

langues O'

le monde vu par l'Inalco



**LES FEMMES
À TRAVERS
LE MONDE**

DOSSIER P. 12

n°3
2018

Situation géopolitique en Corée du Nord

LA PÉNINSULE CORÉENNE A CONNU UN REGAIN DE TENSIONS CES DERNIERS MOIS. LA COMPLEXITÉ DE LA SITUATION GÉOPOLITIQUE VUE DE CHINE ET DU JAPON EST DÉCRYPTÉE PAR NOS SPÉCIALISTES.

Pyongyang et l'arme nucléaire : pourquoi le régime nord-coréen veut-il la bombe à tout prix ?

Une question subsiste sur les lèvres de nombreux décideurs politiques et experts internationaux aujourd'hui : comment mettre fin au développement du programme nucléaire et balistique de la Corée du Nord ? Depuis quelle a brutalement claqué la porte des négociations en se retirant du traité de non-prolifération en 2003, la Corée du Nord a procédé à de multiples tirs de missiles balistiques ainsi qu'à six essais nucléaires. Cependant, les cycles réguliers de tests de lancement de missiles et d'essais nucléaires ont connu une accélération significative depuis 2013. Les deux derniers essais nucléaires, dont le plus récent a eu lieu en septembre dernier, indiqueraient par leur puissance que le régime nord-coréen aurait testé une bombe à hydrogène, cent fois plus puissante que la bombe atomique ayant détruit Hiroshima.

Devant cette menace croissante, toutes les grilles de lecture possibles ont été appliquées à la situation de tension dans la péninsule coréenne. Certains y voient un scénario similaire à la crise de Cuba en « *slow-motion* », au ralenti, qui s'étire depuis plusieurs décennies sous les yeux de la communauté internationale. Toutefois, la seule analogie pertinente entre les deux situations réside dans le fait que la Corée du Nord, à l'instar de l'URSS durant la guerre froide, tente d'acquiescer des missiles de longue portée afin d'atteindre le sol américain.

COMMENT COMPRENDRE CETTE COURSE DU CÔTÉ NORD-CORÉEN ?

Afin de trouver une issue à l'impasse dans laquelle se trouve la communauté face à la détermination de la Corée du Nord de développer son programme balistique et nucléaire, il est nécessaire de revenir aux racines idéologiques du régime nord-coréen. La République démocratique de Corée du Nord trouve son fondement idéologique dans la doctrine du « *juche* », qui vise à garantir l'indépendance politique, militaire et économique de la nation. Par conséquent, l'objectif premier du dirigeant Kim Jong-un est d'assurer la survie du pays en faisant de la Corée du Nord une puissance économiquement viable et capable d'assurer sa sécurité nationale face aux provocations militaires américaines, considérées comme de véritables ingérences dans l'unité nationale de la péninsule coréenne. La dissuasion nucléaire constitue donc un pilier majeur dans la sanctuarisation du territoire nord-coréen et le respect de la doctrine du *juche*. Ainsi, en considérant la situation à travers le prisme de l'idéologie fondatrice, on comprend pourquoi les sanctions adoptées par le conseil de sécurité des Nations unies restent à ce jour sans effet. Elles renforcent l'isolationnisme d'un régime nord-coréen fondé sur l'autosuffisance et la défiance face à un ordre mondial établi. En outre, l'apparente volonté de coopération de

Pékin, qui n'a pas posé de veto lors du vote de ces sanctions, marque une rupture stratégique dans la relation entre les deux pays et ajoute au sentiment d'isolement ressenti par Pyongyang qui perd peu à peu le soutien de son allié historique et idéologique chinois, lassé d'être mis au ban de la communauté internationale en raison de ses liens avec le régime totalitaire nord-coréen.

INCOMPRÉHENSION LANGAGIÈRE DANGEREUSE

Parallèlement au développement de son programme balistique et nucléaire, la Corée du Nord poursuit ses provocations rhétoriques. Du point de vue de Pyongyang, lorsque le président américain Donald Trump affirme, de manière impulsive suite à une question spontanée de la part d'un journaliste, que les États-Unis répondront aux provocations nord-coréennes par « le feu et la fureur », le ton employé correspond à celui attendu par le régime nord-coréen. En revanche, les éléments de langage officiels tenus par le président Trump en août dernier, après le lancement d'un missile balistique, sont perçus comme une menace directe. Repris par le conseiller à la sécurité nationale H. R. McMaster et l'ambassadrice américaine auprès des Nations unies Nikki Haley, ces propos soulignent que, concernant la Corée du Nord, « toutes les options restent ouvertes ». Selon le régime nord-coréen, la possibilité de frappes préventives américaines est dès lors réelle tandis que Washington laisse planer le doute sur ses intentions. La surenchère verbale à laquelle se livrent Donald Trump et Kim Jong-un pourrait ainsi déboucher sur un conflit non pas en raison de propos virulents, mais à cause d'une fausse interprétation par l'une des deux parties.

Enfin, vu de Pyongyang, l'installation du système antimissile américain THAAD (*Terminal High Altitude Area Defense*) sur le site de Seongju en Corée du Sud accroît le sentiment de menace

La surenchère verbale pourrait déboucher sur un conflit à cause d'une fausse interprétation langagière.

imminente perçue par le régime nord-coréen. Se sentant poussé dans ses retranchements, le régime nord-coréen a redoublé d'efforts afin d'assurer sa sécurité nationale et être capable de présenter une réplique crédible et à la hauteur de la menace représentée par ce nouveau pion de l'indéfectible alliance entre Washington et Séoul avancé sur l'échiquier de la péninsule coréenne.

Alors que la communauté internationale appelle la Corée du Nord à cesser ses « provocations », Pyongyang estime, elle, être régulièrement agressée par des puissances rivales. À ce jour, les gains acquis grâce à la discussion nucléaire restent très supérieurs aux coûts causés par celui d'un isolement diplomatique. Pyongyang est déterminée à ne montrer aucun signe de faiblesse.



RAPHAËLLE PIERRE
DOCTORANTE RATTACHÉE AU CENTRE D'ÉTUDE DU JAPON DE L'INALCO (CEJ)

»» Corée du Nord : la Chine a-t-elle vraiment les clés ?

Note : Ce texte ayant été écrit le 5 décembre 2017, il ne prend donc pas en compte les toutes dernières évolutions des relations intercoréennes qui semblent annoncer l'ouverture d'un nouveau cycle d'apaisement. Cette reprise du dialogue entre les deux Corées va incontestablement dans le sens de ce que souhaite la Chine, mais il ne préfigure pas une résolution de la question nucléaire qui ne peut être que le fruit d'un accord entre Pyongyang et Washington.

Le mercredi 29 novembre 2017, les autorités nord-coréennes effectuaient un nouveau tir de missile balistique. Il s'agissait alors de leur 117^e tir depuis 1984, de leur 103^e depuis 2006 et de leur 78^e depuis 2014. En parallèle, entre 2006 et 2017, Pyongyang a procédé à 6 essais nucléaires, dont 3 pour les 2 seules années 2016 et 2017. Ces données témoignent d'une très nette accélération ces dernières années du développement des programmes balistique et nucléaire nord-coréens, en particulier depuis la consolidation par Kim Jong-un de son pouvoir à la tête du Parti en 2014 et l'officialisation de la doctrine « Byungjin », qui prône le développement parallèle de l'économie et des capacités nucléaires. Cette accélération ne se caractérise pas seulement par une multiplication des tests, mais aussi par d'indéniables progrès technologiques puisque l'année 2017 a vu le régime nord-coréen procéder à ses premiers tirs de missiles balistiques de longue portée. Cette évolution inquiète de plus en plus les États-Unis et derrière eux une grande partie de la communauté internationale. Ainsi, aux traditionnels et cycliques votes de sanctions par le conseil de sécurité de l'ONU à l'encontre du

régime de Pyongyang, le président américain Donald Trump a opté pour une stratégie plus forte associant des menaces de frappes militaires sur la Corée du Nord et des pressions sur la Chine, qu'il considère, en tant que principal partenaire économique de la Corée du Nord, comme ayant les clés pour sortir de cette crise. Mais la Chine a-t-elle les clés ? Et, si oui, souhaite-t-elle vraiment les utiliser ?

POSITION DE LA CHINE

Officiellement, la Chine défend l'idée d'une dénucléarisation « pacifique » de la péninsule coréenne – ce qui sous-entend une ferme opposition à toute intervention militaire – et a, à ce titre, systématiquement signé depuis 2006 les résolutions de l'ONU sanctionnant la Corée du Nord. Régulièrement accusée de n'appliquer que de manière minimaliste les sanctions qu'elle signe, elle a cependant opté ces derniers mois pour des sanctions plus sévères, par exemple en réduisant ses exportations de pétrole, voire en les coupant complètement comme ce fut le cas au cours du mois d'octobre dernier. Elle s'oppose en revanche à la demande des États-Unis l'incitant à mettre en place un embargo complet et de longue durée ainsi qu'aux sanctions unilatérales américaines prises à l'encontre des compagnies et des individus chinois ayant des liens économiques avec la Corée du Nord.

Quand bien même les autorités chinoises auraient les moyens d'étrangler économiquement la Corée du Nord, il n'est pas certain que cette action pousse Kim Jong-un à renoncer à l'arme nucléaire, les experts chinois alertant plutôt de leur côté sur les risques d'une déstabilisation, voire d'un effondrement, du régime et d'un afflux important de réfugiés en territoire chinois. Pour que la Corée du Nord interrompe ses tests et revienne à la table des négociations, la meilleure solution aux yeux des autorités chinoises serait que les États-Unis et la Corée du Sud mettent un terme à leurs exercices militaires conjoints en mer Jaune, une proposition plus conforme à leurs intérêts. Car une des principales conséquences gênantes pour la Chine des essais balistiques et nucléaires nord-coréens réside dans l'approfondissement

des relations de sécurité entre les États-Unis et la Corée du Sud, lequel s'est matérialisé en 2016 et 2017 par le déploiement du THAAD en territoire sud-coréen.

Au total, la Chine est bien dans une position ambivalente. Si elle cherche à montrer ses bonnes intentions vis-à-vis de la communauté internationale en sanctionnant un régime sur lequel elle semble avoir perdu une partie de son influence politique, la rivalité stratégique qui l'oppose aux États-Unis en Asie orientale et le souci de ne pas déstabiliser la Corée du Nord, qui connaît malgré tout quelques évolutions économiques auxquelles les acteurs chinois sont associés, expliquent ses réticences à aller plus loin dans les sanctions. À ce titre, une série de rencontres et d'échanges en mai dernier avec des chercheurs de l'université de Yanbian, située dans la partie orientale de la province du Jilin à proximité de la frontière avec la Corée du Nord, m'ont permis d'évaluer les perceptions locales en Chine des populations directement concernées et pour la plupart acteurs de la relation sino-nord-coréenne. Sans surprise, la politique de sanction régulièrement adoptée depuis plus de dix ans y est jugée inefficace : d'abord parce qu'elle n'a nullement empêché la Corée du Nord de poursuivre son objectif, ensuite parce qu'elle risque, dans le cas de son élargissement à de plus en plus de biens licites, de pénaliser des populations et une région dont le commerce avec la Corée du Nord constitue malgré tout une part du développement économique.

En définitive, pour Pékin, la solution à la crise est clairement dans le camp des États-Unis et non dans le sien. Or il est peu probable que ceux-ci finissent par accepter les conditions de Pyongyang. Reconnaître la Corée du Nord telle qu'elle est aujourd'hui, en possession de l'arme nucléaire alors même qu'aucun traité de paix n'a été signé depuis la fin de la guerre de Corée, est en effet inconcevable pour Washington.



SÉBASTIEN COLIN
MAÎTRE DE CONFÉRENCES EN GÉOGRAPHIE
AU DÉPARTEMENT CHINE

Tensions nord-coréennes et politique de défense du Japon

Le Japon observe depuis les années 1990 le développement des programmes balistique et nucléaire nord-coréens. Il a été partie prenante de tentatives de règlement de la situation nord-coréenne depuis les années 1990, sans qu'aucune sortie du nucléaire ne soit sérieusement envisagée par le régime. Il est directement confronté à la menace nord-coréenne dont la portée s'étend. La Corée du Nord a en effet mené son sixième essai nucléaire en septembre 2017 et a procédé au tir de 18 missiles dans le cours de l'année 2017. Les discours virulents de la Corée du Nord visent le Japon tout autant que les États-Unis. Les missiles qu'elle envoie vers les États-Unis, notamment vers Guam, passent nécessairement au-dessus de l'archipel japonais.

La Constitution japonaise interdit l'usage de la force en dehors de la légitime défense.

La menace nord-coréenne est donc prise très au sérieux. Le gouvernement japonais, s'il s'est parfois distancié des positions américaines dans l'espoir d'obtenir des informations sur ses citoyens enlevés pendant la guerre froide, est aujourd'hui en accord avec elles et cherche à développer ses capacités de défense en concertation avec son allié. Actuellement, la stratégie japonaise repose sur un système de défense antimissile introduit à partir de la fin des années 1990. Il comporte, d'une part, un volet naval, destiné à intervenir dans la phase d'ascension du missile. Ce volet repose sur des frégates – bientôt 8 – équipées du système de détection Aegis et de SM-3, qui couvrent tout le territoire. Il comporte, d'autre part, un volet terrestre, de deuxième ressort, reposant sur des missiles Patriot (PAC-3), lesquels protègent des points ciblés. Leur montée en gamme, par l'introduction de missiles offrant une protection plus étendue (PAC-3 MSE), est prévue pour les Jeux olympiques de 2020. Le budget de la défense 2018 prévoit de plus la mise en place de 2 installations terrestres reposant sur le système de détection Aegis (Aegis Ashore). Le système actuel ne permet toutefois d'abattre qu'un missile à la fois : leur envoi multiple (MIRV) serait problématique : le Japon envisage de se doter des capacités de réaliser des frappes préventives dont la conformité à la Constitution est généralement admise. De fait, la Constitution japonaise interdit au Japon l'usage de la force en dehors de la légitime défense. Le Japon doit donc en théorie se contenter d'abattre des missiles qui se dirigent avec certitude vers son territoire. La légitime défense collective a été admise en 2015, mais l'attaque doit néanmoins être constituée... Ce système antimissile est développé de concert avec les États-Unis. Le Japon a par ailleurs accru sa coopération avec la Corée du Sud. Cette coopération

rencontre cependant des obstacles. Dans un premier temps, c'est le contexte politique sud-coréen qui y a fait barrage. Depuis novembre 2016, un accord permet aux deux pays d'échanger des renseignements relatifs à la Corée du Nord. La signature de cet accord avait été repoussée à plusieurs reprises par une présidence sud-coréenne fragilisée : dans un premier temps, en décembre 2014, les deux pays avaient signé un accord trilatéral sous l'égide du président Obama.

Cette coopération subit aussi les pressions chinoises. Ainsi, entre la visite en Corée du Sud du secrétaire à la Défense américain James Mattis et celle de Donald Trump, le président sud-coréen Moo Jae-in s'est engagé à la demande de Xi Jinping à ne pas déployer davantage de batteries antimissile (système THAAD), à ne pas s'associer au réseau de défense antimissile nippo-américain et à ne pas former d'alliance trilatérale avec les États-Unis et le Japon, ce vers quoi les efforts du Japon comme des États-Unis tendaient.



GUIBOURG DELAMOTTE
MAÎTRE DE CONFÉRENCES
AU DÉPARTEMENT JAPON

Regard sur l'Arakan

LE MONDE A ÉTÉ FRAPPÉ PAR LA VIOLENCE DE L'ARMÉE BIRMANE CONTRE LES ROHINGYAS DANS LA RÉGION FRONTALIÈRE DE L'ARAKAN. NOTRE SPÉCIALISTE REVIENT SUR LE CONTEXTE D'ÉMERGENCE DE CETTE CRISE ET SUR LE PROCESSUS HISTORIQUE DE MARGINALISATION ET D'EXCLUSION DE CES POPULATIONS MUSULMANES.



Il est écrit sur le t-shirt : « appelez les Bengalis des Bengalis ».

Trois postes frontières en Arakan (Birmanie) ont été attaqués en octobre 2016, officiellement par 400 musulmans liés à un groupe islamiste étranger appelé *Harakah al-Yakin* (traduit par « Mouvement de la Foi »), au nom de la défense des musulmans d'Arakan ou Rohingyas. Première attaque en leur nom depuis longtemps, il semble qu'il s'agisse de jeunes, exaspérés ou désespérés par l'impasse dans laquelle se trouvent depuis des décennies les musulmans de cette région, en particulier dans l'extrême nord frontalier avec le Bangladesh. Après l'évacuation des bouddhistes, l'accès à la zone a été fermé aux médias, aux ONG, et aux fonctionnaires civils pendant plus d'un mois par l'armée qui, par la Constitution de 2008 (écrite et décidée unilatéralement par celle-ci), a le contrôle et la gestion des régions frontalières. Rapidement, des accusations de viols généralisés, d'incendies volontaires de villages entiers, des violences et tortures ont émané de rapports d'ONG et de personnes réfugiées au Bangladesh (75 000 totalisées au début de l'année 2017). Fin novembre, un officiel des Nations unies affirmait déjà que l'armée birmane (ou *tatmadaw*) cherchait à poursuivre un nettoyage ethnique. En août dernier, une nouvelle série d'attaques a été menée dans cette région, par le même groupe qu'en octobre 2016, renommé entre temps *Arakan Rohingya Salvation Army* (ARSA). Entre les deux attaques, chacune des parties s'est réorganisée sur l'échiquier du nord de l'Arakan. Parallèlement au renforcement des forces armées birmanes, une douzaine d'assassinats ciblés de leaders ou de chefs de villages musulmans coopérant avec les autorités birmanes a été perpétrée au cours de l'année, semble-t-il par les membres du groupe ARSA. L'armée birmane, davantage préparée, a visiblement opéré selon un scénario semblable au précédent mais à une échelle beaucoup plus vaste. La recherche des assaillants, dans une campagne de répression accrue et d'exactions systématiques, a été telle qu'elle a provoqué un nouvel exode de plus de 620 000 personnes en deux mois et demi vers le Bangladesh. La majorité est musulmane, dont 20 000 enfants seuls. Près de 300 villages ont été systématiquement brûlés. Les autres populations civiles non musulmanes ont fui vers le sud, loin de la zone de conflit.

Les musulmans d'Arakan sont exclus parce qu'ils ne sont pas reconnus comme « autochtones ».

SITUATION GÉOPOLITIQUE DE L'ARAKAN

L'Arakan est devenu un foyer de cristallisation des difficultés et des conflits de la Birmanie contemporaine. Son rapport au pouvoir central birman, ses attentes en matière de développement économique, de partage du pouvoir et des richesses au sein d'un système fédéral, sont communs aux autres États et régions périphériques du pays. Les habitants de ces zones frontalières ne sont en majorité pas des Birmans, au sens culturel. Ils sont répertoriés sous des catégories distinctes dans la classification ethnique officielle. Les musulmans d'Arakan en sont exclus – excepté un groupe particulier, les Kamans – parce qu'ils ne sont pas reconnus comme « autochtones » ; autrement dit, ils ne comptent pas parmi les nationaux. En effet, ils sont associés aux migrants Indiens et à leurs descendants qui se sont installés en masse sous l'impulsion de l'État colonial britannique, pour le développement de la culture et du commerce du riz, ainsi que le fonctionnement de son administration coloniale. Les Indiens, et par conséquent les populations musulmanes, ont donc été assimilés à l'impérialisme britannique et à la colonisation, puis aux différentes « vagues » de migrants originaires du Bengale voisin qui se seraient installés régulièrement et illégalement au moment de l'indépendance du Bangladesh (1971) et après. L'Arakan se singularise donc par ses populations musulmanes comptant pour près d'un tiers de sa population totale. L'aggravation de leurs conditions de vie et de leur situation socioéconomique, régulièrement dénoncée par la communauté internationale, les prive de tout avenir, depuis les affrontements intercommunautaires qui les ont opposés aux bouddhistes arakanais en 2012 et 2013. Un climat particulier de nationalisme bouddhique dans la Birmanie contemporaine,

non favorable aux musulmans et à l'islam, vu comme étranger et depuis 2001 comme une menace, est en partie à l'origine de la crise. L'incertitude et l'anxiété, dans un contexte de changement rapide après plus d'un demi-siècle d'isolement sous des juntes militaires successives, et de pauvreté généralisée, suggérant par là des raisons économiques derrière des violences dites religieuses, constituent également des facteurs sous-jacents à la crise. Mais la récurrence de violences antérieures (notamment en 1978 et en 1991-1992) indique qu'elles ont aussi des causes structurelles plus profondes. La plupart des musulmans d'Arakan ont été progressivement marginalisés, puis exclus de l'espace national selon un processus, initié par l'État colonial britannique, à l'issue duquel l'ethnie (un groupe territorialisé défini par la religion et la langue) devient une dimension prédominante dans les appartenances et dans les conditions d'accès à la citoyenneté. Ce processus s'est renforcé et est toujours en cours.

POSITION D'AUNG SAN SUU KYI

Aung San Suu Kyi a été vivement critiquée dans la presse internationale, par les institutions et organisations étrangères ainsi que par certains voisins sud-est asiatiques (Malaisie et Indonésie), pour son apparente absence de réaction et de prise de position franche et ouverte. Prudence, stratégie politicienne, ambiguïté ? Les critiques reposaient pour beaucoup sur une méconnaissance des rapports de force en Birmanie. Le gouvernement civil de la Ligue nationale pour la démocratie (LND), incarné par Aung San Suu Kyi, n'a pas le contrôle sur les militaires, ainsi que cela figure dans la constitution de 2008. Les critiques ont aussi ignoré les actions engagées en faveur de la résolution du conflit, notamment la mise en place de la Commission internationale sur l'Arakan, dirigée par Kofi Annan, chargée de faire un état des lieux et de proposer des recommandations que le gouvernement a annoncé vouloir suivre dès la parution du rapport, la veille des attaques d'ARSA. Mais cela n'a pas été entendu face à l'ampleur du drame humain qui s'est produit depuis ces derniers événements.

HAN KA
SPÉCIALISTE DE LA BIRMANIE

Matriarcat et patriarcat en Chine

Han et Na

AU SEIN DU TERRITOIRE CHINOIS COHABITENT LES HAN PATRILINÉAIRES AVEC DES GROUPES ETHNIQUES POSSÉDANT DES SYSTÈMES DE PARENTÉ DIVERS, TELS LES NA, EXEMPLE CONSIDÉRÉ PARMI LES PLUS EXTRÊMES DE MATRILINÉARITÉ DANS NOTRE MONDE. LA COMPARAISON MENÉE ICI DES SYSTÈMES DE PARENTÉ DES HAN ET DES NA MONTRE QUE L'APPOSITION DES TERMES MATRIARCAT ET PATRIARCAT À CES SOCIÉTÉS DOIT ÊTRE QUESTIONNÉE.

HISTORIQUE DES TERMES MATRIARCAT ET PATRIARCAT

Pourquoi les termes « matriarcat » et « patriarcat » sont-ils si usités de nos jours ? Pourquoi sont-ils tellement galvaudés, employés à tort, et ainsi associés à des sociétés ou à des types de familles ? Une raison importante est que, aujourd'hui, les rapports entre les sexes posent davantage de questions, notamment dans notre société qui prône l'égalité mais qui organise en même temps pourtant bien des hiérarchies sociales, parmi lesquelles la position subordonnée des femmes liée à un grand nombre d'injustices et de discriminations. Cette situation complexe nous désoriente. Il importe donc de préciser ces notions, en commençant par un rappel historique de leur emploi, avant de les discuter dans le cadre de la Chine et des Na.

Le mot « patriarcat », issu du grec ancien « patriarche » signifiant « chef de famille », et qui est aussi utilisé dans l'histoire juive, désigne ensuite le titre d'un évêché dans la religion chrétienne, avec la caractéristique que l'on peut être élevé ou élu au titre de patriarche. Ce fait vient ainsi en contradiction avec l'idée moderne que le patriarcat serait la concrétisation d'une forme de parenté se transmettant dans la lignée patrilinéaire, et dénote la transformation du sens de ce mot au cours des siècles. Il n'y a donc pas « un » patriarcat qui serait universel à toutes les époques et à toutes les formes de sociétés, mais bien « des » patriarcats particuliers¹.

Le mot matriarcat est impropre et ne peut plus être utilisé de nos jours.

Dans la seconde moitié du XIX^e siècle, le mot ancien de patriarcat, ainsi que celui, symétrique, qui apparaît alors, de matriarcat, sont employés pour désigner un certain type de familles, propres à un certain type de société. Dans le contexte du courant appelé « évolutionnisme » qui se déploie dans tous les domaines au XIX^e siècle, et notamment aux tout débuts de l'anthropologie sociale, des théories sont élaborées par des auteurs comme Charles Fourier (1830)², puis surtout par l'anthropologue américain Lewis Henry Morgan, dans *Ancient Society* (1877)³, et enfin par le penseur marxiste Friedrich Engels, dans *L'Origine de la famille, de la propriété privée et de l'État* (1884). Dans leurs écrits, le terme patriarcat désigne « une forme d'organisation sociale et juridique fondée sur la détention de l'autorité par les hommes, à l'exclusion explicite des femmes⁴ ». Dans les classifications évolutionnistes des sociétés humaines distinguées en différents stades d'évolution par ces auteurs, le matriarcat des débuts des sociétés organisant la « promiscuité sexuelle » a été associé à la sauvagerie et à la barbarie, dont le patriarcat subséquent a réussi à les en sortir. Si Morgan a parlé de la « famille patriarcale » dont le pouvoir du père serait

la caractéristique essentielle, c'est cependant surtout l'anthropologue suisse Johann Jakob Bachofen dans *Le Droit maternel* (1861)⁵ qui en a fait l'hypothèse, en se basant sur l'étude de mythes grecs, d'un matriarcat originel ayant existé à l'aube des sociétés. Néanmoins Morgan, et la plupart des anthropologues de la fin du XIX^e et du début du XX^e siècle, avaient effectivement souscrit à l'hypothèse que les sociétés humaines auraient été originellement matrilineaires, avant d'opter en grand nombre pour les filiations patrilinéaires. Engels reprendra largement ces idées et en fera le socle de sa pensée marxiste, selon laquelle les femmes ont été les grandes perdantes de l'évolution des sociétés humaines, qui auraient ensuite organisé le patriarcat jusqu'à nos jours. Il ouvre ainsi la porte à l'apparition des pensées féministes modernes.

COMPLEXIFICATION AVEC LA DIFFÉRENCE ENTRE POUVOIR ET FILIATION

On remarque dans ce rapide historique la conjonction de deux éléments : d'une part la question de l'autorité ou du pouvoir d'un sexe par rapport à l'autre, et d'autre part la question de la forme de la filiation. Dans l'ensemble des sociétés humaines, il existe seulement deux formes de filiation unilinéaire (d'un seul côté) : la filiation agnatique ou patrilinéaire (par les hommes, à l'exclusion des femmes), et la filiation utérine ou matrilineaire (par les femmes, à l'exclusion des hommes).

>>>

1_ Selon l'historien Léon Vandermeersch, cité par Jean-François Billeter : « [Cette organisation ancienne chinoise] fait apparaître la royauté chinoise traditionnelle comme un patriarcat, mais au sens très particulier d'un « patriarcat institué non par superposition aux pouvoirs respectifs de tous les pères du pouvoir supérieur d'un patriarche, mais par éviction de tous les pères de leur position paternelle, réservée au seul roi » (chap. X) », « La civilisation chinoise », *Histoire des mœurs*, 1991, p. 878.

2_ *Le Nouveau Monde industriel, ou invention du procédé d'industrie attrayante et combinée, distribuée en séries passionnées. Livret d'annonces*, 1830.

3_ *Ancient Society, or Researches in the Line of Human Progress from Savagery, through Barbarism to Civilization*, 1877.

4_ Cité par Pierre Bonte et Michel Izard, *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris, PUF, 2002, p. 455.

5_ *Le Droit maternel - recherche sur la gynécocratie de l'Antiquité dans sa nature religieuse et juridique*, 1861.

>>>

Peut-être parce que nos sociétés modernes et occidentales font partie de sociétés « complexes » qui n'organisent pas de filiation unilinéaire stricte⁶, nous avons énormément de mal à comprendre ce qu'il faut entendre par « filiation patri- ou matri-linéaire ». Nous associons automatiquement le concept de « filiation » à celui de « pouvoir ». Ainsi, dans notre compréhension simpliste, une société patrilinéaire revient à une société fondée sur le pouvoir des hommes, et une société matrilinéaire serait fondée sur le pouvoir des femmes. **Or, filiation et « pouvoir » d'un sexe ne sont pas forcément liés, bien qu'ils le soient parfois, et la diversité des sociétés reproduit la diversité des rapports d'autorité et de pouvoir entre les sexes.** La filiation désigne cependant partout, et uniquement, la façon dont une société conçoit l'appartenance des individus à leur groupe primordial de parenté. Toute société fonctionne sur l'établissement et la distinction de « groupes sociaux », dont les groupes de base sont très souvent ceux de parenté : ce sont les familles, les lignages, les clans, qui ont fait l'objet de toute l'attention des anthropologues. Quant à l'autorité et au pouvoir, ils peuvent se décliner dans un grand nombre de domaines : politique, technique, religieux, savoir, etc.

Quand on utilise les termes de « patriarcat » ou de « matriarcat », on suppose implicitement qu'un sexe possède « tous les pouvoirs » sur l'autre. Or comment pourrait-il en être ainsi ? Si, en effet, les femmes ont globalement été exclues des positions de pouvoir politique et religieux dans beaucoup de sociétés, et si, comme le notent de nombreux auteurs, elles ont été asservies en raison de leur « privilège exorbitant d'enfanter⁷ », ont-elles pourtant été, toujours et partout, les

simples victimes passives de siècles d'oppression par les hommes ? Il y a aujourd'hui beaucoup de réponses historiques et anthropologiques qui détaillent les complexités des rapports entre les sexes dans les sociétés humaines, et qui démontrent clairement qu'il faut faire attention à ne pas projeter notre idéologie moderne – individualiste et égalitariste – pour véritablement « comprendre », tant notre propre passé que les sociétés non occidentales. **Il n'en reste pas moins qu'aucune société n'a jamais été purement « matriarcale », en organisant un « pouvoir » global des femmes, mais il existe effectivement un petit nombre de sociétés où la filiation est matrilinéaire.**

Le mythe d'un matriarcat des origines est tenace, même s'il n'est pas vérifié scientifiquement. Il y a des raisons « idéologiques » à cela : du côté de chez nous, il semble que ce qui aurait existé autrefois pourrait être susceptible de se reproduire. C'est ainsi que les féministes occidentales sont fondées pour justifier leur demande d'une place plus importante des femmes dans la société moderne⁸. Du côté d'autres sociétés, celles-ci peuvent se targuer, comme le fait notamment la Chine traditionnelle, d'avoir « fait société », seulement au moment où les hommes ont mis en place l'ordre social patrilinéaire, justifiant ainsi la supériorité du « patriarcat ».

LA CHINE, EXEMPLE DE PATRILINÉARITÉ

Plusieurs classiques chinois indiquent que, dans le passé, les hommes connaissaient leur mère mais pas leur père, et vivaient donc dans un « grégairisme bestial et une promiscuité sexuelle », selon les termes de l'historien sinologue Léon Vandermeersch⁹ : une idée qui rejoint tout à fait celle des penseurs occidentaux du ^{xix}e siècle précités. Vandermeersch précise ensuite que, comme disaient les anciens auteurs, **« c'est au moment où le fils reconnaît son père, autrement dit où le mariage est institué, que commence la civilisation¹⁰ ».**

Le mariage était autrefois en effet le seul moyen à disposition des hommes en l'absence de tests génétiques, pour savoir avec un maximum de sûreté que leur enfant est bien le leur et non celui d'un autre. Reconnaître ainsi une lignée de descendance (par les hommes), c'est fonder l'ordre patrilinéaire, et c'est aussi octroyer aux hommes la prépondérance dans la filiation. La Chine a en plus adjoint au principe patrilinéaire le principe de « hiérarchie sociale » élaboré dans le confucianisme, avec des rapports entre les sexes asymétriques, les femmes étant subordonnées aux hommes. Un auteur qui étudie le confucianisme comme Doebelin s'autorise ainsi à nommer la subordination des femmes chinoises un « patriarcat¹¹ ». En effet, la subordination des femmes est vue, depuis les ^{xix}e et ^{xx}e siècles, à la suite des travaux de Engels et de Marx, comme le résultat du rapport de domination illimité exercé par les hommes dans le système du « patriarcat », qui est par exemple défini par la sociologue allemande Max Weber comme « une structure de domination dans lequel le contrôle exercé par le chef masculin du foyer (ou son représentant) n'est pas limité par des restrictions autres que la tradition¹² ». Bien que Max Weber ait fondé son analyse du patriarcat sur l'exemple de la Rome antique, les auteurs de l'ouvrage *Transforming Patriarchy - Chinese Families in the Twentieth Century* (2017) pensent aussi que ce concept peut s'appliquer à la Chine traditionnelle, avec quelques restrictions, portant sur les aspects économiques et étatiques particuliers à la Chine, et qu'il peut encore être étendu à la Chine actuelle, malgré des transformations importantes.

Ainsi, la Chine, selon ces points de vue occidentaux, serait « patriarcale ». Pourtant, cette assertion aussi est questionnée. Nicolas Zufferey, notamment, dans « La condition traditionnelle féminine en Chine – état de la recherche » (2003)¹³, explique que la vision de la femme chinoise comme l'exact opposé

La Chine conçoit l'absolue nécessité de la coexistence des sexes et donc du mariage, dont le but n'est pas le plaisir, mais la procréation.

de la femme occidentale supposée « libre » est une véritable « invention » de l'idéologie des réformateurs du ^{xx}e siècle. Cette nouvelle interprétation de la situation des femmes chinoises a permis aux communistes chinois, se fondant sur les idées occidentales, de justifier leur révolution, qui aurait « libéré » les femmes chinoises du patriarcat. Plus encore, le consensus sur le supposé asservissement des femmes chinoises est battu en brèche par d'autres auteurs : par exemple, l'anthropologue Charles Stafford va encore plus loin en intitulant ironiquement un de ses articles : « *Actually Existing Chinese Matriarchy* » (2009)¹⁴, dans lequel il dépeint le « pouvoir » des femmes chinoises et taiwanaises. La question du « pouvoir » est ainsi éminemment complexe, et incite à des interprétations fort différentes selon les auteurs.

Il y a consensus cependant sur l'existence en Chine d'un système de parenté patrilinéaire, auquel est associé un système idéologique confucianiste hiérarchique, dans lequel la préséance revient globalement aux hommes, aux pères, et aux aînés masculins. Toutefois, la Chine conçoit en même temps un respect fondamental pour les mères et l'absolue nécessité de la coexistence des sexes, et donc du mariage, dont le but n'est pas le plaisir, mais la procréation. Dans l'idéologie patrilinéaire, produire des enfants est indispensable pour perpétuer la lignée, et l'importance du mariage reste aujourd'hui en Chine, fondamentale.

LES NA, UN CAS PARTICULIER

Libérer les femmes a été une des premières réformes du parti communiste qui a proclamé une « loi sur le mariage » dès 1950. Parallèlement, le communisme a également cherché à « libérer » les sociétés minoritaires de leurs coutumes traditionnelles, considérées comme malsaines et arriérées. Considérant les Na (que les Chinois han nomment Mosuo) comme un « fossile vivant » (Yan Ruxian, 1982¹⁵), c'est-à-dire comme représentant une « trace » ou un « vestige » d'une société primitive matriarcale ancienne, le communisme a voulu les faire évoluer en leur imposant le mariage, notamment pendant la campagne politique nommée « une femme, un mari », qui leur a été infligée en 1975-1976.

Les Na ont fait l'objet de beaucoup de recherches, parce qu'ils forment une société matrilinéaire « extrême ». Les classiques chinois mentionnent déjà ces gens étranges où les femmes ont une position particulière. Le titre percutant de l'ouvrage de l'anthropologue chinois formé en France Cai Hua. *Une société sans père ni mari, Les Na de Chine* (1997), a fait couler beaucoup d'encre, non seulement chez les anthropologues, mais aussi chez les psychologues et d'autres spécialistes de sciences humaines. Car, comment une telle société qui ne donne de place « ni » au père « ni » au mari peut-elle exister ? C'est en effet la conjonction de ces deux « ni » qui fait l'originalité des Na. Ceux-ci représentent donc, depuis la parution de l'ouvrage de Cai Hua, l'exemple ultime dans notre monde, d'une société où les hommes ne comptent pas dans la filiation. La société na serait-elle donc « matriarcale » ?

>>>



CATHERINE CAPDEVILLE
PROFESSEURE EN
ANTHROPOLOGIE SOCIALE
DU MONDE CHINOIS

>>>

Non, bien sûr, elle ne l'est pas, elle est seulement matrilinéaire. Les femmes n'y ont, pas plus qu'ailleurs, l'autorité ou le pouvoir, de manière globale et générale. Ce sont, là encore, et comme dans d'autres sociétés matrilinéaires, les hommes qui ont l'autorité sur les enfants (par leurs oncles maternels, les frères de leur mère), et le pouvoir dans les domaines politiques et religieux. Certes, les femmes na sont plus « libres » que les femmes chinoises han : notamment, aucun mariage ne leur est imposé, elles peuvent choisir leurs amants dans le cadre de « visites », furtives ou ostensibles, pendant la nuit, qui sont la forme courante des relations entre les sexes. Le résultat est que de nombreux enfants na ne connaissent pas leur père, et ils s'en portent tout à fait bien, psychiquement parlant. Mais cela n'est pas dire cependant que les hommes n'ont aucune importance sur le plan de la filiation : en effet, il y a des tabous stricts à l'intérieur des lignées utérines, faisant que le commerce sexuel entre une fille et son frère est strictement interdit, de même que celui entre un homme et sa nièce utérine (fille de sa sœur). Mais celui entre un homme et sa fille biologique est théoriquement possible, puisque aucune filiation n'est reconnue entre eux. La société na organise ainsi elle aussi une « prohibition de l'inceste », selon ses propres règles de parenté. Elle est, elle aussi, soumise à des règles de parenté strictes, et ne peut en aucun cas être l'exemple de cette fameuse promiscuité sexuelle fantasmée des classiques chinois anciens ou des auteurs occidentaux du XIX^e siècle. Ces vues proviennent de ce que le regard porté sur

Comment une telle société qui ne donne de place « ni » au père « ni » au mari peut-elle exister ?

une société « autre » est toujours orienté par les valeurs de la société observatrice. Le fantasme sur le « pays des femmes » est d'ailleurs toujours porté aujourd'hui sur les pauvres Na. Comme le raconte une femme na, Yang Lifang, dans son autobiographie¹⁶ (2009), les Chinois d'aujourd'hui viennent faire du tourisme sexuel chez les Na, croyant que leur système de visite est une forme de prostitution généralisée. L'incompréhension des Han devant cette société est toujours aussi grande.

Claude Lévi-Strauss a lui aussi étudié étroitement les Na. Dans un petit article intitulé « Le retour de l'oncle maternel » (2013[1997])¹⁷, écrit peu après le décès de la princesse Diana d'Angleterre, il discute la publication d'un article de presse de l'époque publiant le texte de l'intervention du comte Spencer aux obsèques de sa sœur Diana. Le comte y déclare vouloir assumer son rôle d'« oncle maternel » vis-à-vis de ses neveux orphelins. Claude Lévi-Strauss passe ensuite en revue le rôle de l'oncle maternel dans de nombreuses sociétés, y compris dans nos sociétés occidentales. Il explique que ce rôle y a peu à peu disparu, au profit de la survalorisation du rôle du père. Dans les paroles du comte Spencer proclamant son rôle d'oncle maternel, il voit resurgir cet ancien

usage, et cette ancienne structure de parenté. Arrivant ensuite aux Na, il indique que ces derniers ne sont pas plus spéciaux que nous, Occidentaux : « Une famille qui n'a pas de rôle de mari n'a donc rien qui doive surprendre. En tout cas, pas plus qu'une famille sans rôle prévu pour l'oncle maternel qui nous semble, à nous, naturelle. » (2013, p. 241).

Pour Lévi-Strauss qui a théorisé et fait connaître l'« échange des femmes » entre les groupes de parenté dans son ouvrage magistral *Les structures élémentaires de la parenté* (1949), les Na, même s'ils sont extrêmes dans leur matrilinéarité, ne sont pourtant pas une exception extraordinaire, comme le pense Cai Hua dont l'ouvrage a suscité tant de polémiques. Quoi qu'il en soit de ce débat entre Lévi-Strauss et Cai Hua, il ne fait nul doute que, dans une optique anthropologique, les Na ne représentent absolument pas une société « matriarcale », et ils restent inscrits dans la loi générale de parenté qui gère les sociétés, la prohibition de l'inceste ; et si les hommes n'y sont pas des « pères »¹⁸, ils y sont des « oncles maternels ».

Aucune société n'a encore fonctionné sans organiser des rôles différenciés pour les deux sexes, des positions différentes leur étant octroyées dans les systèmes de parenté. La différence des sexes est ainsi au fondement de l'échange des femmes entre les groupes de parenté. La structure élémentaire de l'« échange généralisé » est décrite et publiée par Lévi-Strauss en 1949, mais il n'en est pourtant pas le réel dénicheur, celui-ci étant Marcel Granet (1884-1940), sinologue de génie, participant d'un courant de pensée que

l'on peut qualifier de « préstructuraliste ». Dans son ouvrage touffu publié en 1939 un an avant sa mort (*Catégories matrimoniales et relations de proximité dans la Chine ancienne*), il trace le schéma scientifique de ce système d'échange, élaboré à partir de sa lecture des classiques chinois. Repris ensuite tels quels par Lévi-Strauss, les faits chinois¹⁹ anciens ont ainsi joué un rôle déterminant dans la théorie structurale. Or, s'il était effectivement prouvé que ce système d'échange généralisé a bien été pratiqué dans la Chine ancienne, alors cela contredirait toutes les interprétations de cette société en termes de « patriarcat », mettant l'accent sur le mot « père », puisque ce serait non pas seulement les pères, mais aussi les oncles maternels qui auraient détenu l'autorité.

Quoi qu'il en soit, Lévi-Strauss envisage bien que la domination des femmes découle de ce système d'échange des femmes, tandis que Granet montre que ce système véritablement « mathématique » peut aussi bien fonctionner dans un sens ou dans l'autre : il se pourrait que ce soient les femmes qui échangent les hommes, le schéma des relations entre groupes restant vrai dans les deux sens. Néanmoins, historiquement, ce sont les hommes qui ont échangé des femmes, et non l'inverse²⁰.

Aucune société n'a encore fonctionné sans organiser des rôles différenciés pour les deux sexes.

Aujourd'hui, il nous faut bien sûr continuer à travailler à établir un rapport plus harmonieux entre les sexes. **Pour cela, il faut prendre en compte l'histoire et dépasser les mythes du matriarcat et du patriarcat, et, dans une optique anthropologique, mener des enquêtes approfondies pour mieux comprendre comment, dans les différentes sociétés, les sexes cohabitent et coopèrent.**

Il faut par exemple relire Annette Weiner²¹ sur les Trobriandais pour comprendre comment les sociétés affectent généralement aussi une « certaine » dose de « pouvoir » aux femmes. **Pour cela également, il faut s'attacher à mettre en valeur des formes d'éducation qui transmettent les valeurs de respect et d'autorité entre les sexes et les générations, au détriment de celles de pouvoir, de domination et de conflit, et abandonner l'utilisation de termes fallacieux et dangereux comme ceux de patriarcat et de matriarcat.**

La connaissance approfondie des sociétés, objectif de l'anthropologie, nous aide à mettre en place, ici, et possiblement là-bas, une société meilleure, où la distinction entre les sexes serait mieux comprise.

16_ *Le Silence de la blessure de l'amour – la vue d'une femme mosuo des phénomènes culturels*, 2009.

17_ Inclus dans *Nous sommes tous des cannibales*, 2013[1997]).

18_ Il est à noter aussi que Cai Hua a probablement surestimé l'absence du père : il existe en effet un mot qui signifie « père » en langue na ; Yang Lifang, précitée, indique qu'aujourd'hui certains enfants connaissent leur géniteur, et que, même s'ils n'ont aucune relation approfondie avec lui, ils doivent tout de même obligatoirement assister à ses funérailles.

19_ Je présente ce système dans mes cours d'anthropologie.

20_ Cf. François Héran, *Figures de la parenté*, Paris, PUF, 2009.

21_ *La Richesse des femmes ou comment l'esprit vient aux hommes*, Paris, Seuil, 1983.

LES FEMMES DANS LA POLITIQUE INDIENNE



ANNE VIGUIER
MAÎTRESSE DE CONFÉRENCES
EN HISTOIRE DE L'INDE

DANS UN PAYS OÙ LE POUVOIR SOCIAL APPARTIENT AUX HOMMES, LES FEMMES EN INDE ONT UNE PLACE PARTICULIÈRE DANS LA VIE POLITIQUE. ON CONNAÎT TOUS CERTAINES DIRIGEANTES INDIENNES, MAIS ELLES SONT SURTOUT PRÉSENTES DANS LES INSTANCES LOCALES, NE SONT QUE TROP RARES DANS LES PARLEMENTS ET ELLES NE DÉFENDENT PAS LES LOIS FÉMINISTES. TYPOLOGIE POUR Y VOIR PLUS CLAIR.

La présence des femmes dans la vie politique indienne est ancienne. Certaines reines ou princesses sont célèbres, telle la rani de Jhansi qui a combattu à la tête de ses troupes pendant la grande rébellion de 1857. Les femmes ont participé massivement à la lutte anticoloniale et, dès 1921, des femmes ont pu voter lors d'élections au suffrage censitaire. Dans l'Inde indépendante, Indira Gandhi fut seize ans Première ministre.

Cela paraît contredire ce que l'on sait du statut de la femme en Inde : dans une société patriarcale, elle a peu d'autonomie, doit se soumettre aux règles du mariage arrangé et privilégier la maternité sur son épanouissement personnel. Aujourd'hui, si l'éducation des filles progresse, la présence des femmes sur le marché du travail reste faible. Les avortements sélectifs de fœtus filles sont encore souvent pratiqués et les violences, notamment sexuelles, sont le lot de beaucoup de femmes, en particulier des plus pauvres.

Une présence féminine qui s'accroît mais un rôle encore secondaire dans la vie politique.

Dans ce contexte, comment les femmes s'impliquent-elles dans la vie politique et quelle est leur capacité à faire évoluer la législation et les mentalités pour aller vers davantage d'égalité entre les sexes ?

IMPORTANCE DU CORPS ÉLECTORAL FÉMININ

En 1950, la Constitution indienne instaurait le suffrage universel pour les hommes et les femmes. Lors des dernières élections générales de 2014, les femmes représentaient 388 des 815 millions d'électeurs, soit 47,6 % du corps électoral. Les femmes participent aux élections presque à l'égal des hommes : quand 1 000 hommes vont voter, 833 femmes se déplacent. Cette participation se vérifie dans tous les États indiens, même les plus pauvres.

MAIS FAIBLE PRÉSENCE DANS LES PARLEMENTS NATIONAUX ET RÉGIONAUX

Pourtant, l'Inde se trouve en queue de classement dans le monde pour le nombre de femmes au Parlement. Dans la nouvelle assemblée élue, 11,8 % des députés sont des femmes (64 sur 542 membres), des résultats très loin de la moyenne mondiale (21,8 %) et des autres pays de l'Asie du Sud (20 % au Pakistan et au Bangladesh). De plus, les femmes élues ne sont pas vraiment représentatives des femmes indiennes : elles sont souvent d'âge moyen, diplômées et célibataires.

UN RÔLE ACCRU DES FEMMES DANS LA POLITIQUE LOCALE

Jusqu'en 1976, les mouvements féministes se concentraient sur l'amélioration de la position socioéconomique des femmes. Mais le Comité sur le statut des femmes en Inde (CSWI), qui venait d'être créé, préconisa d'augmenter la représentation des femmes dans les institutions politiques, et pour cela, d'instaurer des quotas de 30 % dans les organes élus. Le choix fut de réserver ces quotas aux élections des assemblées locales. Ainsi, depuis 1992, 33 % des sièges des assemblées de village (*panchayat*) et des municipalités urbaines sont réservés aux femmes. Un tiers des maires de villages doivent également être des femmes.

Grâce à cette loi, deux millions de femmes sont actives dans la vie politique aujourd'hui, la grande majorité à l'échelle locale.

Si certaines sont des prête-noms de leurs maris, beaucoup s'emparent avec sérieux de la fonction. Leur présence favorise la parole des femmes dans les villages.

FAUT-IL ÉTENDRE CE MODÈLE ?

Depuis 1995, un projet de « Women Reservation Bill » qui réserverait un tiers des sièges du

>>>

1_ Pour élire l'assemblée nationale indienne (Lok Sabha), l'Inde est un État fédéral qui dispose d'institutions au Centre (deux assemblées élues et un gouvernement dirigé par un Premier ministre ainsi qu'un président de la République) et dans les 29 États fédérés (une ou deux assemblées élues, un gouvernement dirigé par un « Chief Minister » et un gouverneur représentant l'État central).

>>>

Parlement aux femmes est en attente. Repoussé en 1997, le projet de loi n'a toujours pas été adopté, même s'il est promis par les grands partis à chaque élection. Mais si les femmes restent peu nombreuses au sein des parlements, elles sont présentes aux plus hautes fonctions de l'État.

Paradoxe indien : le pouvoir exécutif peut être féminin.

DES FIGURES MAJEURES QUI SERVENT DE MODÈLE

L'histoire récente de l'Inde compte de nombreux exemples de femmes de pouvoir, à la tête de l'exécutif national ou des États fédérés. Indira Gandhi fut Premier ministre de 1966 à 1977 et de 1980 à 1984, bien avant qu'une femme ne dirige un pays occidental. Sonia Gandhi, sa belle-fille, a présidé le puissant parti du Congrès de 1998 à 2017. Des femmes ont également été chef de gouvernement d'un État², présidente de la République (2007-2012), ministres.

QUELLE AUTORITÉ POUR LES FEMMES DANS LA CULTURE INDIENNE ?

Comment les hommes acceptent-ils d'être dirigés par une femme dans une société aussi patriarcale ? Selon le philosophe Ashis Nandy, dans le contexte indien, les notions de « compétition, agression, pouvoir, militantisme et intervention ne sont pas si clairement associées avec la masculinité. [...] Dans certains secteurs indépendants du mode de vie traditionnel, et n'ayant pas de normes clairement définies ou bien développées, les femmes ne partent pas avec le même handicap que dans beaucoup d'autres sociétés. [...] Le succès public ne semble pas entrer en contradiction avec la féminité privée³ ». Indira Gandhi a pu mobiliser trois images des femmes dans sa communication politique : la mère, la guerrière (incarnée par la déesse Durga), la nation elle-même. Au Tamil Nadu, Jalalithaa, surnommée « Amma » (mère), a longtemps pratiqué une version maternelle du populisme.

TYPOLOGIE DES FEMMES DE POUVOIR

Les premières femmes politiques de la démocratie indienne étaient souvent des héroïnes du mouvement pour l'indépendance ou des princesses. La figure de l'héritière reste très présente, les femmes succédant souvent à leur

père ou à leur mari. Mais depuis les années 1980, de nouveaux modèles sont apparus : des « passionnaries », souvent célibataires, des « renonçantes » comme Uma Barathi, cadre du parti nationaliste hindou, ou des stars de cinéma⁴.

Des avancées remises en cause ?

UNE DÉFENSE TIMIDE DES DROITS DES FEMMES

En 2017, l'Inde était classée 148^e dans le monde pour la représentation dans le pouvoir exécutif, et 88^e pour le nombre de femmes ministres. Il faut donc relativiser le pouvoir réel des femmes. Par ailleurs, les femmes dirigeantes ont longtemps refusé de défendre les droits de femmes. Souvent issues de l'élite, elles croient à la méritocratie et ne sont pas favorables aux quotas. À l'assemblée, les femmes préfèrent siéger dans des commissions influentes traitant de l'économie ou des relations internationales plutôt que d'envisager des lois améliorant le statut des femmes. Mais quand elles sont ministres, elles se retrouvent souvent reléguées aux sujets « féminins » (éducation, famille), comme en France.

VERS UN RETOUR AU CONSERVATISME ?

Le parti nationaliste hindou (BJP), au pouvoir en Inde depuis 2014, a une vision conservatrice de la société et de la femme qui doit, selon lui, se consacrer avant tout à sa famille. Les déclarations de certains qualifiant les viols d'« erreurs de jeunesse » ou bien accusant les femmes de provocation à cause de vêtements inappropriés contribuent aussi à minimiser les violences faites aux femmes en justifiant les attitudes les plus rétrogrades. Cependant, ici aussi, les paradoxes ne manquent pas. La croissance économique que souhaite le gouvernement actuel passe aussi par une meilleure éducation des filles. Des ministres femmes au sein du gouvernement BJP démontrent que l'on peut être à la fois une bonne hindoue et une femme au travail.

La libéralisation des modes de vie qui bouleverse la culture patriarcale dominante est certes contestée par les conservateurs. Mais dans les villes, les femmes s'émancipent et protestent. Cependant, une plus forte implication dans la politique des femmes des milieux ruraux encore majoritaires reste en Inde le principal défi.

2_Jayalithaa au Tamil Nadu, Mayavati en Uttar Pradesh ou aujourd'hui Mamata Banerjee au Bengale occidental.

3_Ashis Nandy, *At the Edge of Psychology. Essays in Politics and Culture*, Delhi, Oxford University Press, 1990.

4_Stéphanie Lama-Rewal, *Femmes et politique en Inde et au Népal : image et présence. Hommes et sociétés*, Paris, Karthala, 2004.

Les savoirs des femmes des Mascareignes



LAURENCE POURCHEZ
ANTHROPOLOGUE DE LA SANTÉ,
PROFESSEURE AU DÉPARTEMENT AFRIQUE,
MEMBRE DU CESSMA

Conduites thérapeutiques et rapport à la nature

IL SEMBLE QUE LES ÎLES DE LA RÉUNION, MAURICE ET RODRIGUES, QUI CONSTITUENT, DANS L'OCÉAN INDIEN, L'ARCHIPEL DES MASCAREIGNES, SOIENT RESTÉES DÉSERTES JUSQU'AU MILIEU DU XVII^E SIÈCLE. AU FIL DES SIÈCLES SONT ARRIVÉES DES POPULATIONS ORIGINAIRES D'AFRIQUE, D'ASIE, D'EUROPE, D'INDE ET DE MADAGASCAR. EN CES LIEUX INITIALEMENT DÉSERTS, TROIS SIÈCLES D'HISTOIRE ET DE PRÉSENCE COMMUNE DE FEMMES CULTURELLEMENT AUSSI DIFFÉRENTES QUE POUVAIENT L'ÊTRE LES ARRIVANTES D'ORIGINES AFRICAINE, ASIATIQUE, EUROPÉENNE, INDIENNE, MALGACHE ONT, AU-DELÀ DES ORIGINES ET DES CATÉGORIES SOCIALES, PERMIS LA CONSTITUTION D'UN PATRIMOINE COMMUN, DE SAVOIRS PARTAGÉS PAR TOUTES.

>>>



Références bibliographiques :

Benoist, Jean, 1993, *Anthropologie médicale en société créole*, Paris, PUF.
 Ghasarian, Christian, 2002, « La Réunion. Acculturation, créolisation et réinventions identitaires », *Ethnologie française*, vol. 32, 2002/4, Outres-mers : statuts, cultures, devenirs, p. 663-676.
 Pourchez, Laurence, 2002, *Grossesse, naissance et petite enfance en société créole*, Paris, Karthala.
 - 2011, *Savoirs des femmes, médecine traditionnelle et nature (Maurice, Réunion, Rodrigues)*, Paris, Unesco.

1_ Période de l'histoire qui a suivi l'abolition de l'esclavage. Les travailleurs étaient recrutés sur contrat. Cependant, le plus souvent, les conditions de travail des travailleurs engagés étaient proches de celles des esclaves.

>>>

Tous ces nouveaux arrivants, porteurs de savoirs, de traditions médicales et d'un rapport à la nature propres à leurs régions d'origine, se sont trouvés confrontés sur place à la présence de végétaux, endémiques pour certains, importés pour d'autres. Pour les Malgaches et ceux qui venaient d'Afrique de l'Est, un grand nombre de plantes étaient déjà connues et utilisées. Quand ce n'était pas le cas, l'approche a été plus pragmatique : les plantes inconnues furent testées et, selon leur efficacité, intégrées à la pharmacopée. Les arrivants d'origine indienne étaient, eux, porteurs de savoirs villageois issus de la médecine ayurvédique, qui met en œuvre de nombreux végétaux et épices.

Dans des contextes marqués par l'esclavage puis par l'engagement¹, les contacts se sont développés et des solidarités sont nées. Les savoirs des uns sont devenus ceux des autres. Ainsi se sont constituées, d'île en île, des connaissances liées aux plantes médicinales et à la nature, des systèmes médicaux dynamiques, complexes et cohérents, à partir des différentes traditions existant dans les aires géographiques d'origine de tous ceux qui sont venus peupler l'île de La Réunion, l'île Maurice et Rodrigues.

LE MANQUE DE FEMMES

La Réunion et Maurice ne comptaient, au début de leur peuplement, que quelques femmes pour une immense majorité d'hommes. Cet écart s'expliquait par l'économie des îles, basée sur les plantations de café, puis de canne à sucre. Les tâches agricoles, notamment la coupe de la canne, réclamaient en effet une force de travail masculine et, pour les maîtres des plantations, les femmes n'avaient d'intérêt que comme domestiques ou concubines potentielles. À Rodrigues, bien qu'il n'y ait jamais eu d'économie de plantation, le tableau n'était guère plus enviable en termes de ratio. En 1841, sur une population de quelque 250 personnes, on ne comptait en effet qu'une trentaine de femmes, ce qui posait de sérieux problèmes et décourageait les employés des pêcheries de s'établir définitivement dans l'île. Comme le montrent les données historiques, ce déficit en femmes dans l'archipel des Mascareignes se retrouve à la fois chez les colons, les esclaves et, par la suite, les travailleurs engagés.

Un tel déficit est certainement, pour partie, à l'origine de la constitution des solidarités féminines et il se reflète en particulier dans les stratégies de transmission des savoirs, où le rôle joué, de femme à femme, par ces solidarités, est constamment prépondérant.

ÉCHANGES ET TRANSMISSIONS CULTURELS

Responsables de la maisonnée, la leur et souvent, jusqu'au milieu du XX^e siècle, celle du maître chez qui elles sont employées, présentes lors de la naissance et du développement des enfants, tour à tour accoucheuses, nourrices, infirmières et guérisseuses, à l'interface du monde des maîtres et de celui des esclaves, les femmes étaient, et sont toujours, porteuses d'une part importante des savoirs traditionnels.

Nombre de ces savoirs - liés au corps, à la maternité, aux enfants, à l'utilisation de certains végétaux - étaient en effet souvent transmis de femme à femme. Les plantes connues pouvaient être abortives, ou destinées à faciliter l'accouchement, ou encore utilisées pour le traitement des maladies infantiles. Au cœur de ces savoirs, la relation au corps constitue le révélateur d'une relation globale à la nature, à la santé, à la maladie et au malheur. **Les savoirs des femmes des Mascareignes forment une création culturelle originale, tant dans la connaissance des plantes que dans leurs applications médicales.**

ENTRE TRADITION ET MODERNITÉ

Héritage du passé, ces savoirs s'ancrent en même temps dans le présent, dynamiques, évoluant constamment sous la pression de la globalisation, de la culture occidentale moderne et de la biomédecine. Comme l'ont bien montré les comportements thérapeutiques des Réunionnais, des Mauriciens et des Rodriguais lors de la grande épidémie de chikungunya de 2005-2006, ces savoirs féminins s'adaptent aux nouveaux contextes. Lors de cette épidémie, les savoirs sur les végétaux se sont enrichis par expérimentation et de nouvelles préparations ont été testées, afin de combattre une maladie que les « médicaments du docteur » ne suffisaient pas à traiter.

Ces connaissances sont en effet caractéristiques de sociétés en permanente évolution. Non dans une opposition entre tradition et modernité mais, comme l'ont analysé avant moi Jean Benoist (1993) et Christian Ghasarian (2002), ils sont au cœur d'un processus de créolisation, où tout se joue en termes de création culturelle et de complémentarité. Dans le contexte de métissage qui est le leur, ces savoirs des femmes témoignent, de surcroît, de la complexité des sociétés réunionnaise, mauricienne et rodriguaise.



LES SOCIÉTÉS MAYAS REGROUPENT AUJOURD'HUI DES MILLIONS DE LOCUTEURS DE L'UNE DES VINGT-NEUF LANGUES MAYAS QUI VIVENT DANS DES RÉGIONS AUX CLIMATS ET GÉOGRAPHIES VARIÉS. NONOBTANT CETTE GRANDE DIVERSITÉ, À LAQUELLE S'AJOUTENT DES VARIATIONS DE TRAJECTOIRES HISTORIQUES, CERTAINES CONSTANTES NOUS PERMETTENT TOUTEFOIS DE VOIR APPARAÎTRE, DANS LE PASSÉ COMME DANS LE PRÉSENT, DES ÉLÉMENTS DU STATUT OCTROYÉ AUX FEMMES DANS CETTE RÉGION DU MONDE.

AVANT LA COLONISATION ESPAGNOLE DES AMÉRIQUES

Pendant la période dite classique de l'histoire maya précolombienne, soit entre 500 et 900 de notre ère, seuls quelques indices témoignent de la place centrale octroyée aux femmes dans ces sociétés, soit par leur présence dans l'iconographie soit par leur mention dans les inscriptions hiéroglyphiques. Le rôle des femmes du peuple dans l'économie domestique est ainsi souligné par des représentations sous forme de figurines, tissant, meulant le maïs ou encore portant des enfants. Des peintures murales récemment découvertes dans la cité de Calakmul les montrent également participant aux activités commerciales, vendant divers produits dans un marché.

>>>

LA PLACE DES FEMMES DANS LES SOCIÉTÉS MAYAS



>>>

Les mêmes sources donnent également à voir la position importante des femmes de l'aristocratie maya dans les institutions sociopolitiques et religieuses précolombiennes. Ainsi, les épouses des souverains apparaissent à leur côté dans des sculptures ou sur des peintures. Si les femmes de l'élite sont souvent mariées en dehors de leur groupe d'origine dans des stratégies d'alliance entre familles royales, **dans plusieurs grandes cités, et en particulier à Yaxchilán, Naranjo et Calakmul, elles sont représentées sur des stèles comme le sont les souverains, debout avec les attributs du pouvoir.**

Quelques femmes ont par ailleurs, dans les cités de Palenque et Tikal, elles-mêmes gouverné de plein droit et, à Piedras Negras, une stèle figure femme et enfant sur un trône. Enfin, outre l'existence d'importantes divinités féminines, telle la déesse lunaire, les différentes représentations révèlent la participation active des femmes de l'élite à la vie cérémonielle religieuse. Elles sont, par exemple, à Yaxchilan et Bonampak, représentées dans le rituel d'offrande de sang aux divinités durant lequel elles font acte d'autosacrifice en se perçant la langue.

Si les femmes occupent des fonctions importantes dans la vie publique classique précolombienne maya, leur rôle est moins bien connu à la période postclassique qui précède la conquête. Nous savons toutefois que la colonisation et l'évangélisation espagnole eurent pour conséquence l'affaiblissement de l'autorité et du statut qui leur étaient jusque-là octroyés, les condamnant à une plus grande invisibilité. Les sources coloniales appellent toutefois qu'elles conservèrent pendant toute cette période la prérogative dans certaines activités, liées notamment à des fonctions dans les domaines de l'éducation et de la santé voire, dans de rares cas, des fonctions sacerdotales éminentes.

AU XX^e SIÈCLE, GARDIENNES DE LA LANGUE ET DES TRADITIONS

Au début du xx^e siècle, dans les communautés indigènes mayas du Chiapas et du Guatemala, l'organisation sociale garde des traits de cette structure coloniale, mais aussi de la conception maya de la complémentarité des rôles attachés aux hommes comme aux femmes. Alors que les hommes ont la charge du travail agricole ou d'un travail rémunéré hors du village, **les tâches du travail domestique mais aussi la production artisanale, comme le tissage ou la poterie, et l'éducation des enfants octroient aux femmes un rôle social essentiel.** Par cette fonction de transmission et de coordination de la vie familiale, elles sont les gardiennes de la langue parlée mais aussi de la tradition telle qu'elle se déploie au quotidien.

Les hommes, davantage bilingues et parfois contraints à migrer, sont plus souvent amenés à nier leur identité indienne, voire l'exercice quotidien de leur langue. De plus, la coopération constante interfamiliale et intervillageoise des femmes, qui les pousse avant l'aube sur les chemins d'une célébration pour aider à la préparation des abondantes nourritures de fête, est non seulement fréquente mais continue, car, sur le fil de semaines, de mois et d'années, chaque service est le signe d'un échange et d'un retour d'offices et de services. Plus que les hommes, c'est leur réseau de paroles et d'activités qui tisse durablement les liens concrétisés par des alliances et des descendance.

Depuis la seconde moitié du xx^e siècle, le développement important du tourisme dans les régions mayas offre aux femmes l'opportunité d'occuper une place beaucoup plus importante dans l'économie de ces sociétés. Le développement de la production et de la commercialisation de l'artisanat leur a ainsi permis de générer désormais une part non négligeable des revenus monétaires familiaux, certaines de ces femmes se constituant en véritables entrepreneures, tout en devenant des interlocutrices privilégiées lors des interactions avec l'extérieur. Par cette activité de valorisation de l'artisanat traditionnel, les femmes mayas sont souvent regardées comme les représentantes des traditions de leur société en dehors de leurs groupes. Beaucoup d'entre elles se trouvent d'ailleurs impliquées dans des entreprises de valorisation de leur culture et de leurs langues, par le biais notamment de la publication de recueils de récits ou de poèmes ou de représentations musicales. En marge du système d'organisation politico-religieuse traditionnel dans lequel elles jouent également un rôle, ces dernières décennies ont également vu leur retour sur la scène politique de leurs régions. À l'image de Rigoberta Menchu, Prix Nobel de la paix en 1992, certaines femmes mayas s'engagent désormais politiquement, aussi bien dans les mouvements révolutionnaires tels l'EZLN¹ que dans les partis politiques de leurs pays, par lesquels certaines sont élues à des charges administratives de maires. Illustrant cette dynamique d'émancipation politique des femmes, et dépassant la seule sphère maya, **Comment ne pas souligner que le seul représentant indigène à la candidature aux prochaines élections présidentielles mexicaines est une femme ?** Ainsi, malgré une longue période d'invisibilité de leur importance, et loin de se limiter aux seules frontières de leurs foyers, il s'avère nécessaire de reconnaître le rôle primordial que les femmes mayas ont tenu et tiennent toujours dans le développement culturel, social et politique de leur société.

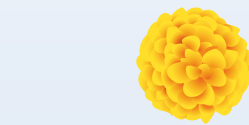


Les femmes mayas sont souvent regardées comme les représentantes des traditions de leur société en dehors de leurs groupes.

MARIE CHOSSON
MAÎTRESSE DE CONFÉRENCES
EN ETHNOLOGIE, SPÉCIALISTE
DES SOCIÉTÉS MAYAS

1_Armée zapatiste de libération nationale
(en espagnol : Ejército Zapatista de
Liberación Nacional - EZLN).

Le ghunghat voile social



LE GHUNGHAT N'EST PAS SEULEMENT LE VÊTEMENT QUE NOUS CONNAISSONS TOUS POUR L'AVOIR VU SUR LA TÊTE DES FEMMES INDIENNES DANS LES QUARTIERS, DANS LES FILMS BOLLYWOOD, ETC. IL EST UN LANGAGE SOCIAL EXTRÊMEMENT VOLUBILE QUE NOUS FAIT DÉCOUVRIR NOTRE SPÉCIALISTE ET QUI N'A RIEN À VOIR AVEC LE « VOILE », SUJET DE TANT DE DÉBATS PAR CHEZ NOUS.

Selon les classifications d'André Leroi Gourhan¹, le voile est un habit de tête. Il entre dans la catégorie des vêtements non cousus et peut être porté droit, relevé sur le dessus, noué sur le côté, drapé, etc. Il est un objet par excellence de l'expression de la variabilité. Étoffe dont la confection n'implique pas des opérations techniques complexes, c'est peut-être sa neutralité, sa simplicité qui lui donnent une extraordinaire capacité d'expression et de signification. Si les anthropologues qui s'y sont intéressés ont montré l'aptitude du vêtement à signifier, les crispations identitaires générées par le port du foulard par certaines femmes musulmanes en France ont redonné vigueur à cette propension qu'a le vêtement à produire du sens. Or la cristallisation du débat autour du phénomène religieux a évincé du même coup la polysémie du voile, qui a revêtu au cours d'une histoire largement ante-islamique une pluralité de sens et de significations parfois en contradiction les unes avec les autres.

Si la parure habille les individus, ce sont les contextes historiques, économiques, politiques, religieux, culturels qui « habillent » nos vêtements et les revêtent d'une multitude de signes que l'anthropologue se plaît à décrypter.

Une étude anthropologique sur un voile spécifique à l'Inde du Nord pourrait permettre de redonner au voile dans son sens générique la pluralité de ses dimensions, sa profondeur historique et sa polysémie. Le *ghunghat* est un voile porté par les femmes en Inde du Nord, mais pas en Inde du Sud, pas par toutes les femmes, et uniquement après le mariage. Il n'a pas de connotation religieuse ni de dimension politique clairement avérée, en tout cas pas dans les discours des individus observés et interrogés lors des terrains de recherche sur le sujet, qui se sont déroulés entre le Punjab et le Rajasthan entre 2012 et 2017. Ainsi, les dimensions prises en considération dans les analyses sur le voile en France (religieuse et politique) ne sont pas signifiantes dans le *ghunghat*. Ce terme ne définit pas l'objet voile en soi, qui est constitué soit par un foulard rectangulaire et souvent très coloré de coton, taffetas, matières synthétiques, ou en soie appelé en hindi *dupatta* ou *chunni* selon les régions, soit par l'un des pans du sari porté par une grande partie de la population féminine en Inde, le *pallu*. Il est donc soit intégré à la tenue (lorsque la femme porte le sari) soit il la complète, le *dupatta* complétant la tenue trois pièces appelée *shalwar kameez* ou *punjabi suit*, selon les régions, constituée d'un pantalon large de coupes diverses et d'une tunique plus ou moins ajustée tombant au-dessus ou au-dessous des genoux. Le terme *ghunghat*, du sanskrit *avanguntha* (avant action de baisser, de tirer vers le bas), désigne ainsi un voile que la femme porte généralement sur la tête et qu'elle va baisser sur une partie ou l'intégralité de son visage en fonction des personnes en présence desquelles elle se trouve.

Le *ghunghat* est un voile porté par les femmes en Inde du Nord, mais pas en Inde du Sud, pas par toutes les femmes, et uniquement après le mariage.

Il est associé à des verbes d'action, comme *nikalna* « descendre », *karna* « faire », *kholna* « ouvrir ». Le simple fait de tirer légèrement son voile recouvrant la tête sur le front suffit à enclencher la procédure sociale du *ghunghat*.

UN LANGAGE SOCIAL TRÈS VOLUBILE

Car il est véritablement un langage social, dont l'extrême mobilité surprend lorsqu'une même femme peut être aperçue dans la même ruelle le visage complètement recouvert, puis le voile posé simplement sur la tête découvrant le visage, puis plus loin tombant négligemment sur les épaules. **Ce jeu, cette danse du voile qui jongle avec génie avec la dichotomie ouvrir/fermer, couvrir/découvrir révèle la fonction relationnelle particulièrement développée de ce voile particulier, mais éclaire aussi d'une lumière nouvelle la dimension relationnelle du voile musulman que les dimensions politique et religieuse, sinon politisée et « religieuse », ont fini par recouvrir.** La métaphore du voile s'insère alors jusque dans les paradigmes et les outils méthodologiques qui en permettent l'analyse. Une femme baisse son *ghunghat* uniquement après son mariage dans le cas où elle réside avec son époux dans le foyer de celui-ci, en compagnie des parents, frères et sœurs de ce dernier, ainsi que de leurs épouses et de leurs

enfants, donc en résidence patrilocale en famille élargie. Elle ne baisse jamais son voile devant aucun des membres, féminins ou masculins, de sa famille biologique. En Inde du Nord, la femme passe lors de son mariage des mains de sa parentèle biologique à celles de sa parentèle sociale. Pas toutes les femmes (certaines vivent en famille nucléaire avec leur époux et leurs enfants), mais ce, indistinctement des critères d'appartenances confessionnelles. Les femmes qui baissent leur *ghunghat* le font systématiquement devant leur beau-père, qui en est l'élément pivot, et devant les frères aînés de son mari, ses oncles, ses cousins plus âgés que lui. Parfois devant sa mère, ses tantes, sa grand-mère, etc. Elles ne le baissent pas devant les frères cadets de leurs époux, ni devant ses sœurs. Jamais devant aucun homme appartenant au village où elles ont grandi et où réside leur famille biologique. Alors que les musulmanes qui portent le voile le font davantage dans l'espace extérieur au foyer où elles sont susceptibles de croiser des hommes étrangers à la famille et potentiellement conjoints (puisque c'est devant ces derniers qu'il est conseillé à la femme de se couvrir dans la sourate An Nour du Coran 24 :31), le *ghunghat* peut être baissé dedans comme dehors à partir du moment où la femme croise ou même aperçoit de loin un homme (ou une femme) plus âgé et affilié à sa parentèle par alliance. Il peut être abaissé à des degrés divers (au-dessus du front ou jusque sous le menton), et accompagne un contrôle des gestes, de la voix, de l'expression des émotions. Il implique une attitude qui correspond à l'étiquette de valeurs telles que la pudeur (*sharam*), le respect (*adâb, izzat*), la modestie (*laj, izzat*). Le *ghunghat* est donc associé, comme le voile en islam, à des valeurs construites autour du corps de la femme. Mais, de par ses aspects relationnels qui maintiennent la femme en constante vigilance quant à son entourage, le *ghunghat* est plus qu'un symbole de l'expression de valeurs liées à la féminité dans le monde indien.

>>>

¹ Ethnologue, archéologue et historien français, 1911-1986. Auteur de *Le Geste et la Parole*, 2 tomes, Paris, Albin Michel, coll. Sciences d'aujourd'hui, 1964-1965.



Le voile, ce morceau d'étoffe au demeurant peu volumineux, a été investi de multiples significations au fur et à mesure de son histoire mouvementée.

LAURENCE LÉCUYER
DOCTORANTE EN ANTHROPOLOGIE
SOCIALE

>>>

Il permet à la femme de s'insérer de façon active dans l'univers social qu'elle doit apprivoiser après son mariage. Il lui permet de se situer en fonction de chacun des membres de sa belle-famille, et de donner immédiatement à voir sa position par rapport à eux. Il lui permet aussi d'exprimer le respect et la différence par rapport à une hiérarchie culturellement déterminée : des plus jeunes vis-à-vis des aînés ; des femmes vis-à-vis des hommes ; d'une femme vis-à-vis de sa parentèle par alliance. Il exprime également une certaine forme de timidité d'une femme qui, du jour au lendemain, est amenée à partager des espaces parfois exigus avec des hommes qui lui sont étrangers, dans un contexte de séparation genrée de l'espace. Il exprime aussi l'asymétrie statutaire entre donneurs et preneurs d'épouse dans le contexte du nord de l'Inde. Le *ghunghat* est absent des États du sud du sous-continent, où se pratiquent d'autres systèmes d'alliance. Dans le nord de l'Inde, le mariage entre consanguins fait l'objet d'un tabou qui influence aussi les pratiques d'alliance chez les musulmans. Il existe un antagonisme relatif entre les deux partis d'une alliance, qui est également exprimé dans le *ghunghat*. Prolongement de l'isolement symbolique qu'il produit chez l'individu en transition entre deux statuts lors de la cérémonie de mariage (les mariés ont souvent le visage totalement voilé), il peut également être considéré comme une pratique de distanciation et d'évitement social, permettant à la femme de se retirer dans l'une des rares zones de repli intime dont elle dispose au sein du foyer de son époux.

UN VOILE / DES VOILES. POUR QUOI / POUR QUI ?

Si toutes les femmes ne pratiquent pas le *ghunghat* en Inde du Nord, et si, dans les discours, cette forme d'expression du respect et de la pudeur est vouée à disparaître tant elle semble ne plus coïncider avec les valeurs de la « modernité » à laquelle l'Inde aspire et une petite partie de la population seulement accède, ce voile exprime

néanmoins une pluralité d'aspirations et de déterminations sociologiques propres au monde indien, à ses valeurs, ses représentations et son organisation sociale². Mis en abyme avec le voile musulman tel qu'il est (très partiellement) considéré en France depuis une vingtaine d'années, il permet de mettre en évidence les dimensions qui s'enchevêtrent et s'entrecroisent dans la trame de son élaboration. Le voile musulman lui-même a été le siège de revirements de l'histoire, entre dévoilements et voilements forcés en Iran, en Égypte et en Tunisie par exemple, entre féminisme et traditionalisme. Ainsi, le voile, ce morceau d'étoffe au demeurant peu volumineux, a été investi de multiples significations au fur et à mesure de son histoire mouvementée. Il n'est pas toujours l'apanage des femmes (chez certaines populations touareg du Sahara, ce sont les hommes qui se voilent), il est parfois revêtu d'un sens spirituel : Moïse, lorsque Dieu s'est révélé à lui sur le mont Sinaï, est revenu le visage voilé parmi les hommes, afin de les protéger de la lumière, et de se protéger de leur regard. Ne voile-t-on pas aussi d'une certaine manière certains objets sacrés, comme la *kaaba*, le livre saint des Druzes ou celui des Sikhs ou les tombeaux des saints soufis en Inde et au Pakistan ?

Poser la question du voile, déconstruire la dichotomie couvrir/découvrir permet de révéler ce que les sociétés disent d'elles-mêmes à travers certains objets, ici le voile. Car le vêtement, parce qu'il recouvre l'espace du corps, interface entre l'individu et le monde social, médiatise les relations entre les individus. À travers lui, les valeurs, les notions de pudeur, de respect, les représentations autour du corps, mais aussi les régimes de visibilité (transparence versus opacité, par exemple) rentrent parfois en collision, et c'est justement sa matérialité qui permet aux données culturelles, idéologiques, politiques de prendre forme matériellement et de trouver un lieu d'expression sur la scène sociale, révélant des conflits parfois irrésolus ou des fusions en train de s'opérer entre différents régimes culturels.

Femmes et langues de l'ombre



ON PARLE BEAUCOUP DES LANGUES VIVANTES, DES LANGUES MORTES OU DE CELLES EN DANGER, DES LANGUES ÉCRITES OU À TRADITION ORALE, DES LANGUES SIGNÉES, ET DE CELLES QUI, PARMI LES PIDGINS ET LES CRÉOLES, SE SONT STABILISÉES ET SONT DORÉNAVANT RECONNUES COMME DES LANGUES OFFICIELLES. MAIS SI L'ON S'ÉMANCIPAIT DE LA CONCEPTION DE LA LANGUE À CONTOURS BIEN DÉFINIS, SI L'ON SE PENCHAIT SUR TOUTES CES AUTRES LANGUES QUI N'ONT PAS DE NOM OU QUI, AU MIEUX, SONT DÉSIGNÉES PAR DES TERMES PÉJORATIFS, SI L'ON SE PENCHAIT SUR CES LANGUES QUI CHAQUE JOUR NAISSENT SPONTANÉMENT D'UN BESOIN DE COMMUNIQUER ET QUI, SOUVENT, SE PERDENT SANS LAISSER DE TRACE, ON APPRENDRAIT BEAUCOUP SUR CE QU'EST UNE LANGUE ET SUR LES STRATÉGIES QUE NOUS, FEMMES ET HOMMES, DÉPLOYONS AU QUOTIDIEN POUR FAIRE ENTENDRE NOTRE VOIX, POUR DOMINER, RÉSISTER, NOUS MESURER LES UNS AUX AUTRES.

DES LANGUES DE L'OMBRE AUX LANGUES DE POUVOIR

Les langues de l'ombre, ce sont celles qu'on ne reconnaît pas, même quand on les utilise. Elles se pratiquent partout : à grande échelle en plein jour, comme à échelle individuelle dans des huis clos. Les camps d'esclaves, les armées transnationales, les confins des empires, et aujourd'hui les sites touristiques et les grandes plaques tournantes de migration regorgent d'exemples de « parlers » issus de stratégies de « bricolage » linguistique en milieu multilingue.

Dans la sphère intime, ces langues se développent dans l'espace domestique. On les retrouve souvent dans la cuisine, là où patrons et domestiques étrangers improvisent une langue commune qui dit plus qu'ils ne le pensent, vu qu'elle retient dans son tissu la marque des dynamiques de pouvoir en jeu.

L'histoire nous en fournit des exemples, dont certains sont encore observables. On pourrait citer le *Gastarbeiterdeutsch*

ou l'allemand parlé par les travailleurs étrangers en Allemagne, le *Butler English* développé en Inde à l'époque coloniale entre les maîtres anglais et leurs domestiques indiens, le *Kiche Duits* ou l'allemand parlé par les Namibiens en Afrique, le *bohémien de cuisine* de Vienne ou la langue parlée sous l'empire des Habsbourg par les patronnes autrichiennes et leurs servantes moraviennes, et le *Pidgin Madame* développé de nos jours au Liban entre patronnes libanaises et servantes sri lankaises.

Le bohémien de cuisine des dames autrichiennes et le Pidgin Madame libanais se prêtent particulièrement à la comparaison. Il s'agit, dans les deux cas, d'un contact où les protagonistes principaux sont des femmes (mises en rapport dans une dynamique de domination-soumission née dans la sphère intime), et d'un choix de langue qui, on pourrait le poser comme hypothèse, a pour effet non seulement de communiquer, mais aussi d'exclure.

UNE LANGUE POUR RAPPROCHER OU POUR SÉPARER

La première de ces deux langues est née à la fin du XIX^e, début XX^e siècle à Vienne où l'on comptait un nombre considérable de domestiques étrangers, probablement plus de 400 000. Pour les Autrichiens, les Moraviens, les Bohémiens et les Slovaques représentaient plus ou moins les mêmes gens, le terme *bohémien* était donc utilisé de manière générique pour les désigner tous, même si la majorité des femmes domestiques venaient de Moravie. De cette cohabitation multilingue, les processus d'accommodation et de pidginisation¹ agissent dans les deux sens : le terme *Kuchlböhmisch* ou *Kichlbémis* (« bohémien de cuisine ») désignait la variété de tchèque pidginisé parlée par les Viennois, alors que celui de *Böhmakeln* ou *Kuchldeutsch* désignait l'allemand pidginisé parlé par les « ainsi appelés » Bohémiens.

>>>

2_ Il est ici fait référence à la façon dont les individus perçoivent le *ghunghat* aujourd'hui.

1_ Les pidgins seraient des créations, des produits de l'interaction humaine et de la volonté de promouvoir ces interactions, le « résultat des stratégies communicatives des adultes » (Seba, 1997: 14), comme une solution pratique à des besoins immédiats. Il existe une typologie des pidgins classés par le contexte social et historique qui les a vus naître.



FIDA BIZRI
LINGUISTE, SPÉCIALISTE
DES LANGUES DE CONTACT,
ENSEIGNANTE DE SINGHALAIS

LE PIDGIN MADAME

La caractéristique la plus frappante du *Pidgin Madame* est un phénomène assez remarquable : le **mimétisme domestique**. Il induit une forme de bricolage linguistique où les domestiques réinterprètent les formes arabes les plus souvent entendues des patronnes. Mais si dans un premier temps, ce sont les domestiques qui miment le parler de leurs maîtresses, ces dernières se plient ensuite aux propositions de réorganisation linguistique avancées par leurs domestiques si elles veulent se faire comprendre par ces dernières. Le mimétisme est donc bidirectionnel, et c'est dans ce sens-là qu'il serait plus juste ici de parler de « dynamiques de pouvoir », car le pouvoir n'est pas figé dans un seul camp.

Lisez l'analyse du *Pidgin Madame* sur langues-o.com

Retrouvez également toutes les références de l'article en ligne

>>>

D'un autre côté, au Liban, la présence de domestiques sri lankaises s'inscrit dans le cadre plus large de la migration de travail domestique d'Asie du Sud et d'Asie du Sud-Est vers le Moyen-Orient depuis les années 1970. Alors que dans les autres pays arabes cette main-d'œuvre (féminine et masculine) venait d'une plus grande variété de pays asiatiques et africains, au Liban la migration fut surtout féminine et, à ses débuts, en grande majorité sri lankaise singhalophone. **La présence sri lankaise au Liban fut emblématique à plusieurs titres, par sa primauté, mais aussi par le fait que c'est la seule communauté qui parlait un « autre » arabe, qu'on qualifiait spontanément d'arabe cassé, d'arabe de Sri Lankaise, ou d'arabe de bonne, et que j'ai proposé d'appeler *Pidgin Madame* pour souligner à la fois l'aspect féminin de cette langue, la relation de servitude qui la sous-tend et les processus de pidginisation qui la forment. Cette présence était si emblématique que le terme *Sri Lankaise* s'est vite transformé localement en un nom générique qui désigne les bonnes, quelle que soit leur origine.**

Alors que les patronnes autrichiennes s'évertuaient à parler à leurs domestiques moraviennes dans une sorte de bohémien de cuisine pidginisé plutôt qu'en allemand autrichien simplifié à l'usage des étrangers (*foreigner-talk*), les patronnes libanaises s'adressent à leurs domestiques dans une forme très réduite de l'arabe libanais, un *foreigner-talk* qu'elles jugent adapté aux (in-)compétences de leurs locutrices, empêchant ainsi ces dernières d'accéder à la totalité du spectre de ce que l'on pourrait considérer comme la norme du libanais. Il s'agit donc de deux stratégies inverses : dans un cas, les patronnes apprennent la langue de leurs

servantes et ne leur enseignent pas la langue autrichienne dominante, alors que dans l'autre, les servantes apprennent la langue des patronnes (qui n'est pas l'arabe libanais à vrai dire, mais un parler-étranger issu des expériences linguistiques des Libanais avec des étrangers qui leur sont subordonnés). De même, alors qu'on attendait des *nounous bohémiennes* qu'elles transmettent les rudiments de leur propre langue aux enfants germanophones dont elles s'occupaient, une censure parentale très forte empêche les enfants libanais de parler la langue de leurs *nounous* singhalophones, pourtant transmise spontanément dans les comptines et les jeux.

L'insuffisance des données qui nous sont parvenues sur les pratiques linguistiques qui étaient en cours dans les cuisines des dames autrichiennes de l'empire des Habsbourg ne permet ni de dresser une véritable description de la structure de cette langue, ni d'expliquer avec précision les motivations de ce choix stratégique. Kees Versteegh, linguiste néerlandais et arabisant, l'attribue cependant à la nature *coloniale* de l'empire des Habsbourg, et notamment à leur politique multilingue où, du moins sur papier comme le stipule par exemple la Constitution de 1867, toutes les nationalités et les langues de l'empire bénéficieraient de droits égaux.

Il mentionne par ailleurs la pratique des *Tauschkinder* commune au ^{xix}e siècle dans les campagnes à la frontière entre l'Autriche et la Moravie, où des enfants autrichiens germanophones de 10 à 14 ans étaient régulièrement échangés pour une période allant d'un mois à deux ans avec des enfants moraviens czechophones ou slovakophones dans l'idée d'en faire de futurs adultes compétents dans les deux langues. Un investissement qui était supposé leur être utile : les Autrichiens pour embaucher des travailleurs, et les Moraviens pour bénéficier d'une meilleure situation dans un empire à dominance germanophone.

La langue ouvre donc des portes, que ce soit sur la beauté de la communication souvent chantée, ou sur la domination politique ou l'investissement socioéconomique. Mais comment en arrive-t-elle à en fermer d'autres, à exclure ? Bien que dans le cas du *bohémien de cuisine* d'Autriche on possède peu de clefs, on peut néanmoins constater que cela devait avoir pour effet/bénéfice collatéral (à défaut d'objectif prémédité) d'exclure les servantes de la sphère de ce qui se dit en autrichien. Cette hypothèse est soutenue par la comparaison avec le *Pidgin Madame* où une enquête métalinguistique a permis de dévoiler

chez les patronnes libanaises un vrai besoin de se protéger linguistiquement de leurs *bonnes*. En effet, la domesticité à plein-temps telle qu'elle est pratiquée dans le contexte du Moyen-Orient, bien qu'elle soit d'abord et surtout une atteinte à la vie privée de la domestique ainsi qu'à ses droits, est également vécue par les patrons comme une intrusion dans leur intimité. Très vite, la domestique détient les secrets de la maison, et navigue à travers le *linge sale* de ses patrons, dans tous les sens du terme.

Les employés jonglent donc souvent entre deux possibilités de communication. D'une part, il y a l'usage exagéré de formes difficiles et complexes dans des situations où, justement, il est question de couper la communication avec les domestiques pour les exclure de la sphère du privé. D'autre part, il y a une recherche de mise à niveau, un effort d'adaptation de la langue aux *incompétences* de ce groupe, d'où une version laconique de l'arabe, véhiculée par les usagers de cette langue eux-mêmes qui empêche les Sri Lankaises d'accéder à la totalité du système de l'arabe libanais. Le résultat est un pidgin au grand potentiel comique pour les arabophones, car il s'agit d'une langue hautement révélatrice de ses conditions de naissance, la grammaire simplifiée ainsi fossilisée portant au cœur de la langue des domestiques la trace indélébile de la voix de leurs maîtresses.

D'UNE LANGUE DE CONFINEMENT À UNE LANGUE DE CONTESTATION ?

Ironie du sort, cette langue, dont la triple fonction est à la fois de rapprocher (les domestiques et leurs familles d'accueil), d'emmurer (les domestiques) et d'amuser (la société des patron/ne/s), s'avère par ailleurs être un excellent outil d'émancipation pour les domestiques. Elle les transporte en effet du huis clos de la famille

d'accueil d'origine vers le vaste marché du travail que représente l'ensemble des pays arabes. C'est ainsi que le *Pidgin Madame* se trouve apparenté à un nombre grandissant de pidgins dans plusieurs pays arabes, que l'on pourrait regrouper sous la catégorie globale de *pidgins arabes des migrants asiatiques*, dont le *Gulf Pidgin Arabic*, le *Urdu Pidgin Arabic*, le *Bengali Jordanian Arabic*, le *Asian Arabic*, et le *Pidgin Madame*². **En passant par la case comique, le pidgin arabe des migrants asiatiques acquiert une valeur emblématique de contestation. Pour les arabophones natifs, il est la langue de la parodie par excellence, et tout y passe : des chansons, des poèmes, des traductions d'extraits littéraires, de proverbes arabes, et même la traduction d'extraits coraniques. Cette fois-ci non pas dans le but de railler les migrants ni de les rallier à la cause musulmane, mais plutôt comme une contestation de la culture dominante.**

D'un autre côté, on observe chez la deuxième génération de migrants d'Asie du Sud au Moyen-Orient une réification du pidgin en un langage musical aux couleurs de Bollywood qui vise non seulement à produire des chansons et des spectacles, mais aussi et surtout à s'approprier la langue héritée des maîtres pour la braquer contre eux dans des propos en pidgin contestant leur domination. C'est ainsi que les chansons et vidéoclips en pidgin arabe du *Khalli Walli Show* (*ibid.*) rappellent dans un style tout à fait bollywoodien et avec peu de moyens la réponse à l'exploitation, tout comme la culture hip-hop l'était face à l'oppression et au racisme.

Dans cette évolution, le pidgin représente, quoiqu'encore timidement, une sorte de contre-langue défiant la culture dominante. Pour les migrants, cette contre-langue permet de créer des lignes de faille dans le mur d'enfermement qui les encercle, elle décroïsonne les espaces clos où ils atterrissent pour les situer d'emblée dans la mondialité. Pour les Arabes, elle représente un moyen détourné de revendiquer une opposition aux valeurs dominantes dans leur propre culture. Tant de choses qu'une langue non stabilisée, non reconnue, non prestigieuse nous donne à comprendre.

² Pour une vue d'ensemble et un lien vers la bibliographie de chaque pidgin, cf. Bizri, 2014. www.vjf.cnrs.fr/sedyl



Région de la mer Baltique une “Méditerranée du Nord” ?

ÉTATS BALTES, FINLANDE, POLOGNE ET RUSSIE, MAIS AUSSI ALLEMAGNE, DANEMARK, NORVÈGE ET SUÈDE ... LA « RÉGION BALTIQUE » SOULÈVE D'EMBLÉE QUELQUES QUESTIONNEMENTS QUANT À SA DÉFINITION ET, PARTANT, QUANT À SON IDENTITÉ. GÉNÉRALEMENT PERÇUE POSITIVEMENT, DU FAIT EN PARTIE DU CONTEXTE PACIFIQUE ET DU NIVEAU DE DÉVELOPPEMENT ET DE COOPÉRATION QUI LUI SONT ATTACHÉS, ELLE S'AVÈRE POURTANT MOINS HOMOGENE QU'IL N'Y PARAÎT. L'ACTUALITÉ REND ENCORE PLUS SAILLANTE CETTE DIVERSITÉ, EN CE QU'ELLE BOUSCULE NOMBRE DE CERTITUDES PRÉVALANT DANS ET À PROPOS DE CETTE RÉGION.



KATERINA KESA
MAÎTRESSE DE CONFÉRENCES EN
CIVILISATION DE L'ESPACE BALTIQUE

La région de la mer Baltique présente des identités à la fois communes et distinctes. Cet espace est nourri d'influences mutuelles, de transferts culturels germanique, scandinave, slave, finno-baltique qui sont, d'une part, l'héritage d'une succession de dominations étrangères et, d'autre part, le fruit de circulations d'idées, de pratiques, de personnes. La région baltique peut de ce fait être définie comme un espace culturel, géographique, économique, politique mais aussi historique, marqué par des éléments emblématiques : l'ère viking, la période hanséatique, les guerres nordiques, l'hégémonie suédoise, l'ascension de la Russie, la soviétisation... Cette Europe du Nord ou Nord-Est, perçue dans certains récits historiques comme un terrain de barbarisme, connue dans d'autres comme une région moderne mais toujours périphérique du reste de l'Europe, est une construction sociale plus qu'un espace géographique naturel statique. Elle est en mouvement constant : tantôt une zone de contacts, d'influences mutuelles (période hanséatique, post-guerre froide),

tantôt une région fermée et délimitée par une frontière maritime marquant une division entre l'Est et l'Ouest (la guerre froide).

L'espace baltique incarne par ailleurs des représentations différentes et souvent opposées entre elles. Il peut être vu comme dynamique et prospère du fait d'une forte interconnectivité et l'existence de réseaux de commerce, de coopérations régionales, circulation de pratiques et de personnes. Or, cette région constitue également une zone de conflits et de rivalités.

Quant aux riverains de la mer Baltique – Lituanais, Lettons, Estoniens, Finnois, Suédois, Russes ou Polonais –, chacun semble avoir aussi sa manière bien à lui de voir la mer qui les borde. Ce qui est une « mer de l'Ouest » (*Läänemeri*) pour les Estoniens, est en revanche une « mer de l'Est » pour d'autres, les Suédois (*Östersjön*), Finnois (*Itämeri*), Danois (*Østersøen*), Allemands (*Ostsee*). Pour l'écrivaine estonienne, Viivi Luik, ce sont les navires de guerre soviétiques qui,

>>>





>>>



Miser sur une identité historique positive pour renforcer l'identité commune.

1_Viivi Luik, « Läänemeri kui Idameri » (en français : La Mer de l'Ouest comme une mer de l'Est », in journal estonien *Sirp*, 17/06/2016.

2_David J. Smith, « Nordic Near Abroad or New Northern Europe ? Perspectives on Post-Cold War Regional Co-operation in the Baltic Sea Area », in M.Lehti, D.J.Smiths (eds.), *Post-Cold War identity politics. Northern and Baltic Experiences*, Londres, éd. Franck Cass, 2003, p. 50-77.

3_Pascal Orcier, « Conséquences géopolitiques, dans la région de la mer Baltique, du retour à l'Europe des États baltes », in C. Bayou, M. Chillaud (dir.), *Les États baltes en transition : Le retour à l'Europe*, Berne, éd. Peter Lang, 2012, p. 64.

4_Céline Bayou, « Sécurité. Avis de tempête sur la Baltique », Pages Europe, 15 juillet 2015, Paris, La Documentation française, DILA.

5_Sophie Enos-Attali, « La Finlande et la Suède dans le contexte de la crise ukrainienne : l'identité de sécurité au défi des tensions régionales », communication présentée à la Conférence « La région baltique à la recherche de son identité » le 15 septembre 2017 à l'Inalco.

placés telle une ligne pointillée le long de la mer Baltique en la coupant en deux, symbolisaient le « Rideau de fer » : « Traverser cette ligne signifiait venir d'un monde pour aller dans un autre¹. »

Après la réouverture des frontières en 1991, les acteurs de la mer Baltique cherchaient à tout prix à consolider la sécurité et la stabilité de la région en promouvant le dialogue et une coopération régionale renforcée entre les pays nordiques, baltiques, la Russie et la Pologne dans le cadre notamment de la « Stratégie de la mer Baltique », le conseil des États de la mer Baltique. Il y a eu une réelle volonté d'effacer les barrières, faire oublier les affrontements que cette région a connus pour la représenter comme un ensemble (« Baltic World »). Il y a alors cette idée de miser sur une identité historique positive (Ligue hanséatique) pour renforcer l'identité commune (multiplication des festivals médiévaux). Le but étant de faire, selon la logique de Fernand Braudel, de la mer Baltique un « connecteur » et non un « séparateur », une sorte de « Méditerranée du Nord » qui serait comme une métaphore de paix, de prospérité, de coopération... De nouvelles opportunités ont été offertes également aux populations civiles et acteurs non-étatiques² (coopération entre organisations et réseaux incluant les États, régions, villes, ONG, associations dans les domaines de l'éducation, culture, environnement).

On a pu assister alors à l'émergence d'une nouvelle régionalisation de l'espace baltique qui a vu par exemple les pays nordiques agir entre 1991 et 2004 auprès des Estoniens, Lettons et Litvaniens comme de véritables « tuteurs » ou « parrains » en les soutenant politiquement et en leur transférant une expertise en matière de réformes et de démocratisation. Puis, l'intégration de la région baltique à l'Union européenne entre 1995 et 2004 opère un nouveau renversement géopolitique de la région³. Pour les pays baltes, leur détachement de l'URSS et leur intégration à l'UE en 2004, les conduit à une « réorientation mentale », passant de pays nord-européen pour les Estoniens et centre-européen pour les Litvaniens à des pays « union-européens ».



On est loin de voir les termes « Est », « Ouest », « nordique » disparaître.

Le terme « baltique » étant quant à lui appréhendé par ses peuples comme une dénomination imposée de l'extérieur visant à faire de ces trois pays un ensemble commun alors qu'ils ne fondent pas leur identité culturelle et linguistique sur les mêmes bases. Malgré une intégration et une interconnexion de plus en plus poussées entre les pays riverains, on est loin de voir les termes « Est », « Ouest », « nordique » disparaître. Les limites de cette belle unité semblent découler notamment de la volonté d'affirmation d'identités singulières et fortes par chacun des pays de la région : le Conseil nordique, qui reste une organisation fermée pour les pays baltes car ces derniers ne sont pas considérés comme « nordiques » par les premiers, en est l'un des exemples. On observe par ailleurs, et ce surtout depuis les conflits russo-géorgien (2008) et russo-ukrainien (dès 2013), le retour d'une méfiance, une escalade de tensions à répétition⁴, une sorte de nouvelle ligne de fracture entre la Russie et les autres pays riverains qui se manifeste notamment par des manœuvres militaires de part et d'autre de la mer Baltique. De plus, si les trois pays baltes et la Pologne sont membres avec le Danemark et la Norvège de l'Alliance atlantique, on constate que l'assise de la sécurité est en évolution aussi en Finlande et en Suède, pays où la neutralité a pendant longtemps été la composante de l'identité nationale⁵. Cet espace baltique semble de ce fait être entré aujourd'hui dans une nouvelle phase de son histoire avec la montée de la menace conventionnelle alors que le besoin de coopération n'a jamais été aussi urgent qu'aujourd'hui pour lutter ensemble contre une menace commune – environnementale – afin de protéger cette « Méditerranée du Nord ».

Repenser les relations à la terre avec les Mongols

LE NOMADISME RESTE DANS LA MONGOLIE ACTUELLE LE MEILLEUR MOYEN DE PROTÉGER LES SIENS (FAMILLE ET TROUPEAUX) DES CONSÉQUENCES DES CHANGEMENTS CLIMATIQUES.

>>>

>>>

Les éleveurs de Mongolie nomadisent pour offrir à leurs animaux des pâturages frais, ainsi que pour des questions de confort personnel et familial, en fuyant par exemple les zones infestées d'insectes l'été, et en s'abritant des vents glaciaux l'hiver. Dans un contexte de changements bioclimatiques majeurs dans cette région du monde, qui se caractérise essentiellement par une multiplication des sécheresses et une régression de l'hydrographie, le nomadisme demeure encore et surtout la meilleure réponse à ces irrégularités, en autorisant une flexibilité dans l'usage des terres. Les zones rurales de Mongolie résistent donc pour l'heure à la privatisation des terres, qui n'est actuellement légalement possible qu'en secteur urbain, mais dont la généralisation à l'ensemble du territoire mongol est l'objet de débats hautement controversés. Les raisons de cette résistance ne sont toutefois pas seulement d'ordre écologique.

Les modes d'occupation du territoire chez les Mongols prennent en effet en compte la présence d'entités invisibles, et notamment des esprits maîtres des lieux (ГЭЗДЫН ЭЗЭН). D'après les croyances des Mongols, le paysage est habité par ces entités, que les humains doivent respecter, en préservant les ressources naturelles et en évitant de se comporter eux-mêmes en maîtres des lieux. Ce sont les gens qui appartiennent à leur territoire (НУТАГ), et non l'inverse. C'est pourquoi la possible privatisation de la terre pose doublement problème aux éleveurs mongols : non seulement elle réduirait les capacités d'adaptation aux irrégularités climatiques que permet actuellement le nomadisme, mais encore elle créerait une situation de contradiction, en termes de relations à la terre, entre des modèles importés et des perceptions locales. Tandis que les premiers établissent, dans un cadre libéral et capitaliste, une grande division entre nature et culture, les seconds refusent aux humains toute domination exclusive sur leur environnement, dans lequel doivent cohabiter de manière équilibrée humains et non-humains (animaux et entités invisibles).

À l'ère de l'« anthropocène », concept qui déclare que l'homme est désormais une force géologique majeure qui agit sur la terre, les relations entre les humains et leur environnement sont devenues, dans la plupart des endroits du monde, un enjeu écologique, économique, politique et éthique majeur. Le cas mongol nous donne sans conteste matière à repenser les relations que nous voulons aujourd'hui entretenir avec notre environnement.



CHARLOTTE MARCHINA
CHERCHEUSE EN ANTHROPOLOGIE



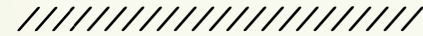
L'absence de propriété privée individuelle sur la terre permet le partage des ressources que sont les pâturages et les points d'eau. L'utilisation commune des terres nécessite en revanche une vigilance permanente de la part des éleveurs, qui doivent veiller à ce que leurs troupeaux respectifs ne se mélangent pas.

Les ovoo (littéralement « tas ») – cairns de pierres – parsèment les paysages mongols. Généralement situés au niveau des cols, des sommets et des sources, ils indiquent la présence d'esprits maîtres des lieux et accueillent offrandes personnelles des éleveurs et des voyageurs de passage. Sur les plus imposants d'entre eux sont organisées des cérémonies bouddhiques qui rassemblent les habitants d'une vallée ou d'une division administrative et qui sont l'occasion de réaffirmer une appartenance communautaire et territoriale.



Dans les steppes vallonnées de la Mongolie centrale, les éleveurs installent leurs campements d'été proches les uns des autres, le long d'un cours d'eau. Bien que les déplacements saisonniers des éleveurs nomades soient généralement cycliques, des irrégularités climatiques peuvent conduire certaines familles à modifier leurs parcours. Une sécheresse mène ainsi les éleveurs à se regrouper autour des points d'eau existants. Cette flexibilité se retrouve en particulier sur les estivages, où les campements sont constitués de structures légères et entièrement démontables, à la différence des lourdes infrastructures des campements d'hiver et de printemps qui servent par ailleurs de lieu de résidence officiel déclaré auprès des autorités locales.

Le chant polyphonique des femmes seto



AU SUD DU LAC DE PSKOV, SUR UN PETIT TERRITOIRE AUJOURD'HUI PARTAGÉ ENTRE L'ESTONIE ET LA RUSSIE, LES SETOS ONT DÉVELOPPÉ DEPUIS PLUSIEURS SIÈCLES UNE CULTURE ORIGINALE QUI LES DISTINGUE DE LEURS VOISINS ESTONIENS ET RUSSES. PARLANT UNE VARIANTE DE L'ESTONIEN DU SUD, MAIS DE CONFESSION ORTHODOXE (CONTRAIREMENT AUX ESTONIENS QUI SONT DE TRADITION LUTHÉRIENNE), ILS SONT AUJOURD'HUI CÉLÈBRES POUR LEUR CHANT POLYPHONIQUE, LE **LEELO**, INSCRIT PAR L'UNESCO EN 2009 AU PATRIMOINE CULTUREL IMMATÉRIEL DE L'HUMANITÉ.

A gauche, statue de la divinité Peko accompagnée à droite de la « mère du chant » à Obinitsa (d'après les photographies de Jérémie Jung).



Les paroles sont pour les Setos l'aspect le plus important du chant.

Après avoir connu un certain déclin à l'époque soviétique, le *leelo* a bénéficié de la revitalisation culturelle que les Setos ont mise en œuvre méthodiquement à partir des années 1990. La culture traditionnelle a été intégrée dans de nouvelles traditions ludiques, comme la « Journée du royaume seto », au cours de laquelle les Setos déclarent pour une journée leur indépendance. Un concours de *leelo* figure en bonne place au programme des festivités.

Il existe aujourd'hui une vingtaine de chorales, qui contribuent à transmettre les traditions et la langue aux jeunes générations. Le *leelo* est le ciment le plus solide de l'identité seto.

Le *leelo* est surtout pratiqué par les femmes. L'interprétation des chants fait alterner une soliste et un chœur, dans lequel on distingue des voix basses, les *torrõ*, et une voix haute, le *killõ*. Chaque vers est d'abord chanté par la soliste. Le chœur la rejoint sur les dernières syllabes, puis chante une deuxième fois le même vers, en modifiant parfois les paroles et la mélodie. Il peut par exemple allonger les vers en répétant des mots ou en introduisant des onomatopées. C'est la plus courante de ces onomatopées, *leelo*, qui a donné son nom au chant seto. Au sein du chœur, chaque *torrõ* peut introduire de légères variations mélodiques (hétérophonie). Le *killõ* chante les mêmes paroles que les autres, mais en utilisant seulement deux ou trois notes aiguës. Il arrive aussi qu'il se limite à une seule note, créant ainsi un effet de bourdon. C'est le contraste entre le timbre très clair du *killõ* et celui des *torrõ* qui confère au chant seto sa sonorité particulière.

Les paroles sont pour les Setos l'aspect le plus important du chant. C'est aussi le domaine dans lequel la créativité s'exerce de la façon la plus libre. De nombreuses solistes composent sur les mélodies traditionnelles de nouvelles paroles.

Le chant seto accorde aussi une large

place à l'improvisation : les solistes peuvent modifier des paroles traditionnelles, voire improviser des textes entièrement nouveaux.

Destinés autrefois à accompagner toutes les circonstances de la vie, la plupart des chants reflètent les activités paysannes, les coutumes liées aux fêtes et aux cérémonies, les sentiments des femmes dans diverses situations et aux différentes étapes de leur vie. Ce sont des chants essentiellement lyriques, même si certains présentent un caractère plus narratif.

Les lamentations funèbres et nuptiales forment un ensemble distinct. Elles remplissaient autrefois une fonction rituelle. Les premières étaient une forme de communication avec l'au-delà. Les lamentations des mariées permettaient quant à elles d'exprimer publiquement le chagrin éprouvé à l'idée de quitter la maison familiale pour commencer une nouvelle vie dans une ferme étrangère.

Les chanteuses les plus renommées, celles qui ont le répertoire le plus riche ou qui brillent par leur talent d'improvisation, sont nommées par les Setos « mères du chant » (*lauluimä*). La plus célèbre d'entre elles, Anne Vabarna (1877-1964), aurait livré aux folkloristes pas moins de 150 000 vers.



ANTOINE CHALVIN
PROFESSEUR DES UNIVERSITÉS
EN LANGUE ET LITTÉRATURE
ESTONIENNES ET FINNOISES



Bibliographie

Antoine Chalvin,
Les Setos d'Estonie,
Brest, éditions Armeline,
collection Peuples en péril,
2015.

Le judéo-espagnol d'Orient

//////

ד"ר

“Ni el riko kon su rikeza /
ni el savvy kon su savvyza,
ni el fuerte kon su fuerteza,
ni el baragan kon su baraganiya.”

Ni le riche avec sa richesse /
ni le sage avec sa sagesse (Salomon),
ni le puissant avec sa puissance (David),
ni le très fort avec sa grande force (Samson)
[ne pourraient rien y faire],
ou « ce dont rien ne vient à bout ».



MARIE-CHRISTINE BORNES-VAROL
PROFESSEURE DE LINGUISTIQUE
DU JUDÉO-ESPAGNOL

Chassés d'Espagne en 1492, les Juifs emportent une langue romane à dominante castillane dont le système phonétique et très éloigné de celui que nous connaissons aujourd'hui.

Le lexique, les formes verbales et la phonétique médiévale donnent au judéo-espagnol cet air désuet qui fait son charme auprès des romanistes : *ande moras* ?, où vis-tu ?, *kualo merkates* ?, qu'as-tu acheté ? La langue que les expulsés emportent leur est déjà particulière. Elle contient, par exemple, grâce à ses nombreux hébraïsmes (*haver* « associé, collègue », *aharvar* « battre ») et arabismes courants (*alhad*, « dimanche », *amahar*, « effacer, alléger », *hazino* « malade »...) un phonème /X/ que le castillan n'a pas encore. Elle conserve des termes qui sont déjà sortis de l'usage comme le verbe *kale* « il faut » des termes dialectaux, et elle s'écrit en caractères hébreux.

Les savants connaissent l'hébreu, l'arabe et le latin. Pour l'apprentissage des textes religieux en hébreu, une obligation religieuse pour tous les garçons, les rabbins ont inventé un calque en castillan qui suit l'hébreu mot à mot, le *ladino*. Il permet à ceux qui sont exclus de cet enseignement religieux (comme les femmes) de comprendre quelque chose des textes principaux, et la langue en retient quelquefois la syntaxe bizarre : *a el anyo el vinyen en tyerras de Israël ijos foros*, littéralement « à l'année la venant en terres d'Israël fils libres » ou *la ija la grande*, « la fille la grande » pour « la fille aînée ».

C'est ce bagage linguistique qui servira de base aux deux langues judéo-espagnoles conservées, le **judéo-espagnol occidental** ou *Haketija* au Maroc, le **judéo-espagnol oriental** ou *djudyo*, *djidyo*, *djudezmo* (parfois appelé aussi *ladino*, *yahudice*, *espanyol maestro*) dans tous les pays de l'ex-Empire ottoman. La branche occidentale, caractérisée par l'influence massive de l'arabe, s'est réhispanisée à partir du ^{xv} siècle et survit difficilement au Maroc et dans sa diaspora. La branche orientale est encore parlée en Turquie dans les grandes villes (Istanbul, Izmir) et en Israël, et survit elle aussi difficilement dans sa diaspora. Elle a beaucoup souffert de l'anéantissement de ses locuteurs lors de la dernière guerre mondiale (celle notamment des 52 000 juifs de sa capitale, Salonique, « la Jérusalem des Balkans »). Les deux branches ont en commun un impressionnant répertoire chanté et une littérature orale riche et variée.

Dans l'Empire ottoman où les expulsés d'Espagne ont apporté l'imprimerie, ils bénéficient de l'accueil bienveillant des communautés juives hellénophones, les Romaniotes, qui ont beaucoup de considération pour les Séfarades de la Péninsule. Ils sont en effet porteurs d'un judaïsme original et auréolé du prestige de l'« âge d'or des lettres hébraïques » et du renom des grands auteurs, savants, philosophes et exégètes de la Péninsule. Peu à peu, les Romaniotes acquièrent l'usage du judéo-espagnol sans renoncer au grec, dont la connaissance s'étend aux Judéo-espagnols. Ces communautés sont rejointes jusqu'au ^{xviii} siècle par les *conversos* d'Espagne et du Portugal qui fuient les persécutions et reviennent au judaïsme. L'influence du portugais s'accroît alors et de nombreuses expressions judéo-espagnoles ne peuvent être comprises que par référence aux *conversos*. Le sens des mots s'échappe et prend la marque du judaïsme : *guesa*, « os » prend le sens d'essence, comme l'hébreu *etsem*, *asentado ke te vea* ! « que je te voie assis ! », est une malédiction redoutable en rapport avec les usages de deuil. Le turc est source d'emprunts ingénieux comme l'ineffable *guluzunearse* « se tortiller comme un ver (*guzano*) sous l'effet de la gêne que l'on ressent » (du turc *Huzursuz olmak*).

Pendant 500 ans, le judéo-espagnol d'Orient va se judaïser, emprunter beaucoup au turc, un peu au grec, converger en partie avec les langues balkaniques, innover, et produire une abondante littérature écrite. Le répertoire musical se développe avec les *Koplas*, longs poèmes strophiques chantés et performés en public, puis imprimés, qui abordent tous les thèmes, religieux ou profanes, sous un angle édifiant ou satirique.

La langue reçoit l'influence massive du français après la fondation en 1864 des écoles de l'Alliance israélite universelle qui scolarisent tous les enfants, les filles comme les garçons. Les Séfarades d'Orient redécouvrent l'Espagnol et l'espagnol en 1892 et les échanges avec les élites intellectuelles espagnoles de « la génération de 98¹ » fait naître des débats sur la langue (ou les langues) qu'il convient de parler et comment « réformer » le judéo-espagnol. Déconsidérée par les élites, la langue est perturbée par ces tensions mais, loin de disparaître, elle reconstitue une nouvelle koiné (langue commune). Apparaissent des genres littéraires nouveaux : le théâtre, le roman, la

nouvelle, les traités d'histoire. La constitution Jeune Turque de 1908 voit l'explosion de la presse judéo-espagnole, enfin libérée de la censure qui harassait les grands titres de Salonique et Istanbul (*La Epoka* et *El Tyempo*) et les journaux d'opposition qui se publiaient à Paris, à Jérusalem ou au Caire, pour tenter de lui échapper.

Après l'éclatement de l'Empire, l'émergence d'États nations imposant à tous l'usage exclusif de la langue de l'État, repousse peu à peu le judéo-espagnol, dénigré, dans les limites de la famille et dans les seuls usages de langue cryptique (dans le pays) et de langue de communication communautaire (par-delà les nouvelles frontières). Le judéo-espagnol gagne à cela l'accentuation de son côté acerbe, l'ironie et l'autodérision exprimant crûment la difficulté d'être. L'influence accrue du turc modifie profondément la syntaxe après 1923. Les migrations massives vers l'Europe et l'Amérique (et vers Israël après 1948) ont créé un réseau diasporique : l'écrit maintenant et unifiant la langue, qui reste le mode de communication commun lorsque les familles se retrouvent.

Le judéo-espagnol est l'un des supports culturels forts (avec le chant, la musique et la cuisine) de cette microsociété en diaspora, sans visibilité, sans pouvoir, et pourtant résistante. Imperceptibles au sein des États dont elles font pleinement partie, invisibles, même au sein du judaïsme, les minuscules communautés judéo-espagnoles sont unies par une conscience identitaire inversement proportionnelle à leur importance numérique. Leur permanence confidentielle, leur capacité à survivre à tout, la haute estime dans laquelle ses membres se tiennent les uns les autres en raison de leur héritage culturel commun prestigieux, sont le ressort de leur orgueil et leur revanche identitaire. Elle s'inscrit en France dans le nom de leurs associations : *Vidas largas* « longue vie », *Aki estamos*, « nous sommes ici [malgré tout] ». Si l'hébreu porte pour eux les valeurs du judaïsme religieux, c'est leur langue qui porte leur judaïsme spécifique. Le judéo-espagnol en reste la porte d'accès : sans lui, on ne sait rien d'eux.

Et l'espagnol dans tout ça ? Eh bien, le judéo-espagnol a souvent l'air d'être de l'espagnol, mais en fait il n'en est presque jamais.

¹ « La generación del 98 » n'est connue que des hispanistes. Il s'agit d'un mouvement intellectuel, littéraire, artistique, moderniste et ouvert qui compte notamment, en 1898, le philosophe Miguel de Unamuno, les écrivains Valle Inclán et Antonio Machado.



Image extraite du film *Adios Carmen* par Mohamed Amin Benamraoui, sorti en 2013.

Le cinéma amazigh

entre le film « grand écran »
et « Amazighwood »



DANIELA MEROLLA
PROFESSEURE DE LITTÉRATURE
ET ART BERBÈRES

LES FESTIVALS DE CINÉMA BERBÈRE SE MULTIPLIENT DEPUIS QUELQUES ANNÉES, MAIS DE QUELS TYPES DE FILMS S'AGIT-IL ? PETITE TYPOLOGIE DEPUIS LA NAISSANCE DU « AMAZIGHWOOD » IL Y A VINGT-CINQ ANS.

On peut cerner deux modalités de l'expression filmique amazighe : la première nous invite à découvrir depuis le début des années 1990 une vingtaine de longs-métrages « grand écran » et la seconde des « films vidéo » produits en format VHS et VCD par une industrie « informelle », qui a réalisé plus de 300 vidéos dans les régions d'Agadir au Maroc

En référence à Bollywood et Nollywood (respectivement le Hollywood indien et nigérian), l'on pourrait appeler « Amazighwood » la production de films vidéo amazighs.

et de Tizi Ouzou en Algérie. Les films vidéo sont souvent des « soaps » ruraux, donnant dans la farce plutôt que dans le drame, et se différencient de la production des films « grand écran », notamment de ceux kabyles (Algérie), dont les sujets sont historiques et épiques. En référence à Bollywood et Nollywood (respectivement le Hollywood indien et nigérian), l'on pourrait appeler « Amazighwood » la production de films vidéo amazighs.

La tardive apparition des premiers films en amazigh dans les années 1990 est en particulier due à la méconnaissance du berbère par les États nationaux, ayant eu pour effet de créer un décalage par rapport à la naissance du cinéma au Maghreb dans son ensemble. Les réalisateurs amazighs en Algérie et au Maroc ont toutefois eu la persévérance et le courage de réaliser des films en amazigh (berbère). Au Maroc, le premier film « grand écran » est de Mohamed Mernich (*Tigilt, L'Orpheline*, 1992/2002), mais l'on peut aussi faire mention des films d'Ahmed Baidou et de Mohamed Amin Benamraoui. Les premiers films en amazigh en Algérie sont réalisés par Abderrahmane Bouguermouh (*Tawirt yettwattun, La Colline oubliée*, 1996) et Belkacem Hadjadj (*Machaho*, 1996), puis par Azzedine Meddour, Ali Mouzaoui, et Amor Hakkar entre autres. C'est avec *Tamghart n wurgh (Femme d'or)*, 1993, de Lahoucine Bizguaren, que débute la distribution de films vidéo amazighs au Maroc. Non seulement la mouvance plus intellectuelle et activiste des films « grand écran », mais aussi les films vidéo, diffusent l'idée qu'il est possible de créer en amazigh et de se libérer de la subordination des langues consacrées aux échanges internationaux.

Les intitulés des films « grand écran » et des films vidéo renvoient souvent à des personnages féminins (*L'Orpheline, La Montagne de Baya, Femme d'or...*) jouant généralement des rôles majeurs dans le récit filmique. La participation féminine à la réalisation est plus restreinte. Cela est dû au contexte social local mais aussi national et international, les réalisatrices ne représentant que 21 % des professionnels du cinéma maghrébin comme de la création européenne. Cependant, de nouvelles approches et perspectives sur les rôles de « genres » voient le jour, notamment avec le court-métrage en kabyle de l'actrice et réalisatrice Djamila Amzal, *Le Tuteur de Madame la ministre* (2004), et la « fiction documentaire » (français/kabyle) de Razika Mokrani, *La Racine ou la quête de l'être* (2002). Plusieurs documentaires bilingues ont été réalisés par des femmes cinéastes kabyles, telles que Samia Chala, Razika Mokrani ou encore Fatima Sissani. Pour ce qui concerne le Maroc, les premiers films en amazigh de deux réalisatrices marocaines existent en format VHS, et relèvent de la mouvance « Amazighwood » : *Kabran Hmad* (2005) de Fatima Boubekdi, et *Twanza* (2013) de Malika El Manoug.

Pour ce qui est de la réception, les articles de presse, les producteurs et les réalisateurs s'expriment de façon unanime sur la réponse très chaleureuse du public local et de la diaspora face aux films grands écrans et vidéo en chleuh et en kabyle.

La distribution des films « grand écran » est organisée surtout par les festivals nationaux et internationaux, tandis que la distribution des films vidéo (« Amazighwood ») a lieu dans le secteur informel. Dans la période « d'or » des vidéos sur cassette, un film comme *Tamghart n wurgh (Femme d'or)*, 1993, a vendu au moins 100 000 cassettes, mais en 2017 Aziz Ousaih, réalisateur et initiateur/directeur de la société de production Ayouz Vision, évoquait une longue période de crise due au piratage. Le caractère éphémère des supports physiques des films et des vidéos demande une action urgente d'archivage des films amazighs ainsi que des leurs métadonnées cinématographiques.

Les drogman

de l'Empire ottoman



COMME TOUS LES PAYS, L'EMPIRE OTTOMAN AVAIT AUSSI BESOIN, DANS SA DIPLOMATIE, D'INTERPRÈTES ET DE TRADUCTEURS. MANQUANT DE PERSONNES QUALIFIÉES POUR ACCOMPLIR CES TÂCHES, LES OTTOMANS ONT LONGTEMPS UTILISÉ DES JUIFS ET DES GRECS PARLANT LE TURC POUR ASSURER L'INTERPRÉTATION ET LA TRADUCTION DANS LEURS RELATIONS AVEC LEURS VOISINS. PLUS TARD, CES PERSONNES ÉTAIENT ÉGALEMENT CHOISIES PARMIS LES ITALIENS, LES ALLEMANDS, LES HONGROIS, LES POLONAIS. EN EUROPE, CES PERSONNES ÉTAIENT CONNUES SOUS LE NOM DE « DROGMANS ».



ELVIN ABBASBEYLI
ENSEIGNANT D'AZERBAÏDJANAIS



Les avis divergent sur la date exacte de la naissance du drogmanat ottoman. Il serait apparu vers la fin du ^{xv}^e siècle à l'époque de Mehmet II le Conquérant (*Fatih Sultan Mehmet*). Avec le développement de l'institution drogmanale à partir du ^{xvi}^e siècle, quatre catégories de drogman ont fait leur apparition : les drogman du Divan impérial du sultan (*Dîvân-ı Hümâyûn Tercümanları*), les drogman des tribunaux de province (*Eyalet Mehkeme Tercümanları*), les drogman de l'armée et de la flotte (*Ordu ve Donanma Tercümanları*) et les drogman des ambassades et des consulats (*Elçilik ve Konsolosluk Tercümanları*). Le poste de grand drogman de la Sublime Porte (*Divan-ı Hümâyûn Bas Tercümanı*) a été créé par le Grand vizir Ahmet Paşa Köprülü autour de 1560¹.

Les drogman du Divan impérial du Sultan étaient des fonctionnaires de l'Empire ottoman et étaient également connus comme les « grands drogman » en Occident. Le grand drogman avait comme fonction l'interprétation des entretiens du Sultan et du Grand vizir avec les envoyés étrangers, la traduction des lettres des pays étrangers, la participation aux réunions du Grand vizir avec les envoyés étrangers et la préparation du compte rendu de ces réunions, la participation aux délégations ottomanes envoyées à l'étranger, l'interprétation lors des négociations bilatérales, la rédaction de toutes sortes de documents envoyés aux puissances occidentales.

Entre le ^{xvi}^e et le ^{xvii}^e siècle, ce sont des drogman juifs qui ont occupé ce rôle dans

l'Empire ottoman. Ils maîtrisaient aussi bien des langues occidentales et orientales que les différences culturelles et les codes de comportement des Ottomans et des Occidentaux. En l'absence de rivalité dans ce domaine, ils ont ainsi assuré ces fonctions de drogman jusqu'au ^{xvii}^e siècle. Ensuite, ce sont les sujets ottomans d'origine grecque qui ont commencé à occuper ces postes de drogman au sein de l'administration ottomane. Ainsi, en 1669, le Grec Panayotis Nicoussios (*Παναγιώτης Νικουσίος*) a été nommé au poste de grand drogman de la Sublime Porte. À partir de cette date, le poste de grand drogman de la Sublime Porte est devenu le monopole des Grecs vivant à Constantinople² dans le quartier du Phanar jusqu'aux événements de 1821³. Bulgarzâde Naci Yahya Efendi, ottoman de confession musulmane, a succédé à la longue lignée de Grecs phanariotes tombés en disgrâce après ces événements qualifiés de « révolte grecque » par l'Empire ottoman. Quatorze grands drogman musulmans ont ainsi occupé ce poste jusqu'à la fin du ^{xix}^e siècle.

Le « Bureau de traduction » (*Babiâli Tercüme Odası*) a été créé, cette même année 1821, près la Sublime Porte pour former les futurs drogman et les fonctionnaires maîtrisant des langues étrangères. C'est Yahya Naci Efendi, le grand-père d'Ahmet Vefik Paşa⁴, qui a été nommé premier drogman turc musulman (*mütercim-i evvel*) de ce Bureau de traduction. Cependant, le poste de drogman du Divan a été supprimé en 1908 avec la proclamation de la Constitution de l'Empire ottoman (*Kanûn-u Esâsî*).

Si l'Inalco a été fondé par le décret de la Convention du 30 mars 1795, en réalité, notre École a absorbé une institution analogue plus ancienne de deux siècles : l'École des Jeunes de Langues. Notre institut date donc du règne de Louis XIV. Instruits par l'expérience, les négociants français de l'époque désiraient ne pas demeurer à la merci des intermédiaires non français. Colbert conçut alors en 1669 cette pépinière d'interprètes de carrière. Tous les 3 ans, étaient envoyés aux couvents des Capucins de Stamboul et de Smyrne six enfants âgées de 9 à 10 ans, destinés à fournir des drogman ou truchements aux postes consulaires et diplomatiques de Turquie.

Pour en savoir plus, rendez-vous sur langues-o.com

¹ Mehmet Köprülü a été Grand vizir de l'Empire ottoman de 1656 à 1661. Il était né en Albanie vers 1583 et est mort en 1661.

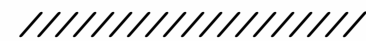
² Ancienne Byzance et actuelle Istanbul.

³ 25 mars 1821 : début de l'insurrection de la Grèce contre les Turcs. La révolte aboutit à l'indépendance et la création du royaume de Grèce en 1832.

⁴ Ahmet Vefik Paşa (1823 - 1891) a été Grand vizir ottoman en 1878 et 1882. Il était par ailleurs diplomate, traducteur et dramaturge.

Oksana Zaboujko

“Explorations sur le terrain du sexe ukrainien”



Roman traduit de l'ukrainien par Iryna Dmytrychyn



IRYNA DMYTRYCHYN,
MAÎTRESSE DE CONFÉRENCES
EN HISTOIRE DE L'UKRAINE,
TRADUCTRICE AU MASTER TRM
(TRADUCTION, RÉDACTION ET
MÉDIATION MULTILINGUE)

DIPLÔMÉE DE PHILOSOPHIE ET DE LITTÉRATURE, OKSANA ZABOUJKO RÉFLÉCHIT DANS SA FICTION ET SES ARTICLES DANS LA PRESSE SUR L'IDENTITÉ UKRAINIENNE ET L'EMPREINTE DE L'HISTOIRE, NON SANS Y APPORTER UNE TOUCHE FÉMINISTE.

Explorations sur le terrain du sexe ukrainien a été publié en 1996. Premier best-seller ukrainien, il a été traduit en onze langues et adapté au théâtre. Son dernier roman, *Le Musée des secrets abandonnés*, saga familiale qui croise le destin de plusieurs générations dans l'Ukraine du xx^e siècle, a été reconnu meilleur livre de l'année 2010.

L'héroïne des *Explorations sur le terrain du sexe ukrainien*, arrivée aux États-Unis pour enseigner la littérature ukrainienne (l'auteure a enseigné la littérature ukrainienne en Amérique du Nord, notamment à Harvard dans le cadre d'une bourse Fulbright), se remémore sa dernière histoire d'amour malheureuse avec un peintre ukrainien. Lorsque celui-ci la rejoint aux États-Unis, les récriminations mutuelles reprennent. Mais cette relation vouée à l'échec n'est qu'un prétexte pour parler du destin de l'Ukraine. Cette fiction biographique prend la forme d'une confession, d'un torrent d'idées, que vient renforcer une syntaxe déstructurée. Elle englobe le vécu d'une famille, l'enfance, l'adolescence et la vie de femme de la narratrice, de l'époque soviétique à l'indépendance. L'héroïne se présente, sans ironie aucune, comme « une victime sexuelle de l'idée nationale ». Ce monologue intérieur évoque moins l'histoire d'une femme qu'une réflexion sur le combat pour être femme, pour pouvoir écrire dans sa langue maternelle et être libre dans un pays libre. Car la peur anéantit tout.

«Where are you from?» - «Ukraine» - «Where is that?»
Tu es fatiguée de ne pas être de ce monde, fatiguée de traîner à la maison serrant entre les dents ces concentrés de beauté aspirés par des lèvres assoiffées et vociférer joyeusement « Venez voir ! ». Mais à la maison, dans ton pauvre pays brutalisé, le pays des fonctionnaires aux pantalons pendants et aux vestes couvertes de pellicules, pays des écrivains obèses capables de lire une seule langue tout en oubliant de s'en servir vraiment et des hommes d'affaires malins aux yeux fureteurs et aux manières d'anciens secrétaires du komsomol, - tout cela ne tenait pas debout, ployait et ne bandait que par l'excès de bile de son inaccessibilité nébuleuse, encodé dans les noms et les réalités inconnues ; le pays des autodidactes courtauds (toujours, on ne sait pourquoi, avec les jambes petites et arquées comme chez les jockeys : c'est génétique ou quoi ?), qui ont mariné quelque part dans une quelconque bibliothèque de province portant le nom de Griomine à l'époque où tu avais l'outrecuidance (ou bien la chance du pendu, croyaient-ils ?) de traîner tes guêtres dans la Widener d'Harvard ou on ne sait où ailleurs. Tu étais fatiguée du non partage de ton amour pour le monde, et cet homme, à peine t'es-tu retrouvée dans son atelier, plantée (avec des lunettes double foyer) devant les toiles qui se bousculaient près du mur ramassant la poussière et qui se déployaient l'une après l'autre, - tu as en un éclair

deviné ton unique et parfaite chance de non solitude dans cet amour, justement parce qu'il était "such a damned good painter", - mais c'eût été peine perdue de le faire comprendre à Lisa et Dave et tu n'as même pas essayé. Impressionnée, Lisa souriait de sa bouche au rouge artificiel qui ressemblait à un mollusque de corail en état d'excitation, et ses yeux humides brillaient : "What a story" ! Oh oui, une love story terriblement romantique, avec incendies et accidents de voiture (car une nuit il a bousillé en mille morceaux la fameuse voiture), avec une disparition mystérieuse du protagoniste et le départ de l'héroïne de l'autre côté de l'océan, avec un tas de poésies et de tableaux et, l'essentiel, ce sentiment constant, pénétrant et indicible qui en vérité a eu raison de toi : le sentiment que tout est possible. Cet homme jouait sans règles ou, plus précisément, jouait selon ses règles, en véritable génie kantien, dans son champ d'attraction toute logique prévisible des événements devenant faillible, il était dès lors lui-même "the land of opportunities" et, quoi que recèlent ces opportunités à l'avenir - la mort dans un accident de la route (non, mon Dieu, non, pas ça !) ou un défilé triomphal dans tous les musées du monde, - rien à cirer, peu importe, tout pour briser, s'extraire de l'ornière, de cette sempiternelle ukrainienne condamnation à la non existence.



OKSANA ZABOUJKO
DIPLÔMÉE DE PHILOSOPHIE ET
DE LITTÉRATURE ET ROMANCIÈRE

Un plus long extrait de ce passionnant roman sur le site internet du magazine... à cette adresse : <http://langues-o.com>

Paris, 2015,
INTERVALLES,
Collection Sémaphores.

- Oksana Zaboujko : <http://zabuzhko.com/ua/index.html>
- *Explorations sur le terrain du sexe ukrainien* : <http://www.bookland.com/ukr/books/826683>
- *Le Musée des secrets abandonnés* : <http://krytyka.com/ua/reviews/muzey-pokynutykh-sekretiv>

|| Chaque
langue voit
le monde
d'une manière
différente. ||

FEDERICO FELLINI

Passion de l'autre, des cultures
et des rencontres entre tous les
mondes, l'Inalco, lieu de la découverte
et de la maîtrise d'une centaine de
langues et civilisations, est fier de vous
inviter à **découvrir Langues O' en
magazine et sur langues-o.com**

†*™ национален שפה 文化 شرقية
i n a l c o

Institut national
des langues
et civilisations orientales