

Université de Montréal

**Les articulations de l'arabité et du genre à travers les
chaines d'équivalence :**

Le cas de *Uprising of Women in the Arab World*

par

Lamiae Bouqentar

Département de communication

Faculté des arts et sciences

Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures et postdoctorales

en vue de l'obtention du grade de maîtrise ès sciences (M.Sc.)

en sciences de la communication

option communication politique

Décembre, 2014

© Lamiae Bouqentar, 2014

Résumé

Ce mémoire de maîtrise s'intéresse aux nouvelles expressions protestataires qui ont émergé après les soulèvements connus sous le « printemps arabe » en prenant, comme objet d'analyse, *Uprising of Women in the Arab World* (UWAW), une page Facebook qui œuvre pour les droits des femmes à travers le « monde arabe ». Ce travail propose de saisir cette page Facebook à travers les croisements d'enjeux d'arabité et de genre, dans une perspective discursive critique. La notion d'arabité désigne une appartenance commune au « monde arabe » qui reposerait sur la production de référents religieux et linguistiques partagés par l'ensemble des pays arabes. Le genre est abordé comme un langage privilégié pour signifier les rapports de pouvoir (Scott, 1988). Afin de mettre en lumière les différentes intersections de l'arabité et du genre, je propose de recourir au concept d'articulation (Hall, 1980). Ce dernier réfère à l'assemblage de différentes pratiques de production qui constituent un discours. Cette mise en relation, non-nécessaire, s'effectue dans une conjoncture régie par les forces hégémoniques du moment. Ainsi, le concept d'articulation permet d'explorer ce que font dans leur (co)présence les discours hétérogènes par et dans lesquels l'arabité et le genre sont rendus visibles dans et à travers la page UWAW.

Ces articulations sont questionnées à partir du concept de chaîne d'équivalence de Laclau (2008) qui désigne une condensation de revendications hétérogènes, à travers des relations d'équivalence et de différence. Ces dernières se produisent à travers l'affirmation des particularités des revendications, tandis que les relations d'équivalence sont basées sur la mise en avant de la communalité des revendications.

Cette recherche est guidée par la proposition de recherche suivante : UWAW peut être comprise comme un espace discursif traversé par des chaînes d'équivalences où les articulations de l'arabité et du genre se matérialiseraient selon des relations d'équivalence et de différence. Elle fait l'objet d'une analyse critique de trois campagnes ayant eu cours sur l'UWAW en 2014. Ces dernières sont abordées comme des lieux de discours, soit des espaces construits dans et par un recours à des discours spécifiques qui participent à la production de savoirs situés dont ils sont aussi, de quelque manière, les produits. Ainsi, l'analyse s'attarde à

comprendre comment la production de sens repose sur des discours concurrentiels qui puisent dans des savoirs différents qu'ils contribuent à faire circuler.

L'analyse démontre la grande hétérogénéité de l'arabité qui s'est manifestée sous un visage distinct dans chaque campagne. Elle est homogénéisée et universalisée dans *Do You know*, clivée dans *Israël Apartheid Week*, et citoyenne dans « Je ne resterai pas silencieuse ». Le genre est davantage stabilisé, puisqu'il agit principalement comme force universalisante dans les trois campagnes.

Mots-clés : « monde arabe », « arabité », « genre », « articulation », « chaine d'équivalence », « lieu de discours »

Abstract

This master's thesis is concerned with the aftermath of the popular protests that have emerged in light of the « Arab Spring ». It addresses these issues by means of an analysis of the « Uprising of Women in the Arab World », a Facebook page that deals with women's rights in the « arab world ». From a critical discursive standpoint, the research attempts to grasp the dynamics of this feminist collective through the lens of arabity and gender. On the one hand, the notion of arabity refers to a common belonging to the « arab world » that stems from the production of common religious and linguistic signifiers. On the other hand, gender refers to a privileged language used to signify power relations (Scott, 1988). I examine the intersections of gender and arabity through the concept of articulation (Hall, 1980) considered as the non-necessary assemblage of different production practices and hegemonic forces of a particular epoch that constitute a discourse. I use this concept of articulation to explore the intersections of different discourses through and by which gender and arabity are produced in the UWAW page.

These articulations are analysed through the concept of chains of equivalence (Laclau, 2008), a concept that designates the aggregation of competing claims based on relations of equivalence and relations of difference. The latter are produced through the affirmation of the claims 'particularity, while the former are constituted through the display of the claims' communalities.

This research is guided by the following research proposal: UWAW can be understood as a discursive space constituted by chains of equivalence where articulations of arabity and gender are materialized through relations of difference and relations of equivalence. This proposal is explored through a critical discourse analysis of three of the campaigns that took place on the UWAW in 2014. Focusing on these campaigns as discursive spaces where competing and heterogeneous statements emerge, I examine how the production of meaning is both impacted and informed by the competing knowledges brought to the fore by UWAW.

The analysis suggests that arabity is configured differently in each campaign. It is homogenized and universalized in « Do You Know », cleaved in « Israel Apartheid Week »

and framed in civic terms in *Je ne resterai pas silencieuse*. Gender appears to be much more stable as it operated, for the most part, as a universalizing force throughout the campaigns.

Keywords : « arab world », « arabity », « gender », « articulation », « chain of equivalence », « discursive spaces »

Table des matières

RÉSUMÉ	I
ABSTRACT	III
TABLE DES MATIÈRES	V
Liste des Tableaux	VII
Liste des Figures	VIII
REMERCIEMENTS	XI
INTRODUCTION	1
1. PROBLÉMATISATION ET CONCEPTUALISATION	5
1.1 ARABITÉ : PRODUIT D'UNE CONTINGENCE ET TENSION ENTRE SIGNIFIANTS	5
1.2 QUELLE ARABITÉ POUR LES FEMMES ?	9
1.2.1 DÉFINIR LE GENRE	10
1.2.2 ARABITÉ GENRÉE	12
1.3 ARTICULATION : ARABITÉ ET GENRE	14
1.4 CHAÎNE D'ÉQUIVALENCE COMME APPAREIL CONCEPTUEL	17
2. MÉTHODOLOGIE DE LA RECHERCHE	24
2.1 VERS UNE ANALYSE CRITIQUE DU DISCOURS	24
2.2 CHAÎNE D'ÉQUIVALENCE : PASSER D'UN APPAREIL CONCEPTUEL À UNE CLÉ ANALYTIQUE	30
2.3 LE CHEMIN : DU FLOU À L'ÉCLAIRCISSEMENT EN PASSANT PAR LE DOUTE	32
2.3.1 CONSTITUTION DU CORPUS À L'ÉTUDE	32
2.3.2 DÉMARCHE D'ANALYSE	34
2.4 (MON) POSITIONNEMENT	37
2.4.1 TRAJECTOIRE	38
2.4.2 SAVOIR(S) ET RÉFLEXIVITÉ	40
3. ANALYSE	45

3.1 PROPRIÉTÉS EMPIRIQUES DES TROIS CAMPAGNES	45
3.1.1 CAMPAGNE <i>Do You Know</i>	45
CONTRÔLE SUR LE CORPS	49
CONTRÔLE SUR L'ESPACE	55
CONTRÔLE (ET ABSENCE) JURIDIQUE ET INÉGALITÉ FINANCIÈRE	58
3.1.2 CAMPAGNE <i>ISRAËL APARTHEID WEEK</i>	70
3.1.3 CAMPAGNE « JE NE RESTERAI PAS SILENCIEUSE »	83
3.2 DISCUSSION	96
3.2.1 <i>Do You Know</i>	96
VERS UNE ARABITE HOMOGENEISEE PRODUITE DANS ET PAR DES SAVOIRS UNIVERSALISANTS	97
LOGIQUE DE RESSEMBLANCE	99
TENSIONS ENTRE « CULTURE » ET « ISLAM » DANS L'ARTICULATION D'UNE ARABITÉ GENRÉE	101
3.2.1 <i>ISRAËL APARTHEID WEEK</i>	106
ARABITÉ ET L'« AUTRE » DANS DES CHAINES D'ÉQUIVALENCE ANTAGONISTES	107
LE GENRE : ENTRE « SIGNIFIANT VIDE » ET UNIVERSALISATION	111
3.2.3 « JE NE RESTERAI PAS SILENCIEUSE »	113
LE HARCÈLEMENT SEXUEL DANS LE « MONDE ARABE » : MODALITÉS D'UNE PRATIQUE INVISIBLE	113
VERS UN <i>EMPOWERMENT</i> FÉMINISTE	118
«JE», « NOUS FÉMINISTE » ET MODALITES DE PRODUCTION DE L'<i>EMPOWERMENT</i> DANS UNE ARABITE	120
« CITOYENNE »	120
3.3 VERS UNE APPROCHE RELATIONNELLE ENTRE LES TROIS LIEUX DE DISCOURS	126
4. CONCLUSION	132
4.1 SYNTHÈSE	132
4.2 LES LIMITES DE CETTE ANALYSE : QU'EN EST-IL DES CLASSES SOCIALES ET DE LA VISIBILITÉ DES MINORITÉS LINGUISTICO-ETHNIQUES?	133
4.3 OUVERTURE : NOUVELLE CONJONCTURE, NOUVELLES PRATIQUES CITOYENNES?	134
BIBLIOGRAPHIE	137

Liste des tableaux

Tableau 1. Conclusions de l'analyse	36
---	----

Liste des figures

Figure 1. Lancement de la campagne Do You Know.	46
Figure 2. Icône représentant une maison.	47
Figure 3. Icônes pour marquer le féminin et le masculin.	47
Figure 4. Violence conjugale. Cas de l'Égypte.	49
Figure 5. Légitimation de la violence et préservation de l'honneur. Cas de la Lybie.	50
Figure 6. Adultère et punition inégalitaire entre hommes et femmes. Cas de l'Égypte. ...	51
Figure 7. Absence de loi encadrant le harcèlement sexuel. Cas de l'Égypte.	52
Figure 8. Punition et aspect vestimentaire. Cas du Soudan.	53
Figure 9. Honneur de la famille et avortement imposé par un tiers masculin. Cas de la Jordanie.	55
Figure 10. Prise de parole pour les femmes dans l'espace public. Cas de la Mauritanie.	56
Figure 11. Devoir d'obéissance à l'époux. Cas du Yémen.	57
Figure 12. Absence de dispositif juridique pour encadrer l'institution familiale. Cas de l'Arabie Saoudite.	58
Figure 13. Inégalité au niveau de l'héritage. Cas de la Tunisie.	59
Figure 14. Divorce et pouvoir masculin. Cas du Maroc.	60
Figure 15. Commentaire - [femme] vs [famille].	65
Figure 16. Commentaires : divorce et pouvoir masculin. Cas du Maroc.	69
Figure 17. Page Facebook <i>I Support Israeli Apartheid Week 2014</i>	70
Figure 18. Page Facebook <i>Love in the Time of Apartheid</i>	71
Figure 19. « L'amour dans l'ère de l'Apartheid ».	73
Figure 20. <i>I support Israël Apartheid Week</i> . Farah de la Palestine.	74
Figure 21. <i>I support Israël Apartheid Week</i> . Ruba de la Palestine.	75
Figure 22. <i>I support Israël Apartheid Week</i> . Reem de la Jordanie.	75
Figure 23. Commentaire concernant « L'Amour dans l'ère de l'Apartheid »	77
Figure 24. Appel à dénoncer <i>Israël Apartheid Week</i>	79
Figure 25. Désaccord sur la visibilité d' <i>Israël Apartheid Week</i> , à partir d'une perspective genrée.	80
Figure 26. Page Facebook <i>Harassmap</i>	83

Figure 27. Choix stylistique « Je ne resterai pas silencieuse ».	84
Figure 28. Énoncé en mode négation.	86
Figure 29. Appel à l'action, leçons d'autodéfense.	88
Figure 30. Appel à l'action, libération de la parole.	89
Figure 31. Appel à l'action, prendre une position courageuse.	90
Figure 32. Participation de Nariman. « Je ne resterai pas silencieuse ».	91
Figure 33. Participation de Ahmed. « Je ne resterai pas silencieuse ».	93
Figure 34. Participation de Nesma. « Je ne resterai pas silencieuse ».	94

Aux oubliées de l'histoire.

Remerciements

Tout d'abord, je tiens à remercier ma directrice de recherche, Line Grenier, sans qui ce travail n'aurait jamais pu aboutir. Je la remercie surtout de m'avoir accordé toute la liberté d'explorer mon questionnement, ainsi que de m'avoir donné les outils nécessaires pour mener non seulement cette recherche mais aussi cultiver mon intérêt pour la condition humaine et les processus d'exclusion qui affectent celle-ci. Je la remercie aussi pour toutes les fois où elle a fait la « thérapeute » sans probablement s'en rendre compte!

Merci à mes parents, sans qui je n'aurais pu venir au Québec. À ma mère, pour son dévouement et sa personnalité hors norme. Enfin, j'ai l'occasion de remercier mon père qui même en étant loin, ne cesse d'alimenter mon imaginaire à travers des échanges, virtuels et quotidiens. Papa, Maman, merci d'exister.

Je remercie mes amis, ceux d'ici et ceux du Maroc. Merci pour tous les moments et les souvenirs. Je chéris chacun de vous dans mon cœur.

Merci à toutes les femmes militantes que j'ai croisées sur mon chemin. Merci de me rappeler que quand l'injustice devient loi, la résistance est un devoir.

Introduction

Le « printemps arabe » est décrit par les organisations médiatiques comme une vague de soulèvements populaires qui ont traversé bon nombre de pays arabes à partir du début de l'année 2011. Ces soulèvements ont engendré diverses transformations politiques, notamment le renversement des dictatures en place.

Une fois l'euphorie passée, la complexité de la transition démocratique et le renforcement de mouvances intégristes qui s'accompagnent d'un « recul des états » (Mongin, 2011, p. 144), particulièrement en Lybie, en Iraq et en Syrie, participent à produire des espaces publics « désaccordé(s), chaotique(s), mais pluriel(s) et ouvert(s) sur l'extérieur » (idem, p. 146). Ainsi, dans des lieux caractérisés par l'instabilité et l'insécurité, le devenir des groupes minorisés et, notamment celui des femmes, demeure largement incertain. Néanmoins, il serait possible de penser qu'un certain imaginaire révolutionnaire (Zakhour, 2011) s'est mis en route, facilitant notamment une libération de la parole. En effet, « la « rue arabe » (...) sans référence à un quelconque mouvement politique, est sortie de son silence » (Chekir, 2014, p. 7). Ainsi, ce processus de libération de la parole contestataire dont le printemps arabe constituerait le « point nodal » (Laclau, 2008) permettrait la mise en visibilité de nouvelles expressions encouragées, par ailleurs, par une déception croissante vis-à-vis le politique institutionnalisé faisant en sorte que les attentes s'expriment davantage sur un mode social (Mongin, 2011). Ainsi, par exemple, le nombre de groupes sur les réseaux sociaux défendant

les droits des femmes dans le « monde arabe » a non seulement augmenté, mais des sujets tabous tels que le harcèlement sexuel, la violence conjugale ou la loi islamique (*la Sharia 'a*)¹, y sont de plus en plus débattus.

Dans l'optique de tenter de comprendre ces nouvelles expressions contestataires, j'ai choisi de m'intéresser à *The Uprising of Women in the Arab World*². UWAW est un collectif des droits des femmes qui vit le jour à travers la création d'une page Facebook, quelque temps après les événements du « printemps arabe ». Dans une entrevue accordée au magazine culturel français *Lesinrocks*, l'une des fondatrices du collectif, Yalda Younes, a déclaré que la page avait été lancée en octobre 2011 (Récamier, 2012).

Le principe de cette page Facebook est de se prendre en photo avec une pancarte expliquant pourquoi la/le membre (qui acquiert ce statut en cliquant *like* sur la page Facebook officielle) soutient le soulèvement des femmes dans le « monde arabe ». À l'origine de l'émergence de cette page se trouvent cinq militantes arabes, trois libanaises et deux syriennes (Récamier, 2012). Le contenu y est organisé, principalement, selon des campagnes visant l'amélioration des conditions des femmes arabes. Les membres peuvent aussi commenter les publications diffusées par les administratrices de la page. Ils ont aussi la possibilité de participer à la construction et à la circulation de ce contenu en envoyant par exemple des articles (concernant l'actualité des femmes arabes) aux administratrices qui décident de l'inclusion (ou non) des *posts*³, soit des publications des membres. Ayant moi-même été membre bien avant d'entamer ce projet de recherche, j'ai constaté que cette page contenait des

¹ Le corpus écrit qui rassemble les réflexions et interprétations des amis des prophètes (tous des hommes) concernant le Coran

² Je référerai à *The Uprising of Women in the Arab World* comme « UWAW » tout au long de ce mémoire.

³ Guidée par l'Office Québécois de la Langue Française, j'ai opté pour « publication » afin de désigner les *posts* visibles sur la page Facebook UWAW. Source :

http://www.oqlf.gouv.qc.ca/ressources/bibliotheque/dictionnaires/terminologie_blogue/public.html

publications provenant de divers horizons et touchant à des thématiques très variées, ce qui m'a amenée à vouloir d'abord m'interroger sur les femmes arabes à travers, notamment, le concept du genre. Quel rôle jouerait-il dans cette page? Ensuite, étant donné le titre-même de la page, je me suis interrogée sur le « monde arabe » : que représente-t-il ? Et à travers quels signifiants doit-on le saisir? Ces questions m'ont conduit à l'arabité, notion qui désigne des supposés traits communs, religieux et culturels, dans et à travers lesquels est fédéré l'ensemble du « monde arabe ». Mais surtout, comment penser les femmes dans ce « monde arabe » ? Ce dernier questionnement s'est traduit par un intérêt au croisement de l'arabité et du genre.

Dans le premier chapitre de ce mémoire, je discute le concept d'arabité, le processus qui a conduit à sa création ainsi que les pratiques genrées qui le façonnent. Ensuite est abordée l'arabité genrée, à savoir le croisement d'arabité et de genre dans la page Facebook UWAW à travers la notion d'articulation théorisée par Stuart Hall (1980). Selon l'auteur, l'articulation permet la mise en relation d'éléments qui ne sont pas nécessairement liés entre eux. À leur tour, ces articulations seront explorées à travers le concept de chaîne d'équivalence développé par Ernesto Laclau (2008). La chaîne d'équivalence est un concept qui permet de comprendre comment des revendications et des subjectivités diverses, parfois contradictoires, peuvent s'associer et articuler un discours cohérent et unifié. Ainsi, le positionnement théorique de cette recherche est explicité en détail dans le premier chapitre intitulé problématisation et conceptualisation.

En première partie du second chapitre, j'aborde la méthodologie qui a guidé l'analyse de cette page Facebook. Tout d'abord, je présente les trois campagnes qui font l'objet de l'analyse. J'explique mon recours à la méthode d'analyse critique du discours que Teun A.

Van Dijk (2005) définit comme « a type of discourse analytical research that primarily studies the way social power abuse, dominance, and inequality are enacted, reproduced, and resisted by text and talk in the social and political context » (p. 352). Plus précisément, ma démarche méthodologique s'inspire de l'approche de Hall (1996) qui met en lumière le fonctionnement des rapports de pouvoir dans la production du faire-sens qui guide la formulation des énoncés constitutifs du discours. En ce sens, je me réfère aux trois campagnes comme des lieux de discours où chaque espace représente un lieu « in which many discourses compete » (Jørgensen et Phillips, 2002, p. 17). En deuxième partie de ce chapitre, je propose une traduction des relations d'équivalence et de différence qui cadrent le concept de chaîne d'équivalence en catégories d'analyse empirique, soit en modalités de ralliement et points de tension. En dernier lieu, je clos ce deuxième chapitre en explicitant mon propre positionnement dans cette recherche, en tant que femme faisant partie de ce « monde arabe ».

Dans le troisième et dernier chapitre de ce travail, j'entame l'analyse des trois lieux de discours choisis par une description détaillée des propriétés empiriques de chacun. Cette étape de l'analyse permet de relever les modalités de ralliement et les points de tensions observés pour ensuite les réfléchir à la lumière des relations d'équivalence et de différence proposées par Laclau (2008). En dernière partie de l'analyse, je discuterai de mon corpus dans son ensemble. Ceci implique d'établir une mise en relation entre les trois lieux de discours afin de dégager un portrait plus compréhensif des articulations de l'arabité et du genre.

1. Problématisation et conceptualisation

1.1 Arabité : produit d'une contingence et tension entre signifiants

La littérature sur le « monde arabe » s'accorde pour postuler que l'arabité s'est constituée en réaction à la faiblesse de l'Empire ottoman⁴ et un Occident (particulièrement la France et la Grande-Bretagne) rivant ses yeux sur l'Afrique et le Moyen-Orient. En effet, l'accord Sykes-Picot, signé le 16 mai 1916 entre la France et la Grande-Bretagne, envisageait le partage du Moyen-Orient à la fin de la guerre dans le but de contrer la présence ottomane dans la région (Nehmé, 2008). Ainsi, au lendemain du déclin de l'Empire ottoman, « des sociétés plurielles disparates et pluriethniques se sont retrouvées face à un choc qui les interroge sur elles-mêmes, sur leur identité et sur leur destinée. » (Picard, 2006, p. 149). Dans ce contexte caractérisé par l'instabilité (l'affranchissement de la tutelle de l'Empire ottoman et la menace coloniale-occidentale), il devint urgent de réfléchir à des moyens pour fédérer les habitants de ces régions, soit les Arabo-musulmans, les Arabo-chrétiens, les Juifs arabes ainsi que les Amazighs⁵. C'est dans ces conditions de menace de forces extérieures que la conception de l'arabité se tisse une place en ayant été introduite à travers un mouvement de renaissance culturelle et politique à caractère moderne, la *Nahda*⁶ (Kandiyoti, 1997). En effet, cette mouvance intellectuelle, qui regroupa sous sa bannière plusieurs intellectuels arabo-chrétiens et arabo-musulmans provenant majoritairement d'Égypte, du Liban ou encore de la

⁴ Empire qui a duré de 1299 à 1923 pour laisser place à la république de Turquie. L'Empire avait établi sa souveraineté sur toute la partie à majorité musulmane du monde méditerranéen.

⁵ Désigne une ethnie autochtone de l'Afrique du Nord. Les Amazighs sont largement présents au Maroc, en Algérie et en Tunisie. Les peuples amazighs ne parlent pas arabe mais plutôt les langues « tamazighs »

⁶ Terme arabe qui signifie renaissance.

Syrie, s'interrogeait sur ce que signifierait être arabe aspirant à la modernité : qu'inclurait une identité arabe et qu'exclurait-elle? Comment se positionner dans un contexte régi par les pouvoirs coloniaux? Et comment asseoir les spécificités par rapport à l'« autre »? En d'autres termes, comment construire un signifiant qui dissoudrait les particularités ethniques, religieuses et dialectales pour parvenir à se totaliser en tant que « monde arabe » ?

Cependant, si le désir de constituer une nation arabe était partagé par la grande partie des intellectuels de la *Nahda*, la composition de cette arabité n'avait pas pour autant fait consensus. Picard (2006) explique que « face au déclin de l'empire ottoman et l'intervention occidentale, la réaction des arabes s'est exprimée en deux voix divergentes » (Picard, 2006, p. 24) que sont les pôles autonomiste et salafiste⁷. Le pôle autonomiste regroupait des penseurs chrétiens arabes, tels que Boutros ou Jorge Zaydan, qui avaient opté pour la construction d'une arabité fondée sur le patrimoine linguistique arabe dans son signe parlé et écrit. Pour ce courant, l'arabité devrait reposer sur la langue arabe (littéraire) qui serait le noyau de la cohésion nationale arabe, indépendamment de l'appartenance religieuse des différents groupes ethniques dans ces pays. Ainsi, pour le pôle autonomiste, il s'agissait de propulser le référent linguistique et de dynamiser la langue arabe littéraire, notamment à travers des productions intellectuelles et artistiques. Plusieurs de ces intellectuels de tradition arabo-chrétienne sont aussi considérés comme les fondateurs de l'idéologie nationaliste arabe. Le pôle salafiste, regroupant principalement des musulmans arabes, revendiquait une appartenance religieuse islamique qui transcenderait les espaces géographiques et le concept d'état-nation (Nehmé, 2008). Ce pôle défendait une identité musulmane universelle contraire à la construction d(es)'état(s)-nation qui était appuyée par les intellectuels chrétiens. Il revendiquait « un retour

⁷ Ne pas confondre avec l'usage contemporain du « salafisme » qui est souvent associé à l'intégrisme islamique.

à la *umma*⁸, aux sources islamiques, une restitution de l'identité et non une construction de celle-ci » (Dakhlī, 2009, p. 32). Ainsi, pour ce courant, il fallait réactiver le référent religieux et l'ériger en signifiant ultime, universel de l'arabité. Dès lors, on remarque que la genèse de la conception de l'arabité n'était pas dénuée de tensions. Deux référents identitaires étaient opposés, soit la langue arabe littéraire et l'islam, pour détenir la primauté sur la production de l'arabité. Le camp autonomiste, concevait une arabité qui articulerait une appartenance ethnique (arabe) commune et une langue (arabe littéraire) uniformisée parlée et écrite qui devraient être promues notamment grâce aux industries culturelles (Picard, 2006). Le pôle salafiste plaidait, pour sa part, pour une langue arabe islamisée devant être munie d'un caractère divin. Elle se déploierait avant tout sous la forme écrite comme langue du Coran. Ainsi, au-delà des divergences des deux pôles sur la place du référent religieux dans la production de l'arabité, le désaccord résidait aussi dans le déploiement de la langue arabe dans la conception de l'arabité car « La *umma* islamique [appuyée par le pôle salafiste] s'imagine dans une langue écrite, l'arabe littéraire. Elle ne repose pas sur l'unité d'une langue parlée, mais sur le signe écrit » (Picard, 2006, p. 26).

On pourrait alors comprendre ces deux conceptions comme des configurations basées sur des spécificités d'articulations différentes, à savoir une arabité basée sur les mêmes composantes mais combinées différemment. En effet, pour le camp autonomiste, le signifiant premier était la langue arabe littéraire sous sa forme orale à travers notamment « معالقات »⁹, mais aussi sous le signe écrit à travers la littérature; pour le camp salafiste l'articulation était permise d'abord à travers le signifiant religieux qui occuperait le sens premier de l'arabité et ensuite, en deuxième rang, à travers les catégories d'appartenance ethniques et linguistiques. En d'autres

⁸ Terme arabe qui signifie une communauté homogène qui partage des traits linguistiques, ethniques et religieux communs.

⁹ Terme arabe pour désigner la tradition orale des récits poétiques.

termes, les deux camps divergeaient sur l'ordre hiérarchique octroyé aux composantes de l'arabité.

Toutefois, ces deux conceptions, dans leurs divergences, s'articulaient contre un « ennemi commun » - l'« autre » - le pouvoir colonial. Mais, paradoxalement, cette volonté de démarcation de l'« autre » et de construction d'une identité située, spécifique au monde dit arabe, a été considérablement ancrée dans un cadre s'inspirant des valeurs occidentales. Ainsi se retrouve dans la conception de l'arabité l'idée « occidentale » de moderniser les institutions politiques et de produire une identité arabe universelle. Rousillon (1992) explique que cet effort d'universalisation des pays arabes serait inspiré par les visions de Napoléon Bonaparte qui avait « introduit en Égypte les germes d'un universalisme dont l'idée nationale constitue la principale expression » (Rousillon, 1992, p. 2). Par conséquent, il serait possible de penser que la production de l'arabité, même dans son accent anti-occidental, a été influencée par les pratiques et idées européennes. En effet, l'évolution de l'arabité et du nationalisme arabe serait liée à l'occidentalisation des élites politiques et intellectuelles du « monde arabe ». L'arabité est donc étroitement liée au contexte sociopolitique qui la vit naître et qui lui a donné sa raison d'être (Picard, 2006). Il est alors quasi-impossible de comprendre l'arabité contemporaine et ses effets en dehors de ses relations avec les forces colonialistes, mais aussi nationalistes.

L'arabité a été originellement conçue par des intellectuels syriens, libanais et égyptiens lui octroyant un noyau moyen-oriental aidée en cela par la concentration des productions culturelles qui émanaient essentiellement de ces pays, particulièrement d'Égypte notamment à travers la station radio *Sawt Elarab*¹⁰ (Kandiyoti, 1997). Dans les années 80, bien après le

¹⁰ Terme arabe qui signifie « la voix des arabes ». *Sawt Elarab* était une radio d'état très populaire lancée par le leader nationaliste Gamal Abdel Nasser. Cette radio émettait dans tout le « monde arabe » pour servir la propagande pan-arabiste. Cette station est toujours présente sur les ondes, mais a perdu de sa popularité. Source : <http://ertu.org/radio/soatarab.html>.

décès de la figure emblématique de l'idéologie nationaliste arabe, Gamal Abdel Nacer¹¹, la nouvelle configuration géopolitique mondiale avait connu des changements. En effet, l'intensification de la crise palestinienne ainsi que l'accroissement de la corruption des régimes arabes ont fait que l'idéologie nationaliste-séculière a perdu de son attrait (Rousillon, 1992). Dès lors, avec la libéralisation des activités économiques qui suivirent la période post-nacérienne, de nouveaux acteurs ont émergé sur la scène arabe. Les productions culturelles ne sont plus exclusives à l'Égypte et au Liban, mais les pays du golfe avec les chaînes télé d'informations *Al Jazeera* et *Al Arabia*, ou encore des chaînes musicales telles que *Rotana* ou *Melody* ont pénétré le marché culturel arabe. Les pays arabes nord-africains ont eux aussi créé leur propre configuration, notamment avec la chaîne généraliste *Nesma TV* qui représente la Tunisie, l'Algérie et le Maroc.

Dès lors, il serait possible de penser que l'arabité contemporaine dispose désormais d'une multiplicité de centres. Nous ne sommes plus devant une projection unipolaire de l'arabité, mais devant des arabités multipolaires qui s'exercent selon différentes configurations. Ainsi comment rendre compte de ce dé-fixement de l'arabité? Comment comprendre ce décalage entre une définition d'arabité fixe, constante et ses oscillations dans une conjoncture socio-historique qui connaît des modifications en fonction des forces en place?

1.2 Quelle arabité pour les femmes ?

Comme nous pouvons le déduire de la description fournie dans la précédente section, le processus de développement de l'arabité ne comporte pas (explicitement) la mention des femmes arabes. Pourtant, leur présence est suggérée « par une rhétorique

¹¹ Nacer fut président d'Égypte de 1956 jusqu'à son décès en 1970. Il fut aussi un symbole du nationalisme-séculier arabe.

nationaliste qui représente la nation elle-même sous les traits d'une femme à protéger » (Kandiyoti, 1997, p. 5). Cela passerait notamment par les modalités du contrôle des corps telles que l'aspect vestimentaire ou l'avortement imposé.

Dans cette section sera abordé le croisement arabité et genre afin de mieux cerner de quelle manière la production de l'arabité s'est associée aux femmes. Mais tout d'abord, je définis le genre.

1.2.1 Définir le genre

Selon Löwy et Rouche (2003), le terme genre a été introduit dans les études féministes au début des années 70 comme manière de référer à l'organisation sociale de la relation entre les sexes. Pour Joan Scott, la définition du genre implique deux niveaux d'analyse. Au premier niveau, le genre servirait à analyser les effets des rapports sociaux entre les sexes car il est « un élément constitutif de rapports sociaux fondés sur des différences perçues entre les sexes » (Scott, 1988, p. 141). Ainsi, de ce premier niveau d'analyse, on comprend que la catégorie « genre » est venue supplanter la catégorie « sexe » dans l'analyse des comportements sociaux et éradiquer le déterminisme biologique inhérent à la notion de « sexe ». Le genre nous permet donc de prendre conscience que ces différenciations entre les sexes sont produites dans et à travers des symboles socioculturels ancrés dans des représentations qui construisent le masculin et le féminin. Le deuxième niveau de la définition s'attaque à la notion du pouvoir : « le genre est un champ premier au sein duquel, ou par le moyen duquel le pouvoir est articulé » (*Ibid.*, p.142). Il découle de cette définition que la catégorie « genre » structure l'organisation et la perception des relations sociales selon une distribution particulière et inégalitaire du pouvoir.

La percée analytique de cette catégorie réside dans le fait qu'elle a permis de déplacer le débat sur les rapports des sexes de la dimension biologique à la dimension sociale, et ainsi décloisonner le déterminisme qui enfermait les identités sexuelles dans une binarité fixe. Par conséquent, « être femme ou homme n'est dès lors plus uniquement une question de biologie, mais aussi et surtout de pouvoir, donc de conflit social » (Cao et al., 2000, p. 9). Nous pouvons alors penser que la catégorie du genre a participé à dé-essentialiser, à un certain degré, les différences des sexes en portant l'attention sur l'aspect constructiviste des catégories « homme », « femme ». Le genre serait donc un outil théorique et politique pour saisir les constructions des normes sociales liées à la différenciation des sexes.

Cette catégorie fait l'objet d'un usage supplémentaire dans les études féministes critiques notamment dans les réflexions de Young (1989), de Pateman (1988) ou de Davis (1997) puisqu'elles en soulignent l'aspect relationnel. Ainsi, les féministes critiques s'accordent pour pointer l'incapacité du genre, comme concept isolé, à nous éclairer sur le comment et le pourquoi des inégalités des relations sociales : « (...) même si dans cet usage [dans les études féministes], le terme de genre affirme que les rapports entre les sexes sont sociaux, il ne dit rien sur les raisons pour lesquelles ces rapports sont construits comme ils le sont » (Scott, 1988, p. 147). En ce sens, le genre tel qu'il a été théorisé et utilisé dans les études féministe a davantage une visée descriptive qu'explicative et n'est donc pas en mesure de questionner, à lui seul, les mécanismes d'exclusion. Ainsi, il est important d'ajouter d'autres composantes, en plus du genre, dans l'étude sur les conditions des femmes, notamment la prise en compte des enjeux de race, de classes sociales ou encore de religion (particulièrement pour le « monde arabe »).

1.2.2 Arabité genrée

Tel qu'évoqué plus haut, le mouvement de renaissance culturelle et politique *Nahda* visait à construire une identité arabe et à moderniser la¹² communauté. Ce mouvement comptait aussi en son sein un intellectuel qui adoptait une perspective apparentée au féminisme puisque l'un de ses fondateurs, Qasim Amin, avait développé plusieurs réflexions sur les conditions des femmes dans le « monde arabe ». En effet, dans son ouvrage « La Libération de la Femme » (1899), Amin postulait que l'accès à l'éducation pour les femmes arabes était une condition *sine qua non* pour l'édification des nations arabes. L'auteur aurait donc utilisé la catégorie « femme » pour imaginer et concevoir sa communauté (Joseph, 2010). Il plaidait pour l'éducation et la possibilité de travailler de celles-ci en argumentant que c'était dans l'intérêt de la nation. En d'autres termes pour Amin, si la communauté arabe devait se moderniser, il fallait intégrer les femmes dans ce processus, les « moderniser ». Le succès du nationalisme arabe, selon lui, ne serait envisageable qu'à travers l'émancipation des femmes. Sauf que cette émancipation devait se produire dans des limites qui ne menaceraient pas les particularités de la communauté. Kandiyoti (1997) souligne à ce sujet qu' :

À cette époque, l'émancipation féminine faisait partie intégrante d'un projet de régénération nationale qui prenait la forme d'une rédemption morale. La particularité intrinsèque d'un tel «féminisme» était de ne pas se présenter comme une rupture radicale avec le passé, ce qu'il était en fait, mais de se référer souvent à des origines plus lointaines et supposées plus authentiques (Kandiyoti, 1997, p. 4).

Ainsi, on pourrait penser que cette prétendue libération n'était pas pour les femmes en tant que tel mais pour construire et maintenir la communauté. Les réformistes comme Amin défendaient davantage une intégration symbolique des femmes dans les processus politiques plutôt qu'une égalité complète entre les sexes (Joseph, 2010). Plus encore, l'émancipation des

¹² Tout au long de ce mémoire, je souligne « la » ou « le » pour désigner un effet d'universalisation.

femmes arabes allait être instrumentalisée pour appuyer une représentation « moderne » des sociétés arabes sur la scène internationale, comme le fait remarquer Kandiyoti : « la propagande nationaliste s'est mise à montrer des nations 'nouvelles' » (Brown cité dans *Ibid.*). Dans cette optique de moderniser le pays, surtout au sein des réformateurs arabes séculiers, la photo d'une femme non voilée « n'était pas plus différente que celle d'un tracteur, d'un complexe industriel, ou d'un nouveau chemin de fer ; elle ne faisait que représenter encore un autre accomplissement de l'homme » (Kandiyoti, 1997, p. 6). Cependant, si les réformateurs arabes « progressistes et séculiers » plaidaient pour une image « moderne » des femmes, les réformateurs fondamentalistes, dont plusieurs s'inscrivaient dans le pôle salafiste de l'arabité, insistaient davantage sur la nécessité du progrès technique et scientifique tout en « (...) préservant les symboles essentiels de l'identité [arabo-musulmane] et [en] la protégeant de la 'contamination étrangère' » (*Ibid.*). Dès lors, il était davantage question pour ce courant d'utiliser la catégorie « femme » pour projeter une authenticité et marquer des frontières avec l'Occident, notamment en imposant un code vestimentaire « authentique » qui passerait par le port du voile.

Si les deux courants divergeaient sur la représentation « appropriée » des femmes arabes, le nationalisme de l'époque s'accordait pour instrumentaliser leur visibilité dans l'espace public :

Les femmes qui participaient aux mouvements nationalistes étaient aussi portées à justifier leur éloignement de leurs rôles étroitement définis, au nom du patriotisme et du sacrifice pour la nation. Leurs activités, qu'elles soient civiques, de bienfaisance ou politiques, passaient très facilement pour une extension normale de leur nature féminine et pour un devoir plutôt qu'un droit. La modernité avait un sens pour l'homme, relativement libre d'adopter de nouveaux styles de comportement, et un autre pour la femme qui, pour reprendre Najmabadi, devait être "moderne et cependant modeste". (Kandiyoti, 1997, p. 7)

De cette explication des nouveaux rapports à la modernité qu'a produite l'arabité genrée, l'auteure soulève la visée performative du discours nationaliste. En effet, ce dernier sépare et assigne les rôles sociopolitiques selon la différence des sexes. Ainsi, le langage nationaliste différencie les femmes comme gardiennes symboliques de l'identité de la nation. En s'appuyant sur Anderson (1983)¹³, Joseph (2010) argumente que l'idéologie nationaliste utilise soit le vocabulaire de la parenté (« mère, patrie, patria ») ou du foyer pour désigner un attachement naturel à la communauté. Associer les femmes au domaine privé renforcerait donc la fusion entre nation et communauté et participerait à articuler les deux figures mère/femme dévouée, désintéressée. En quelque sorte, une mise en relation politique de la maternité avec la nation et la paternité avec l'état s'est établie (Ruddick, 1989), tenant les femmes responsables de la reproduction de la nation.

Il devient dès lors important pour étudier *Uprising of Women in the Arab World* de s'attarder à la manière dont le genre s'imbrique à l'arabité dans les discours visibles sur la page. Le(s) croisement(s) d'arabité et de genre seront abordés à travers le concept d'articulation.

1.3 Articulation : arabité et genre

Comme nous l'avons soulevé, le contexte socio-historique du « monde arabe » est caractérisé par une instabilité et une oscillation considérables. Cependant, ces instabilités n'impliquent pas nécessairement la disparition de forces par lesquelles passe l'exclusion des femmes du « monde arabe ». En effet les différentes contingences, à savoir par exemple le discours nationaliste nacérien durant la période postcoloniale des années 50-60 ou le discours post-nationaliste des années 80 caractérisé par la montée de la « vague islamiste » et la volonté

¹³ Pour de plus amples informations, voir : Anderson, B. (1983), *Imagined Communities : Reflections on the origin and spread of nationalism*. London: Verso.

de couvrir le corps des femmes, témoignent de la (co)présence de l'arabité et du genre d'une manière permanente.

Dans sa théorisation du concept d'articulation, Hall (1980) explique que: « what changes in each epoch is not the elements (which are invariant in the definitional sense) but the way they are combined : their articulation. » (Hall, 1980, p. 329). Ainsi par exemple, les enjeux d'arabité et de genre n'ont pas disparu avec les changements de régimes et d'idéologies qu'a connus le « monde arabe » dans son histoire, mais c'est plutôt le croisement de ces deux concepts qui se retravaille en fonction de conjonctures spécifiques:

The scientific analysis of any specific social formation depends on the correct grasping of its principle of articulation: the 'fits' between different instances, different periods and epochs, indeed different periodicities, e.g., times, histories. The same principle is applied, not only synchronically, between instances and periodizations within any 'moment' of a structure, but also, diachronically, between different 'moments' (*Ibid.*)

Cependant, selon Hall, en reconnaissant l'importance de la contingence dans l'analyse des formations sociales, il est très difficile d'établir la « nature » ou « l'identité » exacte de cette relation, en l'occurrence de l'arabité et du genre, qui produit les conditions de possibilité des articulations. Plutôt, le concept d'articulation permet d'interroger ces deux composantes [arabité et genre] en les mettant en relation tout en rejetant l'idée d'un lien nécessaire ou la suprématie a priori d'une force sur une autre. Ceci étant, cette articulation ne repose pas nécessairement sur des mécanismes arbitraires. Bien au contraire, selon Hall, les éléments qui composent cette relation sont traversés par des rapports de hiérarchie et de domination :

(...) it is also possible to conceptualize the different levels of a social formation as an articulated hierarchy. Since we must assume no 'necessary correspondence', no perfect replication, homology of structures, expressive connexion between these different levels, but are nevertheless required to 'think' the relations between them as an 'ensemble of relations' (Hall, 1980, p. 330).

D'ailleurs, l'auteur nomme tendancielle ces forces liées au contexte historique du moment, à savoir des forces hégémoniques contingentes, pour évoquer un certain « ordre » préféré qui permet d'établir les liens entre les éléments qui constituent l'articulation (Hall, 1980). En ce qui nous concerne, les éléments qui façonnent les articulations de l'arabité et du genre sont hétérogènes et n'opèrent pas nécessairement dans des rapports causaux, déterministes ou irréductibles mais sont néanmoins liés dans une structure complexe. Car les formations sociales qui composent la vie sociale arabe seraient elles-mêmes le résultat de « an 'articulated combination' of different modes with specified, shifting terms of hierarchical ordering between them. » (Hall, 1980, p. 335).

Ainsi le concept d'articulation (Hall, 1980) nous permet de faire éclater les catégories monolithiques jusqu'à présent utilisées pour réfléchir la condition des femmes dans le « monde arabe ». En effet, la diversité des expériences dues à une articulation de genre, de classes sociales, d'éducation, mais aussi d'idéologies religieuses (ou l'absence de celles-ci pour certaines) affaiblit considérablement un déterminisme de n'importe quelle sorte. Dans un premier temps, je considère donc que le concept d'articulation me permettra de réfléchir à ce que font dans leur (co)présence les discours hétérogènes par et dans lesquels l'arabité et le genre sont aujourd'hui rendus visibles dans et à travers la page UWAW. Mais comment saisir ces articulations? À partir de quel cadre conceptuel?

Afin de questionner les articulations de l'arabité et du genre produites dans la page UWAW à partir d'une perspective discursive, j'ai opté pour l'appareil conceptuel de chaîne d'équivalence développé par Ernesto Laclau (2008)¹⁴.

¹⁴ Je précise, par ailleurs, que le concept d'articulation de Hall est inspiré de celui mis de l'avant par Laclau.

1.4 Chaîne d'équivalence comme appareil conceptuel

L'ouvrage la « Raison Populiste » d'Ernesto Laclau s'intéresse à la construction identitaire du peuple, dans une perspective anti-essentialiste. La force de l'argument de l'auteur réside dans sa mobilisation d'une approche discursive dans la production du « peuple », terme qui « ne constitue pas une expression idéologique mais une relation réelle entre des acteurs sociaux. Autrement dit, c'est une manière de constituer l'unité du groupe » (Laclau, 2008, p. 91). Ainsi, l'accent est mis sur la catégorie de relation, conçue comme productrice des effets de ralliement qui permettent la totalisation de revendications hétérogènes en un discours « unifié ». En d'autres termes, il faut penser les liens et les effets que produisent les relations sur l'articulation et la ré-articulation de la constitution-même des collectifs sociaux. Pour Laclau, ces processus relationnels devraient être saisis d'un point de vue de l'hégémonie et de la contre-hégémonie. L'hégémonie est comprise comme la pratique spécifique d'une (ré) articulation constante (Nonhoff, 2007). En d'autres termes, l'hégémonie est relationnelle et jamais complètement établie, et « la spécificité de cette pratique sera trouvée dans la structure des relations qui forment régulièrement les hégémonies » (Nonhoff, 2007, p. 81). Plus encore, les hégémonies sont entendues comme des dominances discursives sur d'autres, car elles prennent forme dans des espaces régis par des tensions où différents groupes tentent de combler le vide existant dans l'universel, à travers notamment la production de discours concurrentiels. Les hégémonies et contre-hégémonies sont en rapport avec les conditions de l'environnement politique. Elles sont donc toujours situées, se nourrissent de valeurs communes. Ces valeurs communes sont appréhendées comme équivalences ou universalismes. Elles [hégémonies] sont en même temps menacées par des valeurs opposées, soit des valeurs appréhendées comme particularités ou différences. Les hégémonies entretiennent donc des

relations avec les contres-hégémonies. Selon Nonhoff (2007), ces relations sont une condition *sinequanon* pour la production et le maintien de(s) hégémonie(s). Par exemple, pour pouvoir se déployer en toute légitimité, le pouvoir patriarcal arabe a besoin de construire son Autre : la femme. Il ne peut s'exercer que par rapport à (ou contre) un camp rendu subalterne. On pourrait alors comprendre l'existence de l'hégémonie comme dépendante de cette altérité puisqu'elle opère à travers l'acte de différenciation. Pour Laclau, c'est cette articulation de pouvoir et de contre-pouvoir qui permet de construire une hégémonie où l'Autre est intégré selon une logique antagoniste. Les hégémonies et contre-hégémonies opèrent donc dans des rapports de pouvoir asymétriques et conflictuels.

Suivant cette conception de Laclau, peut-on qualifier UWAW d'hégémonique? À mon sens, il s'agirait plutôt d'un espace contre-hégémonique qui remet en cause l'hégémonie, soit celle du pouvoir patriarcal arabe qui domine à travers la production de discours institutionnels et religieux qui vont à l'encontre des droits des femmes. C'est précisément la domination de ce pouvoir opposé aux femmes et dans une situation où plusieurs revendications, féministes notamment, ne se voient pas intégrées dans une chaîne hégémonique (le pouvoir patriarcal arabe) que survient « la possibilité pour une force contre-hégémonique de mettre en relation ces diverses demandes insatisfaites à travers leur mise en équivalence » (Peñafiel, 2008, p. 109).

Les hégémonies et les contre-hégémonies se construisent par rapport à un universel, à savoir une totalité contextuelle qui « existe comme manque seulement » (Nonhoff, 2007, p. 82); elle ne dispose pas de matérialité qui lui serait propre puisque cet universel n'a jamais été atteint. Il est aussi utile de souligner que lorsque Laclau parle d'universel, il n'entend pas une entité qui échapperait à tout ancrage historique ou à toute frontière géographique mais plutôt

une entité située dont les significations se construisent et se déconstruisent dans une conjoncture. Ainsi, il propose de saisir ces universels à partir des imaginaires qui les construisent, en lien avec des contextes particuliers. Selon Peñafiel (2008), ces universels situés existent davantage dans les imaginaires collectifs que dans les réalités empiriques. Ils seraient une totalité (manquée) située qui se manifeste dans et par des discours politiques traversés par des revendications différentes et équivalentes qui appartiennent à des contextes particuliers. Ainsi, en ce qui nous concerne, le « monde arabe » aurait par exemple un universel féministe à caractère situé, du moins dans un imaginaire collectif féminin. Mais, quel serait cet universel féministe ? Plus encore, sommes-nous en mesure de le qualifier comme tel quand bien de femmes militantes pour les conditions féminines dans les pays arabo-musulmans rejettent cette étiquette, comme l'explique la chercheuse féministe en études islamiques Miriam Cooke : « (...) la plupart des femmes musulmanes rejetteraient le terme 'féministe' comme étant occidental et néo-impérialiste (...) » (Cooke, 2005, p. 171). La signification et l'usage de ce terme demeurent donc assez controversés puisqu'il est ancré dans des idéologies qui sont posées, historiquement, comme antagonistes. Par exemple, pour bien des féministes occidentales, la combinaison du féminisme et de l'islam serait un oxymore (Cooke, 2005) et ce genre de discours est visible dans les médias tout comme dans certaines productions intellectuelles. Ceci étant, pour ce travail de recherche, je garde tout de même cette notion de féminisme en soulignant que je me réfère au caractère féministe de la page UWAW dans le sens « d'une attitude, d'un état d'esprit qui met en avant le rôle du genre pour analyser l'organisation de la société » (Cooke, 2005, p. 170). J'entends donc par universel féministe arabe un idéal qui serait souhaité pour les femmes et imaginé par les femmes. À savoir un universel à caractère contre-hégémonique, puisqu'il se positionne contre l'universel

hégémonique patriarcal arabe, et au sein duquel les femmes arabes ne seraient pas discriminées de par leur sexe biologique et leur genre. Il s'agirait d'un universel contre-hégémonique situé dans le « monde arabe » puisqu'il exclut de son discours plusieurs éléments, par exemple la question de l'homosexualité ou du travail du sexe, enjeux pourtant centraux dans les réflexions féministes occidentales.

Mais revenons aux hégémonies et contre-hégémonies. Comment sont-elles produites?

Laclau postule que l'espace social pourrait être perçu comme un espace discursif régi par des pratiques d'articulation basées sur des relations de différences et d'équivalences. D'une part, il y aurait la logique¹⁵ de différences qui caractérisent les revendications¹⁶ isolées à savoir les revendications qui « ne rentrent pas dans une relation d'équivalences avec les autres demandes » (Laclau, 2008, p. 97). Ainsi ces revendications, qui s'excluent de la chaîne des équivalences, sont soit satisfaites dans un cadre institutionnel, par l'État, et donc n'auraient pas besoin de lutter pour accéder à un statut hégémonique; ou à l'inverse leurs différences sont beaucoup trop grandes pour être contenues et insérées dans une chaîne d'équivalence. Par exemple, dans le cadre des revendications féministes dans le « monde arabe », nous remarquons que l'homosexualité féminine semble être une revendication bien trop « différente » pour être intégrée dans la page UWAW. Ainsi, l'homosexualité féminine dans le « monde arabe » serait, suivant les termes de Laclau, une revendication strictement « différente » ne disposant que de particularités, et « dont les seuls liens avec les autres particularités sont d'une nature différentielle » (*Ibid.*). Cette revendication ne peut donc, à ce stade-là, prétendre à aspirer à un statut hégémonique [dans les discours contre-hégémoniques UWAW], à savoir

¹⁵ Dans la terminologie de Laclau, la logique de différence/équivalence désigne relation de différence/équivalence. Ainsi, les deux notions de « logique » et de « relation » coïncident.

¹⁶ Dans le cadre de ce travail, le terme « revendication » sera utilisé pour référer au terme « demande » initialement utilisé par Laclau.

être liée à d'autres enjeux à caractère féministe visibles dans la page, puisqu'elle ne dispose pas, pour l'instant, de « communalités » avec les autres enjeux. Pour le dire simplement, on pourrait concevoir la logique des différences chez Laclau comme, avant tout, l'affirmation de la particularité d'une revendication. D'autre part, il y aurait la logique des équivalences qui suppose l'abandon partiel des particularités des revendications, en mettant en avant ce que toutes les revendications *particulières* ont en commun. Ainsi, pour que les revendications hétérogènes puissent effectuer la transition (jamais complète) vers la chaîne d'équivalence, à savoir passer des particularités aux équivalences et donc opérer dans un espace hégémonique; il faut qu'elles puissent faire greffer leurs « communalités » avec les autres revendications. En effet, des éléments cèdent un peu de leurs particularités pour se joindre à d'autres éléments et refaçonner ou constituer une chaîne de protestation « universelle » mais spécifique puisque située dans une conjoncture. Ainsi, les relations d'équivalence confèrent un nouveau sens aux revendications originellement différentielles puisqu'elles consistent à produire un effet de dissolution des particularités et doivent désormais exprimer une différenciation commune (Mouffe et Laclau, 2001). Mais il est aussi à noter que la mise en équivalence de ces revendications n'efface pas pour autant leurs particularités. Comme le souligne Laclau, il se peut qu'une différence, sans cesser d'être une différence *particulière*, soit capable de s'insérer dans un cadre universalisé. Ainsi, la chaîne d'équivalence à travers laquelle se constituerait un discours produirait un effet d'unité et de cohérence.

À ce stade-ci, on pourrait se demander : comment ces équivalences se combinent-elles pour adhérer à et former un même discours? Par quels moyens se fait l'articulation des revendications rendues équivalentes? Comment est-elle permise? Laclau (2008) pense ce lien non nécessaire qui donne forme aux articulations à travers ce qu'il nomme « un signifiant vide

» (Laclau, 2008, p. 118). Ce signifiant vide¹⁷ est capable d'endosser diverses significations dans divers contextes. C'est un signifiant quelconque « dès lors qu'il se trouve en position d'incarner, dans un espace discursivo-institutionnel donné, une multitude de revendications démocratiques hétérogènes, dont il nomme et par là constitue symboliquement en les homogénéisant, l'unité équivalente » (Blanc, 2013, p. 276). Par conséquent, ce signifiant vide n'a pas de contenu à proprement dit mais condense néanmoins la totalité des revendications de la chaîne.

Toutefois, en établissant les équivalences qui constituent le cadre universalisé, une fissure se dessine dans l'espace discursif puisque ce dernier se divise en équivalences et différences qui cohabitent en tension permanente. Ainsi, une frontière s'établirait entre un « nous », bâti grâce aux relations d'équivalence et qui aspire à combler le manque de l'universel, et l'Autre, bâti comme antagoniste, qui peut entraver la volonté de combler le vide dans cette totalité « inachevée ». Mais, cette division n'est pas superflue puisqu'elle représente le point « nodal » (Laclau, 2008, p. 122) qui permet et maintient les relations d'équivalence. En effet selon l'auteur, c'est le manque dans l'universel qui permet la possibilité d'une lutte hégémonique et contre-hégémonique. En d'autres termes, cette tension insurmontable entre équivalences et différences est nécessaire pour le maintien de la chaîne comme telle puisqu'elle permet, à travers l'articulation, la condensation qui fait converger des positions différentielles produisant ainsi les équivalences (Peñafiel, 2008).

Je propose donc de comprendre et d'explorer UWAW comme un espace discursif traversé par des chaînes d'équivalence où les articulations de l'arabité et du genre se matérialiseraient selon des relations d'équivalence et de différence.

¹⁷ Dans l'ouvrage « La raison populiste », signifiant vide et signifiant flottant sont des termes interchangeables pour signifier l'absence de l'essence et la non fixité du signifiant.

Dans le chapitre suivant, j'explicité la démarche qui a guidé l'analyse, à savoir la traduction du concept « chaîne d'équivalence » en termes empiriques ainsi que les stratégies analytiques qui permettent d'analyser les énoncés dans la page UWAW.

2. Méthodologie de la recherche

2.1 Vers une analyse critique du discours

Le fil d'actualité de la page UWAW est alimenté plusieurs fois par jours. Ainsi, en raison des contraintes de temps et des limites d'un mémoire de maîtrise, je n'étais guère en mesure d'effectuer une analyse exhaustive de la page UWAW. Par conséquent, j'ai été amenée à en choisir certains éléments.

Pour explorer ma proposition de recherche, j'ai réalisé l'analyse de trois campagnes menées sur la page UWAW : *Do You Know, Israël Apartheid Week* et « Je ne resterai pas silencieuse » (Ma trad)¹⁸. Mon choix pour ces trois fragments a été influencé par l'hétérogénéité et les différences au niveau du style des énonciations qui se manifestaient d'un premier abord par les titres-mêmes des campagnes, ainsi que par les codes visuels. En effet, tout en optant pour une portion de la page et de ses nombreuses publications, j'ai notamment cherché à conserver l'hétérogénéité des questions qui y sont abordées, des modes sur lesquels elles le sont, des styles d'énonciation observables, des codes visuels mis à profit, des langues et dialectes dans lesquels sont présentés les publications et les commentaires des membres. Les trois campagnes sélectionnées affichaient cette hétérogénéité. Tel que le suggère même leur seul titre, ces campagnes annoncent, à première vue, leur préoccupation respective pour différents enjeux : *Do You Know*, une énonciation qui se présente sous la forme d'une leçon enseignée, *Israël Apartheid Week*, où sur un tout autre ton, on marque une frontière et on critique et « Je ne resterai pas silencieuse », qui paraît davantage se déployer sur le mode de l'*empowerment* puisqu'elle s'en prend aux conditions relatives au harcèlement sexuel, notamment à travers la

¹⁸ À moins d'avis contraire, il s'agit ici de traductions libres que j'ai effectuées moi-même.

déconstruction du silence. À prime abord, mon intuition m'a fait penser à la pluralité des visages que pourraient y prendre l'arabité et le genre. À l'examen, cette sélection s'est avérée appropriée pour éclairer ces concepts à la lumière des relations d'équivalence et de différence. Bref, ces trois campagnes s'avèrent des portes d'entrée analytiques pertinentes sur le genre, l'arabité et leur(s) articulation(s).

Pour comprendre comment se modulent les articulations de l'arabité et du genre dans ces trois campagnes, selon les relations d'équivalence et de différence, j'ai opté pour l'analyse critique du discours. Van Dijk (2005) définit l'analyse critique du discours comme une méthode qui est « a type of discourse analytical research that primarily studies the way social power abuse, dominance, and inequality are enacted, reproduced, and resisted by text and talk in the social and political context » (Van Dijk, 2005, p. 352). On comprend que l'analyse critique du discours vise à décortiquer les éléments discursifs qui participent à la production des asymétries sociales. Bien qu'elle ne dispose pas de méthode unifiée, elle permet néanmoins d'étudier les rapports entre les éléments du discours (textes, codes visuels, photographies et modes d'énonciation) et les savoirs produits dans celui-ci. En l'occurrence, l'analyse critique du discours met en lumière le contexte socioculturel et les rapports de pouvoir dans lesquels des énoncés, sous leurs modalités écrites et visuelles, se constituent et opèrent.

Plus particulièrement, l'analyse critique du discours qui guide ce travail de recherche s'inspire de l'approche de Stuart Hall. L'auteur aborde le concept de discours comme étant « a group of statements which provide a language for talking about » (Hall, 1996, p. 201). Sous cet angle, les énoncés cadrent la production du sens car « when statements about a topic are made within a particular discourse, the discourse makes it possible to construct the topic in a certain way » (*Ibid.*). Mis en relation dans et par le discours, ces énoncés produisent des cadres d'intelligibilité

qui façonnent les expériences, les représentations et les objets de savoir dans une configuration sociale donnée. Dès lors, l'analyse critique du discours s'inspirant de l'approche de Hall (1996) vise à démontrer le fonctionnement des rapports de pouvoir dans la production des significations et de ce qui serait légitime. Concrètement, cela implique que tout ce qui se déroule dans les trois campagnes en termes de textes, code visuels, photographies et modes d'énonciation n'est pas anodin puisque toutes ces constructions discursives qui se font dans ces campagnes, sont produites dans et par un recours à des discours spécifiques qui participent à la production de savoirs situés dont ils sont aussi de, quelque manière, les produits. Par exemple, le fait que UWAW ait choisi de se référer en langue arabe aux femmes comme « المرأة » soit , « la femme » au singulier (tandis que la traduction en anglais était *women*), pourrait être compris comme révélateur de certains savoirs situés, dominants, qui construisent et essentialisent la figure de « femme » dans ledit monde arabe. Ainsi, en privilégiant un certain mode d'énonciation, on établit un moyen de signifier, de privilégier un sens dans un contexte particulier. Par exemple, « Je ne resterai pas silencieuse » se déploie sur un mode de négation qui serait approprié dans un contexte arabe où le harcèlement sexuel est invisibilisé et où il serait nécessaire de briser d'abord le silence entourant cette pratique et, par la même occasion, lui octroyer un nouveau sens. Quant à *Israël Apartheid Week*, celle-ci prend forme dans un ton agressif, à l'image des savoirs situés qui circulent dans et par les discours du « monde arabe » qui produisent la perception et la compréhension du conflit israélo-palestinien dans cette région. En l'occurrence, l'analyse d'*Israël Apartheid Week* n'a pas visé à saisir cette campagne en termes d'idéologie qui entreprendrait de démêler le faux du vrai dans les énoncés, car « the very language we use to describe the so called facts interferes in this process of finally deciding what it is true and what is not » (Hall, 1996, p. 167). Ceci dit, ce n'est pas pour autant que les

discours ne sont pas dénués de toute idéologie, bien au contraire tout discours contient des éléments idéologiques (Hall, 1996), mais c'est plutôt qu'ils ne devraient pas être compris en termes du « faux » et du « vrai ». Ainsi, cette analyse est partie du postulat que « the language (discourse) has real effects on practice : the description becomes true » (*Ibid.*). En l'occurrence pour *Israël Apartheid Week*, je me suis attardée à comment la production du sens du conflit israélo-palestinien était traversée par des discours concurrentiels (Hall, 1996).

Maintenant que j'ai clarifié l'approche dans laquelle cette analyse de discours se situe, je précise que je me réfère à chaque campagne comme lieux de discours, où chaque espace représente un lieu « in which many discourses compete » (Jørgensen et Phillips, 2002, p. 17). Cette conception met en avant un modèle pluriel du discours. Dans ces lieux, les discours « are not closed systems, discourse draws on elements in other discourses binding them into its own networks of meaning » (Hall, 1996, p. 166). Ainsi, ces trois campagnes ne sont pas une unité homogène. Certes, il y a des moments d'homogénéité dans certains éléments de ces lieux de discours. Par exemple, les échanges des intervenants dans « Je ne resterai pas silencieuse » se sont presque tous déroulés sous un mode d'encouragement et d'acquiescement ; dans *Do You Know*, certains commentaires étaient très reconnaissants envers UWAW : « Merci aux efforts d'UWAW, la lecture comparative des lois dans le monde arabe encourage les femmes arabes à se rallier pour le changement¹⁹ ». Cependant, il y a aussi des moments où ce corps [UWAW] qui paraît si unifié par moment se divise sur certains points : tel fut le cas sur les divergences, dans *Do You Know*, concernant le poids de la *Sharia'a* dans les fondements des sources de législation des droits des femmes ; les uns soutenaient que les lois genrées puisaient dans les discours religieux, tandis que les autres entendaient innocenter les discours religieux de « cette

¹⁹<https://www.facebook.com/intifadat.almar2a/photos/a.662513483779478.1073741828.279245495439614/663904276973732/?type=3&theater>. 07/02/20/4

accusation » et blâmaient plutôt les rituels culturels des sociétés arabes. En ce sens, ce lieu de discours fait appel à des savoirs qui puisent dans des discours différents. Ainsi, ces lieux, *Do You know, Israël Apartheid Week* et « Je ne resterai pas silencieuse », me sont apparus traversés par différents discours qui cohabitent dans les mêmes espaces, notamment à travers des énonciations différentes qui participent à produire des enjeux différents. En effet, même si ces trois lieux de discours tentent de représenter (l'absence) des droits des femmes dans le « monde arabe », chacun de ces lieux est constitué par des éléments qui lui sont spécifiques. Ainsi, je conçois ces campagnes comme des lieux traversés par des articulations d'éléments hétérogènes (Fairclough, 2010), en vue de la production du sens qui parvient à produire ces lieux de discours. Cela sous-entend qu'ils sont « un ensemble d'éléments dans lequel les relations jouent un rôle constitutif. Cela signifie que ces éléments ne préexistent pas au complexe relationnel mais se constituent à travers lui » (Laclau, 2008, p. 86).

Cette méthode permet de comprendre la page Facebook UWAW non pas comme un espace qui regroupe des identités ou formations préexistantes mais plutôt comme un lieu qui participe de la construction d'une mise en relation des sujets et des savoirs, à travers les lieux de discours. Ainsi, ces derniers sont abordés non pas comme un espace où il y aurait « un ordre prédéterminé descriptible » (Wedl, 2007, p. 47) mais plutôt comme un lieu de « la constitution de nouveaux objets émergents à un certain moment historique » (*Ibid.*). J'aborde donc les textes, les images, les icônes et les interactions entre intervenants comme une construction discursive qui se fait dans et par la page Facebook.

Mon choix pour cette méthode découle principalement de ma préoccupation pour les processus de production d'asymétrie au sein des corps sociaux, dans et à travers les discours. En effet, cette méthode « [does] not simply describe existing realities but also evaluates them, assesses

the extent to which they match up to various values which are taken (more or less contentiously) to be fundamental for just or decent societies » (Fairclough, 2012, p. 1). Ainsi, ces lieux de discours sont « analysés avec l'intention de révéler les mécanismes discursifs qui renforcent l'exclusion politique, la discrimination, les inégalités » (Nonhoff, 2007, p. 77). Dès lors, les discours rendus visibles dans la page Facebook UWAW sont étudiés à partir d'une perspective critique des modalités déployées, soit les textes, les codes photographiques, ainsi que les énoncés des intervenants, de manière à faire ressortir les relations entre les différents éléments et produire « a multimodal view of discourse » (Lazar, 1999, p. 144).

Ces lieux de discours vont donc me servir à interroger à première vue le déploiement de l'arabité et du genre selon les relations d'équivalence et de différence et notamment, à explorer dans quelle mesure une conception dominante de l'arabité (à savoir une appartenance linguistique et une religion communes) se trouve ou non subvertie. En fait, j'aborde ces campagnes comme des lieux de discours qui peuvent non seulement donner forme au croisement de l'arabité et du genre, mais aussi les réarticuler (Daryl-Sclack, 1996). Nous avons en effet affaire à des espaces hétérogènes où coexistent des éléments d'universalisation qui affinent et appuient les combats des femmes, comme par exemple dans *Do You Know*, mais aussi des tensions et des particularités qui se manifestent notamment dans *Israël Apartheid Week* ou encore « Je ne resterai pas silencieuse ». Ainsi, on pourrait les comprendre comme des lieux de discours qui renvoient à la fissure qui existe dans l(es)' espace(s) discursif arabe(s) et aux défis qui se posent à la conception de l'arabité en lien à des enjeux de genre, de religion et ce, notamment, quand il s'agit de comment procéder pour délimiter les lignes d'inclusion et d'appartenance.

Afin de tenter de questionner les articulations d'arabité et genre produites dans ces trois lieux de discours, j'ai tenté de donner un prolongement analytique à l'appareil conceptuel de chaîne d'équivalence développé par Ernesto Laclau (2008). Dans la section qui suit, j'explicité la traduction de ce concept en termes empiriques que j'ai effectuée à cette fin.

2.2 Chaîne d'équivalence : passer d'un appareil conceptuel à une clé analytique

Comme mentionné dans la partie précédente, je me réfère à ces trois campagnes comme lieux de production d'autant de discours et je propose de les aborder comme des articulations de modalités d'universalisation et de particularité. Comme je l'ai exposé dans la dernière section du chapitre précédent, ceci implique que je les observe comme des lieux dans lesquels « (...) il y a désaccord et conflit à propos de l'occupation symbolique de la place vide par un universel spécifique. » (Nonhoff, 2007, p. 82). Comme l'énonce la proposition de recherche qui guide cette analyse, j'aborde en effet la page Facebook UWAW comme une chaîne d'équivalence produite dans et à travers « une pratique articulatoire » (Laclau, 2008, p. 91) dans laquelle luttent constamment différentes relations d'équivalence et de différence en vue de dépasser le manque de « l'universel féministe arabe ». Mais, concrètement comment traduire empiriquement une telle proposition et l'outil théorique qui la fonde?

Je tiens à souligner que cette étape d'opérationnalisation de la chaîne d'équivalence a été un défi pour moi, car le concept de Laclau demeure fort abstrait et se rapporte davantage à une analyse politique du corps social dans un sens large. Ainsi, avant de procéder à l'analyse, j'ai effectué des allers-retours entre mon matériel empirique et l'ouvrage « La raison populiste » qui traite de la chaîne d'équivalence. Après réflexion et une observation très rapprochée des lieux de discours, il m'a semblé approprié de comprendre les relations d'équivalence en termes de

modalités de ralliement : l'action de regrouper autour d'une même cause, voire de faire adhérer à une idée ou une opinion me semblait une traduction approximative mais pertinente des relations d'équivalence dans la mesure où cette action peut être vue comme relevant d'une tentative d'universalisation. Dans le corpus à l'étude, le ralliement s'actualisait au plan de l'énonciation autant que de la facture visuelle des publications. Ainsi, par exemple, se retrouvent dans *Do You Know* des énoncés tels que : « les femmes doivent se rallier » ou encore dans *Israël Apartheid Week* : « ceci est un appel au monde ». En d'autres termes, je perçois des traces d'universalisation à travers l'appel au ralliement dans les énoncés, mais aussi dans les choix iconographiques (particulièrement pour *Do You Know* et « Je ne resterai pas silencieuse ») ou encore dans le choix de la langue (arabe littéraire) qui rallierait l'ensemble du « monde arabe ». Quant aux relations de différence qui, comme on l'a vu, s'appuient sur l'affirmation des particularités des revendications dans un cadre universalisant (Laclau, 2008) je les ai traduites par les différents points de tension et de conflit susceptibles d'entraver une universalisation complète, achevée. Ce choix d'interpréter les différences comme points de tension est guidé par l'observation de points de vue divergents qui sont présents sur la page UWAW et la volonté de mettre de l'avant les « disputes » entre les intervenants. Par exemple, dans *Do you Know*, des tensions se sont manifestées concernant la notion d'honneur et son rapport avec le sujet « femme ». Dans *Israël Apartheid Week*, les tensions étaient visibles autant dans les interactions entre les intervenants que dans les énoncés des publications officielles (publiées par les administratrices), ce qui a divisé le lieu de discours *Israël Apartheid Week* en deux camps antagonistes : pro-palestinien et pro-israélien. Ainsi, c'est dans les propos tenus, le registre et le ton sur lesquels étaient formulés les énoncés ou la production de dualités, quelles qu'en soient les modalités (eux-nous, bons-mauvais, etc.) que j'ai repéré les particularités -

dans tout ce qui pouvait représenter une situation tendue, une hostilité entre deux (ou plus) groupes, personnes, etc.

Ces modalités de ralliement et de tension sont analysées ici à travers la stratégie de la « lecture rapprochée ». Bien qu'il n'existe pas de définition et de méthodologie précise et définitive pour ce travail d'analyse, je l'utilise comme une méthode qui consiste à « mindfully extracting and internalizing the important meanings » (Elder et Paul, 2006, p. 9). Il s'agit d'une pratique réflexive (de la part du ou de la chercheur(e)) qui vise à décortiquer les textes, à porter une attention minutieuse à leurs différents composants, à les déconstruire, en les confrontant notamment à un cadre analytique - dans ce cas la chaîne d'équivalence. Cette stratégie, qui s'inscrit dans l'analyse critique du discours, « entails a number of activities: multiple readings/viewings of the text; situating the text in its social and historical contexts; deconstructing the text using a variety of critical strategies » (Elder et Paul, 2006, p. 12). La lecture rapprochée permet alors de générer une toile de faire-sens. C'est dans cette optique que dans mon analyse de ces trois lieux de discours, je prends en compte les « savoirs populaires » et les adages culturels qui participent à la construction des perceptions du genre et de l'arabité dans le « monde arabe » et ce, à partir de mes propres connaissances en tant que sujet féminin, marocain, arabophone mais aussi à partir du recours à de la littérature secondaire sur ledit monde arabe, ses histoires, ses cultures, etc.

2.3 Le chemin : du flou à l'éclaircissement en passant par le doute

2.3.1 Constitution du corpus à l'étude

Dès le début du processus d'analyse, je me suis retrouvée confrontée à un questionnement : devrais-je analyser les trois lieux de discours dans leur ensemble ou les

prendre chacun isolément? Pour tenter d'éclaircir cette question, j'ai décidé de prendre une vue d'ensemble des trois campagnes pour voir s'il y avait possibilité de les analyser comme un tout. À la suite de la première exploration, j'ai remarqué que les différences entre les trois lieux de discours étaient trop importantes pour être dissolues dans une analyse unifiée. J'ai donc décidé qu'il serait plus judicieux de commencer par une analyse de chacune des campagnes. Ensuite, étant donné la durée des campagnes, qui se sont étalées sur plus d'un mois, il était question de choisir les figures visibles qui allaient être analysées dans chaque lieu de discours. Pour *Do You Know*, campagne qui a commencé le 25 novembre 2013 et qui a duré jusqu'au 16 janvier 2014, période durant laquelle presque chaque jour, une loi relative au code du statut personnel²⁰ était diffusée afin de sensibiliser les femmes arabes sur les lois qui participent à leur subordination dans leurs pays respectifs, l'analyse s'est faite de manière à montrer la diversité des codes visuels, mais aussi à inclure des pays (arabes) de différentes zones géographiques : ainsi, on retrouve des publications sur l'Égypte, l'Arabie saoudite, mais aussi le Soudan ou la Tunisie (Afrique et Moyen-Orient). L'idée était alors de projeter un « monde arabe » dans la pluralité de ses positionnements culturels et géopolitiques. Pour *Israël Apartheid Week*, étant donné que c'était une courte campagne qui s'est déroulée du 26 février au 13 mars 2014, elle a été analysée dans son intégralité. Le motif derrière ce choix d'analyser ce lieu de discours réside probablement dans toutes les tensions et le marquage de frontières qu'il établit. Dès le premier repérage, il m'a semblé que ce lieu de discours englobait diverses particularités de par le titre-même de la campagne mais aussi de par le style d'énonciation s'apparentant à un ton radical. Ainsi sont rendus visibles des termes tels que « boycott²¹ » ou encore « crime et injustice²² ».

²⁰ Le code du statut personnel est défini comme « l'ensemble des règles juridiques afférentes au statut de la personne humaine et à son statut familial et successoral » (Attaoui, 2004, p. 1).

²¹ www.facebook.com/intifadat.almar2a.

Quant à « Je ne resterai pas silencieuse », cette campagne a débuté au début de février 2014 et s'est étalée jusqu'à la fin du mois de mars 2014 avec, à tous les jours, une publication relative au harcèlement rendue visible. Le choix de ces publications s'est fait de manière à refléter le caractère citoyen de ce lieu discours. Par exemple, j'ai inclus la publication d'une femme non voilée, d'une autre voilée et d'un jeune homme.

En ce sens, on pourrait comprendre que le choix des publications retenues pour l'analyse s'est fait de manière à intégrer l'hétérogénéité en mettant de l'avant la diversité des éléments empiriques et ainsi à s'éloigner d'une quelconque similarité pour mieux saisir le déploiement des chaînes d'équivalence selon les relations d'équivalence et de différence dans ces lieux de discours.

2.3.2 Démarche d'analyse

La première étape de cette analyse consistait à décrire avec le plus de détails possibles les propriétés empiriques de chaque lieu de discours. Cette étape consistait à retranscrire ce que je percevais en termes de codes visuels, à savoir l'usage d'icônes, le style des énonciations mais aussi le choix des langues et dialectes déployés. Le plus intéressant fut que, vers la fin de cette étape, en relevant les propriétés empiriques de ces lieux de discours, commençaient à apparaître les catégories analytiques de « chaîne d'équivalence ». Ainsi, pour *Do you know*, je remarquais l'usage de l'arabe littéraire combiné à des icônes portant des significations universelles (par exemple : les barreaux pour représenter les prisons ou les silhouettes pour marquer le féminin et le masculin). Dès lors, je remarquais le recours à des codes visuels de représentation dont les significations transcendent les frontières « arabes », et participent ainsi à l'universalisation des

²²<https://www.facebook.com/intifadat.almar2a/photos/a.279309025433261.72334.279245495439614/559081284122699/?type=3&permPage=1>

éléments qui constituent *Do you Know*. J'ai donc réalisé que l'équivalence se matérialisait à travers le ralliement appuyé par la langue fédératrice qui occulte la particularité des dialectes, mais aussi l'universalisation à travers les icônes à signification internationale. Dans *Israël Apartheid Week*, les équivalences s'articulaient à travers un ralliement conditionné par une frontière de l'arabité tandis que dans « Je ne resterai pas silencieuse », le ralliement s'effectuait par le genre.

Quant aux relations de différence, elles ont émergé dans ces lieux de discours à travers les tensions rendues visibles dans les interactions des intervenants, par exemple les tensions sur les significations de l'honneur et son association au sujet « femme », mais aussi dans la formulation des énoncés qui se fait dans *Israël Apartheid Week*. Ces relations de différence se sont aussi matérialisées à travers des particularités; ainsi, dans « Je ne resterai pas silencieuse », il y avait un usage du « je » qui contrastait avec le « nous » féministe qui était néanmoins interpellé dans sa relation avec autrui. Ainsi, cette étape de description détaillée des lieux de discours m'est apparue d'autant plus importante qu'elle a permis de rassembler le matériel empirique et d'identifier les catégories analytiques pour amorcer le travail d'abstraction et de conceptualisation.

En effet, en deuxième étape de l'analyse, il était davantage question d'interroger les observations empiriques à l'aide de l'appareil conceptuel de Laclau (2008) à la lumière des concepts de l'arabité et du genre. En d'autres termes, il était question de réfléchir chaque lieu de discours à partir de ses propriétés empiriques.

Ensuite en dernière partie de l'analyse, il s'agissait d'établir une mise en relation des trois lieux de discours, de tenter de les comparer pour identifier les convergences et les divergences - ce que je ne parvenais pas à faire au départ de l'analyse mais que la description complétée de

chaque campagne rendait possible. Cette étape représentait un moment décisif de l'analyse dans le sens où elle en représentait en quelque sorte le tableau général, global. Durant cette étape, une question me préoccupait : comment procéder? Comment « unifier » ces trois lieux de discours tout en rendant compte de leurs particularités respectives? Après réflexion, je me suis surprise à dessiner un tableau où j'ai inséré les trois lieux de discours en divisant chacun en deux catégories qui fusionnaient le conceptuel et l'analytique : équivalences/modalités de raliement, et particularités/points de tension à la lumière de l'arabité et (équivalence et particularité) à la lumière du genre. Après avoir inséré dans le tableau tous les éléments empiriques et observations à propos des campagnes, les modulations de l'arabité et du genre dans les trois lieux de discours émergeaient.

Tableau 1. Conclusions de l'analyse

	Arabité		Genre	
	Équivalence/ (Modalité de raliement et d'universalisation)	Particularité/ (Point de tensions)	Équivalence/ (Modalité de raliement et d'universalisation)	Particularité/ (Point de tensions)
<i>Do You Know</i>	- Langue arabe (langue du savoir) - Arabité homogénéisée (notamment à travers la logique de ressemblance)	- Culture vs religion - Honneur vs famille vs femme	- Force de raliement - Permet la logique de ressemblance	

<i>Israël Apartheid Week</i>	- « Nous » (arabo-musulmans) -Appel au ralliement	- « Nous» vs « Eux » (Judéo-chrétien) - Arabité fissurée	- Force de ralliement	- Signifiant vide - Le genre instrumentalisé
«Je ne resterai pas silencieuse»	- L'universel féministe-humaniste - Arabité citoyenne (Nous : femmes et hommes)	-« Je » intime mais relationnel (<i>empowerment</i> du « je »)	- Force de ralliement	

Ma propre compréhension des articulations de l'arabité et du genre selon la logique d'équivalence et de différence s'éclaircissait. La production du tableau m'a permis de constater à quel point l'arabité était en mouvement et apparaissait sous des visages différents, tandis que le genre était beaucoup plus statique. En ce sens, la réalisation de ce tableau fut un point charnière de l'analyse.

Avant d'entamer celle-ci, il me paraît pertinent, sinon nécessaire d'explicitier mon positionnement dans cette recherche.

2.4 (Mon) Positionnement

Je suis née et j'ai grandi au Maroc, pays « arabo-musulman » mais aussi africain et berbère. En me basant sur mes expériences, j'estime que le Maroc demeure nettement moins conservateur que ses homologues du « monde arabe ». Par exemple, le voile (islamique) n'y est pas obligatoire, l'alcool est vendu en des surfaces désignées et la mixité des hommes et des femmes dans l'espace public n'est pas réprimandée. Ceci étant, il ne s'agit pas de contraster

un pays avec un bloc monolithique que serait le « monde arabe », mais plutôt d'évoquer la pluralité des positions possibles qui pourraient modifier notre rapport avec l'objet de recherche. En effet, être une femme au Liban diffère de ce que signifie être et vivre comme femme au Yémen ou en Tunisie, par exemple. Ces particularités des contextes participent à la production d'identités (féminines) hétérogènes qui luttent néanmoins dans un cadre universalisant « arabe » produit, notamment, dans et à travers le déploiement des discours sur l'arabité. Ainsi, il s'agit de proposer que le positionnement culturel et géopolitique doit aussi être pris en considération dans cette analyse.

C'est à cette fin que, dans la partie qui suit, je procède à une brève biographie de moi-même, en insistant sur les éléments de vie et d'expérience qui participent à ma grille d'intelligibilité du monde et, tout particulièrement, des phénomènes à l'étude.

2.4.1 Trajectoire

Je viens d'un milieu urbain de classe moyenne. J'ai aussi grandi dans un milieu où prévalaient des valeurs relativement libérales et où, par exemple, des notions telles que la « tolérance » et la « démocratie » étaient souvent utilisées dans le foyer familial, en raison des convictions politiques de mon père qui se définit comme une personne de « gauche ». Dès le début de mon adolescence, j'ai commencé à développer une sensibilité à l'égard des droits des femmes. Je prenais conscience, notamment à travers mon corps qui est « a locus of perceiving as well as a point of orientation » (Johnson, 2004, p. 49), que j'allais subir un traitement asymétrique aux hommes en vertu de ce même corps de femme. Par la suite, cette sensibilité à caractère féministe s'est élargie pour englober un intérêt pour les processus d'exclusion qui touchent les personnes minorisées racialement et sexuellement.

Je ne m'identifie pas comme croyante en ce sens où je ne puise pas dans des références religieuses pour guider mes opinions et comportements. J'entretiens des rapports plutôt décomplexés par rapport à (l'absence) de ce référent (religieux) comme élément idéologique de mes discours. Cependant, étant donné que je viens d'un lieu (Maroc) où la religion est un référent (normatif) social, culturel, politique et identitaire inscrit dans les discours publics, ce processus de recherche m'a amenée à m'interroger sur mes rapports avec la religion, la culture et mon sentiment d'identification ou de non-identification vis à vis ces catégories d'appartenance répandues dans le(s) espace(s) public(s) arabe(s). J'admets que mon statut d'identification par rapport à la religion doit être problématisé : puis-je me concevoir en tant que marocaine de culture musulmane? Cela voudrait-il dire que je prends des choses de l'Islam et en rejette d'autres ou que j'exclus l'Islam de mon identité sociale? En effectuant cette recherche, je me suis demandé si je pensais mon identité socioculturelle au-delà de cette dualité.

Si mon environnement familial était relativement libéral, j'ai aussi été exposée à des valeurs davantage traditionnelles, en raison de ma scolarité effectuée en partie dans une école publique se trouvant dans un quartier « populaire ». Lors de ce déplacement d'un espace régi par des valeurs progressistes à un espace davantage conservateur, où la majorité des étudiantes étaient voilées, j'ai pris conscience des différences entre les conditions féminines existant au sein de la même « nation ». Je m'étais retrouvée dans un milieu scolaire où j'étais désormais « minoritaire » de par mon corps non-voilé et mes opinions politiques jugées trop progressistes.

2.4.2 Savoir(s) et réflexivité

Si je me permets de revenir en arrière sur mon parcours, c'est pour insister sur l'importance des contextes dans la formation des expériences du sujet. Je propose de comprendre ces bribes de récit non pas comme une pure expression de mon expérience personnelle mais plutôt comme une représentation de mon rapport à mon environnement (Probyn, 1992); comment je perçois le fonctionnement du « monde arabe ».

En effet, j'explore ce « monde arabe » à partir d'une position située. Dès lors, il me semble que, de par mon positionnement, j'entame ce processus de recherche avec mes propres biais, mes propres convictions sur des enjeux qui me touchent aussi personnellement. Je me sens moi-même mêlée à mon objet d'analyse. Je me sens à l'intérieur, partie prenante, des luttes et des revendications, à caractère féministe, rendues visibles dans la page UWAW. Par conséquent, dans un sens, je me perçois comme une *insider* de cette recherche. Cela sous-entend que je suis assez loin de « l'objectivité » parfois attendue de la part d'un(e) chercheur(e) : « Neopositivist empiricism specifies a strict dichotomy between object and subject as a prerequisite for objectivity » (England, 1994, p. 242). S'intéressant aux biais et positionnement des chercheur(e)s, Deutsch (2004) estime que prétendre à une objectivité impartiale dans la recherche féministe équivaut à « a type of schyzophrenia » (Deutsch, 2004, p. 885). Je souscris à ce propos car, autrement, comment éliminer ma condition d'*insider* par rapport à cette recherche axée sur les femmes dans le « monde arabe », puisque je suis moi-même femme de ce « monde arabe » ? Je me sens *insider* par rapport aux conditions féminines genrées que dénoncent UWAW dans ces lieux de discours. Ayant vécu presque toute ma vie dans un pays arabe, mon corps a été assujetti à des expériences qui relèvent de la particularité du contexte. J'ai par exemple été moi-même victime de harcèlement sexuel, dans sa forme

verbale, dans l'espace public. J'ai aussi été témoin de plusieurs scènes où des femmes voilées ont subi un harcèlement sexuel; c'est dire que, me basant sur mes propres expériences et perceptions, l'exercice de cette pratique de pouvoir ne distingue pas nécessairement un corps couvert ou découvert, mais plutôt le corps « féminin » dans toutes ces agressions.

En même temps, il me semble que la dualité *insider/outsider* devrait, dans mon cas, être perçue davantage comme un continuum. En d'autres mots, je me sens *insider* de par mon appartenance à la catégorie de genre dans le « monde arabe » que je comprends personnellement comme un langage privilégié pour signifier les rapports de pouvoirs (Scott, 2010). Mon rapport à l'arabité devrait toutefois être problématisé car je demeure incapable d'affirmer une appartenance, vécue et ressentie, à la *Umma*²³, du moins en tant que rapport dénué d'ambiguïté. Peut-être ce sentiment d'appartenance « incomplète » est-il dû au fait que bien que le Maroc soit construit comme un pays « arabe » de par l'usage de la langue arabe et la prédominance de la religion musulmane, il est néanmoins alimenté d'une autre catégorie d'appartenance, l'amazighité²⁴, qui ne va pas toujours de pair avec la catégorie de l'arabité. Ainsi je viens d'un pays qui entretient un statut d'entre-deux et cela contribue probablement à complexifier mon rapport à l'arabité. Par conséquent, lorsqu'il s'agit de (mon) arabité, il devient moins évident pour moi de me situer complètement *inside*, et je suis même en mesure de dire que je me perçois davantage comme une *outsider within*. D'ailleurs, il me semble que ce positionnement dé-fixé par rapport à l'arabité se manifeste dans mon analyse de *Israël Apartheid Week* où je ne me suis pas sentie interpellée par les positions antagonistes visibles dans ce lieu de discours. Ce dé-fixement continue de s'accroître en vertu de ma résidence au

²³ Terme arabe qui signifie une communauté homogène qui partage des traits linguistiques, ethniques et religieux communs.

²⁴ Terme qui désigne une ethnie autochtone de l'Afrique du Nord. Les amazighs sont largement présents au Maroc, en Algérie et en Tunisie. Les peuples amazighs ne parlent pas arabe mais plutôt les langues « tamazighs ».

Québec. Désormais, je regarde ce « monde arabe » de loin, à partir de ma position d'immigrée. En effet, m'étant installée ici depuis plus de deux ans, et ayant été introduite à une littérature féministe critique ainsi qu'aux théories critiques du discours, j'ai procédé à diverses déconstructions intellectuelles et cela ne va pas sans une remise en question des conditions matérielles qui ont participé à ma production en tant que sujet, et que j'ai laissées derrière moi au Maroc. Cet apport théorique, articulé à de nouvelles expériences de par mon insertion dans un nouveau contexte, a nourri une réflexion qui privilégie l'absence de l'essence et d'une fixité du soi. Désormais, je m'intéresse davantage aux manières dont un soi, situé, est produit, et non l'« être » du soi, car il me semble que ce dernier se module selon l'articulation dans laquelle il est produit et inséré. Aussi, le fait d'avoir choisi d'adopter un cadre théorique critique, qui puise dans les *Cultural Studies*, comme lunette pour voir et réfléchir ce qui se déroule dans la page UWAW m'a fait réfléchir sur ce que signifie être une femme, mais aussi sur comment je me situe, et comment je me suis située dans le passé par rapport à « ma » communauté, et au monde dans un sens plus large. À travers les savoirs que j'ai croisés dans les différentes lectures qui ont servi à construire cet objet de recherche, c'est en partie mon rapport au monde qui a subi des modifications. En effet, durant ce travail d'analyse, je me suis surprise à me poser plusieurs questions. Par exemple, ayant déconstruit le mythe de la femme arabe à la lumière des connaissances que j'ai acquises lors de ce processus de recherche, je me suis demandée : qui aurait une légitimité pour me représenter ? Où est-ce que je me positionne, en ce moment, par rapport à « ma » communauté ? Et que signifie ma voix, en tant qu'apprentie-chercheuse, vivant au Québec ? Ai-je une légitimité pour réfléchir et étudier les femmes dans le « monde arabe » quand moi-même j'entretiens des rapports conflictuels avec l'arabité et la manière dont est posée la catégorie de genre dans le « monde arabe », soit une

catégorie qui revêt une conception essentialiste qui ne reconnaît que l'existence de deux genres, « masculin » et « féminin », et étouffe par la même occasion, les multiples possibilités de faire (son) genre? Comment alors concilier ma « propre » conception et perception du genre avec la binarité qui fixe son déploiement dans le « monde arabe », y compris dans les énoncés UWAW? Comment composer avec ce décalage entre mes subjectivités et les pratiques empiriques du genre?

Mes sensibilités aux processus d'exclusion qui se déploient selon des modalités de contrôle des corps, conjuguées aux multiples positionnements que j'ai pu avoir ces dernières années, ont largement participé à mon choix de privilégier certaines pistes analytiques sur d'autres. Ainsi, il serait possible de penser que le choix méthodologique qui a guidé ce travail est dégagé de cette contingence. Jayati Lal (1996) explique à propos de sa trajectoire de chercheuse que « the many locations that shape my identity and notions of self influenced my choices, access, and procedures in research and also permeate the representation of research subjects in my writing » (Lal, 1996, p. 190). En ce qui me concerne, le recours à la chaîne d'équivalence de Laclau est conforté, au-delà de sa compatibilité avec le cadre théorique des *Cultural Studies*, dans sa mise en lumière du caractère vide, incomplet et antagoniste des hégémonies qui néanmoins produisent des effets. En choisissant de m'inscrire dans cette démarche conceptuelle, je voulais proposer que l'arabité en soi n'explique pas grand-chose puisqu'elle n'a pas d'essence qui exclurait toute relation avec d'autres éléments; il me semble que ce qu'il fallait étudier était ses effets sur la production de sujets genrés. Ainsi, je ne voulais pas ancrer cette recherche dans une pensée qui tente de réduire les hétérogénéités inhérentes à tout corps social, aussi unifié et cohérent qu'il puisse paraître mais qui, au contraire, reconnaît le pouvoir producteur des tensions à travers leurs mises en relation.

3. Analyse

Pour analyser les trois campagnes, je vais d'abord procéder à une description de ce qui est mis de l'avant dans les différentes publications qui constituent les trois lieux de discours. Cette première étape descriptive permet de dégager le ton et les modalités d'énonciation sur lesquels se déploient les lieux de discours pour faire apparaître les éléments de ralliement ainsi que les points de tension qui les cadrent. En ce sens, chaque campagne est décrite à partir des publications qui lui appartiennent mais aussi à partir des commentaires²⁵ des membres.

Dans un deuxième temps, il s'agit de discuter les propriétés empiriques de chaque lieu de discours à la lumière du concept de chaîne d'équivalence de Laclau (2008) pour finalement tenter d'établir des liens entre les trois lieux de discours dans leur ensemble.

3.1 Propriétés empiriques des trois campagnes

3.1.1 Campagne *Do You Know*

Les publications de cette campagne sont présentées en arabe, avec une traduction en anglais, en commentaire, fournie tout au long de la page.

Voici le texte qui souligne le lancement de la campagne (figure 1) où je comprends que *Do You Know* entend montrer que les femmes dans ledit monde arabe sont sujettes à des lois genrées :

Do You Know? You're the one who knows best what it means to be a woman. You're the one who knows best what it means to have to think twice everyday before leaving your house, worrying about the harassment and aggression that you might have to face in the streets or the bigotry at your school or your university or your work place. You're the one who knows best what it means to be constantly aware of

²⁵ Il est à noter que je ne discute pas tous les commentaires visibles dans chaque campagne, mais seulement les plus importants. En effet dans bon nombre de publications, les commentaires se répètent et pointent notamment vers la même forme de dénonciation, particulièrement pour *Do You Know* et *Israël Apartheid Week*; tandis que beaucoup de commentaires pour « Je ne resterai pas silencieuse » sont sous forme de *like* ou de *smileys* pour n'exprimer que l'approbation.

the discrimination or violence that you might suffer within your own private space and from your own family members. But do You know about the written laws and regulations that legitimize gender discrimination and violence, one generation after another? Do you know that seeking justice could make you guilty in court? Or that your filed cases might get perpetually postponed and face legal complications only because you're a woman?²⁶

Figure 1. Lancement de la campagne Do You Know.



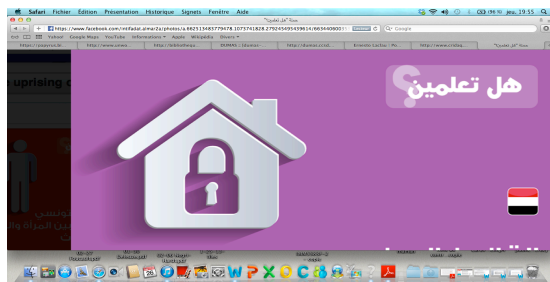
Source : <https://www.facebook.com/intifadat.almar2a/photos/a.662513483779478.1073741828.279245495439614/662482870449206/?type=3&theater>. 07/02/2014

²⁶ <https://www.facebook.com/nadine.mattarweh?fref=ufi>

Il est utile de noter que la formulation en arabe retenue de *Do you know* est « هل تعلمين » qui peut se traduire par « femme sais-tu? » (et non savez-vous) puisque la conjugaison du verbe « تعلم » est au féminin singulier. Donc, on pourrait déduire que ce lieu de discours qui vise les femmes du « monde arabe » leur est adressé sur un ton personnalisé de manière à ce que chaque femme puisse se sentir interpellée par les discriminations permises par le dispositif juridique.

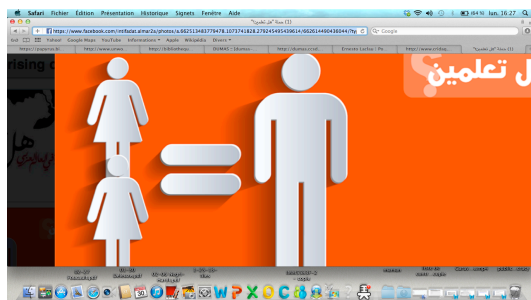
Les publications comportent des représentations visuelles, notamment des icônes désignant des femmes, une maison (figure 2), des femmes et des hommes (figure 3) etc., qui souvent se retrouvent dans les enseignements des écoles primaires.

Figure 2. Icône représentant une maison.



<https://www.facebook.com/intifadat.almar2a/photos/a.662513483779478.1073741828.279245495439614/663440600353433/?type=3&theater>
r. 07/02/20

Figure 3. Icônes pour marquer le féminin et le masculin.



<https://www.facebook.com/intifadat.almar2a/photos/a.662513483779478.1073741828.279245495439614/662614490436044/?type=3&theater>
r. 07/02/2014.

On observe ainsi (figure 3) le recours à des icônes pour représenter le féminin et le masculin. Ces représentations reprennent la division conventionnelle du genre, à savoir la jupe apparaît sous forme de triangle, et jambes droites et fermées du pantalon qui représentent conventionnellement le sexe masculin. Donc, d'un premier abord, se fiant aux éléments retrouvés dans chaque publication, (les marques visuelles : les silhouettes pour se référer au masculin et au féminin) ainsi que le texte écrit²⁷ qui annonce et introduit la campagne, on pourrait suggérer que ce lieu de discours s'emploie sur un mode didactique qui consister à « donner les leçons ». En effet, il me semble que compte tenu des autres éléments, ne pourrait-on pas comprendre ces signes et icônes comme participant à l'effet leçon : on pose une question et on fournit la « bonne réponse » que les apprenants doivent retenir ? La dénonciation s'articule ainsi à cette leçon, on marque le ton et le mode d'énonciation.

La campagne comportait plusieurs publications consacrées à autant de pays dits arabes dont est dénoncée une loi spécifique. Je les discute chacune brièvement au cours de la prochaine section.

Afin d'amorcer une description des publications retenues pour cette analyse, j'ai procédé à la catégorisation du lieu de discours *Do You Know* en fonction des (trois) thèmes auxquels il renvoie, à savoir : le contrôle sur le corps, le contrôle sur l'espace et le contrôle (ou absence) juridique et les inégalités financières. Ensuite en deuxième partie, je procède à la description des commentaires émis par les membres UWAW.

²⁷ <https://www.facebook.com/nadine.mattarweh?fref=ufi>

Contrôle sur le corps

Figure 4. Violence conjugale. Cas de l'Égypte.



« Sais-tu que la loi égyptienne donne au mari le droit de discipliner sa femme à condition que les coups ‘ne soient pas trop violents’ ? »

<https://www.facebook.com/intifadat.almar2a/photos/a.662513483779478.1073741828.279245495439614/662512717112888/?type=3&theater>
r. 07/02/2014

On observe à la figure 4 une silhouette masculine représentant un homme tenant à la main gauche ce qui paraît être un bâton. L’accompagne un texte écrit qui pose la question suivante : « Sais-tu que la loi égyptienne donne au mari le droit de discipliner sa femme à condition que les coups ‘ne soient pas trop violents’ ? » le segment « ne soient pas trop violents » est mis entre guillemets, ce qui pourrait suggérer une manière d’ironiser ce droit octroyé aux époux égyptiens.

Figure 5. Légitimation de la violence et préservation de l'honneur. Cas de la Lybie.



« Sais-tu que l'homme libyen, qui commet des actes de violence dans le but de préserver son 'honneur' et qui cause 'des dégâts corporels graves' à sa femme, n'échappe que d'une peine maximale de 2 ans ? »²⁸

<https://www.facebook.com/intifadat.almara2a/photos/a.662513483779478.1073741828.279245495439614/664464916917668/?type=3&theater.07/02/2014>

Ce texte à premier abord interrogateur semble ne pas simplement rapporter la loi, mais est plutôt formulé sous l'angle du commentaire ou de l'évaluation puisque' il introduit par exemple le terme « que » lequel sert à souligner le caractère limité, insuffisant de la peine. Le terme « honneur »²⁹ est mis entre guillemets pour inciter à la remise en question de sa validité ou de sa véracité. On pourrait aussi le voir comme une manière d'en ironiser la signification. J'observe aussi une icône qui représente la fusion de silhouettes masculine et féminine : la partie droite symboliserait un homme et la partie gauche, une femme, avec la main de la partie droite (homme) tenant ce qui apparaît être une arme pointée vers la tête de la partie gauche

²⁸ Par souci d'éthique les noms des membres ont été retirés des captures d'écran

²⁹ Ce même terme est mis entre guillemets dans un autre texte concernant la loi jordanienne. Voir figure 9.

(femme). Il est intéressant de noter que cette icône n'est pas convenue car il ne s'agit pas d'un signe qu'on retrouve généralement sur quelque place publique. Cette icône viendrait peut-être illustrer la violence que peut subir une femme de la part d'une personne de sexe masculin. J'observe aussi que les icônes de genre sont reprises dans le cas égyptien (figure 6), les deux silhouettes placées dans une balance dont l'un des plateaux penche en faveur de la silhouette masculine, illustrant le pouvoir du masculin sur le féminin.

Figure 6. Adultère et punition inégalitaire entre hommes et femmes. Cas de l'Égypte.



« Sais-tu qu'en cas d'adultère, l'homme en Égypte écope d'une sentence maximale qui ne dépasse guère les 6 mois, tandis que la femme écope d'une sentence pouvant atteindre 2 ans ? »

<https://www.facebook.com/intifadat.almara2a/photos/a.662513483779478.1073741828.279245495439614/664606130236880/?type=3&theater.07/02/2014>

Le texte avec le motif de la balance qui penche vers la silhouette masculine pourrait illustrer et dénoncer à la fois le traitement asymétrique que subissent les deux sexes pour le même délit, à savoir l'adultère. Le « ne dépasse guère » introduit le même effet que le « que » précédent, puisque cela sous-tend l'idée que ce n'est vraiment pas beaucoup, qu'au maximum les

personnes de sexe masculin écoperont de six mois, si ce n'est moins, tandis que la punition pour les femmes pourrait atteindre les deux ans.

Figure 7. Absence de loi encadrant le harcèlement sexuel. Cas de l'Égypte.



« Bien que le harcèlement sexuel soit répandu comme un virus dans la société égyptienne, la loi égyptienne ne le reconnaît pas en tant que crime »

<https://www.facebook.com/intifadat.almar2a/photos/a.662513483779478.1073741828.279245495439614/667375883293238/?type=3&theater>. 28/06/2014.

Dans ce texte consacré au harcèlement sexuel en Égypte, j'observe la présence de trois icônes : deux silhouettes qui représentent d'une part, un homme s'adonnant à des attouchements sur une autre, une femme, dont le vêtement est étiré. À leur côté, j'observe un agent d'autorité étant donné la casquette (de police) ainsi que la ceinture, qui traverse la partie supérieure de son corps, faisant habituellement partie de l'uniforme des policiers dans le contexte visé par cette publication. Du côté droit de la silhouette du policier, qui semble témoin du harcèlement sexuel exercé, apparaissent des notes de musique. Il s'agit d'une

convention culturelle répandue dans les films, notamment : on voit des gendarmes se promener en sifflant, les yeux levés vers le ciel. Cela pourrait suggérer que le policier siffle, marquant une certaine indifférence ou nonchalance, sinon un certain détachement devant la situation. Un point d'exclamation est mis du côté de la silhouette féminine, ce qui pourrait souligner son étonnement devant l'indifférence du policier qui n'intervient pas pour mettre un terme au comportement de l'homme. L'ensemble de cette publication décrit le manque d'importance accordée par les corps policiers, et par extension, la loi qu'ils sont censés faire respecter, face au harcèlement sexuel que subissent les femmes.

Figure 8. Puniton et aspect vestimentaire. Cas du Soudan.



« Sais-tu? Les femmes du Soudan qui portent une tenue vestimentaire qui pourrait éventuellement ‘offenser le sentiment public’ sont susceptibles de 40 coups de fouet, et/ou d’une amende. »

Source : <https://www.facebook.com/intifadat.almar2a/photos/a.662513483779478.1073741828.279245495439614/663904276973732/?type=3&theater>. 07/02/2014

Cette publication (figure 8) consacrée à la loi soudanaise met en scène trois icônes représentant des femmes avec des tenues vestimentaires différentes : une habillée en pantalon

et pull, une portant une robe, et une portant ce qui ressemble à un voile (l'icône inclut une tête couverte). Ces trois silhouettes apparaissent derrière ce qui ressemble à des barreaux. Ces trois femmes vêtues différemment, se retrouvent dans le même espace, à savoir la prison qu'évoquent les barreaux. Donc, ici le thème est le code vestimentaire comme enjeu de l'oppression exercée par le dispositif juridique opérant au Soudan. Dans l'énoncé qui accompagne les icônes, j'observe la mise entre guillemets de « offenser le sentiment public ». Ce bout de phrase a-t-il été mis entre guillemets pour souligner l'incrédulité que soulève cette législation? Combiné aux icônes, souligne-t-il le caractère ambigu et flou qui entoure la sentence relative aux codes vestimentaires? Il serait peut-être pertinent de rappeler que le code vestimentaire pour les femmes dans le « monde arabe » a toujours fait partie du processus de construction d'une arabité genrée. À travers le voile, les femmes arabes symbolisent les gardiennes et les visages d'une nation arabe authentique; par le code vestimentaire moderne, les cheveux découverts symbolisent une nation moderne capable de progresser comme à l'époque nacérienne, par exemple, où les femmes posaient devant une caméra, à visage et cheveux découverts. Dès lors, à la lumière de cette arabité genrée à travers le code vestimentaire, cette publication viendrait poser l'enjeu de comment déterminer les lignes de l'acceptable/inacceptable en matière de tenue vestimentaire féminine. Quel code vestimentaire est susceptible d'être perçu comme « offensant » ou « dérangeant »?

Figure 9. Honneur de la famille et avortement imposé par un tiers masculin. Cas de la Jordanie.



« Sais-tu? La loi jordanienne considère ce qui se nomme ‘honneur de la famille’ plus important que la sécurité des femmes. La loi autorise les proches masculins de la femme (y compris ceux de troisième degré) à la faire avorter au cas où l’honneur de la famille serait bafoüé »

Source : <https://www.facebook.com/intifadat.almar2a/photos/a.662513483779478.1073741828.279245495439614/665721173458709/?type=3&theater>. 07/02/2014.

Dans cette publication (figure 9), j’observe à nouveau l’icône de la balance où sont placées deux silhouettes qui représenteraient un homme dans le plateau droit et ce qui paraît être une femme enceinte dans le plateau gauche. Tout comme dans la publication à propos de l’Égypte (figure 6), la balance penche du côté du masculin.

Contrôle sur l’espace

Figure 10. Prise de parole pour les femmes dans l'espace public. Cas de la Mauritanie.



« Sais-tu? Ton témoignage en tant que femme est invalide dans les affaires de vol »

Source : <https://www.facebook.com/intifadat.almar2a/photos/a.662513483779478.1073741828.279245495439614/664027566961403/?type=3&theater>. 07/02/2014

Ce qui est représenté dans la publication sur la Mauritanie (figure 10) est une silhouette féminine (puisqu'elle est marquée par une robe ou une jupe) pointant son bras vers son cerveau et, à ses côtés, figure une bulle annulée par une croix rouge, accompagnant le texte. La bulle, qui pourrait désigner la parole, marquée par une croix rouge pourrait symboliser la privation ou le déni de prise de parole dans les témoignages pénaux.

Figure 11. Devoir d'obéissance à l'époux. Cas du Yémen.



« According to the law you must obey your husband and respond to his sexual desires and not disobey him, and even take his permission before leaving your house. »
 Source : <https://www.facebook.com/intifadat.almar2a/photos/a.662513483779478.1073741828.279245495439614/663440600353433/?type=3&theater>. 07/02/2014

La publication relative au Yémen (figure 11) est composée de deux dimensions : une dimension sexuelle, à savoir l'obéissance aux envies sexuelles de l'époux, ainsi qu'une dimension inter-spatiale, à savoir les rapports entre l'espace privé et public. On voit un symbole de maison avec, à l'intérieur, un motif renvoyant à une clé fermée; cela pourrait peut-être suggérer que les contours de l'espace où les femmes yéménites peuvent circuler sont bien délimités par le mari ou du moins, qu'il a le droit de les délimiter. Ainsi, on met en lien

l'obéissance sexuelle, qui est inscrite dans la loi, avec les contraintes relatives à la circulation des femmes, dans l'espace public, au Yémen.

Contrôle (et absence) juridique et inégalité financière

Figure 12. Absence de dispositif juridique pour encadrer l'institution familiale. Cas de l'Arabie Saoudite.



« Do You Know? In Saudi Arabia, there is no Personal Status Law dealing with cases of divorce, marriage, inheritance, custody, and others. All of these cases are left to the judge's discretion »

Source :

<https://www.facebook.com/intifadat.almar2a/photos/a.662513483779478.1073741828.279245495439614/668556209841872/?type=3&theater>

Cette publication (figure 12) met en évidence une icône féminine couverte qui représenterait les femmes saoudiennes puisque dans ce pays, le port du voile demeure obligatoire pour toutes les femmes. Il y a aussi un point d'exclamation qui est associé à la silhouette féminine. Le point d'exclamation marque souvent la surprise, l'étonnement. Cela m'incite à interpréter le texte comme signifiant non seulement « sais-tu ? » mais « peux-tu croire ? ». Il est à noter aussi que la formulation en arabe stipule qu'il n'y a pas de « مصطلحات دقيقة » ou « termes spécifiques » qui encadrent les affaires conjugales. Ainsi, le point d'exclamation pourrait

introduire une forme de sarcasme ou d'incrédulité à l'égard de l'absence d'un dispositif juridique bien défini concernant les lois sur la famille et les droits des femmes.

Figure 13. Inégalité au niveau de l'héritage. Cas de la Tunisie.



« Sais-tu? La loi tunisienne ne traite pas d'une manière égale l'homme et la femme en matière d'héritage? »

Source : <https://www.facebook.com/intifadat.almar2a/photos/a.662513483779478.1073741828.279245495439614/662614490436044/?type=3&theater>.

Dans ce fragment qui traite de la division de l'héritage dans le code de la famille tunisien, j'observe une icône du masculin, en taille deux fois plus grande que celle de l'icône du féminin. Cette représentation visuelle renvoie au fait que dans la *Sharia'a* islamique, en vigueur partiellement en Tunisie, une personne de sexe masculin hérite deux fois plus qu'une personne de sexe féminin. Ainsi, les hommes héritent des deux tiers et les femmes du tiers. Cette législation genrée existe dans le code du statut personnel de tous les pays arabes. Elle puise sa légitimité dans le texte religieux (Coran et *Sharia'a*) et est souvent justifiée dans les milieux médiatiques et religieux arabes par la responsabilité de l'homme, à travers l'histoire et les coutumes, de subvenir au besoin de ses proches de sexe féminin.

Figure 14. Divorce et pouvoir masculin. Cas du Maroc.



« Do You Know ? The Moroccan woman cannot ask for divorce unless her husband has given her the right to divorce or if he did something against her conditions in the marriage contract »

Source : <https://www.facebook.com/intifadat.almar2a/photos/a.662513483779478.1073741828.279245495439614/670433229654170/?type=3&theater>. 13/05/2014

Dans le texte relatif à la loi marocaine sur le divorce (figure 14), j’observe une silhouette féminine et une silhouette masculine liées par ce qui semblerait être une chaîne, avec la silhouette masculine tenant dans la main droite ce qui paraît être une clé. À l’instar de la publication relative au Yémen³⁰, la clé illustrerait l’état d’emprisonnement que vivaient les femmes au Maroc puisque ces dernières ne peuvent divorcer quand elles le décident, mais doivent d’abord consulter leurs époux pour que ceux-ci les y autorisent.

³⁰<https://www.facebook.com/intifadat.almar2a/photos/a.662513483779478.1073741828.279245495439614/663440600353433/?type=3&theater>

3.1.1.2 Commentaires *Do You Know*

Plusieurs commentaires condamnent eux aussi les lois rendues visibles dans *Do You Know*, tant la loi relative à l’Egypte (figure 6), que celle de la Libye (figure 5) ou encore, la loi yéménite (figure 11), comme le font chacun à leur manière : « Injustice³¹ », « it’s a man’s world³² », « What these so called ‘Men’ mean with ‘honor’ can be replaced only with the word ‘EGO’, they know NOTHING about real HONOR³³ », « Men and women are united as in one in God’s eyes Amen. They are also equal.³⁴ », ainsi que « il faut mettre fin à ces lois obsolètes³⁵ ». J’observe donc que ces commentaires représentent des points de ralliement avec *Do You Know*. Il y aurait aussi un relatif consensus, qui se manifeste sous un mode dénonciateur, quant au contrôle de l’espace qui fait l’objet des figures 10 et 11 : « C’est quoi cette exclusion ?³⁶ », « Mon dieu c’est quoi cette stupidité, ayez pitié de nous³⁷ », ou encore ce commentaire :

La notion de la propriété vient déshumaniser les femmes en les rendant notamment un objet que les hommes peuvent posséder. L’idée qu’il y ait une loi qui oblige les femmes à se soucrire aux désirs de leurs époux est totalement contradictoire avec l’idée de la parité entre époux³⁸

³¹<https://www.facebook.com/intifadat.almar2a/photos/a.662513483779478.1073741828.279245495439614/664606130236880/?type=3&theater>

³²<https://www.facebook.com/intifadat.almar2a/photos/a.662513483779478.1073741828.279245495439614/664464916917668/?type=3&theater>

³³<https://www.facebook.com/intifadat.almar2a/photos/a.662513483779478.1073741828.279245495439614/664464916917668/?type=3&theater>

³⁴<https://www.facebook.com/intifadat.almar2a/photos/a.662513483779478.1073741828.279245495439614/663440600353433/?type=3&theater>

³⁵<https://www.facebook.com/intifadat.almar2a/photos/a.662513483779478.1073741828.279245495439614/665721173458709/?type=3&theater>

³⁶<https://www.facebook.com/intifadat.almar2a/photos/a.662513483779478.1073741828.279245495439614/664027566961403/?type=3&theater>

³⁷<https://www.facebook.com/intifadat.almar2a/photos/a.662513483779478.1073741828.279245495439614/664027566961403/?type=3&theater>

³⁸<https://www.facebook.com/intifadat.almar2a/photos/a.662513483779478.1073741828.279245495439614/663440600353433/?type=3&theater>

Il y a aussi un commentaire publié, par une femme prénommée Zineb, en réponse à loi relative au Soudan qui fait l'objet de la figure 8 : « Merci aux efforts d'UWAW, la lecture comparative des lois dans le monde arabe, encourage les femmes arabes à se rallier pour le changement³⁹ ». Cet énoncé qui montre l'approbation de *Do You Know*, comporte aussi des éléments universalisant « (...) les femmes arabes à se rallier ». L'effet « ralliement » est explicite et tend à suggérer que la leçon porte, que ce lieu de discours à caractère pédagogique opère quant aux solutions qu'il propose : dénoncer les lois et se rallier pour exiger le changement.

Cependant, je constate que certaines publications font objet de davantage de tensions que d'autres. Tel le cas de la publication du harcèlement sexuel en Egypte, qui fait l'objet de la figure 7 :

Commentaire 1:

Don't wait for the law, that could be absurd at times, depending on who and which rapist sits there as minister, parliament, police, prosecutor or judge. Use common sense of the humanist kind: self-defence is justified, so begin to organise self-defence, get lessons in Aikido and Krav Maga, run fast or box quickly, group together and face gangs of rapists and harassors. If you wait, what Shakespeare called "the oppressor's wrong and the law's delay" would establish itself as the norm and Egypt will end like Iran, where the state itself is the grand sexual harasser and rapist and paedophile.⁴⁰

Commentaire 2:

It's not waiting for the law, but demanding it, increase the pressure to obtain it. And from the law, start changing the way many people think about these issues in all societies. Even with a law that "protects" from these kind of abuses, the police and the judges and possible witnesses and anyone will proceed according to their personal beliefs and not according to the law (in case they don't agree with it). In countries where there's a law which theoretically protects victims of harassment or rape, like mine, due to a bad job of the judicial system, many rapists have been set free recently. No country is perfect, capriciousness and injustice is everywhere but law is a necessary instrument in order to decrease this.⁴¹

³⁹<https://www.facebook.com/intifadat.almar2a/photos/a.662513483779478.1073741828.279245495439614/663904276973732/?type=3&theater>

⁴⁰<https://www.facebook.com/intifadat.almar2a/photos/a.662513483779478.1073741828.279245495439614/667375883293238/?type=3&theater>

⁴¹<https://www.facebook.com/intifadat.almar2a/photos/a.662513483779478.1073741828.279245495439614/667375883293238/?type=3&theater>

Commentaire 3 : « Mais alors qu'en est-il du harcèlement que subissent les hommes par les femmes ? Vous voulez nous faire croire que ce genre d'agression n'existe pas ?⁴² ».

Ici, je remarque que les deux premiers commentaires divergent sur comment aborder le harcèlement sexuel. En effet, le premier commentaire semble remettre en cause que la création d'une loi soit le premier geste à accomplir. Il ne faut pas attendre la création d'une loi pour agir: « Don't wait for the law, that could be absurd at times⁴³ », ce membre continue son argumentation en préconisant pour les victimes les pratiques d'autodéfense. Ainsi, l'énoncé de ce membre ne va pas nécessairement dans la lignée critique des lois genrées dans le « monde arabe » que dénonce le lieu de discours *Do You know* puisqu'il suggère que les solutions quant à ce phénomène devraient émaner des victimes et non de l'État car, selon le membre, ce dernier (l'État) est le plus important violeur et harceleur. Le deuxième commentaire diffère du premier qui discrédite la loi comme outil efficace pour contrer le harcèlement. Ainsi, pour ce (deuxième) commentaire le but n'est pas d'attendre passivement que les lois changent mais plutôt « demanding it » en « accentuant notamment la pression pour l'obtenir » car « from the law, start changing the way many people think about these issues in all societies ». En d'autres termes, contrairement au premier commentaire, cet énoncé vient exprimer la nécessité de mettre en place des outils juridiques qui protégeraient les victimes du harcèlement. Je remarque aussi une autre divergence avec le lieu de discours *Do You Know* sur le harcèlement. En effet, le troisième commentaire publié par un membre homme (de par le prénom - Mohammed) remet en question le cadrage de *Do You Know* sur le harcèlement sexuel puisque,

⁴²<https://www.facebook.com/intifadat.almar2a/photos/a.662513483779478.1073741828.279245495439614/667375883293238/?type=3&theater>

⁴³<https://www.facebook.com/intifadat.almar2a/photos/a.662513483779478.1073741828.279245495439614/667375883293238/?type=3&theater>

pour ce membre, cette campagne devrait inclure les hommes aussi comme victimes : « Mais alors qu'en est-il du harcèlement que subissent les hommes par les femmes ? » plus encore l'énoncé de ce membre semblerait opérer sur un ton accusatoire : « vous voulez nous faire croire que ce genre d'agression n'existe pas ? ».

Il y a aussi des tensions dans les publications sur la loi concernant l'avortement et l'« honneur de la famille » en Jordanie qui fait l'objet de la figure 9, notamment :

Je ne sais pas pourquoi vous voyez l'honneur qu'en terme sexuel?? Où est l'honneur de l'honnêteté, la vertu et le respect du contrat social dans une société, ainsi que les fondements d'une patrie?? Si vous examinez réellement la religion, vous allez réaliser que cette dernière est très loin de vos interprétations primitives⁴⁴

Ce commentaire critique le cadrage du terme honneur proposé par le lieu de discours *Do You Know*. Cet énoncé me semble intéressant car il est écrit par une femme (de part le prénom - Fatem). Il semble s'adresser aux énonciatrices et aux intervenants dans *Do You Know* puisque je remarque le « vous » dans l'énoncé. Cette membre rejette ce qu'elle perçoit comme la fixité du lien « honneur » et « sphère sexuelle ». Son énoncé suggère plutôt de poser le débat en d'autres termes, à savoir selon cette membre, poser l'honneur en terme de « l'honnêteté, la vertu, et le respect du contrat social, ainsi que les fondements d'une patrie ». On pourrait alors suggérer que cette membre propose d'autres significations, ou d'autres cadrages aux enjeux reliés au terme « honneur ». Dès lors, un certain désaccord sur les règles permettant de poser l'enjeu d'honneur en termes d'avortement est exprimé. Un autre commentaire qui critique *Do You Know* sur l'honneur est pris de la publication sur la Tunisie concernant l'héritage⁴⁵.

⁴⁴<https://www.facebook.com/intifadat.almar2a/photos/a.662513483779478.1073741828.279245495439614/665721173458709/?type=3&theater>

⁴⁵<https://www.facebook.com/intifadat.almar2a/photos/a.662513483779478.1073741828.279245495439614/662614490436044/?type=3&theater>

Figure 15. Commentaire - [femme] vs [famille].



Source : <https://www.facebook.com/intifadat.almar2a/photos/a.662513483779478.1073741828.279245495439614/662614490436044/?type=3&theater>. 07/02/2014

Ce commentaire interroge le primat du sujet femme au détriment de la famille dans *Do You Know*. Le « This is terrible » viendrait à exprimer que ce membre n'est pas d'accord avec les priorités établies dans le lieu de discours *Do You Know*, à savoir la dénonciation de la supériorité de la cellule familiale sur les droits des femmes et le contrôle que des tiers (hommes et membres masculins de la famille) peuvent légitimement exercer sur le corps des femmes. Un autre commentaire qui exprime le désaccord avec *Do You Know*, et plus particulièrement sur le cadrage du terme « honneur » dans ce lieux de discours, vient d'un membre qui a commenté la publication à propos de la Libye qui fait l'objet de la figure 5 : « L'honneur en Lybie est quelque chose de sacré, celle qui a osé sacrifier son honneur, devrait en assumer les conséquences⁴⁶ ». Celui que je considère un homme en vertu de son nom -

⁴⁶ <https://www.facebook.com/intifadat.almar2a/photos/a.662513483779478.1073741828.279245495439614/664464916917668/?type=3&theater>

Mohamed - ne s'oppose pas à la loi libyenne qui ne protège pas suffisamment les femmes victimes de violence de la part d'un homme au nom d'atteinte à l'honneur. Ainsi, ce membre ne s'aligne pas avec le ton dénonciateur de *Do You Know*. Au contraire son commentaire pourrait se lire comme une tentative de justifier la pertinence d'une telle loi : « l'honneur est quelque chose de sacré » qui pourrait suggérer que les principes religieux outrepassent les règles légales ou juridiques (d'autres pays), et seraient donc un fondement légitime de la justice. « Celle qui a osé sacrifier son honneur devrait en assumer les conséquences » pourrait se traduire par les femmes qui défient l'autorité mériteraient la punition prescrite par la loi. Dans un autre commentaire, toujours concernant le lien entre honneur, sexe hors-mariage et avortement imposé, un homme - Osama - a rétorqué :

Si les dieux disent que les enfants nés hors mariage sont des bâtards et ne peuvent accéder au paradis une fois morts, alors ils sont condamnés à vivre en enfer sur terre et après la mort. Qu'attendez-vous de gens qui suivent ce genre d'idéologies? Comme si c'était une surprise!⁴⁷

Ce commentaire remet en question les fondements religieux du « monde arabe » dans la construction de la perception des enfants nés hors du cadre du mariage. Pour ce membre le lien posé dans *Do You Know* entre préservation de l'honneur familial et avortement imposé par des tierces personnes de sexe masculin en cas de rapports sexuels hors mariage est à trouver dans les références religieuses qui ont toujours été inhérentes aux identités sociales du « monde arabe ». Un autre commentaire qui remet en question la religion comme source de jurisprudence dans les lois encadrant l'institution familiale et le droit des femmes arabes est le

⁴⁷<https://www.facebook.com/intifadat.almar2a/photos/a.662513483779478.1073741828.279245495439614/665721173458709/?type=3&theater>

commentaire suivant, rendu visible suite au publication sur l'Égypte qui stipule que le mari a le droit de battre sa femme en cas de désobéissance et qui fait l'objet de la figure 4 :

Cette loi provient de la *Sharia'a* islamique : Les hommes ont autorité sur les femmes, en raison des faveurs qu'Allah accorde à ceux-là sur celles-ci, et aussi à cause des dépenses qu'ils font de leurs biens. Les femmes vertueuses sont obéissantes (à leurs maris), et protègent ce qui doit être protégé, pendant l'absence de leurs époux, avec la protection d'Allah. Et quant à celles dont vous craignez la désobéissance, exhortez-les, éloignez-vous d'elles dans leurs lits et frappez-les. Si elles arrivent à vous obéir, alors ne cherchez plus de voie contre elles, car Allah est certes, Haut et Grand!⁴⁸

Suivant ce commentaire, un membre a posté le commentaire suivant :

Oui, mais le prophète a clairement démontré qu'il faut frapper les femmes avec les doigts seulement, puis c'est vraiment un recours extrême. Tu ometts d'écrire plein d'affaires que le prophète dit de faire pour justement éviter la violence conjugale. Notre prophète est exemplaire et ne prêchera jamais par le mal⁴⁹

Il est intéressant de constater qu'encore une fois, les tensions entre religion et traditions se retrouvent dans un échange de commentaires concernant la loi sur l'héritage en Tunisie, qui fait l'objet de la figure 13 :

Commentaire 1: Bien sûr, cette loi puise dans la belle *Sharia'a* et le bel Islam qui honorent les femmes (ton ironique). Vous allez me dire que l'héritage de l'homme était supérieur à celui de la femme parce qu'historiquement, c'était l'homme qui subvenait aux besoins de sa famille et de sa femme, sauf que les temps ont changé et maintenant c'est ma mère et vos mères qui nous entretiennent et les pseudos savants religieux se devaient de prendre ça en considération au lieu de se concentrer sur les interdits et créer des tabous en matière de sexe.⁵⁰

Commentaire 2: De quel héritage vous parlez? *La Sharia'a* et les lois donnent aux femmes leurs droits au complet, c'est plutôt la société arabe arriérée et les habitudes

⁴⁸ Traduction du verset Annisaa 34 (publié en commentaire en arabe). Source : <http://www.islam-fr.com/coran/francais/sourate-4-an-nisa-les-femmes.html>. Le commentaire en arabe est retrouvé

à : <https://www.facebook.com/intifadat.almar2a/photos/a.662513483779478.1073741828.279245495439614/662512717112888/?type=3&theater>

⁴⁹ <https://www.facebook.com/intifadat.almar2a/photos/a.662513483779478.1073741828.279245495439614/662512717112888/?type=3&theater>

⁵⁰ <https://www.facebook.com/intifadat.almar2a/photos/a.662513483779478.1073741828.279245495439614/662614490436044/?type=3&theater>.

culturelles obsolètes qui enlèvent aux femmes leurs droits, que celles-ci soient musulmanes ou autre.⁵¹

Ces deux commentaires illustrent les divergences qui se produisent au niveau des interprétations de la loi sur l'héritage rendue visible dans *Do You Know*. Les origines [de cette loi] ne font pas consensus mais le caractère discriminatoire de la mesure, lui, semble rallier les membres.

En d'autres termes, ces interactions entre les intervenants mettent en lumière les différentes inclinaisons religieuses des membres : le premier commentaire blâme directement l'Islam et la *Sharia'a* pour l'instauration de lois genrées dans ledit « monde arabe », tandis que le deuxième commentaire défend la religion et blâme plutôt les « habitudes culturelles obsolètes »⁵².

Comme l'illustrent l'ensemble de ces commentaires, il n'y a pas de consensus dans les interactions des membres quant aux interprétations et significations de certaines lois se rapportant au contrôle des corps féminins notamment à travers le code vestimentaire, l'avortement forcé, l'obéissance et la violence conjugale justifiés par la préservation de l'« honneur », particulièrement l'« honneur de la famille ».

⁵¹

<https://www.facebook.com/intifadat.almar2a/photos/a.662513483779478.1073741828.279245495439614/662614490436044/?type=3&theater>.

⁵²

<https://www.facebook.com/intifadat.almar2a/photos/a.662513483779478.1073741828.279245495439614/662614490436044/?type=3&theater>.

Figure 16. Commentaires : divorce et pouvoir masculin. Cas du Maroc.



Commentaire 1 : « No it's not true, the law changed since 2004 !!! »

Commentaire 2 UAW : « Non ma chère, et tu peux revoir la copie la plus récente, qui date de 2010, du statut du code personnel de la femme et qui est disponible sur le site officiel du gouvernement marocain. D'ailleurs, ca stipule que le divorce au Maroc se produit selon les cas suivants : 1) le divorce selon la volonté de l'époux. 2) le divorce à l'amiable. 3) le divorce dans le cas où l'époux accorde à l'épouse le droit de divorcer s'il [l'époux] n'agit pas conformément aux clauses du contrat de mariage. »

Source : <https://www.facebook.com/intifadat.almar2a/photos/a.662513483779478.1073741828.279245495439614/670433229654170/?type=3&theater> 13/05/2014

Cet échange de commentaires concernant la publication relative au Maroc (figure 14) est d'un ordre différent de ce qui a été observé dans les autres publications (analysées plus haut) puisque le premier commentaire vient clairement discréditer le savoir produit dans ce lieu de discours. À la suite du premier commentaire, le UAW est intervenu en publiant un commentaire qui rectifie la véracité du savoir : « non ma chère, et tu peux revoir la copie la plus récente, qui date de 2010, du statut du code personnel de la femme et qui est disponible sur le site officiel du gouvernement marocain ». Je remarque ici que le UAW entend affirmer que le savoir qu'il rend visible est valable et n'est pas dépassé d'où le « la copie la plus récente, qui date de 2010 ». Aussi ce commentaire d'ordre rectificatif pourrait suggérer

que *Do You Know* serait un lieu de discours du « vrai » qui serait relayé dans un cadre de « l'universel vrai ».

3.1.2 Campagne *Israël Apartheid Week*

Israël Apartheid Week est une courte campagne qui a débuté le 26 février et s'est terminée le 13 mars 2014. Contrairement à *Do You Know*, *Israël Apartheid Week* n'est pas une création d'UAW puisqu'elle a été relayée à partir d'une autre page Facebook : *I support Israeli Apartheid Week*⁵³

Figure 17. Page Facebook *I Support Israeli Apartheid Week* 2014.



Source : <https://www.facebook.com/pages/I-Support-Israeli-Apartheid-Week/407253599418356>, 07/02/210

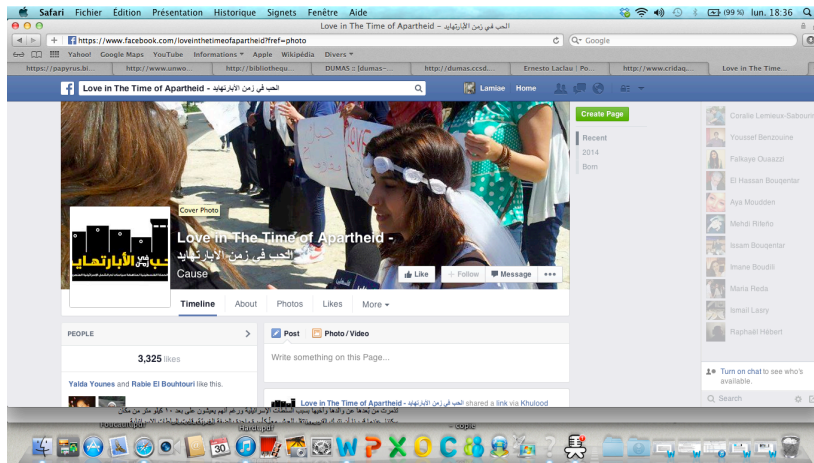
Dans la section originale de la page Facebook *I support Israeli Apartheid Week*, on peut lire dans l'onglet « À propos » : « This page supports Israël Apartheid Week (IAW) which aims at raising awareness about Israël apartheid policies towards the Palestinians⁵⁴ ».

⁵³ Ce n'est pas l'unique fois que UAW relaye un contenu dont ils ne sont pas les créateurs puisque « Je ne resterai pas silencieuse » est aussi une campagne reprise d'un autre collectif.

⁵⁴ <https://www.facebook.com/pages/I-Support-Israeli-Apartheid-Week/407253599418356>

Il est à noter que ce qui a été relayé dans UAWW consiste en deux pages Facebook : *I support Israël Apartheid Week* et *Love in the Time of Apartheid* qui s’entrecroisent dans UAWW. Ce sont donc ces deux ensembles de publications qui vont être analysés.

Figure 18. Page Facebook *Love in the Time of Apartheid*.



Source : <https://www.facebook.com/loveinthetimeofapartheid?fref=photo>. 15/03/2014

Love in the Time of Apartheid est une page ouverte, nul besoin de cliquer sur *like* pour accéder au contenu de la page. Cette page rend visible des récits formulés dans une rhétorique affective concernant des Palestiniens qui ont résidé à Israël pendant une longue période mais sans avoir réussi à obtenir la nationalité israélienne. UAWW a appuyé le discours « anti-Israël » de ces deux pages, en diffusant notamment ces deux campagnes sur sa propre page, avec le *hashtag*-commentaire suivant accompagnant chaque publication: « #BoycottIsrael, #ApartheidWeek. Send your photo to us like [a member] did, show why you support #ApartheidWeek #IAW #BDS #Boycott Israël. We are waiting for your participations! ».

À première vue, ce qui frappe dans cette campagne, c’est le terme « apartheid » associé à l’État d’Israël. Désignant dans le langage courant la « politique de ségrégation raciale conduite

en Afrique du Sud par la minorité blanche à l'encontre de la majorité noire »⁵⁵, ce concept renvoie à une séparation politique stricte de deux entités, basée sur des enjeux raciaux et économiques avec une domination d'un camp sur un autre. Dans le cadre de cette campagne, il y a appropriation de ce terme pour en faire un marqueur pour établir radicalement des frontières, une séparation stricte et totale, entre « la volonté populaire des Palestiniens⁵⁶ » et l'État d'Israël.

La campagne encourage la signature de pétitions, à savoir des demandes ou des plaintes écrites par une personne ou un groupe (associations issues de la société civile). En effet, une pétition « À Bas l'Apartheid Israélien⁵⁷ » est rendue visible dans la page UWAW. Voici le texte introduisant la pétition en question :

Rejoignez-nous pour signer cette pétition et la relayer sur vos pages Facebook, afin que l'amour palestinien s'affranchisse de l'Apartheid et de la colonisation israélienne. Nous soutenons la lutte palestinienne contre la loi de « la nationalité et du regroupement familial en Israël » qui empêche les familles palestiniennes de vivre sous le même toit quand un des époux est détenteur de la nationalité Israélienne ou « la nationalité de Jérusalem » tandis que l'autre (époux (se)) est issu(e) des territoires palestiniens occupés depuis 1967, ou issu(e) d'autres pays que l'état de la colonisation et de l'apartheid, Israël, qualifie de pays 'ennemi'.

Nous rejetons toutes mesures racistes et discriminatoires qui visent à entraver le regroupement de familles palestiniennes qui vivent dans un cadre de colonisation insupportable.

Nous ajoutons notre voix à ce combat, et nous demandons à la communauté internationale de réagir face à cette loi discriminatoire et de soutenir la volonté populaire⁵⁸

Si on observe la formulation de l'énoncé, on remarque l'usage du terme « monde » : « que le monde prenne position », ou encore « nous demandons à la communauté internationale ». On pourrait alors voir dans ces formulations un effort de ralliement, un appel à l'action, un appel à

⁵⁵ <http://www.toupie.org/Dictionnaire/Apartheid.htm>

⁵⁶ <https://www.facebook.com/intifadat.almar2a/timeline>

⁵⁷ <https://www.facebook.com/intifadat.almar2a/timeline>

⁵⁸ <https://www.facebook.com/intifadat.almar2a/timeline>

un collectif plus large qui pousse la communauté « arabe » à agir. Dès lors, on pourrait voir des traces d'un lieu de discours qui se veut universalisant. Je remarque aussi l'usage du « nous » qui, selon les termes de cette pétition et ceux de la campagne, serait constitué de personnes qui soutiennent « la lutte palestinienne⁵⁹ » contre le « colonisateur » derrière l'« apartheid Israël ». La revendication de cette pétition est posée en termes d'amour, plus précisément « l'amour palestinien », victime de « l'apartheid et de la colonisation Israélienne »⁶⁰ qui « empêche les familles palestiniennes de vivre sous le même toit⁶¹ ».

La figure ci-dessous explicite les liens entre colonisation israélienne et les obstacles à l'amour.

Figure 19. « L'amour dans l'ère de l'Apartheid ».



« L'amour à l'ère de l'apartheid. En face des locaux du gouvernement de la colonisation et de l'apartheid pour dénoncer l'intention du gouvernement de prolonger la loi de « la nationalité et l'entrée en Israël » qui empêche les époux et les familles palestiniennes de vivre sous le même toit et bâtir une vie familiale dans la dignité. »

<https://www.facebook.com/intifadat.almar2a/photos/a.279309025433261.72334.279245495439614/559081284122699/?type=3&theater>

15/03/2014

⁵⁹ <https://www.facebook.com/intifadat.almar2a/timeline>

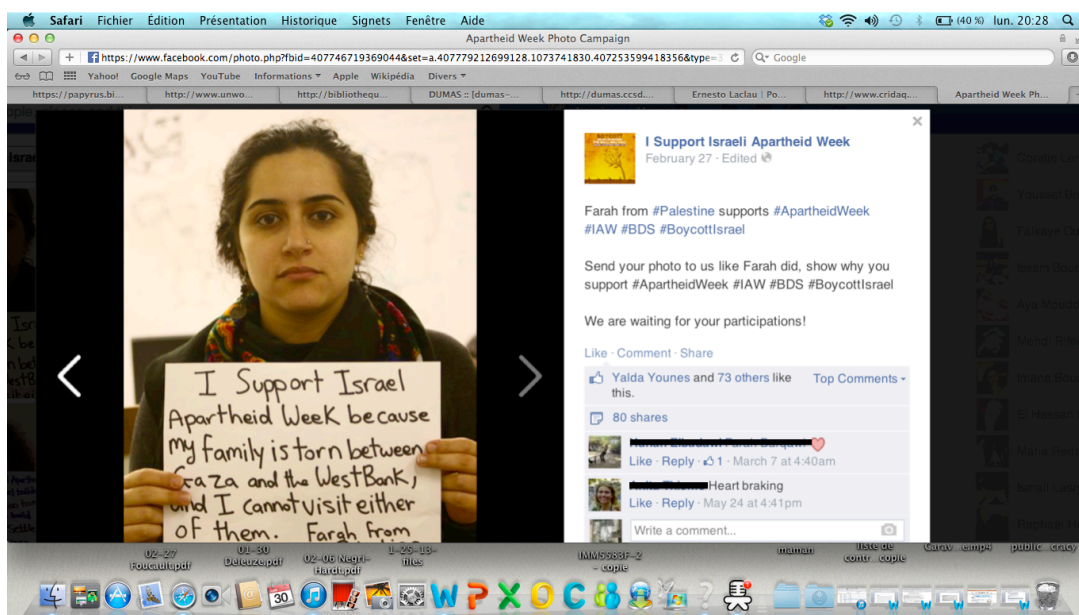
⁶⁰ <https://www.facebook.com/intifadat.almar2a/timeline>

⁶¹ <https://www.facebook.com/intifadat.almar2a/timeline>

Dans cette photo publiée dans la page *Love in the time of Apartheid* et relayée dans UAWW, on voit une jeune femme portant une robe de mariée assise sur une chaise, les mains sur ses jambes et le regard contemplatif. À côté de cette jeune mariée, on aperçoit une chaise vide qui pourrait symboliser l'absence de l'époux. Derrière la mariée, on voit des hommes et des femmes (voilées et non voilées) tenant des pancartes où on peut lire : « Ton amour est une révolution », « Israël est dans notre lit » et « Les lois d'Israël entravent l'amour ». Ainsi, tout comme dans la pétition, l'apartheid dans cette publication, qui fait objet de la figure 19, est posé comme obstacle à l'amour. L'apartheid qui aurait dépassé les frontières géopolitiques pour atterrir jusque dans l'espace le plus intime d'un couple, à savoir le lit.

D'autres sont des photographies de femmes palestiniennes (figures 20, 21 et 22), munies de pancartes, qui expliquent pourquoi elles soutiennent *Israël Apartheid Week*.

Figure 20. I support Israël Apartheid Week. Farah de la Palestine.



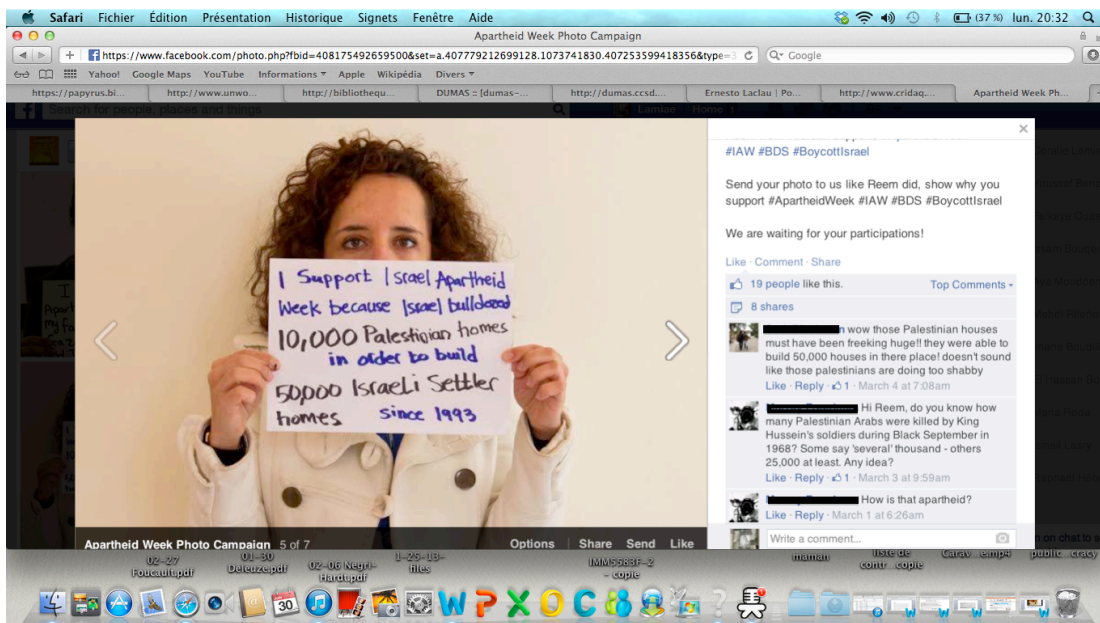
Source : <https://www.facebook.com/photo.php?fbid=407746719369044&set=a.407779212699128.1073741830.407253599418356&type=3&theater>. 15/03/2014

Figure 21. I support Israël Apartheid Week. Ruba de la Palestine.



Source : <https://www.facebook.com/photo.php?fbid=407760302701019&set=a.407779212699128.1073741830.407253599418356&type=3&theate>. 15/03/2014

Figure 22. I support Israël Apartheid Week. Reem de la Jordanie.



Source : <https://www.facebook.com/photo.php?fbid=408175492659500&set=a.407779212699128.1073741830.407253599418356&type=3&theater>. 15/03/2014

Je remarque que les photographies rendues visibles sur la page UWAW sont des photographies où ne sont visibles que des femmes. Ainsi, nous avons Farah de la Palestine tenant entre les mains une pancarte où on peut lire : « I support Israël Apartheid Week because my family is torn between Gaza and the West Bank, and I cannot visit either of Them⁶² ». Il y a aussi Ruba, de la Palestine, qui paraît dans la même posture que Farah : « I support Israeli Apartheid Week because my grandmother died without getting the chance to visit her homeland again⁶³ ». Ou encore Reem de Jordanie : « I support Israël Apartheid Week, because [Israël] destroyed 10000 Palestinians homes in order to build 50000 Israeli settler homes since 1993⁶⁴ ». Je constate que les textes de Farah et Ruba sont formulés en termes affectifs, on comprend que pour ces deux femmes, le soutien à *Israël Apartheid Week* est motivé par des sentiments dont seraient investis certains liens familiaux. Ainsi, pour Farah, la raison est l'effet de la loi sur le regroupement familial instauré par l'État d'Israël qui ne permet pas à un(e) citoyen(ne) palestinien(ne) arabe détenteur de la nationalité israélienne de l'accorder aux membres de sa famille, à savoir époux(se) et enfants. Pour Ruba, la raison est relativement similaire, puisqu'elle pointe l'incapacité de retourner chez soi en situation de guerre et de conflit de territoires. Il y a aussi dans le texte de Ruba « Homeland », un terme qui pourrait suggérer un lien affectif au territoire puisque ça viendrait signifier un « chez-soi » dans un territoire donné, une patrie. Pour sa part, Reem, de Jordanie, formule sa raison pour appuyer *Israël Apartheid Week* en terme d'occupation militaire, parce que dans ses mots : « [Israël] destroyed 10000 Palestinians homes in order to build 50000 Israeli settler homes since 1993 ».

62

<https://www.facebook.com/photo.php?fbid=407746719369044&set=a.407779212699128.1073741830.407253599418356&type=3&theater>

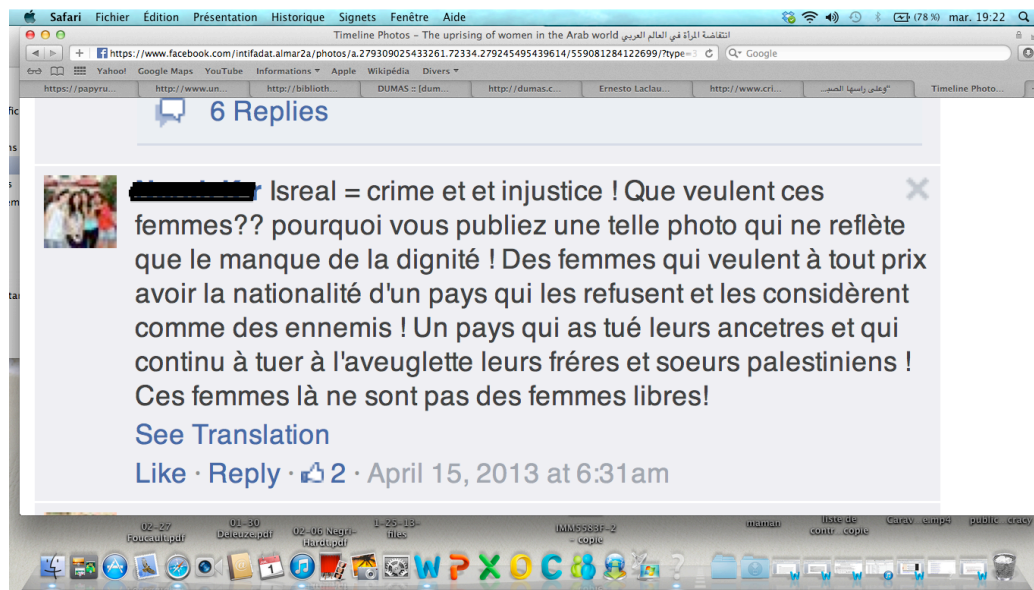
⁶³ <https://www.facebook.com/photo.php?fbid=407760302701019&set=a.407779212699128.1073741830.407253599418356&type=1&theater>

⁶⁴ <https://www.facebook.com/photo.php?fbid=408175492659500&set=a.407779212699128.1073741830.407253599418356&type=3&theater>

3.1.2.1 Commentaires *Israël Apartheid Week*

Les publications d'*Israël Apartheid Week* ont engendré un nombre considérable de réactions⁶⁵ des membres UWAW, comme en témoigne ce commentaire émis à la suite de la publication « L'amour dans l'ère de l'Apartheid » qui fait l'objet de la figure 19.

Figure 23. Commentaire concernant « L'Amour dans l'ère de l'Apartheid »



Source : [https://www.facebook.com/intifadat.almar2a/photos/a.279309025433261.72334.279245495439614/559081284122699/?type=3&per](https://www.facebook.com/intifadat.almar2a/photos/a.279309025433261.72334.279245495439614/559081284122699/?type=3&permalinkPage=1)
[mPage=1](https://www.facebook.com/intifadat.almar2a/photos/a.279309025433261.72334.279245495439614/559081284122699/?type=3&per). 15/03/2014

Je remarque que cet énoncé ne dénonce pas l'« apartheid » dans les termes d'UWAW, mais s'interroge plutôt sur la visibilité de la photo *Love in the Time of Apartheid* : « pourquoi vous publiez une telle photo (...) ». Ainsi, le commentaire de cette membre suggérerait que les

⁶⁵ Il est à noter que certains commentaires concernant cette campagne sont formulés sous un mode particulièrement agressif et irrespectueux, en ce sens j'ai choisi de ne pas les reproduire.

femmes palestiniennes doivent radicalement couper tout lien avec l'État d'Israël puisque ce dernier « les refusent [femmes palestiniennes] et les considèrent comme des ennemies⁶⁶ ».

Diverses tensions se sont manifestées à la suite de la publication des pancartes de Ruba et Reem, qui font l'objet des figures 21 et 22. En effet, en réponse à la déclaration de Ruba qui soutient *Israël Apartheid Week*, un membre a réagi en rectifiant ce qui, à ses yeux, serait une interprétation biaisée du conflit : « in 1948, people like your grandmother was urged by the arab armies to leave where they were living to avoid the fighting so they could return when the fighting was finished⁶⁷ ». Je remarque que ce commentaire prend un ton explicatif, comme s'il entendait corriger les « erreurs » des récits de ces femmes qui soutiennent *Israël Apartheid Week*. Pour ce membre, les causes de la position victimisante des femmes palestiniennes sont à chercher du côté du camp arabe et non israélien : « do you know how many Palestinians Arabs were killed by King Hussein's soldiers during black september in 1968⁶⁸ ». Après cette courte leçon d'histoire, il achève son commentaire par « sorry to hear that but how is that apartheid?⁶⁹ ». Il serait alors possible de penser qu'il y a une contestation de l'usage du terme « apartheid ». D'ailleurs, certains membres sont allés jusqu'à dénoncer la décision d'UWAW de relayer dans sa page certaines actualités de *Israël Apartheid Week* et *Love in the time of Apartheid*, en témoigne la figure 24 :

66

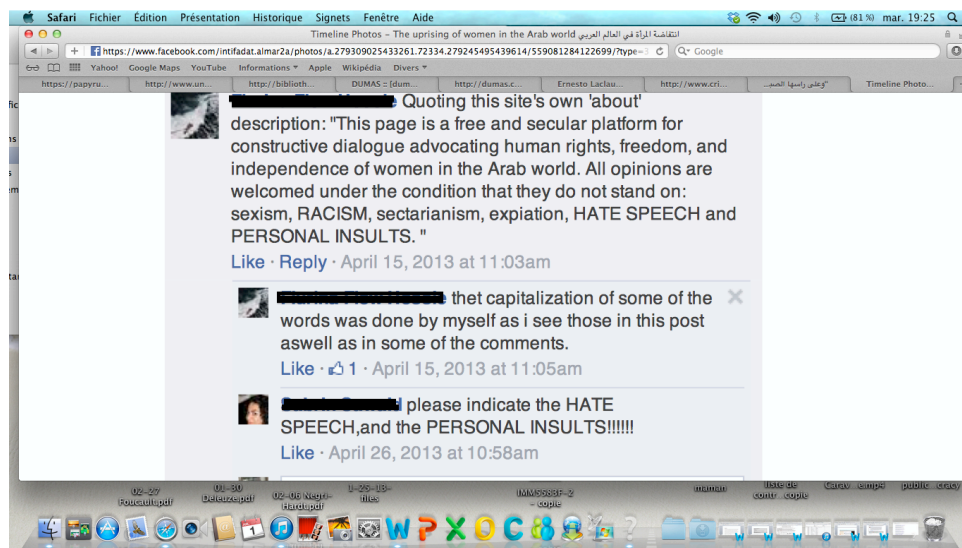
<https://www.facebook.com/intifadat.almar2a/photos/a.279309025433261.72334.279245495439614/559081284122699/?type=3&permPage=1>

⁶⁷<https://www.facebook.com/photo.php?fbid=407760302701019&set=a.407779212699128.1073741830.407253599418356&type=3&theater>

⁶⁸<https://www.facebook.com/photo.php?fbid=408175492659500&set=a.407779212699128.1073741830.407253599418356&type=3&theater>

⁶⁹<https://www.facebook.com/photo.php?fbid=407760302701019&set=a.407779212699128.1073741830.407253599418356&type=3&theater>

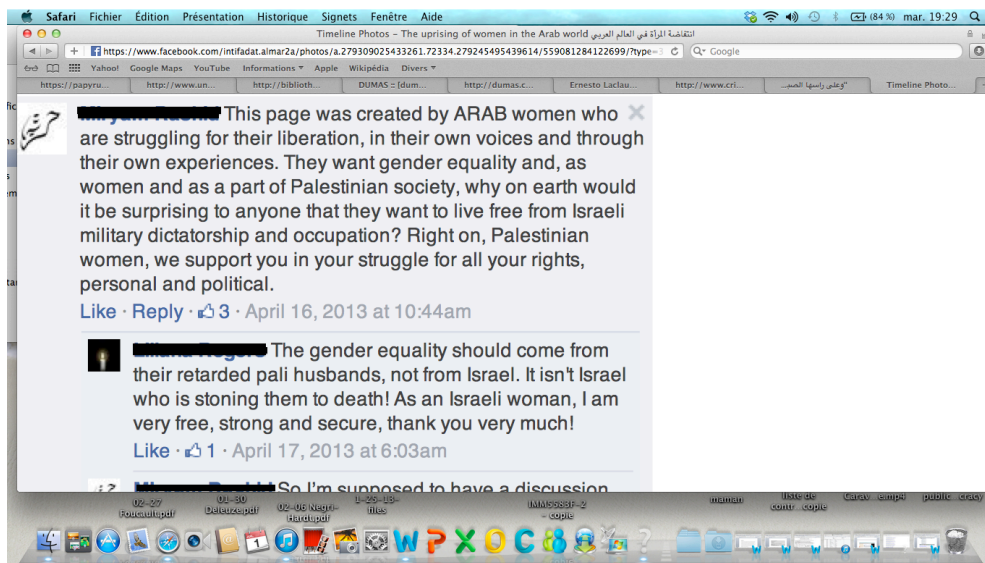
Figure 24. Appel à dénoncer *Israël Apartheid Week*.



Source : <https://www.facebook.com/intifadat.almar2a/photos/a.279309025433261.72334.279245495439614/559081284122699/?type=3&permalinkPage=1>. 15/03/2014

Dans le premier commentaire, une membre, reprend la description qui se trouve dans l'onglet « À propos » de la page UWAW. Elle souligne que « All opinions are welcomed under the condition that they do not stand on : sexism, RACISM, sectarianism, expiation, HATE SPEECH and PERSONAL INSULTS » elle met en majuscule *hate speech*, *racism* et *personal insults*, ce qui pourrait suggérer que c'est ce qu'elle reproche à UWAW. Un autre commentaire où on peut lire « please indicate the HATE SPEECH, and the PERSONAL INSULTS!!!! ». Le « *hate speech* » pourrait émaner du ton radical et extrême du lieu de discours *Israël Apartheid Week*.

Figure 25. Désaccord sur la visibilité d'*Israël Apartheid Week*, à partir d'une perspective genrée.



Source : <https://www.facebook.com/intifadat.almar2a/photos/a.279309025433261.72334.279245495439614/559081284122699/?type=3&permPage=1>. 15/03/2014

Dans ces échanges de commentaires entre une membre arabe et une membre Israélienne, j’observe que le premier énoncé met l’accent sur la lutte des femmes arabes : « this page was created by ARAB women who are struggling for their liberation (...) ». Je remarque ici que le terme *arab* est mis en majuscule, comme un marqueur pour établir le « nous » qui lutte et est dans une posture d’infériorité puisqu’il lutte toujours pour sa « liberation ». Dans ce même énoncé apparaît le mot « own » deux fois pour souligner « les expériences et les voix bien distinctes des femmes arabes⁷⁰ ». Ensuite le commentaire de la femme israélienne⁷¹ vient recadrer les termes dans lesquels est posée l’égalité du genre dans ce lieu de discours, en déclarant que « the gender equality should come from their retarded pali husbands, not from

⁷⁰

<https://www.facebook.com/intifadat.almar2a/photos/a.279309025433261.72334.279245495439614/559081284122699/?type=3&permPage=1>

⁷¹

<https://www.facebook.com/intifadat.almar2a/photos/a.279309025433261.72334.279245495439614/559081284122699/?type=3&permPage=1>

Israël⁷² ». Plus encore, selon cette membre, ce n'est pas Israël « who is stoning them [palestinian women] to death » évoquant ainsi la punition, à caractère stéréotypé, qui caractériserait le traitement des hommes envers les femmes dans le « monde arabe ». Un autre échange de commentaires, entre les membres UWAW, illustre cette division entre un « nous » (palestinien-arabe) et « l'autre » (israélien) :

Commentaire – Huda - « says the land thief sat on a farcical entity superimposed upon an already-populated land in the name of being God's little VIPs. Your kind have absolutely no business speaking about justice⁷³ ».

Commentaire - Uri - : « Huda, I am as atheist as it gets. If you want, I'll send you a picture of me wiping my ass with the bible to prove it. Think again about why, as a Jew am in the Middle East and not in Europe. Perhaps I can inscribe a history lesson ? ☺⁷⁴ ».

Cet échange se déploie sur un ton plutôt agressif où les deux membres ne se ménagent pas. Ce qui apparaît dans le premier commentaire, de Huda, est un énoncé qui réfute le fondement historique de l'attachement d'Israël à ses territoires : « (...) the land thief sat on a farcical entity (...) ». Selon ce commentaire, Israël aurait joué une « farce » puisqu'il se serait imposé aux palestiniens en leur volant leur terre. La deuxième partie de cet énoncé, « Your kind have absolutely no business speaking about justice⁷⁵ » vient clairement marquer une distinction entre un « nous » arabe et musulman dont ferait partie l'énonciatrice, Huda et « your kind » qui renverrait à l'autre, judéo-chrétien - Uri -, l'ennemi qui n'aurait aucune légitimité à se

⁷²

<https://www.facebook.com/intifadat.almar2a/photos/a.279309025433261.72334.279245495439614/559081284122699/?type=3&permPage=1>

⁷³

<https://www.facebook.com/intifadat.almar2a/photos/a.279309025433261.72334.279245495439614/559081284122699/?type=3&permPage=1>

⁷⁴

<https://www.facebook.com/intifadat.almar2a/photos/a.279309025433261.72334.279245495439614/559081284122699/?type=3&permPage=1>

⁷⁵

<https://www.facebook.com/intifadat.almar2a/photos/a.279309025433261.72334.279245495439614/559081284122699/?type=3&permPage=1>

prononcer sur ce qui serait juste ou ce qui ne le serait pas. Cet énoncé pourrait être un exemple du « nous » et de l'« autre », posés dans des rapports antagonistes dans ce lieu de discours. Quant au commentaire de Uri, il réfute toute cause religieuse qui expliquerait l'installation des Israéliens en territoire d'Israël/Palestine : « I'm an atheist as it gets » et invite, ironiquement, son interlocutrice à lui donner des leçons d'histoire pour recadrer la dimension du conflit : « Think again about why I, as a Jew am in the Middle East and not in Europe. Perhaps I can inscribe a history lesson? ». Ceci pourrait aussi pointer vers les différentes interprétations possibles quant à ce conflit.

Toujours dans cette optique de tensions et de confrontations qui surgissent comme effet de la campagne anti-israélienne et de sa visibilité, une membre de la page a commenté la campagne en écrivant :

I support most of your causes but I draw the line when it comes to Israël. I am a Christian and I support Israël. I will continue to support no violence against women, girls should not be married young, women should dress how THEY wish and EDUCATION for girls. I wish you could live together in peace. Funny how people from all areas of the world can live in North America in peace and be friends. Not that hard⁷⁶

Ce commentaire qui repose aussi sur une opposition « nous » / « vous », mais cette fois entre l'Amérique du Nord et le reste du monde. L'Amérique du Nord qui vivrait « en paix » sans difficultés s'oppose ici au « reste du monde » et particulièrement au Moyen Orient qui vivrait « en guerre ». Aussi, ce commentaire vient exprimer une rupture avec la connivence d'UWAW avec *Israël Apartheid Week* en déclarant notamment « I support most of your causes but I draw the line when it comes to Israël »

⁷⁶

<https://www.facebook.com/intifadat.almar2a/photos/a.279309025433261.72334.279245495439614/559081284122699/?type=3&permPage=1>

3.1.3 Campagne « Je ne resterai pas silencieuse »

« مَش س الكتة », soit « Je ne resterai pas silencieuse » est une campagne axée sur le harcèlement sexuel en Égypte et reprise dans son intégralité de *Harassmap*, une organisation civile égyptienne à caractère féministe, qui se définit comme suit :

HarassMap is a volunteer-based, independent initiative with the mission of ending the social acceptability of sexual harassment and assault in Egypt. Launched in 2010, we were also the first independent initiative to work on sexual harassment and assault in Egypt. HarassMap combines an online and SMS (6069) reporting and mapping system, research, mass media and communications campaigns, and around 1000 on-the-ground community mobilization volunteers in 17 governorates across Egypt, to convince people to stand up to sexual harassment and assault.⁷⁷

La campagne s'est déroulée tout au long du mois de mars 2014.

Figure 26. Page Facebook *Harassmap*.



Source : <https://www.facebook.com/HarassMapEgypt>, 29/06/2014

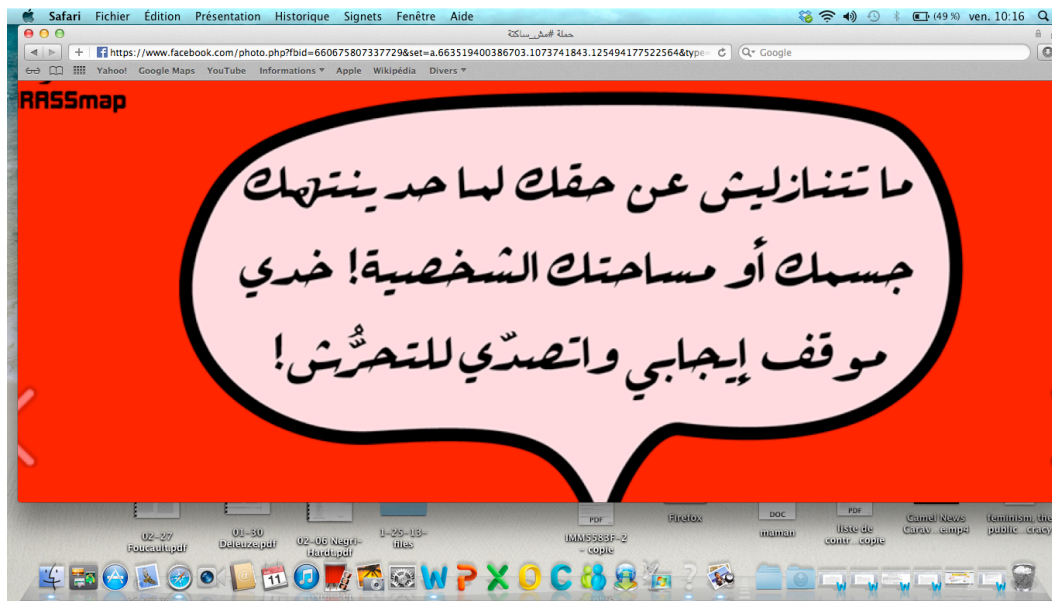
La photo de couverture de « Je ne resterai pas silencieuse » vient en accentuer la dimension citoyenne puisqu'elle met en scène ce qui a l'air de constituer un groupe de bénévoles,

⁷⁷ <https://www.facebook.com/HarassMapEgypt>

hommes et femmes, voilées et non voilées. Dès lors, de ces premiers éléments, il semble possible d'aborder « Je ne resterai pas silencieuse » comme mettant en évidence un « nous » citoyen.

Comme l'illustre la figure 27, la campagne a le même style esthétique incliné sur toutes les publications, à savoir un texte écrit inséré dans une bulle.

Figure 27. Choix stylistique « Je ne resterai pas silencieuse ».



« N'abandonne pas tes droits quand quelqu'un viole ton corps ou ton espace personnel ! Prends une position positive et combats le harcèlement »

Source : <https://www.facebook.com/photo.php?fbid=660675807337729&set=a.663519400386703.1073741843.125494177522564&type=3&theater>. 06/07/2014

La formulation des publications de cette campagne est en dialecte égyptien et davantage moyen-oriental, puisque le mot « مش » désigne, en dialecte des régions arabes moyen-orientales, « ne pas ». Il est à noter que le mot « مش » qui est utilisé dans les dialectes égyptiens, libanais ou encore syrien, ne s'emploie pas tout seul, mais doit toujours être associé à un adjectif pour que sa signification prenne forme. Ainsi par exemple, « مش سالكته »

signifie je ne suis pas silencieuse. Donc, à la différence du lieu de discours *Do You Know* qui est formulé en langue arabe littéraire, langue officielle de l'ensemble des pays du « monde arabe », « Je ne resterai pas silencieuse » est formulé dans une langue plus régionaliste, particulièrement dans le dialecte égyptien. J'observe que « Je ne resterai pas silencieuse » s'adresse aux femmes puisque les énoncés en arabe sont conjugués au mode féminin; ainsi « سالكته » (silencieuse) est genré ; si cette campagne entendait s'adresser sur un mode neutre ou inclure le genre masculin, elle aurait impliqué « سالكك », soit silencieux sans le « ة » qui équivaut au « euse » (silencieuse). Les textes des différentes publications de la campagne suivent la même logique puisque l'on retrouve des verbes conjugués au féminin : « إتكلمي », soit parle (conjugué au mode féminin), à l'inverse de « اتكلم » (parle en mode masculin ou neutre).

Autre propriété empirique qui la distingue, la campagne adopte un ton personnel dans les textes insérés dans les bulles et le sujet s'exprime au « je ». La formulation de « Je ne resterai pas silencieuse » se fait sur le mode de la négation qui ponctue chaque énoncé « Je ne suis pas brisée⁷⁸ » (voir figure 28).

Figure 28. Énoncé en mode négation.



« Je ne suis pas brisée parce que j'ai subi un harcèlement »

Source : <https://www.facebook.com/photo.php?fbid=656381674433809&set=a.663519400386703.1073741843.125494177522564&type=3&theater>. 06/07/2014

J'observe aussi que « Je ne resterai pas silencieuse » cherche à contrer (d'où peut-être la formulation en négation) les qualificatifs associés au harcèlement sexuel, à savoir les états affectifs liés au sentiment de victimisation et de honte entourant cette pratique et découlant d'une compréhension du harcèlement sexuel puisant ses bases dans un répertoire culturel. Ainsi, par exemple, la campagne vise à combattre la faiblesse, la solitude et la destruction ou la fracture : « je ne suis pas faible⁷⁹ », ou encore « Je ne suis pas seule⁸⁰ ».

La campagne s'ouvre sur ce texte :

⁷⁸ <https://www.facebook.com/photo.php?fbid=656381674433809&set=a.663519400386703.1073741843.125494177522564&type=3&theater>

⁷⁹ <https://www.facebook.com/photo.php?fbid=657390037666306&set=a.663519400386703.1073741843.125494177522564&type=3&theater>.

⁸⁰ <https://www.facebook.com/photo.php?fbid=658813107523999&set=a.663519400386703.1073741843.125494177522564&type=3&theater>.

There are many ways to stand up to sexual harassment and assault. Here are some ideas, big and small, choose what you feel is right for you and the situation. Every action counts to fight this epidemic! Sexual harassment and assault is a crime. It is no joke. It is not funny, manly, cool, or normal. Even though there are no specific sexual harassment laws, there are laws that can be applied to incriminate and punish harassers, and there have been several cases where harassers have served a jail sentence for sexual harassment, verbal and physical. Sexual harassment/ assault is not your fault – regardless of what you do, wear or don't wear, how and where you walk. It is always the fault of the harasser only, the person who decided to commit this crime. So don't stay silent. And don't stay silent when you see someone else being harassed. Silence over the years has made harassers think that they can harass anytime, anywhere and will always get away with it. Silence also sometimes makes the harasser think that you are "ok" with what they have done and can encourage them to go further. Take positive action to end this epidemic!⁸¹

Je remarque que cette introduction de la campagne vise à déculpabiliser les femmes qui se croiraient responsables de l'agression. On pourrait comprendre cet énoncé comme une manière de suggérer que peu importent les espaces où circulent les femmes ou leur aspect vestimentaire; le harcèlement sexuel demeure « un crime⁸² » et que la faute repose uniquement sur la personne qui harcèle. Ainsi, l'introduction de cette campagne insiste sur l'« innocence complète » des femmes dans ce type d'agression et appelle à poser un geste positif pour mettre un terme à cette épidémie. Il est à noter que la campagne n'appelle pas seulement chaque victime du harcèlement sexuel à réagir mais aussi celles qui en sont témoins : « don't stay silent when you see someone else being harassed⁸³ ». Je remarque aussi que cet énoncé tenterait de discréditer les significations traditionnellement attachées au harcèlement sexuel : « it's not normal, it's not cool, it's not manly⁸⁴ ». Cela invite à penser que « Je ne resterai pas silencieuse » cherche à redéfinir les compréhensions et les perceptions du harcèlement.

⁸¹ <https://www.facebook.com/media/set/?set=a.663519400386703.1073741843.125494177522564&type=3>

⁸² <https://www.facebook.com/media/set/?set=a.663519400386703.1073741843.125494177522564&type=3>

⁸³ <https://www.facebook.com/media/set/?set=a.663519400386703.1073741843.125494177522564&type=3>

⁸⁴ <https://www.facebook.com/media/set/?set=a.663519400386703.1073741843.125494177522564&type=3>

Les publications suivantes (figures 29, 30 et 31) m'incitent à penser que la campagne vise à produire de l'*empowerment*.

Figure 29. Appel à l'action, leçons d'autodéfense.



« Participe à des leçons d'autodéfense et d'éducation physique. Je ne suis pas faible devant quelconque agresseur»

« Parce que tu n'es pas faible...défends-toi, tu es plus forte que tu ne le crois. Je ne resterai pas silencieuse »

« Parle, et propose de l'aide à celle qui subit un harcèlement. Laisse le monde savoir que le harcèlement est un crime qui doit être puni »

Source : www.facebook.com/intifadat.almar2a. 23/04/2014.

L'*empowerment* proviendrait de l'établissement d'un réseau de solidarité et de soutien entre les femmes, les victimes et les témoins : « Parle, et propose de l'aide à celle qui subit un harcèlement⁸⁵ ». Dans une autre publication⁸⁶, on peut aussi lire « Fais du bénévolat dans l'une des initiatives qui combat le harcèlement sexuel⁸⁷ ». On pourrait comprendre cet énoncé comme un appel supplémentaire à l'action citoyenne, puisqu'il viendrait s'ajouter à l'injonction de participer à des leçons d'auto-défense (figure 29). Donc, ce n'est pas uniquement un appel à l'action tournée vers soi-même, c'est aussi une action tournée vers

⁸⁵ www.facebook.com/intifadat.almar2a

⁸⁶ <https://www.facebook.com/photo.php?fbid=658813107523999&set=a.663519400386703.1073741843.125494177522564&type=3&theater>

⁸⁷ <https://www.facebook.com/photo.php?fbid=658813107523999&set=a.663519400386703.1073741843.125494177522564&type=3&theater>

d'autres, orientée aussi vers la communauté de personnes partageant les mêmes vues sur le harcèlement, notamment.

Figure 30. Appel à l'action, libération de la parole.



« Raconte ce qui t'es arrivée ou est arrivé à tes proches et tes amies! Je ne resterai pas muette devant le harcèlement »

Source: www.facebook.com/intifadat.almar2a, 23/04/2014

À travers ce texte, je remarque, encore une fois la volonté de rompre avec le silence qui entoure le harcèlement sexuel. Il y a aussi la dimension de témoignage « raconte ce qui t'es arrivé (...)»⁸⁸. Ce qu'il faut aussi souligner, c'est que tout au long de ce lieu de discours, on retrouve des traces de la volonté de briser le silence des victimes du harcèlement : « Je ne resterai pas muette⁸⁹ », « Je ne resterai pas témoin passif devant le harcèlement », « Je ne me tairai pas » et « Parle à voix haute ». Ainsi, on est davantage dans le déclenchement et la

⁸⁸ www.facebook.com/intifadat.almar2a

⁸⁹ www.facebook.com/intifadat.almar2a

libération de parole par rapport au harcèlement puisqu'on incite les femmes à « raconter » ce qui leur est arrivé, à leurs « proches et amies ».

Figure 31. Appel à l'action, prendre une position courageuse.



« N'abandonne pas tes droits quand quelqu'un viole ton corps ou ton espace privé! Prend une position courageuse et combat le harcèlement. Je ne resterai pas silencieuse! »

En commentaire : « Cette campagne te propose quelques idées pour faire face au harcèlement, Choisis les idées qui te conviennent et qui conviennent à ta situation, et envoie nous tes idées, nous allons faire le tri et les republier par la suite »

Source : <https://www.facebook.com/photo.php?fbid=660675807337729&set=a.663519400386703.1073741843.125494177522564&type=3&theater>. 19/04/2014

La première partie du texte qui est inséré dans la bulle (figure 31) traite de l'enjeu du corps et de l'espace privé. Le « ton corps et ton espace privé » viendrait peut-être introduire l'idée de l'appropriation du corps et de l'espace. En d'autres termes, on pourrait le voir comme une manière de suggérer la souveraineté des femmes face à leur corps et à leur espace. Cette publication se réfère aussi à l'appel à l'action qui représente un socle du lieu de discours « Je ne resterai pas silencieuse », soit « Cette campagne te propose quelques idées pour faire face au harcèlement, choisis les idées qui te conviennent et qui conviennent à ta situation, et envoie

nous tes idées, nous allons faire le tri et les republier par la suite⁹⁰ ». Ainsi, je remarque que cet énoncé (qui accompagne chaque publication de la campagne) prend la forme d'une injonction à caractère pédagogique: « choisis les idées qui te conviennent et qui conviennent à ta situation⁹¹ ». D'ailleurs il faut aussi rappeler que l'introduction de « Je ne resterai pas silencieuse » stipule clairement que « there are many ways to stand up to sexual assault, here are some ideas, big and small – choose what you feel is right for you⁹² ».

En réponse à l'appel à l'action lancé par la campagne, les membres ont envoyé des photos d'elles expliquant leurs expériences de harcèlement (figures 32, 33 et 34).

Figure 32. Participation de Nariman. « Je ne resterai pas silencieuse ».



« Une fois, je marchais dans la rue, et j'ai aperçu deux filles qui subissaient une agression sexuelle, puis j'ai crié très fort de manière à attirer du monde autour de moi, et ils [le monde] l'ont frappé et je n'ai senti que justice a été faite que quand j'ai emmené l'agresseur au poste de police dans le quartier nouzha [au Caire]. Ceci est un message à chaque fille qui subit, ou est témoin d'une agression sexuelle, n'aie pas honte de dénoncer l'agresseur, donne lui une leçon qu'il n'oubliera jamais »

Source : <https://www.facebook.com/photo.php?fbid=662635963808380&set=a.663519400386703.1073741843.125494177522564&type=3&theater>. 07/07/2014.

⁹⁰ <https://www.facebook.com/photo.php?fbid=660675807337729&set=a.663519400386703.1073741843.125494177522564&type=3&theater>

⁹¹ <https://www.facebook.com/photo.php?fbid=660675807337729&set=a.663519400386703.1073741843.125494177522564&type=3&theater>

⁹² <https://www.facebook.com/media/set/?set=a.663519400386703.1073741843.125494177522564&type=3>

Comme le montre la capture d'écran (figure ci-dessus), j'observe une femme, tenant entre ses mains une affiche (qui reprend les mêmes éléments stylistiques de « Je ne resterai pas silencieuse », à savoir le texte écrit inséré dans une bulle, accompagné de « Je ne resterai pas silencieuse ») racontant sa propre expérience du harcèlement sexuel en tant que témoin : « j'ai aperçu deux filles en train de subir une agression sexuelle⁹³ ». Dans ce récit, cette femme décrit l'action qu'elle a entreprise face à l'agression qui s'est produite devant elle : « j'ai crié très fort de manière à attirer du monde autour de moi »; ce bout de phrase pourrait illustrer comment des membres de la page souscrivent aux propos de la campagne « Je ne resterai pas silencieuse » puisque celle-ci appelle les membres, victimes et témoins de harcèlement, à opérer sous un mode de soutien et de solidarité, notamment en « parlant à haute voix⁹⁴ » pour dénoncer ce « crime⁹⁵ ». L'énoncé s'achève par : « Ceci est un message à chaque fille qui subit ou est témoin d'une agression sexuelle⁹⁶ ». Ainsi je remarque que dans cette partie, la femme s'adresse à d'autres femmes, une sorte d'un « nous parlant » où les membres se parlent entre elles. Un « nous » qui pourrait, peut-être, être perçu comme agissant sur une base d'*empowerment* : « n'aie pas honte de dénoncer l'agresseur, donne lui une leçon qu'il n'oubliera jamais ».

⁹³<https://www.facebook.com/photo.php?fbid=662635963808380&set=a.663519400386703.1073741843.125494177522564&type=3&theater>

⁹⁴ <https://www.facebook.com/media/set/?set=a.663519400386703.1073741843.125494177522564&type=3>

⁹⁵ <https://www.facebook.com/media/set/?set=a.663519400386703.1073741843.125494177522564&type=3>

⁹⁶<https://www.facebook.com/photo.php?fbid=662635963808380&set=a.663519400386703.1073741843.125494177522564&type=3&theater>

à construire un « nous » citoyen bâti sur des valeurs de solidarité : « J’ai cessé de me taire quand je vois des agresseurs afficher leur conduite en toute fierté » et du respect des corps et espaces des femmes. Dès lors, pourrait-on voir cette implication de citoyennes et citoyens comme un ralliement autour d’un idéal féministe-humaniste qui revendique le respect des corps des femmes?

Figure 34. Participation de Nesma. « Je ne resterai pas silencieuse ».



« Moi, je combats toujours le harcèlement et je ne laisse jamais l’agresseur penser que je suis faible. J’ai envie de dire à tous les agresseurs potentiels que je suis forte et que je suis capable de me défendre. Je ne me tairai pas, je ne renoncerai jamais à mes droits »

Source :

<https://www.facebook.com/photo.php?fbid=664028873669089&set=a.663519400386703.1073741843.125494177522564&type=3&theater>.
07/07/2014

Dans ce récit de la figure 34, je retrouve les signes de la posture d’*empowerment* véhiculée par la campagne : « je suis forte et (...) je suis capable de me défendre », ou encore « je ne renoncerai jamais à mes droits ». Je retrouve aussi cette volonté de briser le silence et de libérer la parole concernant le harcèlement : « je ne me tairai pas ». Contrairement aux publications de Nariman et Ahmad (figures 32 et 33), celle de Nesma a la particularité d’avoir

comme destinataire non pas un « nous » englobant mais plutôt un « autre » - l'agresseur : « J'ai envie de dire à tous les agresseurs potentiels que je suis forte ».

Par conséquent, j'observe à travers les participations des membres que le « nous » est pluriel et inclusif, un homme, une femme voilée, non voilée, des hommes et des femmes se photographiant ensemble (tel est le cas dans la page de couverture de la campagne)⁹⁷.

L'universel se manifesterait peut-être à travers ce ralliement à caractère citoyen? Ce lieu de discours montre que le crime solidarise victimes et témoins. Mais hors de la violence du harcèlement, y aurait-il cette inclusion dans l'arabité citoyenne?

3.1.3.1 Commentaires « Je ne resterai pas silencieuse »

Je constate à travers les commentaires et les interactions entre membres qu'il y a un ralliement important autour de « Je ne resterai pas silencieuse » puisque les membres demandent comment faire pour s'impliquer : « comment faire du bénévolat ?⁹⁸ ». Les commentaires concernant les participations des membres (figures 32, 33 et 34) sont formulés sous un mode d'encouragement et de soutien : « Longue vie à toi Ahmed! J'espère que les hommes d'Égypte en prendront de la graine⁹⁹ », « Ton acte contribue à changer les mentalités¹⁰⁰ ». Je remarque que les membres s'encouragent entre eux : « role model¹⁰¹ », « ceci est un message à chaque fille qui subit ou est témoin d'une agression sexuelle, n'aie pas honte de dénoncer l'agresseur, donne lui une leçon qu'il n'oubliera jamais », ou encore « On

⁹⁷ <https://www.facebook.com/HarassMapEgypt>

⁹⁸ <https://www.facebook.com/photo.php?fbid=658813107523999&set=a.663519400386703.1073741843.125494177522564&type=3&theater>.

⁹⁹ <https://www.facebook.com/photo.php?fbid=664519490286694&set=a.663519400386703.1073741843.125494177522564&type=3&theater>

¹⁰⁰ <https://www.facebook.com/photo.php?fbid=662635963808380&set=a.663519400386703.1073741843.125494177522564&type=3&theater>

¹⁰¹ <https://www.facebook.com/photo.php?fbid=662635963808380&set=a.663519400386703.1073741843.125494177522564&type=3&theater>

t'encourage dans des actions, d'ailleurs j'encourage tout le monde à faire pareil¹⁰² ». Ainsi, le « nous » citoyen dans cette campagne ne semble pas être traversé par des tensions visibles, ce qui pourrait suggérer que « Je ne resterai pas silencieuse » projetterait le « bon citoyen » qui se rallie, sous la bannière d'un idéal citoyen/humaniste, pour combattre l'« autre », l'agresseur.

3.2 Discussion

3.2.1 *Do You know*

Dans la section précédente, j'ai effectué une description des modalités du lieu de discours *Do You Know*, soit sa constitution basée sur des modalités de particularité et d'universalisation que j'entends discuter dans cette partie, à travers les concepts de l'arabité et du genre.

Comme je l'ai déjà mentionné, ce lieu de discours se veut dénonciateur puisqu'il aborde les différentes lois sous un mode critique. D'ailleurs, la formulation de nombreux commentaires analysés pointe vers la dénonciation : « Injustice¹⁰³ », « it's a man's world¹⁰⁴ », « What these so called 'men' mean with 'honor' can be replaced only with the word 'EGO', they know NOTHING about real HONOR¹⁰⁵ ». Les énoncés contiennent, eux aussi, des éléments d'ironie et d'étonnement; par exemple, la mise entre guillemets du terme « honneur » qui fait l'objet des figures 5 et 9.

¹⁰²

<https://www.facebook.com/photo.php?fbid=664519490286694&set=a.663519400386703.1073741843.125494177522564&type=3&theater>

¹⁰³<https://www.facebook.com/intifadat.almar2a/photos/a.662513483779478.1073741828.279245495439614/664606130236880/?type=3&theater>

¹⁰⁴<https://www.facebook.com/intifadat.almar2a/photos/a.662513483779478.1073741828.279245495439614/664464916917668/?type=3&theater>

¹⁰⁵<https://www.facebook.com/intifadat.almar2a/photos/a.662513483779478.1073741828.279245495439614/664464916917668/?type=3&theater>

¹⁰⁵

¹⁰⁵

¹⁰⁵

Ce lieu de discours revêt un caractère didactique, de par son titre, mais aussi de par les icônes déployées dans les différentes publications. *Do You Know* opère dans un espace qui se propose comme un lieu de l'universel puisqu'il englobe plusieurs revendications différentes l'une de l'autre sous un même mode qui s'appliquerait partout également. Ainsi, cette campagne tente d'occuper ce lieu de l'universel en passant par des modalités de particularité et d'universalité. Tout d'abord, je vais aborder les modalités d'universalisation qui permettent à ce lieu de discours de se constituer.

Vers une arabité homogénéisée produite dans et par des savoirs universalisants

Ce lieu de discours se déploie en arabe littéraire : « هل تعلمين؟ » (*Do You Know*), ce qui peut être lu comme une modalité d'universalisation puisque l'arabe littéraire est la langue officielle qui rallie les populations des différents pays arabes. Ainsi, dans ce lieu de discours, on n'est pas dans les particularités linguistiques qui caractérisent chaque nation du « monde arabe ». On fait plutôt face à une arabité qui se déploie à travers l'usage de la langue officielle du « monde arabe », langue totalisante qui entend transcender les spécificités de chaque contexte. La langue arabe constitue d'ailleurs un socle de la conception de l'arabité à partir du 19^{ème} siècle. Amin Ait-Chaalal, chercheur sur l'arabité et l'arabisme, argue en effet qu'« [...] en réalité, lorsque l'on parle d'identité arabe, l'existence de la langue [...] est le critère historique distinctif et continu de l'arabité » (Ait-Chaalal, 2007, p. 56). Le recours à la langue arabe littéraire participe à construire, en s'y adressant, un corps arabe unifié monolithique et qui existe davantage dans l'imaginaire collectif nourri du concept d'arabité que dans les conditions matérielles d'existence de ces pays. Il importe d'ailleurs de noter que la langue arabe littéraire n'est parlée dans aucun pays arabe où se parlent plutôt dans la vie de tous les

jours différents arabes dialectaux et qu'elle [langue arabe littéraire] est employée seulement dans les discours publics officiels, par exemple ceux des dirigeants politiques. En d'autres termes, l'arabe littéraire n'est pas la langue du « peuple » car comme l'explique Taine Cheikh qui s'est intéressée à l'arabisation en milieu maure, « celle-ci [l'arabe littéraire] n'a pas accédé, pour les Arabes eux-mêmes, au statut de référent ultime, de garant suprême » (Cheikh, 1999, p. 7). Elle est plutôt devenue la langue de l'autorité. C'est donc la langue des prestations officielles se déroulant dans les espaces publics et non celle qui est utilisée dans les sphères privées. Elle est aussi la langue d'enseignement et de savoir dans ces pays ; ainsi, dans « le champ du savoir [celui des lettrés qui tourne tout entier autour du Coran et des sciences islamiques], ce qu'on appelle couramment l'arabe littéraire joue un rôle fondamental » (*Ibid.*). Les commentaires des membres, quant à eux, ne semblent pas suivre cette logique puisqu'ils sont formulés en dialectes égyptiens, syriens et libanais mais aussi en anglais et en français. Cela m'amène à me demander dans quelle mesure ce recours à l'arabe littéraire dans un lieu de discours à caractère pédagogique, qui n'est donc pas sans évoquer les autres lieux de savoir où cette langue incarne l'autorité, participe-t-il à instaurer une hiérarchie entre les producteurs de ce lieu de discours (les administratrices) et les membres de la page et ce, nonobstant l'effet homogénéisant du recours à une langue partagée, commune?

Par ailleurs, dans les commentaires, on remarque aussi un certain degré d'intellectualisation au plan de l'énonciation. Par exemple, pensons au cas du harcèlement en Égypte¹⁰⁶ où les deux interlocuteurs débattaient ou plutôt, offraient une réflexion nuancée sur l'idée et le rôle des mesures gouvernementales à l'encontre du harcèlement sexuel. Ainsi, bon nombre de

¹⁰⁶ Voir figure

7 <https://www.facebook.com/intifadat.almar2a/photos/a.662513483779478.1073741828.279245495439614/667375883293238/?type=3&theater>

commentaires s'interrogent sur la source des lois qui encadrent la vie des femmes arabes et offrent aussi des réflexions sur des notions attachées aux rapports de pouvoir asymétriques entre les hommes et les femmes arabes, telle que la réflexion portant sur la notion de propriété, faisant l'objet de la figure 11, émise par un membre homme, Shin Ohayou : « La notion de la propriété vient déshumaniser les femmes en les rendant notamment objet que les hommes peuvent posséder. L'idée qu'il y ait une loi qui oblige les femmes à souscrire aux désirs de leurs époux est totalement contradictoire avec l'idée de la parité entre époux¹⁰⁷ ». Ainsi, comment comprendre cette intellectualisation des énoncés à la lumière des modalités d'universalité qui caractérise le lieu de discours *Do You Know* ? Cependant, il ne s'agit pas de postuler que la totalité des échanges se déroule sur un mode intellectualisé et nuancé puisque comme je l'ai présenté dans la section précédente, *Do You Know* dispose aussi de commentaires qui se déploient sur un ton agressif tel que ce fut le cas dans la publication relative à l'Arabie Saoudite¹⁰⁸.

La campagne dénonce des lois qui se rapportent à différents contextes. Comment ce lieu de discours parvient-il à se constituer dans son universalité malgré les particularités auxquelles il fait face?

Logique de ressemblance

Les réalités arabes eu égard, notamment, au niveau de religiosité et aux avancées des droits des femmes, sont très variables d'un pays à un autre. Par exemple, il est à noter que la

¹⁰⁷<https://www.facebook.com/intifadat.almar2a/photos/a.662513483779478.1073741828.279245495439614/663440600353433/?type=3&theater>

¹⁰⁸<https://www.facebook.com/intifadat.almar2a/photos/a.662513483779478.1073741828.279245495439614/668556209841872/?type=3&theater>

punition de [40 coups de fouets]¹⁰⁹ qui provient de la *Sharia'a* islamique est une méthode qui ne s'applique pas à l'ensemble des pays du « monde arabe ». Dans les termes de Laclau (2008) cette sentence a davantage de « particularité », associée à un contexte national spécifique, que d'« universalité ». En effet, si certains pays comme le Soudan ou l'Arabie Saoudite ont recours aux coups de fouets pour discipliner leurs « sujets féminins », il n'en va pas de même pour des pays tel que la Tunisie, le Maroc ou Le Liban qui sont perçus davantage comme « modernes et progressistes » en vertu de leurs législations plus « laïques » en matière d'affaires conjugales (Dialmy, 2005). En ce sens, « Au vu de toutes ces différences, il serait illusoire de concevoir que les citoyens de ces différents pays puissent se penser et s'intégrer dans une configuration culturelle unitaire et homogène » (Ait-Chaalal, 2007, p. 57). Par conséquent, être une femme en Tunisie signifie autre chose qu'être une femme en Lybie. Les modalités des contrôles du corps et de l'espace s'y manifestent différemment puisqu'elles s'articulent au contexte dans lesquelles elles s'insèrent. Les publications officielles¹¹⁰ de *Do You Know* se concentrent tout de même sur l'aspect universel pour donner forme à un lieu de discours totalisant qui s'adresse à un corps arabe qui, s'il n'est pas homogène, serait unifié. Ainsi, on observe par exemple une standardisation des icônes qui a pour effet de standardiser les publications officielles. Aussi, dans ces dernières, le ralliement passe davantage par la mise en équivalence des lois provenant des différents pays. L'enjeu étant de mettre sur le même pied les lois genrées dans tous les pays arabes pour tenter de démontrer que tous ces pays s'équivalent, que le « monde arabe » est Un dans son traitement des femmes. M'inspirant de Laclau (2008), l'enjeu est de faire céder à chaque loi sa particularité en la mettant en

¹⁰⁹ <https://www.facebook.com/intifadat.almar2a/photos/a.662513483779478.1073741828.279245495439614/663904276973732/?type=3&theater>

¹¹⁰ Par publication officielle, j'entends les *posts* émis par les administratrices de la page et non les commentaires des intervenants.

équivalence avec d'autres semblables. Ce qui ressort des publications de *Do You Know* est que la loi en Tunisie équivaut à celles mises en place en Égypte, en Mauritanie, en Arabie saoudite ou au Maroc. Comment alors ces publications sont-elles reliées ensemble de manière à produire un lieu de discours cohérent et unifié? La logique de ressemblance reposerait sur les inégalités fondées sur le genre au fondement des différentes lois et ce serait ce biais ou cette injustice commune qui permettrait la production d'une cohérence et d'une unification de ce lieu de discours. Cet effort de ralliement est observé tant dans les publications officielles que dans nombre de commentaires. C'est par exemple le cas du commentaire de Zineb¹¹¹ qui remercie explicitement UAWA pour avoir permis une plateforme de ralliement.

Mais ce n'est pas pour autant que ce lieu de discours régi par des modalités d'universalité est dénué de tensions. Au contraire, les échanges sur l'honneur¹¹² pointent vers la quasi-impossibilité d'atteindre un universel sur le terrain. Ainsi, cette plénitude complète relève davantage d'un imaginaire qui se forge et se nourrit à travers les représentations et les formations discursives qui sont articulées à une contingence « semi-stable » puisqu'une certaine stabilité temporaire est toujours requise pour la formation des positionnements de sujet (Laclau, 2008). Qu'en est-il alors des modalités de particularité dans le lieu de discours *Do You Know* ?

Tensions entre « culture » et « Islam » dans l'articulation d'une arabité genrée

De la section précédente, on comprend aussi que les réactions concernant les publications officielles ne sont pas dénuées de tensions. En témoignent les débats suscités par

¹¹¹

<https://www.facebook.com/intifadat.almar2a/photos/a.662513483779478.1073741828.279245495439614/664464916917668/?type=3&theater>

¹¹²

<https://www.facebook.com/intifadat.almar2a/photos/a.662513483779478.1073741828.279245495439614/664464916917668/?type=3&theater>

les membres en matière d'héritage consacré à la publication relative à la Tunisie¹¹³ (figure 13) ou sur les modalités de contrôle des corps (figures 7 et 9). Ainsi, on peut voir que ces échanges divergent sur l'origine des lois qui cadrent les droits des femmes dans le « monde arabe »; ces lois émanent-elles de la *Sharia'a* (religion) ou bien des rituels culturels ? En d'autres termes, ces commentaires instaurent une tension entre culture et religion comme sources potentielles du traitement différentiel des femmes dans ledit monde arabe. Dans certains énoncés des membres, ces deux catégories constituent les termes d'une opposition binaire soit : habitudes culturelles obsolètes en opposition à la *Sharia'a* islamique. Pour éclairer ce point de tension, il faut s'intéresser aux mécanismes de contrôle de ces deux catégories sur le corps des femmes.

Dans le Coran, les versets sont tantôt genrés tantôt neutres, comme par exemple ce verset qui ne distingue pas entre hommes et femmes : « Mankind, fear your Lord, who created you of a single soul, and from it created its mate, and from the pair of them scattered abroad many men and women; and fear God by whom you demand one of another, and the wombs; surely God ever watches over you¹¹⁴ ». Le contrôle des corps des femmes serait toutefois inscrit d'une manière claire dans la *Sharia'a*. S'étant intéressé à la ségrégation des espaces dans le « monde arabe », As'ad AbuKhalil retrace les origines de l'oppression des femmes dans le discours religieux de l'époque qui a suivi le décès du prophète : il explique que « male theologians had to construct a system of social control not to establish rigid barriers on gender basis only but to ensure the monopolization over interpretation of religious texts » (AbuKhalil, 1997, p. 96). Ainsi, on comprend que les processus d'interprétations coraniques ont été soumis à un pouvoir religieux régi par les hommes et que « the sources of legitimacy were weak and suspect and classical ethical interpretations of Islam were always satisfying to the clerical

¹¹³ <https://www.facebook.com/intifadat.almar2a/photos/a.662513483779478.1073741828.279245495439614/662614490436044/?type=3&theater>.

¹¹⁴ <http://corpus.quran.com/translation.jsp?chapter=4>

establishment » (*Ibid.*). Plus encore, l'auteur explique que le pouvoir religieux s'appuyait sur la subordination des femmes comme stratégie pour se maintenir au pouvoir. Dans la lignée de ce processus de marquage du genre dans la genèse du discours islamique, l'auteur ajoute que Ali Ibn Abou Taleb, cousin et protégé du prophète Mahomet, avait déclaré que les femmes manquent d'esprit et de religion leur assignant ainsi un statut d'infériorité. Selon sa logique, celles-ci étaient incapables d'effectuer leurs prières quotidiennement en raison de la période de menstruation qui interdit formellement aux femmes de toucher le Coran ou de prier car elles sont alors considérées comme étant « نجس », soit « sales ». D'ailleurs il serait aussi utile de noter que dans la langue arabe le terme « نجس » n'est employé que pour les femmes, une manière de désigner une saleté du corps spécifiquement engendrée par la menstruation. Cette association de menstruation et saleté n'est pas uniquement présente dans la langue arabe mais aussi dans le Coran : « the elements of gender distinction are also found in the Qu'ran, menstruation is considered harmful, as if to condemn the biological makeup of the women » (*Ibid.*). Le(s) répertoire(s) culturel(s) arabe(s) regorgent de pratiques qui marquent la distinction des genres, et ce dès la naissance; par exemple la pratique de 3 youyous - *Tzaghrif* (cris de joie) - dans les cultures arabes pour célébrer la naissance d'un garçon, contre seulement 1 youyou pour la naissance d'une fille (Guessous, 1991). Ainsi on comprend que les deux catégories « Islam » et « culture(s) » sont indissociables dans le « monde arabe », car l'Islam n'est pas uniquement une religion à visée spirituelle, elle est aussi conçue comme un « way of life » (Abulkhalil, 1997). Un mode de vie qui se veut organisateur de tous les aspects de la vie en société. Elle est donc un instrument de pouvoir non négligeable dans les conceptions culturelles et juridiques du « monde arabe ». Par conséquent, il me semble que les

travaux cités nous éclairent sur comment on pourrait saisir cette mise en dualité de la religion et la culture.

Des tensions entourent aussi la perception de l'honneur chez les membres d'UWAW. En témoigne le commentaire qui rattache la préservation de l'honneur des femmes à la sacralité : « l'honneur [...] est sacré ¹¹⁵ ». Tout d'abord, il faudrait comprendre l'importance de la notion d'honneur dans les cultures arabo-musulmanes. C'est une notion qui peut vêtir plusieurs significations qui produisent des pratiques très variées qui vont du « devoir de chasteté » pour les femmes jusqu'aux dérives telles que le crime d'honneur, où il est plus au moins légitime ou accepté de tuer une fille ou une femme pour avoir « osé » transgresser les codes imposés concernant la régulation des corps. On tue pour l'honneur, ce qui expliquerait l'énoncé du membre : « l'honneur est quelque chose de sacré, et celle qui ose(...) », il y a des traces d'une menace. Suzanne Ruggi affirme que « No one knows the magnitude [of honour crime] because no one has conducted a study » (Ruggi, 1998, p. 11). C'est dire que les crimes d'honneur demeurent un enjeu qui reste, bien souvent, confiné à la sphère privée.

Des propriétés empiriques de la campagne, on retient aussi que l'honneur est posé en termes d'honneur de la famille (figure 9) qui dépend largement de la sexualité des femmes. Ainsi, dans les rituels culturels arabes, la sexualité des femmes est reliée à la structure collective de l'existence des individus; ces derniers existent avant tout dans et à travers un collectif, la famille étant bien souvent l'institution primaire de cette forme d'appartenance collective, soit le symbole de l'appartenance à un collectif. D'ailleurs, dans la figure 15, on retrouve une affirmation de la primauté de la famille sur les femmes, ces dernières devant non seulement ne

¹¹⁵

<https://www.facebook.com/intifadat.almar2a/photos/a.662513483779478.1073741828.279245495439614/664464916917668/?type=3&theater>

pas transgresser la structure familiale mais aussi prendre soin d'elle. Ainsi, les femmes sont aussi garantes de « l'honneur familial » et assument l'entière responsabilité si celui-ci est bafoué. L'honneur de la famille étant principalement relié à la sexualité des femmes, cette dernière devrait s'exercer uniquement dans le cadre du mariage. L'auteure explique que « examples cited by women organizations show that women are also punished, even murdered on the suspicion of having been involved in a sexual relationship. » (*Ibid.*) Il serait dès lors possible de voir l'institution de la famille dans ledit monde arabe comme un foyer « politisé » régi par un chef masculin et où les rôles des autres membres (mères et enfants) sont distribués principalement selon le genre. Ceci étant, il ne s'agit pas d'affirmer une séparation stricte et fixe des rôles, valables pour toutes les (diverses) réalités arabes, mais plutôt de pointer vers le poids des discours populaires dans le fonctionnement du foyer familial. Sharif Kaanan, professeur d'anthropologie, analyse la pratique de crime d'honneur dans les systèmes patriarcaux arabes :

What the men of the family, clan, or tribe seek control of in a patrilineal society is reproductive power. Women for the tribe were considered a factory for making men. The honor killing is not a means to control sexual power or behavior. What's behind it is the issue of fertility, or reproductive power (Kanaana, 1989, cité dans Ruggi, 1998, p. 13)

Ainsi, selon l'auteur, les femmes sont considérées comme des usines à produire les hommes. Par conséquent, l'honneur viendrait à servir d'outil de contrôle du pouvoir de procréation dont disposent les femmes. D'ailleurs l'adage arabe dit : « c'est la femme qui tombe enceinte, c'est elle la porteuse de la honte¹¹⁶ ». On pourrait alors penser la notion d'honneur et les dérives qui en découlent comme un mode de régulation du corps des femmes, permettant de l'assujettir à un contrôle juridique (d'où les lois qui cadrent l'usage des corps).

¹¹⁶ « العار » : mot issu de l'arabe littéraire moderne existant dans tous les arabes dialectaux et qui se traduirait par la « honte ». « المرأة حاملة للعار » soit, « la femme est porteuse de la honte ».

3.2.1 *Israël Apartheid Week*

À l'inverse de *Do You Know* où les échanges étaient relativement nuancés, les échanges concernant *Israël apartheid Week* se sont déroulés davantage en terme de prise de positions radicales et unilatérales : soit on est pour la Palestine, soit on est pour Israël. D'ailleurs on peut lire dans l'un des énoncés abordés dans la section précédente « que le monde prenne position¹¹⁷ ». Mais tout d'abord, intéressons-nous au terme « apartheid » qui revient souvent dans le lieu de discours *Israël Apartheid Week*. Comment expliquer le recours à un tel terme? D'une manière générale l'apartheid se définirait comme suit :

Apartheid : séparation en afrikaans, renvoie plus exactement à des existences, des résidences séparées. C'est le substantif qui qualifie le régime raciste sud-africain en vigueur des années 1950 au début des années 1990. Un terme forgé et réclamé par le gouvernement issu de la victoire du National Party aux élections de 1948 et qui désignait une doctrine à fondement prétendument religieux, celle du « développement séparé des races » et une pratique de ségrégation généralisée. (Giraut, 2004, p. 147-148)

Ainsi, on comprend de cette définition qu'historiquement, l'apartheid renvoie à une séparation discriminatoire des espaces, basée sur des considérations ethniques et religieuses. Pourquoi y recourir pour parler du conflit Israélo-palestinien? Giraut (2004) explique que ce rapprochement « a connu un spectaculaire développement avec la construction du mur dit 'de sécurité' par les autorités israéliennes, communément appelé 'mur de l'apartheid' par les pro-palestiniens. » (Giraut, 2004, p. 145). Il faut aussi souligner que l'association de l'apartheid à l'état d'Israël est aussi présente dans le milieu académique, notamment à travers des auteurs tel que Uri Davis, chercheur et militant pour « la cause palestinienne », qui a fait le rapprochement entre la situation en Afrique du Sud et la politique de l'État Israélien dans son ouvrage : *Apartheid Israël : Possibilities for the struggle within*, : « If the apartheid

¹¹⁷ <https://www.facebook.com/intifadat.almar2a/timeline>.

distinction in South Africa was between white and non-white, the apartheid distinction in Israël is between Jew and non-Jew » (Davis, 2004, p. 31). Ce rapprochement est aussi justifié par le camp pro-palestinien en vertu des supposés liens de l'État d'Israël avec l'Afrique du Sud durant le régime de l'apartheid qui a sévi des années 50 aux années 90 (Giraut, 2004). Ainsi, au-delà du conflit à dimension territoriale, « (...) la question palestinienne fait l'objet d'une lutte qui vise à imposer une définition et une qualification qui se nourrissent des référentiels idéologiques de chaque camp » (Chraïbi, 2008, p. 156). Dès lors, peut-on interroger l'arabité dans ce lieu de discours à partir des frontières qui y sont tracées? Plus encore, sous quelles formes le genre se manifeste-t-il dans cette arabité exclusive? Ce sont les questions auxquelles je tenterai de répondre dans les parties qui suivent.

Arabité et l'« autre » dans des chaînes d'équivalence antagonistes

Il existe une tension claire au sein d'*Israël Apartheid Week*, même dans les échanges davantage intellectualisés où ont été abordés des événements historiques concernant le conflit¹¹⁸; on a observé l'expression de positions bien arrêtées. Le lieu de discours s'y avère partiel et partial puisque dans chaque énoncé une seule version du conflit est émise, voir admise. Contrairement à *Do You Know*, l'universel dans *Israël Apartheid Week* ne passerait pas par l'expression d'une vérité basée sur un savoir mais plutôt par l'appel au ralliement à l'un ou l'autre de deux camps diamétralement opposés. Ceci produit une fissure insurmontable au sein du lieu de discours *Israël Apartheid Week* puisque chaque camp tente de monopoliser le terrain de l'interprétation du conflit. Le « nous arabe » se différencie de l'autre « Israélien » sur un mode de violence au niveau de la parole : « Israël : crime et injustice !¹¹⁹ ». Le nous

118

<https://www.facebook.com/photo.php?fbid=408175492659500&set=a.407779212699128.1073741830.407253599418356&type=3&theater>

119

<https://www.facebook.com/intifadat.almar2a/photos/a.279309025433261.72334.279245495439614/559081284122699/?type=3&permPage=1>

« arabe » passerait par l'appartenance religieuse musulmane puisque, comme le précise un commentaire, le camp pro-israélien est décrit par le camp-palestinien en termes que « you christians and theifs (...) ». D'ailleurs, il me paraît utile de faire ici le lien avec cette modalité d'arabité fissurée et les tensions qui se sont manifestées lors des débats sur la conception de l'arabité dans le mouvement de renaissance culturelle du 19^{ème} siècle, *Ennahda*. En effet, le pôle réformiste, incarné par des penseurs « nationalistes-séculiers » tels que Boutros, Jamal Din Afghani ou encore Adib Ishaq, avait plaidé pour une arabité qui se distinguerait uniquement à travers la langue arabe littéraire; tandis que le pôle autonomiste, regroupant des penseurs « religieux-conservateurs », avait défendu une arabité qui reposerait non seulement sur la langue arabe mais aussi sur l'appartenance et le retour à la religion musulmane (Nehme, 2008). Ait-Chaalal affirme d'ailleurs que « les musulmans ne considèrent le Coran comme livre sacré que dans sa version arabe originale. S'il peut être traduit, il n'est rituellement valide qu'en arabe, ce qui correspond à une notion de sacralité de la langue arabe » (Ait-Chaalal, 2007, p. 54).

Il existe aussi des énoncés formulés par le camp pro-israélien qui construisent leur argument à partir d'un ensemble d'associations avec des événements historiques : « considering the families ripped apart by the anti-semitic laws of Nazi occupied Europe and the amount of devastation it caused, I find it beyond the pale that the Israelies could make others suffer the same way ». On évoque alors les pratiques Nazis à l'encontre des minorités juives d'Europe pour réfuter une potentielle accusation d'abus militaire de la part de l'état d'Israël dans le cadre du conflit israélo-palestinien. À mon sens, la catégorie de judéité pourrait être évoquée pour comprendre cet énoncé. À l'instar de l'arabité, la notion de judéité est produite dans et

par des référents communs, soit une identité nationale-juive en tant que peuple ou en tant que religion puisqu'on revendique la judéité quand on s'identifie comme étant juif pratiquant (Greilsammer, 2007). Cependant dans le lieu de discours en question, il me semble que la judéité est davantage évoquée dans sa dimension nationaliste, comme histoire commune car il n'y a pas de traces de référence au judaïsme en tant que religion. En effet, selon ce discours pro-israélien, les Juifs ont été historiquement confinés à une position de subalternes; par conséquent, ils ne pourraient faire subir une telle domination à l'autre [les Palestiniens]. Le camp israélien entend transposer la position de victime, en faire un trait universel de la « judéité », un trait qui transcenderait les temps et les espaces car du moment que le « peuple juif » a souffert de l'oppression exercée par le régime nazi en Europe, il serait « beyond the pale that Israelies could make others suffer the same way ». On pourrait peut-être comprendre cette référence à l'Holocauste sur le mode de l'affect, comme une tentative de production d'une judéité universelle « innocentée » de toute possibilité de violence envers « l'autre ». La judéité dans ce lieu de discours serait insérée dans une chaîne d'équivalence qui articule communauté d'Israël, peuple juif et affect. Dès lors, il serait intéressant de positionner cette catégorie de judéité produite dans ces énoncés pro-Israël face à l'arabité. Quel ordre de relation ces deux catégories manifestent-elles dans le lieu de discours *Israël Apartheid Week* ? Comment le genre se module-t-il dans les catégories d'arabité et de judéité?

Pour le camp pro-Israël, le Juif se différencie de l'« autre », l'arabe incarné par l'homme patriarcal, à travers le traitement des femmes : « As a jewish woman living in Israël, I am very free. [...] The gender equality [for arab women] should come from their retarded pali husbands

not from Israel [...]»¹²⁰ ». La femme juive blâme les hommes arabes pour la situation des femmes dans ledit monde arabe. On pourrait alors penser qu'au niveau du camp pro-israélien, l'arabité s'oppose à la judéité dans un rapport d'infériorité : les hommes arabes avec leur « stone age thinking¹²¹ » qui seraient potentiellement capables de commettre des atrocités envers les femmes tandis que les israéliens, qui ont été persécutés dans le passé de par leur association à la judéité « couldn't make others suffer the same way ». L'arabité est construite par le camp pro-israélien comme articulant le patriarcat (« Get real, your problem is [arab] men¹²² ») et la violence, comme en témoigne cet énoncé : « Hi Reem, do you know how many Palestinians Arabs were killed by King Hussein's soldiers during Black September in 1968? Some say 'several' thousand-others 25,000 at least, any idea?¹²³ ». Dans ce lieu de discours chaque camp s'appuie sur un discours victimaire (palestiniens comme victimes de la politique de l'État d'Israël et les juifs-israéliens comme victimes de l'holocauste) pour produire la version légitime du conflit; alors que le terme victime « peut être appliqué d'un moment à l'autre au juif assassiné dans des conditions atroces par des kamikazes qui font sauter un autobus tout comme à l'enfant palestinien assassiné dans des conditions non moins atroces par des militaires israéliens » (Butler, 2003, p. 99). L'arabité et la judéité demeurent des catégories qui excluent même en leur sein. Ainsi, qu'en est-il des minorités arabes juives ou laïques résidant en Israël ? Ou de la minorité chrétienne résidant en Palestine ? Il semblerait que ces groupes n'ont pas accès au statut hégémonique dans ces chaînes d'équivalence qui articulent

¹²⁰

<https://www.facebook.com/intifadat.almar2a/photos/a.279309025433261.72334.279245495439614/559081284122699/?type=3&permPage=1>

¹²¹

<https://www.facebook.com/intifadat.almar2a/photos/a.279309025433261.72334.279245495439614/559081284122699/?type=3&permPage=1>

¹²²

<https://www.facebook.com/intifadat.almar2a/photos/a.279309025433261.72334.279245495439614/559081284122699/?type=3&permPage=1>

¹²³

<https://www.facebook.com/photo.php?fbid=408175492659500&set=a.407779212699128.1073741830.407253599418356&type=3&theater>

arabité/Islam d'un côté, et judéité/Israël d'un autre. Dans les pages d'UWAW à l'étude, elles sont, dans tous les cas, invisibles, voire invisibilisées.

Le genre : entre « signifiant vide » et universalisation

Il a été mentionné précédemment dans ce chapitre que les photographies rendues visibles dans le lieu de discours *Israël Apartheid Week* mettent exclusivement en évidence des femmes. Par exemple, la photo de la jeune mariée seule¹²⁴ qui accompagne le texte :

En face des locaux du gouvernement de la colonisation et de l'apartheid pour dénoncer l'intention du gouvernement de prolonger la loi de 'la nationalité et l'entrée à Israël' qui empêche les époux et les familles palestiniennes de vivre sous le même toit et bâtir une vie familiale dans la dignité¹²⁵

Ainsi, on pourrait noter que cette loi ne vise pas que les femmes mais l'un des époux à savoir, aussi bien les femmes que les hommes; néanmoins, c'est la figure de l'épouse qui est rendue visible et non pas celle de l'époux. Il serait peut être intéressant de penser ce choix de représentation dans ce lieu de discours en termes de genre : utilise-t-on le genre pour justifier la visibilité d'un discours polémique chargé d'éléments partiels? Et comment agirait-il selon la logique de différence et d'équivalence? Je propose que, pour insérer ce conflit spécifique dans des causes « féminines arabes plus larges », il y aurait ici un recours au genre (en rendant visibles des femmes palestiniennes), un signifiant auquel peuvent s'identifier les membres de la page pour munir un lieu de discours anti-Israël, qui aurait pu rester singulier, d'éléments d'universalisation. En ce sens dans ce cas précis, le genre jouerait le rôle d'un signifiant vide qui « ne peut avoir de contenu qui lui soit propre » (Laclau, 2008, p. 96) mais qui produit néanmoins des liens d'équivalences. En d'autres termes, ce n'est pas que le genre soit vide de contenu en tout contexte, bien au contraire. Il s'agit plutôt, dans le cadre de cette analyse, de

¹²⁴ <https://www.facebook.com/intifadat.almar2a/photos/a.279309025433261.72334.279245495439614/559081284122699/?type=3&theater>

¹²⁵ <https://www.facebook.com/intifadat.almar2a/photos/a.279309025433261.72334.279245495439614/559081284122699/?type=3&theater>

penser le signifiant vide comme un élément qui viendrait à exprimer une non-essentialisation du rôle qu'il occupe dans la constitution du lieu de discours. De cette perspective, on pourrait comprendre le genre comme opérant dans *Israël Apartheid Week* à travers sa dimension relationnelle qui permet l'articulation de l'arabité et un discours anti-Israël : femmes provenant de la Palestine (arabe) vivant sous l'occupation et « struggling for their liberation ¹²⁶ ». Dans cette logique d'équivalence, le signifiant vide, le genre, aurait une fonction performative puisqu'il agit comme élément de ralliement dans lequel serait investie la signification de l'oppression et des inégalités radicales exercées par l'État d'Israël, comme l'argumente Laclau : « toute identité populaire a besoin de se condenser autour de quelques signifiant (mots, images) qui renvoient à la chaîne d'équivalence comme totalité. C'est pourquoi une chaîne d'équivalence doit s'exprimer à travers l'investissement d'un élément singulier » (Laclau, 2008, p. 118). Le genre permettrait d'établir une chaîne d'associations notamment à travers des énoncés qui se déploient sous un mode affectif : « I support Israël Apartheid Week because my grandmother died without getting the chance to visit her homeland again ¹²⁷ » ou encore, « I support Israël Apartheid Week because my family is torn between Gaza and the West Bank, and I cannot visit either of them ¹²⁸ ». Cette condensation de la signification de l'oppression et de la colonisation dans la catégorie « genre » s'effectue à travers la renonciation partielle de la particularité du conflit, pour créer un effet d'association des enjeux féministes arabes à la « cause palestinienne » et légitimer ainsi la présence d'un tel lieu de discours dans une page de protestations féministes (UWAW).

¹²⁶

<https://www.facebook.com/intifadat.almar2a/photos/a.279309025433261.72334.279245495439614/559081284122699/?type=3&permPage=1>

¹²⁷ <https://www.facebook.com/photo.php?fbid=407760302701019&set=a.407779212699128.1073741830.407253599418356&type=1&theater>

¹²⁸ <https://www.facebook.com/photo.php?fbid=407746719369044&set=a.407779212699128.1073741830.407253599418356&type=3&theater>

Cette campagne articulerait ainsi un lieu de discours où l'arabité se déploie dans et à travers des frontières qui excluent, même en son sein, mais où le genre se déploie comme mode de ralliement.

3.2.3 « Je ne resterai pas silencieuse »

Avant d'analyser les modalités du discours « Je ne resterai pas silencieuse », il faut d'abord expliquer le harcèlement sexuel dans le monde arabe en tant que phénomène situé qui puise son fondement dans une construction discursive qui articule sexualité genrée, religion et culture.

Le harcèlement sexuel dans le « monde arabe » : modalités d'une pratique invisibilisée

Le harcèlement sexuel dans le « monde arabe » est un phénomène largement répandu comme en témoignent les nombreux cas d'agressions signalés par les femmes aux cours des soulèvements de 2011 contre les régimes politiques (Abu-Amara, 2011). Ainsi, à travers la couverture de ces soulèvements produite par les chaînes traditionnelles (télévisées et radiophoniques) ou par de nouveaux canaux tels que les réseaux sociaux, nous avons été témoins d'agressions collectives de la part de manifestants ou encore de la part même des agents d'autorité tels que les policiers censés assurer la sécurité des manifestant(es). Il faut aussi noter que pendant toute la période coloniale et postcoloniale, le harcèlement sexuel des femmes dans les espaces publics arabes a été entouré d'un mutisme total. Un absent de l'agenda féministe dans le « monde arabe » tant sur le terrain qu'en ce qui a trait à la réflexion dans les milieux académiques et celui de l'action entreprise dans les milieux associatifs. En effet, le harcèlement sexuel a toujours été confiné à une invisibilité totale dans les cultures arabo-musulmanes, aidé en cela par l'absence de dispositif juridique dans bon nombre de pays

arabes, notamment le Liban, l'Égypte ou encore le Maroc¹²⁹. Justement, cela nous mène à nous interroger sur les différentes formes par/et à travers lesquelles se construit le harcèlement sexuel comme tabou. Un sujet qu'il faut taire et ne pas aborder, comme l'illustre par exemple le refus de Suzan Moubarak, épouse de l'ancien dirigeant d'Égypte Housni Moubarak, de faire du harcèlement sexuel un enjeu féministe, car selon ses dires, il n'en existerait que quelques cas isolés en Égypte (Abu-Amara, 2011). Les statistiques produites ces dernières années avancent des chiffres alarmants; on y apprend notamment que « plus de 50 % des femmes en Égypte auraient subi un harcèlement sexuel, qui peut prendre une forme de violence verbale à connotation sexuelle, ou violence physique dans le cas de viol » (Abu-Amara, 2011, p. 127). Ainsi comment comprendre le harcèlement sexuel dans le monde arabe à travers ses particularités? Pour répondre à cette question, il conviendrait d'identifier les mécanismes de pouvoir qui façonnent la perception de ce crime dans ce coin du monde. À savoir, comment est perçue la sexualité des hommes et des femmes dans les cultures arabo-musulmanes et à travers quels rapports de pouvoir opère-t-elle?

Ces pistes de questionnements nous amènent à aborder le discours sexuel dans le « monde arabe ». Sociologue s'intéressant aux questions de genre et d'islamisme dans le « monde arabe », Abdessamad Dialmy postule que le discours sexuel dans les sociétés arabo-musulmanes demeure largement régi par un cadre binaire où sont opposées deux catégories : « actif », qui est dominant et supérieur désignant les hommes hétérosexuels, et « passif » qui engloberait l'« autre » soit, toutes les minorités sexuelles qui sont « [...] made up of wives, children, homosexuals and prostitutes » (Dialmy, 2005, p. 17). Cependant, l'« autre », le passif, le soumis, le dominé, est assimilé à la catégorie de « femme ». Ainsi, la catégorie «

¹²⁹ Il est à noter qu'après le printemps arabe, des projets de lois pour criminaliser le harcèlement sexuel sont en voie de développement, mais n'ont toujours pas été adoptés.

femme » serait le symbole de la passivité sexuelle. Suivant la logique de chaîne d'équivalence de Laclau (2008), on pourrait comprendre la catégorie de « femme » comme étant le signifiant flottant (vide) dans le discours sexuel produit dans le « monde arabe » puisque cette catégorie condense en son sein tous les « autres », tous les « marginaux sexuels ». Elle est le signifiant d'une chaîne d'équivalence concernant le discours sexuel dans le « monde arabe » qui articule toutes les marges sexuelles exclues de la norme.

Maintenant que le cadre qui régit (et qui est aussi produit par) le discours sexuel dans le « monde arabe » a été brièvement esquissé, il conviendrait de se demander : quelles formes de savoirs informent ce discours sexuel binaire? Tout d'abord, il serait intéressant de noter que cette asymétrie dans le discours sexuel dudit monde arabe est aussi retrouvée dans la langue arabe littéraire (et a aussi ses déclinaisons au niveau des différents dialectes). En effet la langue arabe distingue *maleness*, qui renverrait à des données biologiques du corps masculin, et *manliness* [*Roujoula 'a*] qui pourrait se traduire par la virilité (Dialmy, 2005). Cette virilité masculine s'est construite par opposition à la féminité, privilégiant la férocité et non la douceur, la force au lieu de la faiblesse. La notion de virilité joue un rôle important dans la production d'une sexualité masculine distinguée par ce qui est féroce et impulsif. Par contraste, nous indique Dialmy, la féminité [*alounout 'aa*] ne distingue pas les données biologiques des constructions sociales de la catégorie « femme ». Cette asymétrie linguistique est aussi alimentée par le discours religieux qui, à travers une idéologie patriarcale, confère aux hommes toute la légitimité pour assouvir leurs désirs sexuels. En effet, « on matters of sexuality, men's sexual needs are widely recognized [in the Coran] and the references to sex between men and women contain reminders of God's gifts to men in terms of gratification » (Abukhalil, 1997, p. 94).

Cependant, ce n'est pas uniquement dans un cadre d'une sexualité basée sur une différenciation binaire, conjuguée à la notion de virilité, au langage arabe et au discours religieux sexué que le harcèlement sexuel dans l'espace public foisonne. En effet, il y a aussi la norme de ségrégation dans l'espace public qui participerait à la production du harcèlement. Dans la tradition arabo-musulmane, les femmes ont longtemps été confinées à la sphère privée en vertu de leur assignation à la figure d'« épouse » ou de « mère » qui doit ainsi œuvrer à l'intérieur du foyer, là où elles pourraient exercer des tâches selon les valeurs qui leurs sont associées, à savoir la douceur et la tendresse envers les membres de sa famille. Ainsi, selon cette logique de séparation binaire des espaces qui a historiquement régi le fonctionnement genré des hommes et des femmes, ces dernières transgressent les codes socioculturels en arpentant l'espace public car leur place est d'abord et avant tout dans l'espace privé. Ainsi, elles mériteraient d'être harcelées puisqu'elles « l'auraient cherché ou provoqué » en s'aventurant dans un terrain qui n'est pas le leur. En d'autres termes, l'homme, construit dans et à travers le discours sexuel dans le « monde arabe » comme sexuellement actif, fort et supérieur, trouverait sur son terrain (l'espace public) une femme construite comme sexuellement passive, soumise et faible mais néanmoins transgressant son cadre; il deviendrait alors « naturel », d'une perspective patriarcale, de légitimer et justifier le harcèlement à l'encontre des femmes qui choisissent d'être dans un espace qui, historiquement, leur a été interdit. Il y a une banalisation dans le discours sexuel arabe, des différentes formes que peut prendre le harcèlement sexuel envers les « marginaux sexuels ». En quelque sorte, le discours sexuel dans le « monde arabe », articulé à l'absence de dispositif juridique réprimant le crime, produit une fatalité dans la perception du harcèlement sexuel et, par conséquent, naturaliserait le phénomène en en faisant ainsi une pratique sexuelle masculine pouvant potentiellement être

légitimée. Ainsi, nous pouvons comprendre le harcèlement sexuel dans l'espace public arabe comme un phénomène qui a certaines particularités puisque cette pratique se construit à travers des savoirs situés, dans notre cas un discours sexuel qui puise dans le Coran mais aussi dans les traditions culturelles arabes qui se nourrissent elles-mêmes de la référence musulmane, soit un livre sacré porteur de la vérité universelle. Il est souvent dit dans les cultures arabes que le Coran « est valable en tous lieux et en tout temps¹³⁰ ».

Il y a aussi l'absence d'éducation sexuelle dans les écoles publiques (à l'inverse des écoles privées qui sont de plus en plus nombreuses à donner des cours en la matière) qui participe à la production d'amalgame entre séduction et harcèlement non seulement de la part des hommes, mais des femmes aussi. Elizabeth Kissling porte à notre attention le fait que « Many women [in the arab world] read it [sexual harassment] as a form of compliment » (Kissling, 1991, p. 455) ou encore à travers des témoignages de femmes résidant au Liban qui croient que « they [men] were following us because we are good looking women » (*Ibid.*). C'est dire à quel point les catégories du discours sexuel dans le « monde arabe » ont été naturalisées et intériorisées par les femmes elles-mêmes.

Ceci dit, il ne s'agit pas de postuler que le harcèlement est une pratique figée, bien au contraire; depuis les années 2000, grâce aux pressions des agendas féministes et des ONG de développement qui proposent d'inclure l'approche du genre dans les projets à visée sociale, et plus particulièrement dans le contexte du printemps arabe, on a commencé à assister à une politisation du harcèlement sexuel dans le « monde arabe ». En effet, les initiatives associatives se multiplient pour dénoncer ces agressions et pour conscientiser les femmes par rapport à cette pratique de domination qu'elles subissent dans l'espace public depuis des

¹³⁰ En langue arabe : « لقران صالح لكل زمان و مكان ».

décennies. Les témoignages visibles dans les réseaux sociaux contribuent à une certaine libération de la parole par rapport à ce sujet considéré pendant bien longtemps comme tabou (Abu-Amara, 2011). Ainsi, les lignes bougent et la nouvelle rhétorique contestataire qui a émergé avec le « printemps arabe » participe au décloisonnement de ce phénomène.

Le lieu de discours « Je ne resterai pas silencieuse » s'inscrit dans cette lignée de dénonciation du harcèlement sexuel en tentant de libérer les modes d'expression pour contrer l'agression, notamment à travers *l'empowerment*. Comment comprendre ce terme à la lumière d'une perspective féministe?

Vers un *empowerment* féministe

Depuis les années 70, la notion d'*empowerment* n'a cessé de trouver écho dans la littérature des sciences sociales, particulièrement dans les études féministes et les études sur les nouveaux mouvements sociaux, mais aussi en éducation et en développement international (Bacquet et Biewener, 2013). Ainsi, *l'empowerment* a connu un foisonnement dans un contexte caractérisé par l'émergence de nouvelles revendications à travers notamment les mouvements des droits civiques (particulièrement aux États-Unis). Bien qu'il soit un terme polysémique dont l'acception peut être multiple selon le champ d'étude dans lequel il s'insère, il peut se comprendre, dans une perspective féministe, comme une pratique « qui met l'accent sur la capacité d'agir des femmes mais aussi sur leur volonté de dénoncer toutes les formes d'injustice. » (Lamoureux, 2006, p. 61)

Le terme *empowerment* contient le mot *power*, mais il importe de préciser la forme de pouvoir dont il s'agit ici. En effet, dans les études féministes (principalement celles issues des pays de l'« est »), *l'empowerment* renvoie à une notion de « pouvoir avec » (Calvès, 2009, p. 739). À l'inverse du « pouvoir sur » qui est partie inhérente à la domination masculine, le « pouvoir

avec » suggère davantage une forme de coopération, coopérer avec l'autre-semblable. Rowlands propose de comprendre l'*empowerment* comme « les processus qui mènent à se percevoir capable et habilité à prendre des décisions [et à] maximiser les opportunités disponibles sans contraintes ». (Rowlands, 1995, cité dans Dupont, 2014, p. 2). Quant à Bacqué et Biewener, elles conçoivent l'*empowerment* féministe comme un « processus sociopolitique qui articule une dynamique individuelle d'estime de soi et de développement de ses compétences avec un engagement collectif et une action sociale transformative » (Bacqué et Biewener, 2013, p. 31). L'*empowerment* articule alors une dimension individuelle et collective d'apprentissage en vue d'une transformation des conditions qui participent à la production de l'oppression. Conçu sous cette bannière de coopération, l'*empowerment* impliquerait de regarder la production et l'émergence de savoirs qui émanent « d'en bas ».

La théorisation du concept dans les sciences sociales a pris forme sous trois modèles : le modèle néolibéral¹³¹, le modèle social-libéral¹³² et le modèle radical. C'est justement ce

¹³¹Dans ce cadre, l'*empowerment* se comprend comme la « capacité d'agir » qui consiste notamment à gérer les enjeux de pauvreté et des inégalités sociales dans une logique d'économie du marché. Ainsi, l'enjeu est d'aider les groupes subalternes à acquérir le pouvoir d'entreprendre pour réaliser pleinement leur potentiel. On retrouve cette conception de l'*empowerment* dans bien des stratégies d'ONG qui œuvrent dans le développement social régi par un cadre capitaliste. Lamoureux (2006) explique que ce terme « est actuellement utilisé dans un sens beaucoup plus restrictif par les agences de développement international et vise principalement l'augmentation de la solvabilité économique des femmes dans une logique du « tout au marché » (Lamoureux, 2006, p. 62). Cependant, bien que ce modèle vise la réduction des écarts entre opprimés et dominants, « la question de l'émancipation et de la justice sociale n'est pas posée; tout au plus est évoquée celle de l'accès aux opportunités, sans remise en cause des inégalités sociales » (Bacqué et Biewener, 2013, p. 29). Par conséquent, ce modèle demeure insuffisant pour saisir les structures qui participent à la production et à la naturalisation de l'oppression exercée par les groupes dominants.

¹³²Ce modèle est né d'une mouvance intellectuelle qui revendiquait un certain libéralisme social dans l'organisation des affaires publiques et sociétales. Les penseurs qui s'inscrivent dans ce modèle défendent le rôle des états dans une conception civique des affaires politiques et une réduction des inégalités socioéconomiques (Bacqué et Biewener, 2013, p. 28). Ce modèle se distingue du précédent en prenant en compte dans sa conception de l'*empowerment* la notion de collectivité, conjuguée aux libertés individuelles. Ainsi, selon ce cadre, il est question de fortifier le rôle de l'état dans la gestion des écarts socioéconomiques entre les différentes classes sociales pour une société donnée. Cependant, si ce modèle reconnaît et valorise

dernier qui va servir de base pour saisir les différentes modalités de l'*empowerment* qui se déploient dans le lieu de discours « Je ne resterai pas silencieuse ». Le modèle radical se distingue des deux autres modèles dans la mesure où il s'attaque aux structures et institutions qui engendrent et perpétuent l'ordre socioéconomique asymétrique. Dans cette optique, le pouvoir est conçu selon une approche relationnelle où les subjectivités des groupes subalternes sont aussi construites à travers des rapports de négociation et de résistance. Les enjeux alors sont principalement d'ordre discursif puisqu'ils impliquent notamment « la reconnaissance des groupes pour mettre fin à leur stigmatisation » (Bacqué et Biewener, 2013, p. 28). On comprend qu'il s'agit, pour les défenseurs de ce modèle, de remettre en question les structures mêmes du système dominant actuel, soit le néolibéralisme, à travers notamment la transformation des savoirs qui encadrent le discours néo-libéral (et patriarcal) et qui participent à l'ancrage d'une catégorie sexuelle patriarcale. Par conséquent, pour les partisans de ce modèle, un changement ou une amélioration durable des conditions de vie des groupes opprimés n'est réellement envisageable que par une remise en question des fondements-mêmes de l'ordre néolibéral établi et par une redistribution plus égalitaire des ressources politiques et socioéconomiques.

Il convient alors de s'interroger sur les modalités dans/et à travers lesquelles, l'*empowerment* se déploie dans le lieu de discours « Je ne resterai pas silencieuse » à la lumière du concept de chaîne d'équivalence de Laclau (2008).

**«Je», « nous féministe » et modalités de production de l'*empowerment* dans une arabité
« citoyenne »**

la dimension collective de l'*empowerment*, il n'en demeure pas moins qu'il ne fait pas « interroger structurellement les inégalités sociales » (*Ibid.*) puisqu'il ne remet aucunement en question la légitimité du néo-libéralisme comme le système dominant.

Les propriétés empiriques de « Je ne resterai pas silencieuse » montrent que les énoncés de cette campagne se déploient sous le mode de la négation « je ne suis pas seule¹³³ » ou « Je n'ai pas peur¹³⁴ ». Ces énoncés tendent à briser le tabou du harcèlement et de tous les états affectifs que ce mutisme engendre. Par conséquent, l'explicitement de la position de condamnation du harcèlement passerait ici par l'incitation à la libération de la parole : il faut l'exprimer, la faire sortir, ceci ne doit plus rester un secret, quelque chose qui n'aurait pas sa place dans les revendications publiques. Cette libération de la parole se conjugue avec la conscientisation : « it's not cool¹³⁵ », « it's not manly¹³⁶ » puisqu'on tente de redéfinir la perception de l'agression sexuelle dans le « monde arabe ». On pourrait alors comprendre ces énoncés comme une tentative d'inscrire le harcèlement, notamment en le condamnant et en le dénonçant, dans un discours revendicatif. En d'autres termes, « Je ne resterai pas silencieuse » en vient à politiser le harcèlement sexuel en le rendant visible tout en essayant de conscientiser les femmes et les hommes.

Il y a aussi dans les énoncés l'usage du « je » qui pourrait signifier un processus individuel d'apprentissage du « pouvoir avec » passant aussi par l'appel à agir, notamment en « parlant à voix haute » et en « participant à des leçons d'auto-défense¹³⁷ ». Comment pourrait-on comprendre cette forme particulière d'énonciation à la lumière du discours féministe dominant qui se caractérise davantage par un « nous » collectif ?

¹³³ Source : <https://www.facebook.com/photo.php?fbid=658813107523999&set=a.663519400386703.1073741843.125494177522564&type=3&theater>. 06/07/2014.

¹³⁴

<https://www.facebook.com/photo.php?fbid=656258367779473&set=a.663519400386703.1073741843.125494177522564&type=3&theater>

¹³⁵ <https://www.facebook.com/media/set/?set=a.663519400386703.1073741843.125494177522564&type=3>

¹³⁶ <https://www.facebook.com/media/set/?set=a.663519400386703.1073741843.125494177522564&type=3>

¹³⁷ www.facebook.com/intifadat.almar2a

Ce « je » se conjugue à des énoncés qui plaident pour une plus grande solidarité : « offre de l'aide à celle qui subit du harcèlement sexuel¹³⁸ ». Dès lors, il semblerait que ce « je » individuel soit interpellé à travers l'injonction du « souci pour autrui ». Le « je » individuel est aussi social et interpellé dans l'action qu'entreprend l'autre. Ainsi, la construction même du « je », aussi intime qu'elle le paraisse, se fait non pas parallèlement mais en relation avec l'autre, ce qui pourrait peut-être suggérer la valorisation de la notion de sollicitation, soit le *care* dans « Je ne resterai pas silencieuse ». Mais tout d'abord, la notion du « souci de » présupposerait dans ce lieu de discours, le partage d'une communalité entre les membres du groupe à qui il s'adresse. Je précise qu'il ne s'agit pas de comprendre la communalité comme un trait essentialisant les femmes. En effet, Young (1994) souligne que les femmes ne peuvent être conceptualisées comme groupe uniquement par le genre, car ce dernier n'opère pas en tant qu'élément indépendant mais plutôt comme élément imbriqué à des enjeux d'ethnicité et de classes sociales. Ainsi, il serait possible de conceptualiser les femmes soutenant la page UWAW comme un groupe de femmes arabes ou du moins intéressées par l'actualité des femmes dans le « monde arabe » qui, par conséquent, seraient liées par des intérêts communs. En d'autres termes, ces femmes partagent des positionnements communs qui pourraient se traduire par : tu peux potentiellement être exposée au harcèlement sexuel de par ton genre et ton appartenance à des contextes arabes. Les énoncés dans le lieu de discours « Je ne resterai pas silencieuse » évoquent clairement une agression exercée par des hommes sur les femmes, assignant ainsi le genre de l'agresseur et de l'agressée. Par conséquent, le genre « féminin » pourrait être lu comme « une condition » qui engendrerait une agression masculine-patriarcale. Cependant, il serait aussi un instrument qui se modulerait en outil de résistance puisque dans

¹³⁸ Voir figure 29 : www.facebook.com/intifadat.almar2a

ce lieu de discours il fonctionne comme un outil qui rallie les femmes autour d'un combat qui les concerne.

Comment alors interroger cette modalité d'*empowerment*, ce souci d'autrui « semblable » de par le genre à travers la pratique du *care*? Il convient d'explicitier la notion de *care*. Le *care* est une notion qui « revient à penser une morale minoritaire associée au souci des individus trop vulnérables, à la perception des conflits dans les rapports humains » (Brugère, 2010, p. 70).

Joan Tronto propose quant à elle une définition plus exhaustive :

[Le *care* est] une activité générique qui comprend tout ce que nous faisons pour maintenir, perpétuer et réparer notre « monde », de sorte que nous puissions y vivre aussi bien que possible. Ce monde comprend nos corps, nous-mêmes et notre environnement, tous éléments que nous cherchons à relier en un réseau complexe, en soutien à la vie. (Tronto 1993, cité dans Brugère, 2010, p. 72).

Ainsi, on comprend que la définition du *care* est assez large dans le sens où elle engloberait le soin, la protection et l'aide à autrui qui se trouve à un moment précis dans une situation de vulnérabilité. Car il faut le préciser, d'un point de vue des théories du *care*, les individus passent par des phases où autonomie et vulnérabilité se séparent et s'entrecroisent (Brugère, 2014). De ces définitions, on pourrait saisir la notion du *care* comme découlant d'un ordre moral qui se pense sous le mode des vulnérabilités, concrètes et contextuelles, plutôt que sous le mode de l'autonomie présent dans les conceptions dominantes de la morale. Plus encore, selon la conception de Delassus (2013), le *care* articulerait vulnérabilité et interdépendance car :

Avant d'appréhender l'autre comme un être d'emblée autonome, il est d'abord considéré comme un individu dépendant des autres et dont il faut se soucier en raison de cette condition qui fait de lui un être dont il faut nécessairement prendre soin, se préoccuper, se soucier (Delassus, 2013, p. 3)

En d'autres termes, ce « je » interpellé dans sa dimension individuelle dans « Je ne resterai pas

silencieuse » (« participe » et non « participez ») opèrerait aussi selon une modalité d'interdépendance, à savoir ce que « j »'ai de particulier de par mon individuation se conjugue avec ce que j'ai de commun avec les autres femmes « arabes ». Ainsi, la pratique du *care* reconnaît un « je » interdépendant qui produit « l'expérience d'un moi relationnel plutôt que sur la séparation des sphères subjectives et le culte d'un moi distancié, nettement séparé des autres » (Brugère, 2010, p. 71). Le *care* serait une pratique qui tenterait de mettre fin aux vulnérabilités à travers des actes de solidarité puisque ça suppose de « se soucier de ». Il serait dès lors possible de comprendre les énoncés de « Je ne resterai pas silencieuse » comme informant un « je » individuel mais aussi relationnel qui est capable de se soucier des autres femmes. Ce « je », interpellé à travers les modalités de vulnérabilité et d'interdépendance, se voudrait réactivateur des liens de solidarité. En d'autres termes, on pourrait envisager le « je » dans le lieu de discours « Je ne resterai pas silencieuse » comme porteur d'éléments de particularités par rapport au discours féministe dominant qui se base sur l'énonciation « Nous femmes », mais aussi d'éléments d'universalisation qui passent par la pratique du *care*. Donc, le déploiement du « je » dans ce lieu de discours se fait, à la fois sous un mode individuel mais aussi solidaire.

Je remarque aussi que les énoncés incitant à l'apprentissage du pouvoir plaide pour des savoirs et actions situés : « [prend des mesures] qui te correspond[ent] et correspond[ent] à la situation¹³⁹ ». Il y aurait alors dans le lieu de discours « Je ne resterai pas silencieuse » une reconnaissance de l'existence de plusieurs formes de harcèlement sexuel qui se modulent selon le contexte dans lesquelles elles sont produites.

139

<https://www.facebook.com/photo.php?fbid=660567757348534&set=a.663519400386703.1073741843.125494177522564&type=3&theater>

Il serait aussi intéressant de noter que l'*empowerment* passe aussi à travers le soutien ou les encouragements des membres entre elles : « role model », « tu as bien fait », « ton acte contribue à changer les mentalités ». Ainsi à travers ces encouragements, les membres tisseraient des réseaux de solidarité en manifestant une attitude collective positive dans leur combat commun contre le harcèlement. Il me semble qu'il pourrait être ici question d'un « nous » citoyen, la bonne citoyenne qui donne l'exemple, en soutenant les autres qui sont engagés dans le même acte de dénonciation. Un « nous arabe » qui opèrerait dans le « pouvoir avec » puisque même dans la photo de couverture de la campagne sont représentés des hommes et des femmes portant ce qui apparaît comme un badge, renvoyant ainsi l'image de la société civile¹⁴⁰. Le « souci de », qui se manifeste dans et à travers ces actes d'encouragement citoyen, pourrait se lire comme une manière de réactiver les liens sociaux dans l'arabité face au harcèlement sexuel.

« Je ne resterai pas silencieuse » opèrerait donc à plusieurs niveaux : la visibilité, la dénonciation, la conscientisation, et la pratique du *care*. Ces modalités dans ce lieu de discours peuvent être perçues comme produisant une forme d'*empowerment* radical puisqu'elles visent à développer la capacité d'agir des femmes mais aussi la remise en question des rapports de pouvoir qui cadrent le harcèlement sexuel dans le monde arabe : « it's not manly », « it's not cool ». Le lieu de discours « Je ne resterai pas silencieuse » ne s'ancrerait toutefois pas uniquement dans un modèle féministe radical de l'*empowerment*, il s'apparenterait aussi au modèle néolibéral de l'*empowerment* puisqu'il contient aussi des éléments de rhétorique d'entreprenariat et de choix : « participe à des leçons de auto-défense et d'éducation physique », « Cette campagne te propose quelques idées pour faire face au harcèlement,

¹⁴⁰ <https://www.facebook.com/HarassMapEgypt>

choisis les idées qui te conviennent et qui conviennent à ta situation ». On projette, à travers ces énoncés, l'individu qui « entreprend » l'action de sensibiliser les autres en les ralliant au combat : « Je vous prie de ne pas rester silencieux face au harcèlement », mais aussi l'individu qui « choisit ».

3.3 Vers une approche relationnelle entre les trois lieux de discours

De la section précédente, j'ai tenté de discuter et de comprendre les différentes formes de tensions qui traversent l'arabité et le genre dans chacune des campagnes tout en proposant de comprendre ces tensions selon une logique de différence et d'universalisation proposée par Laclau (2008).

La prochaine étape de cette analyse consiste à essayer de comprendre comment se manifesteraient les articulations de l'arabité et du genre dans les trois lieux de discours dans leur ensemble. En effet il s'agit ici de tenter de re-conceptualiser le croisement arabité et genre à la lumière de l'analyse empirique de la page UWAW. En d'autres termes, comment repenser les articulations de l'arabité et du genre selon les modalités de particularité et universalisation qui les traversent et qui ont émergé de l'analyse? Quels liens se déploieraient entre les modalités qui informent chaque campagne?

Bien que les trois lieux de discours opèrent selon des modalités différentes, ils se déploient néanmoins sur un mode apparenté à la dénonciation. En effet, *Do You Know* dénonce le *gendering* du dispositif juridique dans les pays arabes, à travers des énoncés formulés sur le mode interrogatoire; *Israël Apartheid Week* dénonce la colonisation de l'État d'Israël et revendique la « libération des femmes arabes »; tandis que « Je ne resterai pas silencieuse » dénonce la banalisation du harcèlement sexuel dans les lieux publics.

J'observe que dans *Do You Know* et « Je ne resterai pas silencieuse », on s'adresse aux femmes sur un mode personnel, individuel en tant que « je »; tandis que dans *Israël Apartheid Week* il n'y a pas de « je » mais un « nous » : « rejoignez-nous¹⁴¹ ». Cette énonciation sur un mode universel dans *Israël Apartheid Week* pourrait suggérer l'appel au ralliement. D'ailleurs, en se basant sur l'analyse empirique de la page, on pourrait penser que les deux lieux de discours *Do You Know* et « Je ne resterai pas silencieuse » afficheraient davantage de parentés entre eux qu'avec *Israël Apartheid week* qui s'en distinguerait radicalement. Ainsi, les deux lieux de discours se déploient sur un mode didactique bien que les formes de cette « pédagogie » soient différentes. Dans *Do You Know*, cela se comprendrait davantage par la manifestation d'un savoir/pouvoir produit dans et par le recours à la langue arabe littéraire qui, comme nous l'avons suggéré dans cette analyse, pourrait être comprise comme un instrument de ralliement, d'autorité et de connaissance dans le « monde arabe ». « Je ne resterai pas silencieuse » serait davantage axé sur l'*empowerment* du « je » interpellé dans sa dimension individuelle mais aussi collective à travers une arabité à caractère citoyen.

3.3.1 Arabité(s) en mouvement

Ce qui ressort de cette analyse de discours des trois campagnes, c'est que l'arabité se module différemment dans chaque lieu de discours. En effet, on passe d'une arabité basée sur le savoir universel, avec le genre qui permet une mise en équivalence des différentes lois abordés dans *Do You Know*, à une arabité fissurée qui se conçoit par rapport à l'« autre » dans *Israël Apartheid Week*; pour se retrouver face à une arabité d'injonction à caractère citoyen dans « Je ne resterai pas silencieuse », à travers notamment des modalités de l'*empowerment*, qui passe par l'incitation à la pratique du *care* et à la libération de la parole à l'encontre du

¹⁴¹ <https://www.facebook.com/intifadat.almar2a/timeline>. 15/03/2014

harcèlement sexuel. L'arabité paraissant aussi oscillante et distincte dans les trois lieux de discours m'amène à me demander si elle a été un jour unifiée et statique dans les réalités sociopolitiques des pays qui composent le « monde arabe ». Bien que ce travail n'ambitionne pas d'explorer cette question, elle amène à réfléchir aux liens de ces formes d'arabité contemporaine et de l'arabité postcoloniale-nationaliste de l'époque de Gamal Abdel Nacer.

Pouessel (2012) propose de comprendre l'arabité comme un outil discursif qui a historiquement servi les appareillages politiques des pays arabes qui se caractérisaient, dans leur ensemble, par des pratiques autoritaires et patriarcales variables. Le genre avait été un outil de ralliement dans le début de la période postcoloniale qui marquait aussi la genèse et le foisonnement du discours nationaliste, notamment grâce au dirigeant « nationaliste arabe » Gamal Abdel Nacer. Se servant du genre comme outil de propagande servant ses visions nationalistes, Nacer avait ordonné la publication d'images de femmes posant devant des tracteurs (Kandiyoti, 1997). Dans un contexte arabe où la ségrégation dominait, cette politique de Nacer envers les femmes pourrait être lue, selon le concept de chaîne d'équivalence, comme une articulation de la libération des femmes, de la modernité (on est dans l'espace public industriel), et du nationalisme. Si on compare cette articulation d'arabité postcoloniale-nationaliste aux formes d'arabité(s) contemporaine(s), « post-printemps arabe », qui se sont manifestées dans les trois lieux de discours, on pourrait s'apercevoir que cette arabité d'ordre discursif n'est plus tout à fait la même. Ceci dit, il ne s'agit pas de dire que cette arabité(s) contemporaine(s) se présente comme en totale rupture avec l'arabité postcoloniale de Nacer qui était à caractère davantage nationaliste et séculière. Il s'agirait plutôt de proposer que cette arabité contemporaine dans les trois lieux de discours se manifesterait à travers des modalités d'universalisation : langue arabe littéraire dans *Do You Know*, musulmane/arabe versus

l'« autre » dans *Israël Apartheid Week*, et ralliement citoyen dans « Je ne resterai pas silencieuse ». Dans ces mêmes lieux de discours, cette arabité s'est aussi manifestée à travers des modalités de particularités, soit des points de tension et de différence. Dans *Do you Know*, elle s'est articulée à l'opposition religion versus culture, alors que dans *Israël Apartheid Week* elle est apparue sous ses frontières à caractère nationaliste et musulman, définies par opposition à l'« autre » - cet autre qui pourrait être envisagé comme s'insérant dans une chaîne d'équivalence qui articule État d'Israël, judéité et colonisation (apartheid). Dans « Je ne resterai pas silencieuse », elle se serait manifestée, particulièrement, sous la forme d'un « je » arabe se déployant sous un mode collectif en articulant notamment *empowerment*, pratique du *care*, et soutien à caractère citoyen.

Par conséquent, peut-être serait-il possible de concevoir ces formes d'arabité contemporaine dans la page UWAW comme des articulations qui contiennent en leur sein des éléments du discours sur l'arabité nationaliste-postcoloniale. C'est par exemple, ce que suggère l'appel au ralliement du « monde arabe », à travers le titre-même de la page *Uprising of Women in the Arab World* qui s'adresse et représente les « femmes arabes », ou encore les énoncés dans les trois lieux de discours qui parlent au « nous » un mode présent même dans le « je » de « Je ne resterai pas silencieuse ». Ainsi, on pourrait penser que ces formes d'arabité contemporaine, dans les trois lieux de discours, contiennent des traces d'une nation universelle qui serait commune à tous les pays arabes. Néanmoins la présente analyse suggère aussi que désormais, de nouveaux éléments façonnent les constructions discursives de l'arabité; par exemple la catégorie « Islam » qui ressurgit dans la construction de l'arabité autant dans *Do You Know* que dans *Israël Apartheid Week*, alors qu'elle était invisibilisée dans la production des discours sur l'arabité postcoloniale-nationaliste.

3.3.2 Genre : force universalisante avec des particularités

Je remarque que le genre est beaucoup plus stabilisé que l'arabité puisque dans les trois lieux de discours on pourrait le concevoir simplement comme une force universalisante. En effet, il peut être compris comme un élément à travers et dans lequel opèrerait le ralliement, dimension qui participe largement à la production de chacun de ces trois lieux de discours. Il joue un rôle particulier dans *Israël Apartheid Week*. J'ai proposé dans cette analyse de le comprendre selon le concept de chaîne d'équivalence de Laclau comme se déployant en signifiant flottant (ou vide) qui permettrait la légitimité et le ralliement autour d'un lieu de discours polémique, caractérisé par un mode agressif, qui divise le corps UWAW en deux camps. Dans ce lieu de discours, le genre s'associe à l'arabité avec tout ce qu'elle implique ici, à savoir l'appartenance arabo-musulmane et la condamnation de l'État d'Israël.

Si dans les trois lieux de discours, le genre se manifeste sous la bannière de ralliement, il se manifeste aussi sous des particularités, traversées par des tensions, qui appartiennent à chaque lieu de discours. Dans *Do you Know*, il s'articule aux particularités d'une arabité conçue dans l'opposition, religion vs culture(s). Le genre, dans ce lieu de discours, serait visible dans une chaîne d'équivalence qui articulerait les catégories : « femme », « honneur » et « famille », régie par une opposition entre « femme » et « famille » où l'honneur pourrait être compris comme le signifiant vide susceptible de vêtir plusieurs significations dépendamment notamment du producteur du savoir et du contexte dans lequel il est engagé. Dans *Israël Apartheid Week*, sa modalité d'universalisation est indissociable de ses modalités de particularité puisqu'il rallie en même temps qu'il est instrumentalisé. La particularité de sa configuration serait son instrumentalisation dans un lieu de discours à caractère haineux et radical dont il n'en fait pas l'objet principal, en le reliant notamment à l'amour dans la sphère

privé, (« Israël is in our bedroom¹⁴² ») et à la colonisation. Dans « Je ne resterai pas silencieuse », le ralliement du genre se serait manifesté par la peur de l'atteinte au corps féminin, qui pourrait ici être saisie comme un fondement d'unité qui vise « la démarcation par rapport à la masculinité et la recherche d'un élément de communalité entre toutes les femmes (...) » (Lamoureux, 1996, p. 275).

¹⁴² <https://www.facebook.com/intifadat.almar2a/photos/a.279309025433261.72334.279245495439614/559081284122699/?type=3&theater>

4. Conclusion

4.1 Synthèse

Mon analyse a mis de l'avant les points de tension et les points d'universalisation qui façonnent les articulations de l'arabité et du genre dans les trois lieux de discours de l'UWAW. Elle a aussi démontré qu'il existe des articulations distinctes de l'arabité et du genre dans la page UWAW. Ces différences au niveau des articulations seraient principalement le fait des mouvements que connaît l'arabité. Cette dernière apparaît sous un nouveau visage dans chaque lieu de discours. Ainsi, on passe d'une arabité homogénéisée produite à travers un savoir universel incarné dans l'usage de la langue arabe littéraire et marqué par la standardisation des icônes qui se déclinent sur chaque publication dans *Do You Know*, à une arabité clivée qui établit des frontières et se conçoit par rapport à l'« autre » dans *Israël Apartheid Week*, pour se retrouver face à une arabité d'injonction à caractère citoyen dans « Je ne resterai pas silencieuse », à travers notamment des modalités de l'*empowerment* qui passe par l'incitation à la pratique du *care* et la libération de la parole à l'encontre du harcèlement sexuel. Quant au genre, il apparaît davantage statique dans les trois lieux de discours où il agit principalement en force universalisante. L'un des éléments les plus surprenants de cette analyse est de constater que dans les trois lieux de discours, le genre demeure largement essentialisé et confiné aux rôles sociaux de sexe. Ainsi, bien que la constitution du corpus d'analyse se soit faite dans une optique d'hétérogénéité pour justement essayer de rendre visibles toutes les potentialités de la page, il n'en demeure pas moins qu'il serait possible d'évoquer le genre dans UWAW uniquement en termes sexuel. En l'occurrence à l'inverse de l'arabité, il n'est pour ainsi dire pas problématisé.

4.2 Les limites de cette analyse : qu'en est-il des classes sociales et de la visibilité des minorités linguistico-ethniques?

Les discours analysés circulent sur et par une page Facebook et cela en informe, de quelque manière, la production et la circulation. L'accès matériel et culturel ainsi que les pratiques médiatiques ne sont pas uniformes à travers les pays arabes ni au sein de chaque pays. La prise en compte des caractéristiques médiatiques, voire technologiques des discours et de leurs modes d'énonciation (anonymat, à tout le moins partiel, par exemple), aurait-elle mis en évidence d'autres points de tension et de ralliement ou certaines des conditions de possibilité de ces discours et des articulations particulières de l'arabité et du genre qu'ils produisent et circulent?

Plusieurs langues sont déployées dans la page UWAW : l'arabe littéraire et ses dialectes égyptiens, libanais et syriens¹⁴³, ainsi que le français et l'anglais. Toutefois, cette analyse ne disposait pas d'outil pour identifier l'appartenance sociale des intervenants. En l'occurrence, les enjeux de classes sociales qui traverseraient les énoncés n'ont pas été éclairés. En effet, ce travail ne permet pas d'analyser l'arabité et le genre à partir de cette autre force sociale qui est susceptible de diviser les femmes, car bien souvent celles-ci pourraient se rallier avec les hommes de leurs classes sociales au détriment des causes des femmes (Joseph, 2010).

Aussi, le monopole des langues citées et l'absence de dialectes non-arabes, minoritaires dans la page UWAW, entravent la possibilité d'un éclairage sur la pluralité des configurations ethniques, religieuses, et sociales qui se déploient actuellement dans les sociétés arabes. Par exemple, les revendications linguistiques des minorités ethniques, telles que les mouvances

¹⁴³ Je comprends les dialectes syrien, égyptien et libanais mais je ne dispose pas du savoir me permettant d'élucider les enjeux de classes sociales qui sont associés aux usages de ces dialectes dans le Moyen-Orient.

amazigh, vont de pair avec les revendications et luttes pour l'égalité raciale dans le « monde arabe ». En ce sens, il me semble que cette analyse n'interroge pas l'arabité à partir de la pluralité dialectale qui agit en point de résistances. Ces éléments pourraient être abordés comme des particularités qui auraient pu être pertinentes dans l'analyse à la lumière de la chaîne d'équivalence de Laclau (2008).

Cela nous amène néanmoins à formuler les questions suivantes : quels discours sont produits par et dans les expressions minoritaires linguistico-ethniques de l'arabité? Et comment comprendre les nouvelles pratiques féministes dans le « monde arabe » dans un contexte où les particularités ethniques, religieuses et linguistiques sont mises en péril par des pouvoirs néolibéraux qui se matérialisent notamment à travers l'usage de l'anglais comme langue ralliant le « monde arabe »?

4.3 Ouverture : nouvelle conjoncture, nouvelles pratiques citoyennes?

Les lieux de discours choisis contiennent des éléments qui pourraient ouvrir la voie à une réflexion sur la citoyenneté. En effet, à travers la mise en visibilité des lois genrées, *Do You Know* a montré que l'acteur principal dans la production d'une citoyenneté asymétrique est bien l'État. Mais au-delà de la citoyenneté juridique, comment concevoir les pratiques citoyennes socioculturelles, notamment celles qui sont médiées par les technologies numériques ?

La littérature féministe critique produite par, entre autres, Iris Marion Young (1989), Carole Pateman (1988) ou encore Nira Yuval-Davis (1997), a démontré que les caractéristiques élémentaires avec lesquelles les théories classiques de la citoyenneté ont été conçues, à savoir la rationalité et la raison dans l'espace public, participent à exclure les femmes d'une

citoyenneté pleine et entière. De ce fait, les femmes dans le « monde arabe » se sont depuis longtemps vu interdire une citoyenneté complète de par leur statut de personnes assujetties à leurs pères, à leurs maris ou leurs gardiens masculins. Suad Joseph fait remarquer que la conception de la citoyenneté dans le « monde arabe » a été « de pair avec la masculinisation de la descendance et la valorisation de la patrilinéarité au détriment de la matrilité » (Joseph, 2010, p. 4). De ce fait, les pratiques législatives ainsi que les discours patriarcaux ont largement contribué à une séparation des sphères domestiques et civiles en assignant le rôle des sujets en fonction de leurs sexes. En ce sens, il y a eu production d'un espace public caractérisé principalement par des valeurs construites comme masculines (à savoir la raison, l'autonomie et la responsabilité) et, à l'opposé du spectre, un espace privé dominé par des valeurs construites comme féminines (la passion, le désir, et la dépendance). D'autant plus que l'identification de la famille à « la femme » confine celles-ci à la sphère domestique.

Pour sortir de cette dichotomie du privé/public qui ne fait pas avancer les causes des femmes, la perspective féministe critique a proposé un modèle de citoyenneté basé sur le dépassement de cette opposition. Par exemple, Davis conçoit la citoyenneté comme « a multi-tier construct, which applies to people's membership in a variety of collectivities - local, ethnic, national and transnational » (Davis, 1997, p. 68). En ce sens, cette définition implique l'affranchissement du cadre état-nation pour s'intéresser aux pratiques sociales et culturelles qu'entreprennent les sujets, notamment à travers les discours, dans différents contextes.

Maintenant que les nouveaux espaces d'expressions protestataires, tels que UWAW, font émerger de nouvelles modalités de participation citoyenne et contribuent à brouiller les lignes entre espace privé et espace public, comment comprendre la circulation de nouveaux savoirs construits dans et par les lieux de contestations? Et comment les articuler à des pratiques de

citoyenneté post- « printemps arabe »? Aussi comment penser les articulations de l'arabité et du genre dans la production de nouvelles pratiques de citoyenneté féminine? Voilà autant de questions que la présente analyse de la page UWAW fait émerger.

Bibliographie

Abu Amara, N. (2011). Le débat sur le harcèlement sexuel en Égypte : une violence sociale et politique. *Égypte/Monde arabe*, 3(9), 119-135. Repéré à <http://ema.revues.org/3012>

Abukhalil, A. (1997). Gender boundaries and sexual categories in the arab world. *Feminist issues*, 15(1-2), 91-104.

Ait-Chaalal, A. (2007). Langue(s) arabe(s), monde(s) arabe(s), arabité, arabisme : éléments de réflexion et d'évaluation de dynamiques complexes. *Revue internationale de politique comparée*, 14(1), 51-68.

Bacqué, H.M et Biewener. (2013). L'empowerment, un nouveau vocabulaire pour parler de participation?. *Idées économiques et sociales*, 3 (173), 25-32. doi : 10.3917/idee.173.0025

Bennani-Chraïbi, M. (2008). Les conflits du Moyen-Orient au miroir des communautés imaginées : la rue arabe existe-elle? Le cas du Maroc. *BSN Press*, 5(1), 147-156.

Brugère, F. (2010). L'éthique du *care* : entre sollicitude et soin, dispositions et pratiques. *La philosophie du Soins*, 69-86. doi : [10.3917/puf.hanle.2010.01.0069](https://doi.org/10.3917/puf.hanle.2010.01.0069)

Brugère, F. (2014). L'Éthique du « Care ». Paris : Presses Universitaires de France.

Butler, J. (2003). L'accusation d'antisémitisme : les juifs, Israël, et les risques de la critique publique. Un éclairage américain. *Antisémitisme : l'intolérable chantage*, 97-119.

Calvès, E.A. (2011). « Empowerment » : généalogie d'un concept clé du discours contemporain sur le développement. *Revue Tiers Monde*, 4(200), 735-749. doi : 10.3917/rtm.200.0735

Chékir, H. (2014). Le combat pour les droits des femmes dans le monde arabe. *Hal archivesouvertes*. Repéré à <https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-0100554>

Cooke, M. (2005). Critique multiple : Les stratégies rhétoriques féministes islamiques. *L'Homme et la société*, 4(158), 169-188. doi : 10.3917/lhs.158.0169

Dakhli, L. (2009). *Une génération d'intellectuels arabes*. Paris : Karthala.

Davis, U. (2003). *Apartheid Israël: Possibilities for the Struggle Within*. Londres, Royaume Unis : Zed Books Ltd.

Davis, Y. N. (1997). *Gender and Nation*. London : Sage Publications

Delassus, E. (2013). L'éthique du care : Vulnérabilité, autonomie et justice. *Hal*, 1 (3), 1-14. Repéré à <https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-00701247v1>

Deutsch, N (2004). Positionality and the Pen: Reflections on the Process of Becoming a Feminist Researcher and Writer. *Qualitative Inquiry*, 10(6), 885-902. doi : 10.1177/1077800404265723

Dialmy, A. (2005). Sexuality in Contemporary Arab Society. *The International Journal of Social and Cultural Practice*. 49(2), 16-33.
doi : <http://dx.doi.org/10.3167/015597705780886257>

England, L. K. (1994). Getting Personal : Reflexivity, Positionality, and Feminist Research. *The Professional Geographer*, 46(1), 241-256.

Fairclough, N. 2010. *Critical Discourse Analysis*. 2nd edition. London: Longman.

Giraut, F. (2004). Apartheid et Israël/ Palestine, analogie et contresens. *Outre-terre*, 4 (9), 145-154.

Guessous, N. S. (1991). *Au-delà de Toute Pudeur : la Sexualité Féminine au Maroc*. Casablanca : Eddif.

Greilsammer, I. (2007). Réflexions sur l'identité israélienne aujourd'hui. *Cités*, 1 (29), 39-48. doi : 10.3917/cite.029.0039

Hall, S. (1980). Race, articulation and society structured in dominance. In *Sociological theories: race and colonialism*

Hall, S. (1996). The West and the Rest : Discourse and Power. Dans R. Maaka et C. Andersen (dir.), *The Indigenous Experience : Gobar Perspectives*. Canadian Scholars'Press

Johnson, R., Chambers, D., Raghuram, P, et Tincknell,E. (2004). *The Practice of Cultural Studies*. London : Sage Publications.

Jørgensen,W. M. et Phillips, J. L (2002). *Discourse Analysis as Theory and Method*. London: Sage Publications.

Joseph, S. (2010). Gender and Citizenship in the Arab World. *Al raida journal* 129 (130), 8-14.

Kandiyoti, D. (1997). *Malaise identitaire : les femmes et la nation*. Londres : Macmillan Press Ltd.

Kissling, A. E. (1991). Street Harassment: The Language of Sexual Terrorism. *Discourse Society*, 2 (4), 451-460. doi : 10.1177/0957926591002004006

Lal, J. (1996). *Situating locations: The politics of self, identity, and "other" in living and writing the text dans Feminist dilemmas in fieldwork*. Boulder, Co : Westview Press.

Laclau, E. (2008a). *La raison populiste*. Paris : Seuil.

Laclau, E & Mouffe, C (2001b). *Hegemony and Socialist Strategy. Towards a Radical Democratic Politics-Second Edition*. New York :Verso.

Lamoureux, D. (1996). Féminins singuliers et féminins pluriels. Dans M. Elbaz, A. Fortin et G. Laforest (dir), *Les Frontières de l'Identité. Modernité et Postmodernité au Québec* (p.270-286) Québec : Les Presses de l'Université Laval; Paris : L'Harmattan.

Lamoureux, D. (2006). Y a-t-il une troisième vague féministe ?. *Cahier du Genre*, HS(1), 57-64. doi : 10.3917/cdge.hs01.0057.

Lazar, M.M. (2007). Feminist Critical Discourse Analysis: Articulating a Feminist Discourse Praxis. *Critical Discourse Studies*, 4(2), 141-164. doi : 10.1080/17405900701464816

Mongin, O. (2011). Les révoltes Arabes, Suites sans Fin. *Esprit*, 6 (6), 74-73. doi : [10.3917/espri.1106.0074](https://doi.org/10.3917/espri.1106.0074)

Nehmé, H. (2008). Les différentes voies de la pensée arabe moderne et contemporaine. *Revue Théologique de Kaslik* 2, 147-167.

Nonhoff, M. (2007). L'analyse hégémonique : à propos du développement récent de l'analyse de discours politique dans les sciences politiques. *Langage et société*, 2(120), 77-90. doi: 10.3917/lis.120.0077

Peñafiel, R. (2008). Le rôle politique des imaginaires sociaux : quelques enjeux théoriques autour de leur conceptualisation. *Politique et sociétés*, 27(1), 99-128. doi :10.7202/018049ar

Picard, E. (2006). *La politique dans le monde arabe*. Paris : Armand Colin.

Pouessel, S. (2012). *Noirs au Maghreb : Enjeux Identitaires*. Paris : Karthala.

Probyn, E. (1992). Corps féminin, soi féministe. Le dédoublement de l'énonciation sociologique. *Sociologie et Sociétés*, 24(1), 33-45. doi : 10.7202/001595ar

Récamier, S. (2012). L'automne des femmes arabes agite Facebook. *Les Inrocks*. Repéré à <http://www.lesinrocks.com/2012/11/03/actualite/lautomne-des-femmes-arabes-sur-facebook-11320068/>

Rousillon, A. (2008). Égyptianité, arabité, islamité : la recomposition des référents identitaires. *Égypte/Monde arabe*, 1 (11), 77-136. Repéré à <http://ema.revues.org/316>

Ruggi, S. (1998). Commodifying Honor in Female Sexuality: Honor Killings in Palestine. *Middle East report*, 12-15.

Scott-W, J. (1988). Genre : Une catégorie utile d'analyse historique. *Les cahiers du GRIF*, 37 (38), 125-153.

Slack, D.J (1996). The Theory and Method of Articulation in Cultural Studies. In David Morley and Kuan-Hsing Chen (eds.), *Stuart Hall: Critical Dialogues in Cultural Studies*, (p. 112-130). London: Routledge.

Taine-C, C. (1998). Langues, Savoirs et pouvoirs en milieu maure. *Nomadic peoples*, 2(1/2), 1-18.

Van Dijk, A. T. (2005). Chapter 18. Critical Discourse Analysis. Dans D. Schiffrin , D.

Tannen et H. Hamilton (dir.), *The Handbook of Discourse Analysis*. Blackwell Publishers Ltd.

Wedl, J. (2007). L'analyse de discours « à la Foucault » en Allemagne : trois approches et leurs apports pour la sociologie. *Langage et société*. 2 (120), 35-53. doi : 10.3917/l.s.120.0035.

Young, I. M. (1989). Polity and Group Difference: A Critique of the Ideal of Universal Citizenship. *Ethics*, Vol. 99 (2), 250-274

Zakhour, L. (2011). Printemps arabe : de l'imaginaire au réel. *Hérmès, La Revue*, 3(61), 212-218. Repéré à : http://www.cairn.info/resume.php?ID_ARTICLE=HERM_061_0212.

