

FÉMINISMES EN TRADUCTION : POUR UNE PERSPECTIVE DIALOGIQUE DES DROITS HUMAINS DES FEMMES

[Andressa Regina Bissolotti dos Santos](#), Traduit par [Gauthier Dierickx](#)

Université Saint-Louis - Bruxelles | « [Revue interdisciplinaire d'études juridiques](#) »

2021/1 Volume 86 | pages 263 à 277

ISSN 0770-2310

Article disponible en ligne à l'adresse :

[https://www.cairn.info/revue-interdisciplinaire-d-etudes-
juridiques-2021-1-page-263.htm](https://www.cairn.info/revue-interdisciplinaire-d-etudes-juridiques-2021-1-page-263.htm)

Distribution électronique Cairn.info pour Université Saint-Louis - Bruxelles.

© Université Saint-Louis - Bruxelles. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

TRADUCTIONS

Féminismes en traduction : pour une perspective dialogique des droits humains des femmes¹

Andressa REGINA BISSOLOTTI DOS SANTOS

Doctorante en droits humains et démocratie à l'Université fédérale du Paraná
Chercheuse invitée au Centre de études sociales de l'Université de Coimbra (janvier-juin 2021) grâce au financement de la CAPAES (Brésil)
Professeure de droit et avocate

Traduit par

Gauthier DIERICKX

Assistant en philosophie à l'Université Saint-Louis – Bruxelles

Résumé

La tension entre universalisme et relativisme est constante dans les débats autour des droits humains, menant à plusieurs impasses, particulièrement quand il s'agit des droits de groupes sociaux minoritaires. À partir d'une réflexion sur les droits humains des femmes et mobilisant une méthodologie essayiste, cet article ambitionne d'établir un dialogue entre les théories critiques des droits humains et les formulations théoriques des féminismes postcoloniaux en vue de déplacer les termes traditionnels dans lesquels le débat en question est posé. Sur base de cette aspiration théorique, l'article vise à démontrer qu'une interprétation non réductrice de la culture, ainsi qu'une compréhension de la possibilité de dialogues interculturels entre les luttes des femmes du Sud global pourraient toutes deux proposer de nouvelles façons de renforcer mutuellement de telles luttes dans leurs contextes locaux.

¹ [NdT : article original : A. REGINA BISSOLOTTI DOS SANTOS, « Feminismos em tradução : por uma perspectiva dialógica dos direitos humanos das mulheres », in *Gênero e Resistência. Memórias do II encontro de Pesquisa por/de/sobre Mulheres*, vol. 1, B. Mendonça Bertotti et al., Porto Alegre, Editoria Fi, p. 165-183].

Abstract : Feminisms in translation : for a dialogical perspective of women's human rights

The dispute between universalism and relativism has been consistent in debates about human rights, giving rise to several impasses, especially when concerning the rights of minority social groups. From a reflection on women's human rights, and through an essayistic methodology, this paper aims to establish a dialogue on critical theories of human rights and theoretical formulations of postcolonial feminisms as a means of shifting the traditional terms where the debate in question is realized. From this theoretical aspiration, it aims to demonstrate that a non-reductionist interpretation of culture, as well as an understanding of the possibility of intercultural dialogue between the struggles of women from the Global South, could both offer new pathways for a mutual strengthening of such struggles in their local contexts.

1. Introduction

Le débat universalisme versus multiculturalisme a engendré une rupture fondamentale dans les discussions actuelles sur les droits humains. De même, nous pouvons dire de façon assez schématique que cette opposition entre visions universalistes et visions multiculturalistes a animé une série de discussions au cœur du féminisme en tant que mouvement social et théorique. Assises théoriques féministes et théorie critique des droits humains semblent donc avoir beaucoup de choses à se dire à propos des droits des femmes dans un monde globalisé.

Le débat autour des usages des droits humains dans un contexte de valorisations impérialistes des idéologies de l'Occident au détriment d'autres manières de voir et de penser le monde est délicat mais nécessaire, principalement au regard de la situation politique actuelle. En effet, ces usages ont été abordés par divers auteurs, contemporains ou appartenant à la pensée libérale classique.

Ainsi, Zizek² affirme, de façon pour le moins catégorique, qu'aujourd'hui le discours sur les droits humains des personnes du tiers monde confère en pratique aux puissances de l'Occident le droit d'intervenir dans les pays de leur choix, au nom de ces mêmes droits. Par ailleurs, critiquant la vision

² S. ZIZEK, « Contra os direitos humanos », *Mediações*, vol. 15, 2010, n°1, p. 11-29 [NdT : Outre les sources en portugais ou en espagnol du texte original, nous référencerons également – dans la mesure du possible – leurs équivalents anglophones : S. ZIZEK, « Against Human Rights », *New Left Review*, 2005, n°34, p. 115-131].

traditionnelle des droits humains, Hinkelammert³ problématise la non-effectivité des droits humains dans un monde globalisé, mais également l'usage du discours des droits de l'humain pour justifier leur propre violation⁴. L'importance de penser cette question ne doit dès lors pas être niée, à l'heure où les différences entre « Occident » et « Orient » se radicalisent, dans un contexte de guerre et de crise.

La question concerne tout particulièrement les droits humains des minorités, tout comme les droits humains des femmes, droits qui constitueront le thème de la présente contribution. Comme Butler l'a démontré⁵, les revendications de libertés sexuelles des minorités ont été appropriées par un point de vue cherchant à définir l'Europe (on pourrait dire aussi ici l'Occident) comme l'espace privilégié de la liberté, en opposition à d'autres mondes moins civilisés dans lesquels ces minorités souffriraient. Les pays occidentaux se sont affirmés comme porte-paroles de la démocratie et de la tolérance, en opposition à un Orient – musulman, principalement – retardé et violent, produisant de la sorte un discours qui aplanit les cultures et ignore complètement l'existence des résistances au cœur la culture de l'Autre, ainsi que l'inégalité, la violence et les violations des droits de ces minorités au sein même de l'Occident.

Il s'agit donc ici de produire une identité, une culture imaginée à partir de l'exclusion de la différence de l'Autre⁶. Et dans ce contexte – la production d'un Orient violent et non civilisé, extérieur constitutif d'un Occident caractérisé par la liberté et la modernité (au sens de *futur*) – nous sommes confrontés à la (re)production d'un discours orientaliste, au sens proposé par Said⁷.

³ F. HINKELAMMERT, « El proceso actual de globalización y los derechos humanos », in *El vuelo de Anteo : derechos humanos y crítica de la razón liberal*, J. Herrera Flores (ed.), Bilbao, Editorial Desclee de Brouwer, 2000.

⁴ F. HINKELAMMERT, « La inversión de los derechos humanos : El caso de John Locke », in *El vuelo de Anteo : derechos humanos y crítica de la razón liberal*, J. Herrera Flores (ed.), Bilbao, Editorial Desclee de Brouwer, 2000.

⁵ J. BUTLER, *Quadros de Guerra: quando a vida é passível de luto ?*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2015 [NdT : J. BUTLER, *Frames of War: When is Life Grievable ?*, London, Verso, 2009].

⁶ S. HALL, *A identidade cultural na pós-modernidade*, Rio de Janeiro, Lamparina, 12^a ed., 2015 [NdT : S. HALL, « The question of cultural identity », in *Modernity and its futures*, S. Hall, D. Held et T. McGrew (dir.), Oxford, Polity, 1992, p. 273-326].

⁷ En ce sens, l'« Orient exotique » ou violent, non civilisé, ne peut pas être compris comme un donné passif observé et diagnostiqué par l'Occident, mais bien comme étant constitué activement par ces images occidentales portant sur cet « Orient », qui se moule à partir de la nécessité de l'Occident de s'affirmer à travers sa différence à l'Autre. E. SAID, *Orientalismo : O Oriente como invenção do Ocidente*, São Paulo, Companhia das Letras, 1990 [NdT : E. SAID, *Orientalism. Western conceptions of the Orient*, London, Penguin, 1991].

2. Dialogues féministes en question : présentation du problème

Afin d'éviter la diffusion, l'avancement de telles oppositions, justifiant l'assaut de l'Occident sur le Monde arabe, il nous faut dès lors penser l'usage de ces droits humains comme légitimateurs de ces discours. Dans cette contribution, nous aborderons plus particulièrement un certain usage des droits humains des femmes qui les rend non seulement instrumentalisables par des Etats qui ne les respectent pas, mais qui finit également par étouffer la voix des femmes qu'il cherchait théoriquement à protéger.

Dans la présentation de ce problème, de cette *crise*, un autre aspect paraît encore nous inquiéter. Nous sommes, d'une façon ou d'une autre, en train de traiter ici d'un problème de *représentation*, ainsi que de l'impossibilité et de l'insuffisance de penser les cultures de façon holistique. Tant dans nos discours salvateurs occidentaux que dans les discours locaux qui défendent la Mêmété de la culture de l'Orient, la parole de ces femmes victimes de violations de droits humains est étouffée et les cultures sont pensées comme un tout unifié et sans conflit.

Ce qui est clair dans cette construction homogène de l'Autre, c'est l'impossibilité de la *compréhension*, car écarter la dimension dialogique à l'intérieur d'une culture revient, en même temps, à écarter la possibilité de tout dialogue interculturel.

Il y a des personnes dont nous ne pouvons pas comprendre la conscience si nous nous isolons dans notre bienveillance en construisant un autre homogène se référant seulement à notre propre lieu dans l'espace du Même ou du "Moi" [*Self*] (...). Les confronter ne revient pas à les représenter (*vertreten*), mais à apprendre à nous représenter (*darstellen*) nous-mêmes⁸.

Ce mouvement d'homogénéisation et d'orientalisation de l'Autre se retrouve dans les manières dont le discours hégémonique des droits humains et des droits humains des femmes construit une catégorie de la femme musulmane monolithique et indifférenciée, victime de sa propre culture, dont la voix subalterne et colonisée est toujours médiée par la voix de l'autre, en position de revendiquer quelque chose en son nom⁹.

Si nous voulons aborder les problèmes de la représentation, il nous faut nous engager davantage. Penser les problèmes de la représentation de la

⁸ G. CHAKRAVORTY SPIVAK, *Pode o subalterno falar ?*, Belo Horizonte, Editora UFMG, 2010, p. 70 [NdT : G. CHAKRAVORTY SPIVAK, « Can the Subaltern speak ? », in *Marxism and the Interpretation of Culture*, C. Neslon et L. Grossberg (dir.), Basingstoke, Macmillan, 1988, p. 271-316, p. 288-289].

⁹ S. REGINA GOULART ALMEIDA, « Prefácio : Apresentando Spivak », in G. CHAKRAVORTY SPIVAK, *Pode o subalterno falar ?*, Belo Horizonte, Editora UFMG, 2010.

femme du tiers monde par les féministes blanches occidentales n'est pas suffisant. Il est aussi nécessaire de penser aux problèmes de la représentation produite par les hommes du tiers monde.

Nous devons apprendre une fois de plus avec Spivak. Abordant le cas complexe de la prohibition britannique de l'auto-immolation des veuves, l'autrice décrit les discours qui entouraient la prohibition : l'un produit par le colonisateur, dans lequel les hommes blancs sauvaient des femmes de couleur des hommes de couleur ; l'autre produit par les résistances culturelles locales, dans lesquelles les hommes de couleur annonçaient que « les femmes voulaient vraiment mourir ». Ce que l'autrice observe très bien, c'est que « l'on ne trouve jamais le témoignage de la voix-conscience des femmes. Un tel témoignage ne serait pas idéologico-transcendant ou totalement subjectif, évidemment, mais aurait fourni les ingrédients nécessaires à la production d'une contre-phrase »¹⁰.

Il nous faut donc réfléchir aux façons d'intervenir sur cette question délicate. Sur le fait que les représentations des défenseurs des droits humains de l'Occident – y compris les féministes occidentales – autour des femmes d'Orient – et tout particulièrement dans cette contribution, musulmanes – fonctionnent comme des instruments de conformation d'un autre inférieur et dès lors colonisable. Mais il faut également tenir compte du fait que les représentations des hommes de ces cultures ne peuvent pas être prises comme leur reflet fidèle et monolithique, les cultures étant toujours conflictuelles et dialogiques¹¹. Nous comprenons ainsi que le témoignage de ces femmes – si la possibilité de parler leur était assurée – serait en mesure de nous apporter un regard différent sur ces questions.

Dès lors, notre objectif est d'aborder le problème de la représentation des femmes du tiers monde, et plus spécifiquement les femmes musulmanes, à travers les discours des droits humains de l'Occident. Mais, en même temps, nous nous pencherons sur l'insuffisance des discours localistes portant sur ce que veulent et ce que sont ces femmes, soulignant leurs résistances locales, afin de les mettre en avant et d'établir des voies de dialogue.

À partir de ces réflexions, nous pourrions proposer une autre forme d'intervention des droits humains des femmes; une forme qui propose des possibilités de dialogues interculturels¹², qui connecte des collectifs luttant

¹⁰ G. CHAKRAVORTY SPIVAK, *Pode o subalterno falar?*, op. cit., supra note 7, p. 94 [NdT : G. CHAKRAVORTY SPIVAK, « Can the Subaltern speak? », op. cit., supra note 7, p. 297].

¹¹ C. ALBERTO FARACO, « O dialogismo como chave de uma antropologia filosófica » in *Diálogos com Bakhtin*, C. Alberto Faraco e C. Tezza e G. Castro (org.), Curitiba, Editora da UFPR, 1996.

¹² J. HERRERA FLORES « Direitos Humanos, interculturalidade e racionalidade de resistência », *Sequência*, vol. 23, 2002, n° 44, p. 9-29.

pour les droits des femmes, rendant possibles des échanges mutuels de stratégie et de discours à partir de la politique de la traduction¹³.

Une telle proposition ne peut être mise en pratique qu'à partir de la construction d'un savoir qui se reconnaît comme perspectiviste et localisé¹⁴. Un dialogue non colonisateur exige l'acceptation du fait que « le je connaissant est partial dans toutes ses formes ; il n'est jamais complet, donné ou original ; il est toujours construit et esquissé de manière imparfaite, et donc capable de se joindre à l'autre, de voir ensemble sans prétendre être l'autre »¹⁵.

Il est nécessaire dès lors de localiser et de déclarer la position à partir de laquelle on écrit, femme occidentale, mais en même temps latino-américaine. Cette position rendra possible un dialogue fructueux, capable d'échapper à l'opposition fixe entre le Moi-Occident et le Eux-Orient en rappelant que l'Occident a aussi ses périphéries, et que les dialogues entre périphéries sont toujours possibles, sans être nécessairement colonisateurs.

À partir de cette vision partielle, localisée dans ses points communs et différences avec des visions diverses d'autres femmes, nous pouvons mobiliser les réflexions de Sonia E. Alvarez qui propose une politique féministe translocale, ou « transloca »¹⁶, qui cherche à défier le paradigme du « nous » et du « eux/elles », en affirmant que l'on est en même temps l'autre et soi-même¹⁷.

Une telle politique féministe nous permet de penser les articulations possibles entre les luttes des femmes *latinas* et la lutte des autres femmes du « Sud global » – en raison des contextes de luttes produits par les conflits face aux hégémonies culturelles et étatiques, nationales et impérialistes – à même de viser des objectifs communs. La méthodologie de la traduction, pensée par Alvarez, permettra de concrétiser de tels dialogues.

¹³ S. E. ALVAREZ, « Construindo uma política feminista translocal da tradução », *Revista de Estudos Feministas*, Florianópolis, vol. 17, 2009, n°3, p. 743-753 [NdT : S. E. ALVAREZ, « Enacting a translocal feminist politics of translation » in *Feminist politics of translation in the latin/a américas*, Sonia E. Alvarez et al. (dir.), Durham and London, Duke University Press, 2014, p. 1-19].

¹⁴ D. HARAWAY, « Saberes localizados : a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial », *Cadernos Pagu*, 1995, n°3, p. 7-41 [NdT : D. HARAWAY, « Situated Knowledges : The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective », *Feminist Studies*, vol. 14, 1988, n°3, p. 575-599].

¹⁵ *Ibidem*, p. 26 [NdT : *Ibidem*, p. 586].

¹⁶ [NdT : Selon S. E. ALVAREZ le terme « transloca » renvoie à la fois aux femmes trans/disloquées et la folie (*locura*) conceptuelle qui résulte de leur trans/dislocation. De plus, ce vocable contient une dimension transgressive, transgenre, *queer* revendiquée en tant que telle (S. E. ALVAREZ, « Enacting a translocal feminist politics of translation », *op. cit.*, *supra* note 12, p. 3-4)].

¹⁷ S. E. ALVAREZ, « Construindo uma política feminista... », *op. cit.*, *supra* note 12.

Cela revient également à appliquer la proposition de Boaventura de Sousa Santos¹⁸ d'un dialogue interculturel et d'une herméneutique diatopique, en ce qu'elle considère les cultures comme *incomplètes*, tout comme leurs symboles et modes d'organisation sociale. L'herméneutique diatopique ambitionne, à travers des dialogues entre ces cultures, d'identifier les incomplétudes, les faiblesses fondamentales de chacune d'entre elles.

Nous essayons dès lors de réaliser un dialogue entre la théorie critique des droits humains et les théories féministes et autres productions de femmes non occidentales, en particulier musulmanes, produites dans la diaspora et à partir de leurs expériences comme subalternes ayant arraché la possibilité de parler.

3. Dialogues situés : Féminismes du Sud

Abordant la question des droits humains des minorités, en porte-à-faux tant par rapport aux discours prétendument libérateurs, mais en fait colonisateurs d'un côté, qu'aux discours prétendument anticoloniaux, mais intérieurement discriminatoires de l'autre, Bahri¹⁹ montre que dans les conflits entre cultures, quand celles-ci sont perçues selon une perspective holiste et localiste²⁰, les représentations des sujets qui détiennent le pouvoir de parler – selon les structures internes du pouvoir – peuvent être perçues comme des représentations génériquement partagées, alors qu'elles ne le sont pas en réalité. Autrement dit: « Ceux qui ont le pouvoir de représenter et décrire les autres contrôlent clairement la manière dont ces autres seront vus »²¹.

Sur ce point, il est important de rappeler que la constante catégorisation de la culture occidentale comme lieu de libération des femmes constitue un piège impérialiste. La réalité de la division des formes de genres dans l'Occident conduit à une tout autre conclusion : il n'y a pas d'égalité de genre

¹⁸ B. DE SOUSA SANTOS, « Por uma concepção multicultural de direitos humanos », *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 1997, n°48, p. 11-32 [NdT : B. DE SOUSA SANTOS, « Toward a Multicultural Conception of Human Rights », in *Moral Imperialism. A Critical Anthology*, B. Hernández-Truyol (dir.), New York, New York University Press, 2002, p. 39-60].

¹⁹ D. BAHRI, « Feminismo e/no pós-colonialismo », *Revista de estudos Feministas*, Florianópolis, vol. 21, 2013, p. 659-688 [NdT : D. BAHRI, « Feminism in/and postcolonialism », in *The Cambridge Companion to Postcolonial Literary Studies*, N. Lazarus (dir.), Cambridge, Cambridge University Press, p. 199-220].

²⁰ La conception localiste des droits humains a émergé en opposition à la conception universelle-occidentale. Elle défend la prédominance absolue de la protection de la culture, dans l'objectif de préserver ses systèmes symboliques de valorisation. Cette conception finit par se baser sur un holisme culturel, puisqu'elle intègre les formes historiquement dominantes des modes de vie comme représentants non contestés de ce que serait cette « culture ». Pour des études sur cette différenciation entre une conception universelle et une autre localiste, voy. : J. HERRERA FLORES, « Direitos Humanos, interculturalidade e racionalidade de resistência », *op. cit.*, *supra* note 11.

²¹ D. BAHRI, *op. cit.*, p. 666 [NdT : D. BAHRI, *op. cit.*, *supra* note 18, p. 205].

en Occident; la culture occidentale est marquée par des processus historiques de diminution de la femme, processus encore opératoires aujourd'hui²². Ces processus historiques furent problématisés par les femmes qui les ont affrontés de différentes façons, de sorte que les espaces actuels de *liberté* féminine²³ sont les résultats de l'hétérogénéité et de la conflictualité sociale qui caractérisent la culture occidentale, comme toute autre culture.

Quand nous abordons la culture musulmane de façon responsable, nous pouvons également percevoir cette hétérogénéité, permettant ainsi la fin du stéréotype de la femme musulmane victime et passive face sa *domination*, et défétichisant également les affirmations générales autour de ce que voudraient ou non ces femmes au sein d'une culture. Un des éléments qui nécessitent d'être éclairés à ce moment de l'analyse est l'existence de féminismes musulmans dans divers pays de ce que l'on appelle le monde arabe ou monde musulman²⁴, féminismes qui se constituent et opèrent selon des modalités spécifiques, radicalement différentes de celles des féminismes occidentaux.

De tels mouvements possèdent diverses formes opératoires. Au Maroc, par exemple, certains des discours contemporains sur la relation genre-Islam émergent à partir d'une lecture considérée comme moderne de la religion et des écritures islamiques, alors que d'autres se focalisent davantage sur une lutte pour ce qui est identifié comme une citoyenneté pleine²⁵. Le travail de la chercheuse marocaine Aïcha El Hajjami publié dans

²² Un sondage sur les opinions des hommes et des femmes sur les rôles sociaux et leurs expériences relativement à ces rôles a révélé qu'aujourd'hui encore le travail domestique est en grande partie réalisé par les femmes (91% en 2010), même si l'on constate une hausse des positions qui reconnaissent l'importance pour les hommes de prendre part à ces tâches.

²³ Les conquêtes des droits des femmes ne se situent pas dans un processus d'évolution linéaire. Certaines de ces conquêtes ont engendré de nouvelles situations de vulnérabilité, comme le montrent des éléments tels que « la double journée » de la femme. Il est important de mettre en avant cet aspect-là pour que l'on abandonne l'idée de « progrès linéaire » qui constitue l'un des pièges qui font que la culture occidentale semble un milieu « naturellement » ouvert à l'épanouissement de la liberté sociale et sexuelle des femmes et d'autres personnes opprimées par les définitions sociales du genre – pouvant véhiculer ainsi une certaine représentation de la libération des femmes, qui la présente comme un signe de modernité qui aurait eu lieu même sans les organisations et les résistances féministes.

²⁴ Il est toujours bon de faire cette observation : toute représentation à propos des pays arabes/musulmans de façon générique constitue une représentation précaire, une généralisation qui peut être nécessaire pour l'analyse, mais qui ne doit pas être prise au sérieux. La réalité sociale de chaque pays est différente relativement aux divisions de genre dans leur société, les interprétations de la religion officielle, notamment. Si je fais ici usage d'une telle généralisation dans le champ analytique, c'est seulement pour éviter le risque de présenter le cas spécifique d'un pays et d'en faire quelque chose comme une « exception » dans l'esprit des orientalistes, alors que mon intention est de problématiser toute généralisation orientaliste.

²⁵ F. HARRAK et O. AOUAD, « Apresentação : Dossiê Gênero e Islã », *Cadernos Pagu*, vol. 30, 2008, p. 9-10.

le dossier « Islam et Genre » de la revue brésilienne *Cardons Pagu* constitue un bon exemple du premier courant :

(...) la condition d'infériorité et la précarité dans lesquelles sont confinées la majorité des femmes dans les sociétés arabo-musulmanes proviennent principalement de l'hégémonie d'une mentalité (d'un système) patriarcale qui instrumentalise sa lecture de la religion pour légitimer des situations de domination, de violence et d'exclusion en relation aux femmes²⁶.

Schématiquement, une grande partie du mouvement intitulé *féminisme musulman* défend une interprétation du Coran qui affirme une égalité des hommes et des femmes devant Allah²⁷, cherchant à rétablir l'idée d'une communauté musulmane partagée entre les hommes et les femmes²⁸.

Une autre autrice marocaine, Fatima Sadiqi, explique la façon dont les stéréotypes négatifs de genre à propos des femmes sont reproduits dans la culture marocaine, principalement à partir de l'oralité, tout en analysant les dispositifs spécifiques propres à la culture musulmane marocaine — comme la séparation rigide entre l'espace public/politique et l'espace domestique, et leur identification avec la dichotomie de genre — qui maintiennent les femmes dans le milieu domestique. L'autrice problématise cependant l'idée selon laquelle les femmes marocaines seraient des victimes ou des reproductrices passives de ces stéréotypes, en affirmant que « les femmes marocaines ne furent jamais des dépositaires passives de ces stéréotypes négatifs. En fonction des variables sociales, de l'origine géographique, de classe, de niveau d'éducation, d'état civil, etc., les femmes réagissent à de tels stéréotypes »²⁹.

Bien que certaines interprétations d'un multiculturalisme localiste puissent caractériser l'existence de ces mouvements comme résultant de processus colonisateurs subis par ces pays, une telle analyse nous semble réductrice, tant au niveau du territoire que du savoir.

²⁶ A. EL HAJJAMI, « A condição das mulheres no Islã : a questão da igualdade », *Cadernos Pagu*, vol. 30, 2008, p. 107-120, p. 109.

²⁷ C. LIMA, « Um recente movimento político-religioso : feminismo islâmico », *Revista de Estudos Feministas*, vol. 22, 2014, n°2, p. 675-686, p. 682.

²⁸ Selon EL HAJJAMI, les textes du prophète proposent une posture révolutionnaire par rapport aux coutumes contemporaines à leur rédaction. Dans les termes de l'autrice « de nombreuses règles juridiques, dites islamiques ou qualifiées de *chari'a*, sont des constructions des premiers juristes musulmans qui réalisèrent en fait un immense travail d'interprétation et de rationalisation afin d'adapter les prescriptions coraniques aux réalités sociales de leur époque. Cependant, très souvent, les normes qu'ils établirent dans les affaires familiales reflétaient les résistances masculines aux transformations introduites par les recommandations coraniques » (A. EL HAJJAMI, *op. cit.*, *supra* note 25, p. 109-110).

²⁹ F. SADIQI, « Estereótipos e mulheres na cultura marroquina », *Cadernos Pagu*, vol. 30, 2008, p. 11-32, p. 29 [NdT : F. SADIQI, « Stereotypes and Women in Moroccan Culture », en ligne, <http://eyas.free.fr/Stereotypes%20and%20Women.pdf> (consulté la dernière fois le 12 mai 2021)].

La chercheuse irakienne Ella Shohat, dans une interview accordée à la *Revista de Estudos Feministas*, critique ce genre de postures. Selon la théoricienne, le multiculturalisme souligne le mouvement contraire ; c'est un contresens que de supposer que les mouvements des femmes non occidentales sont de simples reproductions des effets du colonialisme dans ces pays – en particulier si l'on se rappelle que les colonialismes furent perpétrés par les hommes, face à qui s'opposaient les féministes occidentales dans leurs luttes spécifiques³⁰.

Shohat va encore plus loin en déclarant que la compréhension même de ce qu'est le féminisme doit être repensée, pour y intégrer non seulement les expériences occidentales, mais également les expériences non occidentales de contestation de la place de la femme dans la société, même si celles-ci ne se reconnaissent pas publiquement comme *feministas*³¹.

Lorsque nous nous penchons sur la réalité de l'Amérique latine, afin de repenser à nouveaux frais l'articulation de ce Nous précaire et de cet Occident non égalitaire en termes de genre, il est nécessaire de souligner que pour les peuples colonisés, ce que l'impérialisme a amené ne fut pas le féminisme, mais bien la structuration du système de genre comme nous le comprenons³². À cet égard, Claudia de Lima Costa attire notre attention sur le fait que « lorsque nous amenons la catégorie de genre au centre du projet colonial, nous pouvons tracer une généalogie de sa formation et son utilisation comme un mécanisme fondamental par lequel le capitalisme colonial global a structuré les asymétries de pouvoir dans le monde contemporain »³³.

³⁰ Cette lecture n'est pas exactement celle exposée par l'autrice. Ce qu'elle dit, et ce à partir de quoi je crois pouvoir tirer mes conclusions, est : « Qu'il s'agisse du mouvement noir, ou du mouvement féministe, pour les opposants du multiculturalisme, tous sont des importations américaines ! Si les Nord-Africains en France luttent pour leurs droits, on dira qu'ils importent une mode nord-américaine (et nord-américain signifie souvent nord-américain blanc), oubliant qu'aux États-Unis, le multiculturalisme fut initialement un mouvement de personnes non blanches » (S. WELDER MALUF et C. DE LIMA COSTA, « Feminismo fora do centro : entrevista com Ella Shohat », *Revista de Estudos Feministas*, vol. 9, 2001, n°1, p. 147-163, p. 151-152).

³¹ Il s'agit d'une critique du récit majoritaire linéaire portant sur les débuts du féminisme, récit qui est de manière générale extrêmement eurocentrique en imaginant la femme luttant pour s'autonomiser en « Occident » et se déployant par la suite à travers le monde « arriéré ». Ce qui est supprimé dans ce récit modernisateur, ce sont les femmes du monde entier menant d'autres batailles, mais qui sont disqualifiées en tant que féministes parce qu'elles ne se rangent pas sous cette bannière » (*ibidem*, p. 152).

³² Pour un exemple des opérations différenciées de genre qui furent rencontrées au sein des populations natives d'Amérique, voy. R. RAMINELLI, « Eva Tupinambá », in *História das Mulheres no Brasil*, M. del Priore (org.), C. Bassanezi Pinsky (coord. de textos), São Paulo, Contexto, 10^a ed., 2013.

³³ C. DE LIMA COSTA, « Feminismo e tradução cultural : sobre a colonialidade do gênero e a descolonização do saber », *Portuguese cultural studies*, vol. 4, 2012, n°1, p. 41-65, p. 47.

Au regard de ces problématisations, il nous faut conclure que dans toutes les cultures où s'opèrent des asymétries sociales – et tant la soi-disant culture *occidentale* que la culture musulmane sont des exemples de cultures qui s'organisent à partir des asymétries de genres – se produisent également des résistances à ces asymétries, et « en tous ces processus se développent des revendications d'autonomie, d'auto-estime et de reconnaissance comme sujet ayant la capacité de contribuer à la construction et à la réappropriation de réalités et de possibilités »³⁴.

Ainsi, il est possible et même souhaitable d'abandonner les visions réductrices des cultures en contact et de percevoir les féminismes musulmans et d'autres manifestations non occidentales en lutte pour la fin de leur asymétrie sociale comme des mouvements de la dynamique culturelle, comme des formes d'expression de sujets de cette culture, et non pas comme de simples impositions de théories occidentales. Il est nécessaire de les interpréter à partir de l'outil de la *traduction* de pratiques « importées », lesquelles sont reconfigurées et en viennent à fonctionner à partir des symboles et de l'intelligibilité de la culture qui les mobilise³⁵. La théorie de la traduction, tout comme l'herméneutique diatopique, permettent d'identifier ce qu'il y a de commun entre ces différentes luttes, les mettre en articulation, sans pour autant que l'autonomie de chacune d'entre elles, ou leurs différences, soient déniées.

En mobilisant la théorie de la traduction et l'herméneutique diatopique, il est possible de construire une vision complexe des droits humains se calquant sur une rationalité de résistance, de façon à renforcer une pratique interculturelle. Cette vision complexe « reconnaît la réalité et la présence de nombreuses voix, toutes ayant le même droit de s'exprimer, de dénoncer d'exiger et de lutter »³⁶. Et dès lors, elle n'accepte pas comme donnée une représentation culturelle unitaire dont les sujets qui y prennent place n'ont pas la place pour exprimer leur mécontentement et pour organiser des résistances, ni ne cherche à résoudre ces mécontentements à partir de l'imposition d'expériences de résistance et de lutte occidentales.

La vision complexe cherche à éviter le choix d'essentialités culturelles qui seraient étrangères à l'expérience, en tant que mode de conception des cultures essentiellement dynamiques, dialogiques, quand bien même en

³⁴ D. RUBIO SANCHEZ, *Repensar Derechos Humanos. De la anestesia a la sinestesia*, Sevilla, Editorial Mad, 2007, p. 28.

³⁵ B. DE SOUSA SANTOS et J. ARRISCADO NUNES, « Introdução : para ampliar o cânone do reconhecimento, da diferença e da igualdade », in B. DE SOUSA SANTOS, *Reconhecer para libertar : os caminhos do cosmopolitismo multicultural*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2003, p. 25-68.

³⁶ J. HERRERA FLORES, « *Direitos humanos, interculturalidade...* », op. cit., supra note 11, p. 16.

pratique toutes les voix ne seraient pas en mesure de s'exprimer en raison des inégalités de pouvoir socialement établies³⁷.

Il s'agit dès lors de développer une posture non-localiste, ni universelle, mais interculturelle, qui nous conduit à une pratique de résistance, à « une pratique des droits, en les insérant dans leurs contextes, les rattachant aux espaces et aux possibilités de lutte pour l'hégémonie et en étroite connexion avec d'autres formes culturelles, de vie, d'action, etc. »³⁸

Il faut aussi mettre en évidence le fait qu'en opposition à un idéal de cultures isolées et monolithiques, la compréhension d'une culture donnée exige toujours la saisie de son aspect relationnel avec d'autres cultures, ainsi qu'avec elle-même.

Bien que les régions aient leurs spécificités, l'idée est d'aborder les communautés comme n'étant pas isolées les unes des autres, dans la mesure où toutes les histoires et géographies sont mutuellement impliquées. Elles doivent être analysées les unes par rapport aux autres³⁹.

Cette relationnalité permet de penser des formes d'interaction qui ne sont pas conquérantes ou colonisatrices. Principalement en raison du fait que nous, femmes latino-américaines, partageons une position de subalternité géopolitique avec les femmes musulmanes et d'autres femmes du Sud global, nous pouvons penser des formes dialogiques pour des féminismes en réseau, nous pouvons penser ensemble la précarité de nos vies, sans agir sous la logique de l'institutionnalisme colonial du premier monde.

L'exercice de l'herméneutique diatopique et de la théorie de la traduction rendrait possible ainsi le contact entre les deux cultures, et, avant toute chose, entre leurs mouvements de lutte pour la dignité, sans nécessairement produire des colonialismes non désirés.

Cette conception implique comme présupposé la compréhension des droits humains non pas seulement comme des énoncés dans les traités et les conventions internationales – lesquels ont un caractère occidental et universaliste –, non pas comme des catégories antérieures à l'action politique, mais bien comme le résultat de luttes de personnes concrètes pour une vie digne⁴⁰. De cette façon, les droits humains ne se limitent pas aux normes,

³⁷ C. ALBERTO FARACO, *op. cit.*, *supra* note 10.

³⁸ J. HERRERA FLORES, « Direitos Humanos, interculturalidade e racionalidade de resistência », *op. cit.*, *supra* note 11, p. 23.

³⁹ S. WELDER MALUF et C. DE LIMA COSTA, *op. cit.*, *supra* note 29, p. 150.

⁴⁰ Celle-ci n'a pas de contenu préétabli, mais se détermine à partir des désirs concrets des protagonistes de ces luttes pour la dignité, c'est-à-dire, pour ce qu'ils reconnaissent eux-mêmes comme une « vie digne ». J. HERRERA FLORES, *A (re)invenção dos Direitos Humanos*, Florianópolis, Fundação Boiteux, 2009.

étant donné qu'une telle compréhension restrictive constituerait « avant tout une conception erronée de la nature du juridique »⁴¹.

Par ailleurs, on comprend l'idée de la revendication de droits d'une façon plus large et moins étroite, afin d'inclure les réflexions de théories telles que celle de Butler, à partir desquelles les revendications et l'exercice des droits peuvent être compris comme performatifs, c'est-à-dire, produits dans le contexte même de leur énonciation par des collectivités engagées dans des luttes contre la précarité et pour des formes plus supportables – ou viables – de vie⁴².

Il devient ainsi possible de penser le féminisme musulman dans ses différentes manifestations sous un jour nouveau, en résonnance avec des productions de l'hémisphère du Sud de pratiques féministes postcoloniales, qui ne sont pas opposées au combat du colonialisme culturel, pouvant, très souvent, lutter en parallèle avec lui, telle que les proposent les déjà citées Deepika Bahri et Sonia E. Alvarez.

La proposition d'un féminisme translocal et postcolonial en Amérique latine enrichit encore davantage les réflexions, dès lors qu'elle relativise les frontières entre « nous » et « eux » en situant les deux comme d'Autres produits par un Occident euroaméricain et en constante résistance face à lui. Cette réalité nous permet de penser les féminismes et les luttes pour les droits humains des femmes qui se développent en un contexte transnational, articulés avec et respectant les luttes postcoloniales.

Ces conclusions soulignent la nécessité de penser les diverses articulations de personnes et d'expériences dans le contexte actuel de la globalisation ; de penser, selon les termes utilisés, des expériences transnationales de construction de droits, puisqu'il est insuffisant d'aborder les droits humains simplement à partir de leur point de vue positiviste, national ou international.

Les droits humains, pensés comme expressions historiques surgies au cours de processus de luttes pour la dignité humaine, trouvent ici un nouveau défi et une nouvelle limite : penser les processus de luttes transnationales et interculturelles.

⁴¹ *Ibidem*, p. 23.

⁴² J. BUTLER, *Corpos em aliança e a política das ruas: notas para uma teoria performativa de assembleia*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2018 [NdT : J. BUTLER, *Notes toward a performative theory of assembly*. Cambridge, Harvard University Press, 2015].

4. Conclusions

Après ses lourdes critiques à l'endroit de la posture salvatrice de l'intellectuel cherchant à parler au nom de l'Autre, d'une façon qu'elle identifie à un mouvement « d'appropriation de l'autre par assimilation »⁴³, Spivak achève son œuvre par une invitation :

Le subalterne ne peut pas parler. Il n'y a aucun intérêt à insérer pieusement un élément « femme » dans la liste des priorités globales. La représentation ne s'est pas étiolée. La femme intellectuelle en tant qu'intellectuelle à une tâche limitée qu'elle ne doit pas rejeter d'un grand geste⁴⁴.

La tâche annoncée par Spivak est exactement celle de dénoncer le système qui empêche la femme subalterne de parler, qui la maintient en dehors des listes de priorités globales. Elle consiste en cette attention continue à la réalité de la femme subalterne, non pas d'une façon appropriative, réifiante, mais bien complexe, respectueuse de ses expériences et réalités. Comme l'autrice l'a bien mis en évidence, il est nécessaire de se munir des ingrédients fournis par les actes de langages non transcendants de ces femmes, afin de formuler des récits transgressant la posture salvatrice des hommes et des femmes occidentales, tout comme la représentation homogène des femmes par les discours dominants locaux. Le geste de rejet, qui ne doit pas être opéré, est cette position localiste qui, de façon très convaincante, recouvre une posture d'indifférence avec une aura de valorisation culturelle.

La proposition de dialogue interculturel, de droits humains compris comme mouvements de luttes et comme stratégies d'ouverture institutionnelle pour ces mêmes luttes, conformément aux propositions avancées par la théorie critique des droits humains, se doit d'être articulée lorsque nous abordons la réalité des féminismes postcoloniaux. Cette articulation doit être réalisée à partir d'un dialogue global entre ces mouvements, de la valorisation de leurs points de connexion et de leurs luttes communes, sans porter atteinte à leurs points de différenciation.

Les ingrédients des récits et expériences concrets de ces femmes, nécessaires pour ne pas produire un simple discours abstrait sur leurs vies – discours toujours généralisateur et problématique – peuvent être fournis de diverses façons. Les autrices marocaines et irakiennes que j'ai lues ont pu m'aider à élargir ma vision et à me faire entrer en dialogue avec leur réalité à travers leur production théorique.

⁴³ G. CHAKRAVORTY SPIVAK, *op. cit.*, *supra* note 7, p. 23 [sic].

⁴⁴ *Ibidem*, p. 126. [NdT : *Ibidem*, p. 308].

Les possibilités disponibles sont, enfin, multiples. Ce qui n'en est pas une par contre, c'est de continuer à fonctionner dans la dichotomie universalisme/localisme, qui exclut les possibilités et les richesses d'articulations globales complexes ; à travers ces articulations opératoires, il s'agit de potentialiser les luttes de groupes qui affrontent les asymétries sociales dans leurs cultures et communautés, principalement face à un monde chaque fois plus marqué par le contact entre les différentes manières d'être humain et de s'organiser en société.