositions contenues dans la *MFLO* allaient à l'encontre des préceptes islamiques, les gouvernements - civils et militaires - à la légitimité incertaine abandonnaient, souvent avant même de l'avoir livrée, toute bataille portant sur l'évolution progressive des mentalités collectives dominantes. Les dirigeants du pays étaient-ils d'ailleurs à même de s'adonner à une telle réflexion, puisqu'ils adhéraient eux-mêmes à nombre de valeurs surannées⁷³ ? Ils optèrent, en tout état de cause, pour une position qui permettait la protection de ces maigres avancées : escomptant des manœuvres de l'islam radical, les Constitutions de 1962 et 1973 stipulèrent que la *Muslim Family Laws Ordinance* ne pouvait être remise en cause au motif qu'elle irait à l'encontre des droits fondamentaux⁷⁴. La gent féminine, probablement convaincue qu'elle ne pouvait en espérer davantage, ne tenta jamais - dans une démarche judiciaire - de dénoncer l'insuffisance des dispositions de

⁷¹ Les conversions, qui avaient poussé à l'adoption de la *Dissolution of Muslim Marriages Act*, avaient-elles participé d'un phénomène de rébellion passager ? Ou était-ce que la marge de manœuvre de la gent féminine, suite au départ des Britanniques, s'était rétrécie ? Indicateur de grand intérêt : les musulmanes - depuis l'adoption de la *DMMA* - peuvent invoquer diverses raisons telle la cruauté dont elles sont ou seraient victimes pour tenter d'obtenir la prononciation du divorce en leur faveur. Elles n'en continuent pas moins d'avoir recours au *khula*, ce qui témoigne de la difficulté de faire entendre leur voix en évoquant le comportement *inadéquat* du *chef de famille*. Les hommes, pour leur part, restent peu enclins à se plier à la procédure dont la *MFLO* a entouré le *talaq*.

⁷² De retour au Pakistan durant une courte période à la fin du mois de décembre 2007, nous accompagnâmes une équipe de *World Vision* dans la région d'Ughi (district de Mansehra, *NWFP*). Les travailleurs sociaux - pakistanais - visaient à susciter un débat sur le rôle des genres afin de mieux cerner la formulation qui en était faite, grâce à ce que l'on nomme familièrement la *sagesse populaire*. Une femme, sans doute âgée d'une quarantaine d'années mais qui avait déjà l'air épuisé, nous laissait entendre que la vie avait en quelque sorte décidé de son sort ; elle avait été mariée à l'âge de 12 ans, tandis qu'elle n'était pas encore pubère ; peu après, les maternités s'étaient succédées.

⁷³ L'énigme qui entoura la personnalité de Benazir Bhutto s'éclaire ; elle demeura attachée à des *valeurs* que les brillantes institutions étrangères dans lesquelles elle avait effectué ses études condamnaient, alliant un langage propre à séduire l'*Occident* tandis qu'elle s'abstenait de tout *bouleversement* chez elle.

⁷⁴ Cette restriction - officiellement temporaire - perdue.

l'Ordonnance, arguant de ce que la Constitution du 12 avril 1973 s'opposait à toute discrimination. Au demeurant, les Pakistanaises avaient été bercées par la rhétorique des différences biologiques qui expliquaient les statuts différents dont hommes et femmes jouissaient.

Confrontées au processus d'islamisation engagé par Muhammad Zia ul-Haq, les femmes reconsidèrent-elles le bilan du mandat de Zulfikar Ali Bhutto⁷⁵ ? Il est vrai que les avancées contenues dans la Constitution de 1973 étaient en demi-teinte : l'article 25⁷⁶ de la Constitution du 12 avril 1973 vante l'égalité des citoyens ; l'alinéa 1 de l'article 8 stipule la nullité de toute loi ou coutume qui irait à l'encontre des droits fondamentaux⁷⁷. Cependant, l'article 2 insiste sur l'islam, déclaré - pour la première fois dans l'histoire du pays - religion d'Etat⁷⁸ ; la législation doit se conformer aux injonctions du Coran et de la *Sunnah*, qualifiées de « lois suprêmes » uniques - une gageure à considérer les interprétations divergentes.

Aux termes de la Constitution de 1973, dix sièges étaient réservés aux femmes à l'Assemblée Nationale, tandis que 10% des sièges des assemblées provinciales leur revenaient⁷⁹. La période envisagée était de dix années ; elle s'étendait - si des élections ne pouvaient avoir lieu - à la réunion de nouvelles chambres (la législation donnant néanmoins la préférence à l'événement le plus tardif). En outre, l'ensemble des postes gouvernementaux et administratifs⁸⁰ furent officiellement ouverts aux femmes ; quelques-unes accédèrent à des fonctions prééminentes telles celles de gouverneur provincial, de chancelier d'université et de vice-président de l'Assemblée

⁷⁵Bhutto fut successivement Administrateur de la loi martiale, Président de la République, puis Premier ministre (20 décembre 1971-5 juillet 1977). Ce fut donc sous son mandat qu'eut lieu l'*excommunication* des Ahmadis et que la prohibition d'alcool fut proclamée.

⁷⁶Cf. article 25 : « (1) All citizens are equal before law and are entitled to equal protection of law. (2) There shall be no discrimination on the basis of sex alone. (3) Nothing in this Article shall prevent the State from making any special provision for the protection of women and children » (cf. www.pakistani.org/pakistan/constitution).

⁷⁷Cf. article 8 : « (1) Any law, or any custom or usage having the force of law, in so far as it is inconsistent with the rights conferred by this Chapter, shall, to the extent of such inconsistency, be void » (cf. www.pakistani.org/pakistan/constitution).

⁷⁸Aux termes de cet article, le Président et le Premier ministre se doivent d'être musulmans. Suite à la promulgation de la Constitution, le *Council of Islamic Ideology* fut, en outre, réuni. Le rôle de cette instance, comme l'avait déjà stipulé la Constitution de 1962, est de formuler des recommandations autorisant les musulmans à accorder leur vie aux préceptes islamiques, tandis qu'il s'agit de s'assurer de la conformité de la législation au texte sacré. L'article 31 de la Constitution du 12 avril 1973 stipule d'ailleurs : « (1) Steps shall be taken to enable the Muslims of Pakistan, individually and collectively, to order their lives in accordance with the fundamental principles and basic concepts of Islam and to provide facilities whereby they may be enabled to understand the meaning of life according to the Holy Quran and Sunnah. (2) The state shall endeavour... : (a) to make the teaching of the Holy Quran and Islamiat compulsory, to encourage and facilitate the learning of Arabic language and to secure correct and exact printing and publishing of the Holy Quran; (b) to promote unity and the observance of the Islamic moral standards... » (cf. www.pakistani.org/pakistan/constitution).

⁷⁹Il reste difficile de mesurer l'importance que les formations politiques accordent à l'électorat féminin. Les listes électorales sont établies par des hommes qui se déplacent de maison en maison, présentant le plus souvent leur questionnaire aux hommes du foyer. Coutume ou pudeur, ceux-ci peuvent omettre le nom des femmes, ne souhaitant parfois pas non plus qu'elles votent.

Lorsque le suffrage universel fut proclamé dans les *FATA*, les *jirgas* (conseils tribaux) s'opposèrent à ce que les femmes jouissent d'un privilège qui devait vraisemblablement revenir aux seuls hommes. Ces conseils tribaux usèrent des mosquées et des haut-parleurs dont ces lieux de culte sont dotés pour affirmer leur position, n'hésitant pas à menacer de raser les maisons des hommes qui autoriseraient les femmes placées sous leur autorité à se rendre dans un bureau de vote. Cette *interdiction*, qui vise à conserver la structure des *jirgas* intacte pour le plus grand profit de quelques-uns, n'est pas circonscrite aux seules régions tribales. L'Etat pakistanais et, tout particulièrement, les commissions électorales successives ont préféré passer sous silence ce qu'ils ont aisément qualifié de coutumes.

⁸⁰Reste que le maigre quota des 5% de postes qui sont réservés aux femmes dans l'administration n'est guère rempli, celles-ci hésitant à s'exposer au risque de harcèlement de collègues masculins, réticents à une telle présence. Il faut aussi signaler une mesure discriminatoire revêtant un caractère anecdotique qui n'est pas sans signification : l'absence - dans les bâtiments récents - de toilettes auxquelles les femmes auraient accès, les architectes ayant omis leur construction...

Nationale. Le pays célébra l'Année Internationale de la femme (1975). Un Comité du droit des femmes - *Women's Rights Committee* - fut chargé de formuler des mesures destinées à rehausser la « position sociale, légale et économique » de la gent féminine (Shaheed, 1998 : 23). Le 24 octobre 1976, la *Declaration on the Rights of Women in Pakistan* fut proclamée (Shaheed, 2002 : 191-194). Son article premier stipulait :

« *Discrimination against women is contrary to the injunctions of Islam, violates Constitutional guarantees and constitutes an offence against human dignity* ».

Ce texte, à considérer l'évolution récente du Pakistan, était ambitieux, puisqu'il indiquait dans son article 2 :

« *All appropriate measures shall be taken to abolish prejudicial practices, customs and usages which are discriminatory against women and to ensure adequate legal protection for safeguarding the rights of women* ».

La promulgation de l'*Offence of Zina (Enforcement of Hudood) Ordinance* provoqua de grandes manifestations de femmes ; la police chargea, n'hésitant pas à recourir à des arrestations. Ce mouvement donna naissance au *Women Action Forum (WAF)* qui dénonça l'imposition d'une législation dont la société n'avait exprimé nul besoin. Se fondant sur la notion d'*izzat* (honneur)⁸¹, le Général Zia ul-Haq visa à promouvoir ce que les Pakistanais désignent sous le terme d'« agenda culturel ». L'objectif était de cautionner publiquement l'infériorité - biologique et sociale - des femmes dont la vie devait être ponctuée par deux vocables : le *chaddar* (voile qui recouvre l'ensemble du corps) et les *char diwari* - les *quatre murs*, c'est-à-dire le foyer familial - (Shaheed, 2002: 24). Un forum pakistanais féminin - www.onlinewomeninpolitics.org/pakistan - envisageait le statut des femmes en ces termes :

« *The status of women in Pakistan is not homogenous because of the interconnection of gender with other forms of exclusion in the society. There is considerable diversity in the status of women across classes, regions, and the rural/urban divide due to uneven socioeconomic development and the impact of tribal, feudal, and capitalist social formations on women's lives. However, women's situation vis-à-vis men is one of systemic subordination, determined by the forces of patriarchy across classes, regions, and the rural/urban divide* » (*Women in Pakistan*).

3.2 Un inquiétant bilan

Suite à la promulgation des *Hudood Ordinances*, les instances judiciaires - qui ne cherchèrent guère à engager la lutte qui leur permettrait d'obtenir une indépendance à laquelle la Constitution appelait⁸² - ne purent plus se contenter d'une apparente

⁸¹Uma Chakravarti (2005 : 309) indique : « *Violation of marriage codes is regarded as an attack upon izzat (« honour » or « prestige »), a wide-ranging masculine concept underpinning patriarchal practices in India across all castes. Action upholding izzat is always a male prerogative: women can only « incite » action; since violence is sanctioned to uphold izzat the use of the term masks its real meaning for those who experience the violence. As the case studies . . . demonstrate the concept of « honour » in punishing « defilers » is essentially a means of maintaining the material structure of « social » power and social dominance. « Honour » is one of the most valued ideals in the subcontinental patriarchies, whether Hindus, Sikhs or Muslims - with most communities seeking to gain and maintain « honour »...* » (cité dans Casimir et Jung, 2008 : 36).

⁸²C'est ainsi que la récente mobilisation des avocats, suite au limogeage du Président de la Cour Suprême, Iftikhar Muhammad Chaudhry (en mars 2007), laisse perplexe. Les médias pakistanais et occidentaux ont salué

neutralité, arguant de ce qu'elles appliquaient - à la lettre - les injonctions légales. Elles furent poussées dans l'arène socio-religieuse, tandis qu'elles s'évertuaient à esquiver les contradictions entre la MFLO et la *Zina (Enforcement of Hudood) Ordinance*⁸³. L'équation était - jusqu'il y a peu - la suivante : si les tribunaux appliquaient les dispositions de la MFLO qui stipulent l'obligation de l'enregistrement des mariages, un grand nombre de contrevenants pouvaient être accusés de s'adonner à la *zina*. Si ces instances consentaient à reconnaître tout mariage, les hommes coupables de viols ou d'enlèvements étaient à même d'user de la *parade* du lien sacré. Les juges tendirent - dans le doute - à disculper les hommes. Autre dimension : les femmes, divorcées suite à un *talaq* prononcé oralement, étaient-elles libres de contracter une nouvelle union ? Devait-on prêter foi aux déclarations de leurs anciens époux qui, invoquant le délit de *zina*, déclaraient qu'aucune rupture n'avait eu lieu ? Une fois n'est pas coutume, les instances judiciaires accordèrent le bénéfice du doute à la gent féminine⁸⁴.

Toute une palette d'arrêts, de jugements et d'avis contradictoires ont foisonné. Tandis que les juges qui, souvent n'étaient pas dotés de la formation adéquate pour statuer sur les affaires familiales, ignorèrent les quelques indications que la Cour Suprême avait clairement formulées, la jurisprudence nationale fut, comme par inadvertance, enrichie⁸⁵. Ajoutant à la confusion, était mis en place - en 1980 - un système de justice parallèle composé de deux instances, la *Federal Shariat Court of Pakistan (FSC)* et la *Shariat Appellate Bench of the Supreme Court* dont le Président de la République continue à nommer les membres. Autre particularité : trois des huit juges de la FSC (et deux des cinq juges de l'instance d'appel) sont des *oulémas* qui ont une bonne connaissance de la loi islamique seule. La *Federal Shariat Court* - de son propre chef ou pour répondre à la demande d'un citoyen - est libre d'examiner les lois qui iraient à l'encontre des injonctions des textes sacrés. Elle peut alors exiger du gouvernement les amendements qu'elle estime nécessaires. Tout appel est adressé à la *Shariat Appellate Bench*.

Au lendemain de la disparition de Zia ul-Haq, les gouvernements civils préférèrent éviter de se pencher sur le dossier judiciaire qui leur paraissait explosif. Il y eut certes quelques tentatives de réflexion publique. Ainsi la Commission sur le statut des femmes, publiant ses conclusions au cours de l'année 1984, défendait-elle la nécessaire « création » puis le rigoureux « développement » d'une « conscience sociale »⁸⁶. En 1996, Islamabad signait la Convention onusienne sur l'élimination de

le mouvement qui a appuyé l'opposition de Chaudhry à la pérennité de Musharraf à la tête du pays. Mais ils ont souvent omis de s'attarder sur le large discrédit qui entache les organes judiciaires de la République Islamique. Le *commun des mortels* pakistanais - étouffé par la conjugaison de nombre de facteurs - n'en est pas pour autant stupide : il n'ignore pas la valeur de ses institutions et de ses dirigeants.

⁸³Suite à la promulgation du huitième amendement à la Constitution, la controverse quant à l'invalidité de diverses sections de la MFLO était relancée. L'alinéa A de l'article 2 stipule ainsi : « *The principles and provisions set out in the Objectives Resolution reproduced in the Annex are hereby made substantive part of the Constitution and shall have effect accordingly* » (cf. www.pakistani.org/pakistan/constitution). Consultée, la Haute Cour du Sind déclarait, en 1998, la MFLO contraire à l'islam. La Cour Suprême rendit un avis contraire, optant néanmoins pour la neutralité : elle ne se prononça pas quant à la juridiction de la Haute Cour.

⁸⁴Autre usage de l'*Offence of Zina (Enforcement of Hudood) Ordinance* : celui qui permet aux parents d'affirmer ce qu'ils estiment être leur droit de choisir les conjoints de leurs enfants. Ils peuvent ainsi accuser leur propre fille de s'adonner à la *zina* pour la contraindre à un retour auprès des *siens*.

⁸⁵Un exemple significatif : indiquant que la *Muslim Law Family Ordinance* ne s'appliquait pas aux personnes qui avaient renoncé à la citoyenneté pakistanaise, un tribunal envisagea (sans nécessité) les différents modes du *talaq* (Warraich et Balchin, 1998 : 184). Les parties au conflit étaient *hanafies* ; aussi les juges indiquèrent-ils que le *talaq* ayant été prononcé trois fois consécutivement, il prenait immédiatement effet : était en quelque sorte restauré le recours unilatéral au *talaq-i-bidat* que la *Muslim Family Law Ordinance* avait cherché à circonscrire.

⁸⁶La Commission se déclarait favorable à ce que les conditions de vie des femmes fissent l'objet de reportages radiophoniques et télévisés, la presse écrite s'associant à une campagne qui, taisant son nom, aurait pour

toutes les formes de discrimination à l'égard des femmes⁸⁷. Il s'engageait ainsi à faire de l'égalité le principe directeur de son système juridique, abrogeant l'ensemble des lois discriminatoires pour en adopter d'autres conformes à la Convention. Parallèlement, l'on assistait à la consolidation des *valeurs* que Zia ul-Haq avait léguées, à la grande satisfaction des courants orthodoxes ; certains d'entre eux maniaient déjà avec dextérité autant les textes sacrés que les armes à feu dont l'*Inter-Services Intelligence* avait - durant le conflit afghan - été prodigue.

Il revint à un autre militaire d'envisager la problématique des *Hudood Ordinances*. Au reste, le Général Pervez Musharraf cherchait à promouvoir le concept de « modération éclairée » (*enlightened moderation*) : il prônait le retour à l'islam tolérant, une thématique qui s'adressait à ses interlocuteurs *occidentaux*. En septembre 2000, son gouvernement réunissait une instance qu'il déclarait permanente : la Commission nationale sur le statut des femmes (*National Commission on The Status of Women*). L'objectif principal de cette instance était d'examiner toutes les lois et réglementations qui affectaient le statut de la gent féminine. L'administration Musharraf insistait implicitement sur l'existence de clauses constitutionnelles spécifiques qui prônaient le respect des droits fondamentaux des citoyens, tandis que le Pakistan avait contracté certaines obligations sur la scène internationale. Les *Hudood Ordinances* constituaient un champ d'investigation-clé : le témoignage des femmes⁸⁸ avait été déclaré irrecevable ; la notion d'âge adulte se fondait sur le début de la puberté ; la *zina* était liée à la *zina-bil-jabr*. La Commission rappela que plusieurs clauses des Ordonnances allaient à l'encontre des injonctions du Coran. Le texte sacré ne traitait pas de la *zina-bil-jibr* ; il excluait toute sentence de mort (par lapidation) en cas d'adultère, le contrevenant encourant la séparation, alors que les femmes étaient libres de se défendre d'une telle accusation. La *sourate Al Noor* (24 : 6-8) - La lumière - stipule ainsi :

« 6. Les maris qui, sur leur seul témoignage, accuseront leurs femmes d'adultère, jureront quatre fois, par le nom de Dieu qu'ils disent la vérité. 7. Le cinquième serment sera une imprécation sur eux-mêmes s'ils sont parjures. 8. La femme se délivrera du châtiment, en jurant quatre fois, par le nom de Dieu, que le crime dont on l'accuse est faux » (Savary, 1958 : 560).

En outre, la *National Commission on the Status of Women* souligna implicitement que l'accusation de *zina* faisait de la gent féminine une victime potentielle : le délit de *qazaf* (fausse accusation) était clairement défini, mais l'appareil judiciaire était réticent à envisager des poursuites à l'encontre de ceux qui s'y livraient.

En 2002 était réuni un comité de quinze membres (qui comprenait notamment des juges de tribunaux supérieurs, des savants religieux chiïtes et sunnites, et le président du Conseil de l'idéologie islamique). Et le pays osait enfin formuler une question délicate : les *Hudood Ordinances* allaient-elles donc à l'encontre du Coran ?

objectif de témoigner de « l'étendue de la négligence » dont la population féminine était victime et de ses conséquences sur une société dont le développement était ainsi freiné. D'autres remèdes préconisés pouvaient faire sourire, n'était-ce la gravité du thème abordé : mieux nourrir les petites filles en ferait des mères en bonne santé ; pourvoir à la bonne alimentation des femmes enceintes autorisées à davantage de repos, espacer les enfantements assureraient la bonne santé des nouveaux-nés ; permettre l'exercice physique conduirait la gent féminine à mieux remplir son rôle de mère, à ne pas être un poids en cas de catastrophe naturelle... (Cf. *Report of the Pakistan Commission on the Status of Women*, 1984 : 22, 41).

⁸⁷Ironie, ce texte avait été adopté en 1979, alors que le Pakistan choisissait la voie des *Hudood Ordinances*.

⁸⁸Les minorités religieuses qui, aux termes de la Constitution, étaient dotées de leurs propres tribunaux en matière d'affaires familiales étaient cependant soumises aux *Hudood Ordinances*, puisque celles-ci avaient été intégrées au *tazeer* (la loi pénale).

Examinant ces textes de loi, douze des quinze membres de la commission appelèrent à leur abrogation et à la restauration des lois qui leur avaient précédées ; deux autres recommandèrent leur amendement, tandis que le quinzième membre de cette instance choisissait l'abstention. Toutefois le Comité, dans son ensemble, s'accordait à conclure que les *Hudood Ordinances* étaient truffées de « lacunes et d'anomalies », tandis que leur application avait plutôt entraîné « l'injustice que la justice » (Razvi, 2008 : 4). En définitive, le Comité recommandait la tenue de débats parlementaires. Le rapport de la Commission fut rendu public au mois de mars 2003. L'année suivante était adoptée la *Criminal Law (Amendment) Act* qui prenait effet en janvier 2005 ; les femmes déclarées coupables de s'être adonnées à la *zina* étaient libérées⁸⁹.

Le pays en venait peu à peu à admettre que l'abrogation des Ordonnances *Hudood* était impossible. L'on envisagea l'amendement de l'*Offence of Zina (Enforcement of Hudood) Ordinance* et de l'*Offence of Qazaf (Enforcement of Hudood) Ordinance*, ce qui provoquait de houleux débats. Le 15 novembre 2006 était adoptée *The Protection of Women (Criminal Laws Amendment) Act*. Nombre de Pakistanais, déçus, ne s'en félicitaient pas moins de l'écroulement du mythe selon lequel les Ordonnances *Hudood* ne pouvaient être amendées car elles étaient de nature divine.

The Protection of Women (Criminal Laws Amendment) Act évoque, dans son préambule, la problématique de la nécessaire protection des femmes. Néanmoins, elle ne s'attaque guère à la discrimination dont celles-ci sont l'objet, et cela en dépit des obligations que le Pakistan a contractées sur la scène internationale. Le texte de loi n'aborde pas l'enjeu de la confusion entre droit islamique et droit civil, l'appareil judiciaire conservant une grande marge d'interprétation. Le recours au fouet n'est plus envisagé. Quant à la lapidation, elle n'est pas officiellement abolie. Mais elle ne s'applique plus. En effet, les coupables de *zina* sont passibles d'une amende, d'une peine d'emprisonnement (d'une durée maximale de cinq années) ou de ces deux sanctions conjuguées. Il semble cependant que le pays, s'attaquant implicitement à la problématique de l'irrecevabilité des témoignages féminins, ait cherché à mettre un terme à la délation : toute plainte donne désormais lieu à une enquête sous la houlette de tribunaux qui fonctionnent cependant lentement et bien mal. Enfin, le viol est dorénavant considéré comme une infraction au code pénal : les femmes qui en ont été victimes peuvent porter plainte sans craindre l'accusation de fornication. Néanmoins elles devront présenter leur plainte, non plus à un poste de police, mais à une *session court* (cour de district) aux horaires d'ouverture plus restreints. Le législateur a ici cherché à pallier le manque de diligence des policiers à enregistrer de tels crimes ; les tribunaux y seront-ils toutefois plus enclins, alors que l'accès des plaignantes, habitant en zone rurale, demeure problématique ? Il faut, en tout état de cause, toute l'expertise d'un juriste pour évaluer la portée de cette législation qui reste, à notre sens, bien floue, tandis que les juridictions parallèles n'ont pas été abolies. Et le vœu du profane serait simple : une réforme de la législation du pays afin de viser à la clarté ; le Pakistan serait, dès lors, confronté à la nécessité de se prononcer sur le statut que les hommes daigneraient accorder aux femmes.

⁸⁹Restent toutefois les grossesses qui découlent des viols ou de relations sexuelles souhaitées et que les femmes célibataires tentent de dissimuler, faute de pouvoir procéder à un avortement. Dès la découverte de leur *crime*, les *coupables* étaient jusqu'il y a peu passibles d'emprisonnement, ce qui permettait parfois la protection - tout au moins, temporaire - de leur vie et de celle de leur enfant. La coutume exclut la célébration d'un mariage à ce stade. Certaines accusées ou condamnées ont donc préféré purger leur peine... repoussant la problématique de l'impossible réinsertion dans leur milieu originel.

Conclusion

Au cours de l'année 2004, le Parlement (*Majlis-e-Shoora*) adopta une législation qui, prenant effet dès janvier 2005, visait à lutter contre le *karo kari*, le *siyah kari* et autres coutumes que l'on désigne sous l'expression de *crimes d'honneur*. Le pays reconnaissait ainsi que ces pratiques allaient à l'encontre des droits fondamentaux des femmes, les plaçant - leur vie durant - dans une position extrêmement vulnérable⁹⁰. Par ailleurs, le ministère chargé de la condition féminine (*Ministry of Women Development*) annonçait - au lendemain de la promulgation de la *Protection of Women (Criminal Laws Amendments) Act* - qu'il envisageait une législation portant sur les pratiques suivantes : le mariage de fillettes à des adultes ; la *vani-swara*, coutume selon laquelle une femme est offerte en mariage à une famille ennemie en expiation d'un crime, ce qui constitue le moyen de mettre un terme à une *vendetta* ; le *mariage au Coran* - aux termes duquel une jeune fille, renonçant à toute union, se consacre (théoriquement, du moins) à l'étude du Coran⁹¹. Les peines d'incarcération envisagées seraient-elles de nature à décourager ces pratiques ? Et les amendes qui frapperaient les contrevenants seraient-elles réalistes, ou les maintiendraient-elles en prison durant une longue période, car ils seraient incapables de s'en acquitter ? Il s'agirait, en tout état de cause, de revoir une série de lois britanniques (la *Majority Act 1875*, la *Guardian and Wards Act 1890*, la *Child Marriage Restraint Act 1929*, enfin la *Dowry and Bridal Gifts Act 1976*). Mais à considérer la scène pakistanaise, les contrevenants - sans doute persuadés de leur bon droit - ne préféreraient-ils pas user du recours à quelque versement pour contourner l'intrusion d'un gouvernement, que les citoyens de nombre de régions semblent tolérer dès lors qu'il ne s'ingère pas dans les questions locales. Comment donc les convaincre que la législation est favorable au mieux être du pays ?

Dressant le bilan de l'année 2007, la Commission des droits humains du Pakistan - *Human Rights Commission of Pakistan* - indiquait qu'elle avait répertorié 4276 cas de violences dont les femmes avaient été victimes : 636 d'entre elles avaient été les cibles de *crimes d'honneur*, 731 avaient été violées et 736 enlevées ; aucune statistique ne permettait d'évaluer le nombre de femmes qui avaient été brûlées par

⁹⁰Nous n'envisagerons pas les différentes catégories de *crimes d'honneur* et leurs variantes régionales, laissant ce sujet à un prochain article. Il faut se contenter de noter que les motivations qui président à de tels assassinats ne sont pas toujours *nobles* ; l'on use de l'argument de pauvre moralité pour se débarrasser d'une femme encombrante, d'une belle-sœur qui refuserait de renoncer à l'héritage de son époux défunt, de dettes que l'on aurait contractées auprès de son voisin ; accusé d'avoir lié une relation avec l'un des membres féminins de la famille du débiteur, ce dernier est alors dans l'obligation de verser une compensation qui est définie par le conseil du village.

Nous rendant dans un village situé dans le district sindhi de Dadu, les villageois nous indiquaient qu'un *crime d'honneur* avait eu lieu la semaine précédente, un homme ayant assassiné sa sœur et sa tante - laquelle avait tenté de s'opposer à lui. Les maris de ces femmes n'étaient - vraisemblablement - guère affectés. Le père du meurtrier avait entrepris de vendre quelques biens afin de verser une somme conséquente à la police, s'opposant ainsi à toute velléité d'enquête. Il se borna - apparemment - à un raisonnement simple : il avait « perdu » une fille et ne voulait pas « perdre » un fils. Cependant, la *caution* sociale n'est pas unanime : un Pakistanais expatrié, en visite dans la région de Karachi, avait assassiné sa sœur. Sa famille l'avait abandonné en prison, sans même lui fournir les moyens d'engager un avocat.

⁹¹Des jeunes femmes sindhies nous présentait une cousine qui avait renoncé à toute idée de mariage, se satisfaisant d'être à l'abri du besoin. Nul candidat, au sein de sa famille, n'était disponible : la coutume dans l'ensemble du Pakistan favorise, en effet, les unions entre cousins (souvent germains).

Tariq Ali note (2008 : 270-271) : « *Women in early Islam owned and inherited property equally with men, a tradition that took root in parts of Sindh. Landowners there devised an ingenious solution to prevent women from marrying outside the family, which could lead to the parcelization of the estates. The young heiresses were literally married to the Koran - similar to nuns becoming brides of Christ. This preserved the girls' virginity, which in turn provided them with magic healing powers; but above all it ensured that the property remained under the control of their fathers and brothers.* »

leur belle-famille⁹² ou les cas plus *classiques* de violence au sein du foyer⁹³ (Khan, 2008). Outre ce que l'on nomme pudiquement des *pratiques sociales conservatrices*, la situation sécuritaire s'aggrava ; l'on a, au reste, tendance à souligner l'opposition entre les forces de l'ordre pakistanaises (suite au 11 septembre 2001) et un *extrémisme religieux* qu'il est bien malaisé de définir, mais dont les *troupes* ressemblent de plus en plus à des mercenaires qui travestissent les textes sacrés pour répondre à des objectifs immédiats. En tout état de cause, le nombre des attaques suicides alla crescendo, en particulier suite au siège de la Mosquée Rouge d'Islamabad (juillet 2007), touchant ainsi le périmètre du pouvoir (Rawalpindi et Islamabad). Au total 927 personnes trouvèrent la mort dans 71 attaques suicides au cours de 2007.

Suite aux élections législatives de janvier 2008, une accalmie précaire semble de rigueur. A examiner les développements de la scène pakistanaise, et le jeu d'intérêts financiers qui préoccupe l'élite politique, on peut gager que l'immobilisme sera de mise. Le gouvernement Gillani n'en a pas moins laissé entendre que les droits de femmes seraient « restaurés » conformément aux articles constitutionnels correspondants (*Women to get all their rights, says minister* : 2008). Est annoncé un programme en cinq points que l'Assemblée Nationale examinera, l'objectif étant de garantir une participation de la gent féminine de l'ordre de 20% dans les organes gouvernementaux ou semi-gouvernementaux. De même le gouvernement Gillani (tout comme ses prédécesseurs) envisage-t-il un programme qui viserait à éradiquer la violence conjugale. Usant d'une formule sibylline, Sherry Rahman, ministre à la fois de l'information et de la condition féminine, a indiqué que des terres gouvernementales seraient octroyées aux femmes (en situation précaire), afin de les aider à rehausser leur statut au sein de leur famille. Evitant la question d'un changement des mentalités collectives bien délicat, qui nécessite de toute évidence une drastique modification de la législation mais également une redistribution des richesses, elle a déclaré :

« *Women will be given opportunities of making choices.* »

⁹²En Inde comme au Pakistan, les belles-familles ont tendance à exiger une dot de plus en plus élevée, se débarrassant de la nouvelle venue si les siens ne paient pas le complément soudainement exigé au lendemain des épousailles, ou escomptant d'une seconde dot à l'issue du décès *accidentel* de leur bru. Il reste extrêmement difficile d'évaluer l'ampleur de ce phénomène. A noter également que les frères, grâce à la dot qu'ils perçoivent, se doivent de contribuer à celles de leurs sœurs, perpétuant un tel *cycle*.

⁹³Plus récemment la Fondation pakistanaise *Aurat*, dans un rapport intitulé *Situation of Violence Against Women in Pakistan*, avançait le chiffre de 1321 *incidents* qui avaient eu lieu de janvier à mars 2008 ; elle comptait 366 meurtres (130 avait eu pour théâtre le Pendjab, 110 le Sind, 95 la *NWFP*, 25 le Baluchistan et 6 Islamabad), et 90 *crimes d'honneurs* (11 au Pendjab, 35 dans le Sind, 8 dans la *NWFP* and 36 à Islamabad). *Aurat* estimait, durant cette période, les violences conjugales à 119 (34 au Pendjab, 30 dans le Sind, 46 dans la *NWFP*, 7 au Baluchistan et 2 dans la capitale), tandis que 66 femmes étaient parvenues à mettre fin à leur vie. Et la triste liste proposée par la Fondation continuait. On peut cependant noter que les forts taux enregistrés dans la capitale témoignent probablement de ce qu'Islamabad bénéficierait d'un meilleur *éclairage* à moins que ses habitantes ne soient davantage informées de leurs droits.

Il faut ici saisir l'occasion de noter les limites de l'humanité que les nombreuses organisations non-gouvernementales pakistanaises dédiées aux femmes professent. Elles défendent ainsi l'idée selon laquelle les femmes de condition modeste doivent bénéficier d'un revenu, leur offrant des travaux de couture et l'exécution de pièces d'artisanat qu'elles se chargent de vendre à la ville. A considérer le prix des produits finis, le salaire qui est leur est proposé est dérisoire (voire scandaleux), même à l'échelle des villages. Ces ONG, le plus souvent présidées par des femmes, soulignent le coût du loyer des magasins qu'elles tiennent ouverts, un argument bien insuffisant face à ce qui ressemble à des commerces lucratifs.

Bibliographie sommaire

Afkhami, Mahnaz (dir.), *Faith and Freedom. Women's Human Rights in the Muslim World*, Syracuse, Syracuse University Press, 1995, 116 p.

Ahmad, Nausheen, *The Superior Judiciary: Implementation of Law and Impact on Women*, pp. 3-28, dans Balchin, Cassandra, Gazdar, Aisha, Shaheed, Farida et Warraich, Sohail Akbar, *Shaping Women's Lives. Laws, Practices & Strategy*, Lahore, Shirkat Gah, 1998, 492 p.

Ali, Parveen Shaukat, *Status of Women in the Muslim World: A Study in the Feminist Movements in Turkey, Egypt, Iran and Pakistan*, Lahore, Aziz Publishers, 1975, 248 p.

Ali, Shaheen Sardar, *A Comparative Study of the United Nations Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination Against Women, Islamic Law and the Laws of Pakistan*, Islamabad, Royal Norwegian Embassy, Development Cooperation, 1995, 168 p.

Ali, Shaheen Sardar et Naz, Rukhshanda, *Marriage, Dower and Divorce: Superior Courts and Case Law in Pakistan* pp.107-142, dans Balchin, Cassandra, Gazdar, Aisha, Shaheed, Farida et Warraich, Sohail Akbar, *Shaping Women's Lives. Laws, Practices & Strategy*, Lahore, Shirkat Gah, 1998, 492 p.

Ali, Tariq, *The Duel. Pakistan on the Flight Path of American Power*, London, Simon & Schuster, 2008, 288 p.

Aziz, K.K., *Religion, Land and Politics in Pakistan. A study of Piri-Muridi*, Lahore, Vanguard, 2001, 370 p.

Bandarage, Asoka, *Women Population and Global Crisis. A Political-Economic Analysis*, Londres, Zed Books, 1997, 338 p.

Bhalla, Alok, *Partition Dialogues. Memories of a lost home*, New Delhi, Oxford University Press, 2006, 244 p.

Bhasin, Kamla, *What is Patriarchy? Gender Basics*, New Delhi, Kali for Women, 2006, 42 p.

Bhuthalia, Urvashi, *The Other Side of Silence. Voices from the Partition of India*, New Delhi, Oxford University Press, 1998, 318 p.

Billson, Janet Mancini, *Keepers of the Culture. The Power of Tradition in Women's Lives*, New York, Lexington Books, 1995, 476 p.

Bowen, John et Petersen, Roger, *Critical Comparisons in Politics and Culture*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, 266 p.

Casimir, Michael J., « Honour and Dishonour » and the Quest for Emotional Equivalents, 32 p., dans Röttger-Rössler, Birgitt et Markowitsch, Hans (dir.), *Emotions as Bio-Cultural Processes*, New York, Springer, 2008 (sous presse).

Casimir, Michael J. et Jung, Susanne, « Honour and Dishonour »: Connotations of a Socio-Symbolic Category and the Quest for Emotional Equivalents, 36 p., dans Röttger-Rössler, Birgitt et Markowitsch, Hans (dir.), *Emotions as Bio-Cultural Processes*, New York, Springer, 2008 (sous presse).

Chakravarti, Uma, *From Fathers to Husbands: Of Love, Death and Marriage in North India*, pp. 308-31, dans Welchman, Lynn, et Hossain, Sara (dir.), « Honour »: Crimes, paradigms, and violence against women, Londres, Zed Books, 2005, 384 p.

Chenoy, Anuradha M., *Militarism and Women in South Asia*, New Delhi, Kali for women, 2002, 184 p.

Connell, R.W., *Gender & Power*, Stanford, Stanford University Press, 1987, 335 p.

Das, Veena, Kleinman, Arthur, Ramphela, Mamphela et Reynolds, Pamela (dir.), *Violence and Subjectivity*, Berkeley, University of California Press, 2000, 379 p.

Dedebant, Christèle, *Le voile et la bannière. L'avant-garde féministe au Pakistan*, Paris, CNRS Editions, 2003, 388 p., collection Monde Indien - Sciences Sociales 15-20^e siècle.

Donnan, Hastings et Werbner, Pnina (dir.), *Economy & Culture in Pakistan*, Londres, Macmillan, 1991, 287 p.

Engineer, Asghar Ali, *The Rights of Women in Islam*, New Delhi, Vanguard, 1992, 188 p.

Faqir, Hussain, *Status of Women in NWFP (Pakistan)*, Peshawar, University of Peshawar, 1992, 85 p.

- Ghamidi, Javed Ahmad, *The Social Shari'ah of Islam*, Lahore, Al-Mawrid, Institute of Islamic Sciences, 2004, 106 p.
- Ghazali, Abdus Sattar, *Islamic Pakistan: Illusions & Reality*, Islamabad, National Book Club, 1999 (<http://ghazali.net>).
- Kabeer, Naila et Subramaniam, Ramya, *Institutions, Relations and Outcomes*, New Delhi, Kali for Women, 2000, 410 p.
- Kabf, Mohja, *Western Representation of the Muslim Women. From Termagant to Odalisque*, Austin, University of Texas, 1999, 207 p.
- Kattak Saba Gul, *Gendered & Violent: Inscribing the Military on the Nation-State*, pp. 38-52, dans Neelam, Hussain, Mumtaz, Samiya et Saigol, Rubina (dir.), *Engendering the Nation-State*, Lahore, Simorgh, 1997, 2 volumes.
- Jahangir, Asma, *The Origins of the MFLO: Reflections on Activism*, pp. 93-103, dans Balchin, Cassandra, Gazdar, Aisha, Shaheed, Farida et Warraich, Sohail Akbar, *Shaping Women's Lives. Laws, Practices & Strategy*, Lahore, Shirkat Gah, 1998, 492 p.
- Menon, Ritu et Bhasin, Kamla, *Borders & Boundaries. Women in India's Partition*, New Delhi, Kali for Women, 2007, 274 p.
- Mernissi, Fatima, *Beyond the Veil. Male-Female Dynamics in Muslim Society*, Londres, Al Saqi Books, 1983, 198 p.
- Mirza, Jasmin, *Between Chaddor and the Market: Female Office Workers in Lahore*, Karachi, Oxford University Press, 2002, 266 p.
- Mumtaz, Khawar et Shaheed, Farida, *Women of Pakistan: Two Steps Forward, One Step Back?*, Lahore, Vanguard Books, 1987, 196 p.
- Naheed, Kishwar (dir.), *Women: Myth & Realities*, Lahore, Hawwa Associates, 1993, 436 p.
- O'Hanlon, Rosalind, *Issue of Widowhood: Gender and Resistance in Colonial Western India*, pp. 62-108, dans Haynes, Douglas et Prakash, Gyan (dir.), *Contesting Power. Resistance and Everyday Social Relations in South Asia*, Berkeley, University of California Press, 1992, 310 p.
- Patel, Rashida, *Socio-economic Political Status and Women and Law in Pakistan*, Karachi, Faiza Publishers, 1991, 270 p.
- Razvi, Majida (Justice), *Violence Against Women - Overcoming the Traditional Resistance to Change and Amending the Hudood Ordinances in Pakistan*, 2008, 8 p., www.onecountry.org.
- Savary, Mahomet. *Le Coran*, Bourges, Garnier, 1958, 587 p.
- Shaheed, Farida (dir.), *The Women of Pakistan: A Selected Bibliography with Annotations*, Lahore, Shirkat Gah, 1992, 238 p.
- Saigol, Rubina, *Knowledge and Identity: Articulation of Gender in Educational Discourse in Pakistan*, Lahore, ASR Publications, 1995, 309 p.
- Saleem, Shehzad, *Introduction*, pp.1-12, dans Ghamidi, Javed Ahmad, *The Social Shari'ah of Islam*, Lahore, Al-Mawrid, Institute of Islamic Sciences, 2004, 106 p.
- Shaheed, Farida, *Engagements of Culture, Customs and Laws*, pp. 61-79, dans Balchin, Cassandra, Gazdar, Aisha, Shaheed, Farida et Warraich, Sohail Akbar, *Shaping Women's Lives. Laws, Practices & Strategy*, Lahore, Shirkat Gah, 1998, 492 p.
- Shaheed, Farida, *Half Citizenship: Women, State and Politics in Pakistan*, Lahore, Shirkat Gah, 2003, 210 p.
- Shaheed, Farida, *Imagined Citizenship: Women, State & Politics in Pakistan*, Lahore, Shirkat Gah, 2002, 187 p.
- Shodhan, Amrita, *A Question of Community. Religious Groups and Colonial Law*, Calcutta, Samya, 2001, 222 p.
- Siddiqui, Tasneem Ahmad, *Dynamics of Social Change*, Karachi, Sama Editorial & Publishing Service, 2005, 229 p.
- Sylvester, Christiane, *Feminist International Relations. An Unfinished Journey*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, 350 p., Cambridge Studies in International Relations 77.

Tokhtakhodjaeva, Martha, *Between the Slogans of Communism and the Laws of Islam*, Lahore, Shirkat Gah, 1995, 271 p.

Warraich, Sohail Akbar et Balchin, Cassandra, *Confusion Worse Confounded: A Critique of Divorce Law and Legal Practice in Pakistan*, pp. 180-225, dans Balchin, Cassandra, Gazdar, Aisha, Shaheed, Farida et Warraich, Sohail Akbar, *Shaping Women's Lives. Laws, Practices & Strategy*, Lahore, Shirkat Gah, 1998, 492 p.

Wolpert, Stanley, *A New History of India*, New York, Oxford University Press, 2000, 511 p.

Articles

Aitkenhead, D., *Le retour de la guerre des sexes*, Courrier international, N°905, 6-12 mars 2008, pp. 33-38.

Engineer, Asghar Ali, *The Qur'an, Hadith and Women*, 12 février 2008, www.opinionasia.org/TheQuranHadithandWomen.

Dedebant, Christèle, *Controverse sur le voile : ailleurs, aussi*, Les Archives Intégrales de l'Humanité, 30 octobre 2003, www.humanite.presse.fr.

Devolving the State: A Model for Empowering the People, Task Force on Social Empowerment, Government of Punjab, mars 2000, 231 p.

Khan, M. Ilyas, *Violence Against Pakistani women*, Karachi, 15 avril 2008, www.bbc.co.uk.

Nadeem, Nasir et Ashfaq, Muhammah, *Brain Drain: Causes and Implication*, The Dawn, Karachi, 18 octobre 2004.

Objectives Resolution is passed, 1949, www.storyofpakistan.com.

1,321 cases of violence against women in three months: NGO, The Dawn, Karachi, 8 juin 2008.

Pakistan National Commission on the Status of Women, Second Annual Report, Islamabad, 2002, 114 p.

Pakistan: Status of Women & the Women's Movement, Encyclopedia of Women's History, « Pakistan: A Country Study », Federal Research Division of the Library of Congress, avril 1994, www.womenshistory.about.com.

Qu'est ce que la Sunnah ? Réponse du Shaykh Gibril F Haddad, www.islam-sunnite.com

Rajalakshmi, T.K., *Women as Victim*, Frontline, Chennai, volume 24, N°25, 22 décembre 2007-4 janvier 2008, pp. 4-8.

Report of the Pakistan Commission on the Status of Women, Islamabad, Pakistan Commission on the Status of Women, 1984, 233 p.

Rizvi, Muddassir, *Politics-Pakistan: Local Polls Make Women Confident*, Inter Press Service (IPS/IMS), 12 janvier 2001, www.ipsinternational.org.

Sayeed, Asad et Khattak, Saba Gul, *Women's Work and Empowerment Issues in an Era of Economic Liberalisation: A Case Study of Pakistan's Urban Manufacturing Sector*, Karachi, Pakistan Institute of Labour, Education and Research (PILER), septembre 2001, 90 p.

7,500 schools remain shut, says minister, The Dawn, Karachi, 19 mai 2008.

The Offence of Zina (Enforcement Of Hudood) Ordinance, 1979. Ordinance No. VII of 1979, 9 février 1979, www.pakistani.org/pakistan/legislation.

Transforming Institutions of Power: Towards Gender-responsive Governance, Islamabad, Rozan, Sangat et Mubariza, décembre 2004, 278 p.

Women in Pakistan, www.onlinewomeninpolitics.org/pakistan.

Women to get all their rights, says minister, The Dawn, Karachi, 25 mai 2008.