



Revue européenne des migrations internationales

vol. 23 - n°2 | 2007
Numéro ouvert

Être féministe, ce n'est pas exclure !

Le pragmatisme féministe dans le débat sur le multiculturalisme en
Flandre

Gily Coene

Traducteur : Samuel Toledo



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/remi/4172>

DOI : 10.4000/remi.4172

ISSN : 1777-5418

Éditeur

Université de Poitiers

Édition imprimée

Date de publication : 1 octobre 2007

Pagination : 79-105

ISBN : 978-2-911627-46-6

ISSN : 0765-0752

Référence électronique

Gily Coene, « Être féministe, ce n'est pas exclure ! », *Revue européenne des migrations internationales* [En ligne], vol. 23 - n°2 | 2007, mis en ligne le 01 octobre 2010, consulté le 01 mai 2019. URL : <http://journals.openedition.org/remi/4172> ; DOI : 10.4000/remi.4172

Ce document a été généré automatiquement le 1 mai 2019.

© Université de Poitiers

Être féministe, ce n'est pas exclure !

Le pragmatisme féministe dans le débat sur le multiculturalisme en Flandre

Gily Coene

Traduction : Samuel Toledo

NOTE DE L'ÉDITEUR

En 2006, l'auteur était rattaché au Centre for Research in Ethnic Relations, University of Warwick, en tant que post-doctorant. Il tient à exprimer ses remerciements au Prof. Dr. Daniele Joly et aux membres du CRER pour leur soutien et leurs remarques. L'article est traduit par Samuel Toledo et révisé par Marjolein Naudts.

- 1 Contrairement à l'état de crise de l'idéologie multiculturelle et politique dans laquelle se trouvent les autres pays européens (Joppke et Morokswa, 2004), le multiculturalisme (officiel) est toujours, pour reprendre l'expression du politologue Dirk Jacobs (2004), “*alive and kicking*” en Flandre. La Flandre, contrairement aux Pays-Bas qui ont pourtant considérablement inspiré sa politique relative aux minorités, reste encore attachée à la reconnaissance et à la protection des minorités ethno-culturelles. L'article de Jacobs est passablement optimiste, alors que ce soi-disant îlot multiculturel en Europe est depuis déjà longtemps le port d'attache du parti d'extrême droite *Vlaams Belang* (anciennement *Vlaams Blok*), qui remporte des succès électoraux successifs grâce à sa propagande xénophobe, et qui ne fait aucun cas du multiculturalisme (concernant les immigrés en tout cas). Situer le multiculturalisme *de facto* et *officiellement* (Joppke et Morokswa, 2004) dans un État fédéralisé comme la Belgique, n'est pas une sinécure. Il faut garder à l'esprit les paradoxes politiques typiques et parfois étranges qui caractérisent le contexte belge ainsi que les solutions institutionnelles toutes aussi typiques qui ont été développées en raison de divers clivages historiques – linguistiques et communautaires, socio-économiques et religieux ou philosophiques (Martiniello, 2004).
- 2 Jusqu'à présent ces analyses n'ont toutefois pas prêté beaucoup d'attention à la question suivante : comment les femmes issues des minorités s'insèrent-elles dans cette

constellation complexe de clivages et de diversités ? Pourtant, les relations de genre sont cruciales pour comprendre le positionnement social des minorités. Comme le montre Anthias la position sociale et économique des hommes et des femmes des minorités ethniques est au moins partiellement déterminée par la façon dont les relations de genre dans ces groupes s'opposent au mode de relation dans la société environnante ou alors s'harmonisent avec lui (1998 : 181).

- 3 Des philosophes et des politologues féministes telle que Susan Okin (1999) ont aussi attiré l'attention sur la position des « minorités dans les minorités ». Dans son essai « *Is Multiculturalism Bad for Women ?* », très commenté actuellement, Okin pose la question de savoir si l'idéal multiculturel du « respect de la diversité culturelle » est compatible avec le combat féministe pour l'égalité des femmes.
- 4 Dans cet article, nous présenterons en préliminaire une ébauche sommaire des politiques et des réglementations concernant les matières multiculturelles en Belgique néerlandophone et la façon dont elles prennent en compte la question du genre. C'est dans ces contextes que les femmes de groupes minoritaires s'efforcent à la fois de faire inscrire sur l'agenda politique des mesures qui favorisent leurs intérêts et militent pour qu'ils soient reconnus sur une base égalitaire. Nous aborderons ensuite l'approche féministe dans le débat multiculturel, et nous comparerons différentes positions féministes à partir de quelques études de cas. Contrairement à l'interdiction de la mutilation génitale, la reconnaissance de la répudiation dans le droit international privé belge¹ reflète une approche pragmatique et sensible au contexte, approche qui recherche en priorité de quelle manière on pourra effectivement obtenir une amélioration de la position des personnes les plus vulnérables dans les groupes minoritaires. Dans le débat sur le port du voile, lancé à la suite des recommandations de la Commission française Stasi, la préférence a été donnée au dialogue interculturel. Bien que cette initiative ait contribué à stimuler le débat sur « le pluralisme actif » et « la neutralité inclusive », elle n'a cependant pas apporté de consensus sur l'attitude à adopter en ce qui concerne le port des symboles religieux. Dans l'avant-dernière section, nous discuterons, dans le contexte de la violence liée à l'honneur, de la stratégie « d'interculturalisation » reliée à la « décolonisation » des problèmes sociaux.

L'émancipation des femmes et des minorités : de l'intégration à la citoyenneté [*inburgering*²] obligatoire

- 5 L'attachement flamand à la protection de sa langue, de sa culture et de son identité impliquait, entre autres, qu'on ne pouvait aisément ignorer des exigences similaires des immigrants, ce qui s'est traduit par un soutien gouvernemental aux organisations de migrants ou d'« allochtones »³ (Martens, 1997) et par une politique multiculturelle visant des groupes cibles. Cette même sensibilité flamande est cependant manipulée par le parti d'extrême droite *Vlaams Blok/Belang* et s'est transformée en un comportement xénophobe⁴ : « assimile-toi ou rentre dans ton pays ».
- 6 À la fin des années 1980, la première victoire électorale locale du *Vlaams Blok* à Anvers et les manifestations de jeunes migrants dans les banlieues bruxelloises ont mené à la première nomination d'une Commissaire Royale à la Politique des Immigrés, Paula D'Hondt (CVP - *Christelijke Volkspartij*). Le premier rapport du CRPI⁵ se révélait un document important pour le développement du concept d'intégration qui se définissait

par trois niveaux de valeurs réclamant chacun une réaction appropriée : 1) « assimilation » complète en ce qui concerne les valeurs et principes d'ordre public légalement imposés ; 2) une « insertion » aussi réussie que possible des immigrés en ce qui concerne les principes sociaux principaux et directeurs de la vie en société en Belgique et pour lesquels il existe un consensus implicite dans la population « autochtone », comme l'émancipation et l'égalité de traitement réservées aux femmes ainsi que le respect réciproque entre différentes religions et philosophies ; 3) un « respect » explicite de l'enrichissante diversité des pratiques culturelles ne touchant pas ou ne menaçant pas l'ordre public de la société d'accueil, comme les traditions familiales et religieuses. Contrairement à l'ancien modèle, aucune assimilation culturelle n'est demandée aux immigrés. Par contre, il est demandé à la société belge de respecter les pratiques culturelles différentes, pour autant qu'elles n'attendent pas au bien-être général et aux principes fondamentaux comme l'égalité entre femmes et hommes. Le concept d'intégration reflétait aussi la nouvelle tendance « d'activation » et de « responsabilisation » dans l'État-providence : en échange de droits, les immigrés sont tenus de respecter les valeurs et les normes de la société d'accueil (Foblets et Hubeau, 1997 : 19).

- 7 Comme dans d'autres pays, le concept et son interprétation étaient sujets dès le début à controverse. Une première critique concerne la façon dont l'émancipation des femmes est présentée, à savoir un consensus acquis et implicite parmi la population belge, sous-entendu : ce n'est pas le cas dans les groupes immigrés. Blommaert (1998) a identifié deux positions progressistes mais contradictoires dans le débat sur l'intégration en Belgique néerlandophone, positions qui se retrouvent encore aujourd'hui dans le débat sur le multiculturalisme et la question du genre. Selon ses défenseurs, le concept d'intégration a permis de soutenir, avec la conservation de leurs droits culturels, le combat pour la pleine citoyenneté des immigrés et des groupes minoritaires dans la société belge. Ce concept a ainsi été défendu comme l'expression de valeurs « belges » comme la tolérance, le pluralisme et l'humanisme. D'autres ont soutenu au contraire qu'il s'agissait d'une conception « culturaliste » et que la transposition de telles valeurs dans ce contexte renforçait la position socio-économique subalterne des immigrés, et qu'elles suscitaient l'expression d'attitudes xénophobes et racistes.
- 8 Dans les débats plus récents concernant l'égalité des sexes, l'attention spécifique portée aux femmes des minorités est étayée par un discours des droits universels de l'homme ainsi que des valeurs et principes égalitaires d'une part. D'autre part, l'attention portée à « la femme musulmane opprimée » (Fadil, 2004) est l'expression d'un discours colonialiste et orientaliste (Ahmed, 1992 ; El Hamel, 2001 ; Longman, 2003) qui est utilisé pour affirmer la domination et la supériorité de sa propre identité nationale. Ce contexte complique particulièrement la tâche des femmes de groupes minoritaires qui veulent exprimer leurs intérêts d'une manière non ambiguë. C'est ainsi que le *Steunpunt Allochtone Meisjes en Vrouwen*, qui coordonne différentes associations de femmes immigrées en Flandre, a plaidé après consultation de ses membres, pour une « *inburgering* obligatoire » – ceci avant que ce discours ne domine la scène politique. Cette recommandation était principalement motivée par la revendication adressée aux pouvoirs publics pour qu'ils mettent en œuvre des dispositifs nécessaires et adaptés (par exemple des crèches, des cours pour les adultes qui n'ont pas un niveau scolaire très élevé). Cette proposition intitulée : « Les femmes immigrées veulent plus d'opportunités pour s'émanciper » (SAMV, 2002), qui ne représente pourtant qu'un paragraphe dans un

rapport comprenant de nombreuses recommandations, a été reprise par certains journaux, notamment par *De Morgen*, qui l'a quelque peu transformée en écrivant : « Les femmes immigrées veulent l'*inburgering* obligatoire ». Ce journal l'a présentée comme un cri de désespoir des femmes issues des groupes minoritaires pour qu'on les libère du joug de leurs familles et des communautés opprimantes. C'est ainsi que l'expression « *inburgering* obligatoire » acquit une connotation progressiste.

- 9 L'introduction de la politique d'*inburgering*⁶ – qui faisait suite aux manifestations de jeunes immigrés à Anvers – est caractéristique de la manière dont des actions de protestation sont détournées par l'establishment politique afin de légitimer des mesures qui visent à faire comprendre à l'électorat qu'on maîtrisera le « problème » des immigrés⁷. Des différences de genre ont été également utilisées pour discréditer certains mouvements, comme l'*Arabisch Europese Liga* (AEL), la Ligue Européenne Arabe établie à Anvers. Alors que ce mouvement est d'abord une réaction contre la discrimination et l'exclusion des jeunes immigrés, il a été rapidement associé à la radicalisation de l'Islam et de « l'identité islamique » et à l'antisémitisme (à cause de sa position liée à la question palestinienne) et à l'anti-féminisme.⁸
- 10 En 2005, Marino Keulen (VLD – *Vlaamse Liberale Democraten*), Ministre de l'Intérieur, de la Politique des Villes, du Logement et de l'*Inburgering*⁹ nomme une commission chargée de concevoir un cours « d'orientation sociale ». Cette « commission des sages » a reçu la mission de « traduire les valeurs et normes communes qui constituent la base de la société flamande actuelle en une directive pour l'ensemble des cours d'orientation sociale » destiné aux primo-arrivants. Parmi les cinq valeurs de base, liberté, égalité, solidarité, respect et citoyenneté, la commission insiste sur l'égalité et en particulier l'égalité des droits entre femmes et hommes, ainsi que l'interdiction de discriminer les personnes en vertu de leur sexe¹⁰.

Des minorités dans les minorités : le(s) paradoxe(s) de la vulnérabilité multiculturelle

- 11 Dans le débat sur la société multiculturelle¹¹, la question du genre et du statut de la femme dans les nouvelles minorités a particulièrement retenu l'attention. Il a ainsi contribué à rendre visible le statut de la femme, mais aussi le statut des enfants, des minorités sexuelles ou des dissidents dans des groupes minoritaires culturels et religieux. Le hijab, les mariages forcés, les traditions de virginité, la violence liée à l'honneur, la répudiation, la mutilation génitale féminine, etc. jouent d'ailleurs un rôle majeur dans les controverses publiques liées à la citoyenneté et au multiculturalisme comme dans d'autres pays européens.
- 12 Alund (1996) soutient que le fait de problématiser les relations de genre dans les autres cultures et religions est une tendance idéologique dans un État-providence globalisé qui « culturalise » les inégalités et les problèmes sociaux et se détache d'un programme progressiste de sauvegarde de l'égalité. La situation défavorisée et les problèmes sociaux des femmes de groupes minoritaires ne sont ainsi envisagés que d'un point de vue culturaliste et détachés des relations de pouvoir plus larges, des processus et dynamiques socio-économiques et politiques.
- 13 La recherche anthropo-sociologique (Bourdieu, 1998) et féministe (Yuval-Davis, 1997) analyse comment le genre et la sexualité sont centraux dans la formation des groupes et

dans les processus de constitution de l'identité collective, et comment le contrôle de la sexualité féminine forme le noyau du maintien de la cohésion de groupe. Les femmes des groupes minoritaires sont construites comme des « *others-others* » (Anthias, 1998) : « pathologisées » par la société dominante comme des victimes des religions et des traditions patriarcales, elles sont placées au sein de la minorité comme les porteuses symboliques de l'identité ou de la culture de groupe (Yuval Davis, 1997 ; Akpınar, 2003).¹² Même dans des pays comme la Belgique les discours neo-orientalistes fonctionnent comme des représentations en miroir permettant de s'imaginer sa propre identité nationale et européenne. Ici, la femme occidentale apparaît comme une contre-image émancipée de la femme « immigrée » opprimée. Les idéaux en matière d'égalité de genre sont figurés comme fondateur pour la culture occidentale, et le combat d'émancipation des femmes occidentales est conçu comme presque gagné.

- 14 L'émancipation et l'*empowerment* des femmes de groupes minoritaires font donc partie d'une affaire stratifiée et complexe. Alors qu'à l'origine, la négation des différents niveaux d'émancipation a polarisé le débat en situant les féministes soit du côté de la droite xénophobe, eurocentrique, impérialiste, patriarcalement féministe, soit du côté relativiste, postmoderne, intellectualiste et étranger au monde réel, on a, plus récemment, recherché des positions et des stratégies qui puissent réconcilier en pratique un programme féministe avec un programme social explicitement anti-raciste. Des appréciations et des analyses qui rendent visibles le fonctionnement et l'influence simultanés des différents facteurs d'inégalités et des discriminations — phénomène décrit dans les théories féministes comme « intersectionnalité » (Crenshaw, 1997 ; Lutz et Wekker, 2001) — trouvent leur place dans la vision et le fonctionnement d'organisations de femmes et de filles immigrées en Flandre (Perneel, 2004), d'organisations féminines « blanches » (S'Jegers, 2006) et dans la politique flamande d'égalité des chances¹³.
- 15 La publication du provocant essai de Susan Okin, « Le multiculturalisme est-il néfaste pour les femmes ? » (1999), très commenté depuis sa parution, a non seulement lancé le débat « féministe-multiculturaliste » dans le champ théorique, mais a alimenté aussi le débat de société dans plusieurs pays européens. L'essai et les réactions qui en ont découlé ont non seulement attiré l'attention sur la dimension du genre dans la problématique de la cohabitation multiculturelle, mais ils ont aussi permis de remettre en question le multiculturalisme comme idéologie progressiste. Alors qu'Okin visait seulement, selon ses propres dires, à pointer quelques « champs de tensions » entre certaines idées multiculturalistes et féministes (Okin, 2005 ; Fisher, 2004), son apport a été utilisé de manière sélective pour disqualifier l'identité et les revendications des nouvelles minorités culturelles et religieuses, issues des immigrations récentes, et/ou pour les présenter comme des menaces pour l'État de droit démocratique. On trouve une lecture partielle de ce type chez Paul Cliteur (2006 : 178) qui, dans une contribution traitant la séparation de l'Église et de l'État, résume la position d'Okin de la façon suivante : « Moller Okin écrit que le multiculturalisme tolère diverses pratiques culturelles qui sont en tension par rapport aux valeurs des États démocratiques occidentaux, comme l'égalité de l'homme et de la femme. Que les cultures non-occidentales ne partagent pas ce point de vue, on le leur pardonnera, car nous ne pouvons pas, en tant qu'occidentaux, soumettre des cultures étrangères à "nos" normes. »
- 16 Pourtant, on regroupe, sous le terme générique « multiculturalisme », des visions fort divergentes, qui ont été problématisées par des multiculturalistes libéraux (Kymlicka, 1995) et des « *liberal egalitarians* » (Barry, 1998). Le sociologue John Rex, supposait déjà

dans « *The concept of a multicultural society* » (1994) qu'une société multiculturelle doit offrir une place aussi bien à la diversité qu'à l'égalité. Elle exclut par conséquent des idéologies racistes comme le système d'apartheid « multiculturel » d'Afrique du Sud (Rex, 1994 : 218). À partir de ce principe d'égalité, on peut par conséquent argumenter que la discrimination de genre et le sexisme sont également inadmissibles dans une société multiculturelle égalitaire. Pourtant, le concept d'une société multiculturelle que Rex défend dans cet article, n'est pas sans problème, car il se base sur une répartition entre le domaine public (le droit, la politique, l'économie et l'enseignement) où prévaut une culture publique générale basée sur l'égalité des individus, et le domaine privé (enseignement moral, socialisation élémentaire et instruction religieuse) qui admet la diversité des groupes (ibid. 218-219). En ce qui concerne l'enseignement, Rex propose par exemple que les écoles limitent leur rôle à la transmission de valeurs morales liées à la « *civic morality and culture* » et qu'elles n'interviennent pas sur toutes les questions de « *sex, marriage, the family and religion* », ou alors seulement « *on the most general and basic level* » pour autant que cela n'entrave pas le fonctionnement de l'État (ibid. 213). Cette interprétation dépasse toutefois largement la critique féministe qui donnait la classification, domaine privé et public comme constitutive du maintien de l'oppression et des discriminations envers les femmes.¹⁴ La sphère privée et domestique au sein de laquelle les personnes développent leur identité de base, le sentiment de leur valeur et leurs capacités, et au sein de laquelle la culture se transmet, est aussi le domaine où les femmes et les enfants se voient confrontés le plus souvent à la violence et aux abus, où leurs corps et leur sexualité sont contrôlés et où l'on est socialisé dans un rôle de soumission aux hommes. Défendre une société multiculturelle qui se base sur une répartition entre la sphère privée et publique peut par conséquent avoir un impact très différent sur la vie des filles et des femmes en comparaison avec celle des garçons et des hommes. En ce qui concerne la violence et la contrainte, grâce à l'influence des mouvements féminins et féministes, cette construction artificielle a été abolie au plan légal et moral dans différents pays, notamment en sanctionnant comme délits la violence domestique, l'abus sexuel et le viol, qu'ils aient lieu dans la sphère publique ou privée. Il est toutefois beaucoup plus difficile de parler des normes qui prévaudraient comme la non-discrimination et l'égalité entre hommes et femmes. Une approche comme celle de Rex signifie-t-elle que la discrimination des femmes n'est pas autorisée dans la sphère publique — y compris dans les relations de travail — mais que les pouvoirs publics n'ont pas à intervenir dans des oppressions plus fondamentales et dans des modèles de rôles inégalitaires au sein de la famille et de l'éducation, par exemple en organisant des campagnes de sensibilisation ou des cours d'éducation sexuelle et relationnelle dans les écoles ? Les rôles liés au genre et les inégalités de pouvoir dans la sphère privée ne relèvent-ils pas du droit et des préoccupations de l'État, au même titre que ce dernier cherche ailleurs à combattre d'autres formes de discrimination ? Pourquoi par exemple, éduquer à la tolérance et apprendre à cohabiter dans la diversité culturelle, devraient-ils faire partie du curriculum scolaire (à quoi les partis racistes tels que le *Vlaams Belang* se sont opposés) tandis que — au nom du respect des différences culturelles — l'égalité et le partage équitable des tâches entre les femmes et les hommes n'en feraient pas partie ?

- 17 Des mesures qui visent à améliorer le statut des minorités culturelles et/ou religieuses, peuvent, en leur accordant par exemple une certaine autonomie dans des domaines particuliers, être discriminatoires vis-à-vis des individus vulnérables dans ces minorités, peuvent mettre leurs droits individuels en danger et peuvent renforcer les structures et relations hiérarchiques dans la communauté (Eisenberg et Spinner-Halev, 2004). Le

modèle anglais « *community-based* » (Saghal et Yuval-Davis, 1992) a déjà été critiqué précédemment sur cette base. D'autres exemples frappants sont l'acceptation de la « défense culturelle » dans les procès¹⁵ ou l'attribution d'une certaine autonomie juridique aux minorités religieuses dans le domaine du droit individuel et familial : mariage, divorce, tutelle, obligation alimentaire et droits d'héritage. Ayelet Shachar (2001) définit ceci comme le paradoxe de la vulnérabilité multiculturelle : donner libre champ aux normes de minorités culturelles engendre souvent une vulnérabilité accrue des membres les plus faibles de ces groupes, notamment les femmes et les enfants.

- 18 Alors que l'on ne peut ignorer que les droits de la femme et certaines solutions multiculturelles sont en opposition frontale, le débat féministe-multiculturaliste a amené une polarisation néfaste qui est, en grande partie, due à des représentations et interprétations erronées de certaines pratiques. Les cultures et les religions ont été présentées comme des entités homogènes, statiques et fermées et pas comme le produit d'interprétations humaines et de rapports de forces. C'est surtout la manière dont les femmes de groupes minoritaires sont impliquées dans les processus culturels de réinterprétation et de revalorisation qui a été ignorée (Benhabib, 2002 : 82-104). Par conséquent, le débat a plutôt été mené « sur » les femmes ou les filles concernées et pas « avec » elles. De plus, on a négligé par exemple les significations symboliques complexes et émancipatrices du foulard. Avec le slogan « *niet over onze hoofden heen* » (« pas par-dessus nos têtes »), les femmes musulmanes exigeaient, en premier lieu, le droit d'être entendues dans le débat sur le foulard. La critique féministe « occidentale » a aussi souvent contribué, de manière paradoxale, à ce que dans les processus identitaires des minorités, certaines traditions et pratiques opprimantes comme la mutilation génitale soient redécouvertes comme culturellement ou religieusement authentiques (Narayan, 1998).

L'interdiction de la mutilation génitale et la reconnaissance de la répudiation dans le droit belge

- 19 Avec l'immigration, les États européens sont confrontés entre autres à des pratiques qui peuvent entrer en conflit avec les systèmes juridiques. Les États de droits et le législateur peuvent réagir à cela en s'en tenant strictement aux normes juridiques occidentales existantes, ou bien en préconisant une approche contextuelle pluraliste (pluralisme juridique). Là où les droits de la femme et les droits culturels peuvent entrer en conflit au même titre que d'autres droits, les mouvements féminins semblent remporter plus de succès au plan international, et arrivent, mieux que les mouvements culturels, à placer leurs exigences dans les agendas. Concernant les cultures non-occidentales il va pour ainsi dire de soi que les conflits tournent en leur défaveur (Brems, 2005 : 152). Que ceci puisse être également au désavantage de femmes de groupes minoritaires est peu pris en compte par les féministes « pures et dures ».
- 20 Sur le plan international, la mutilation génitale féminine constitue un argument important pour faire primer les droits de la femme et les droits individuels « occidentaux » sur des droits culturels de certains groupes. La Belgique, qui compte beaucoup moins de migrants issus de pays où l'on pratique une forme de circoncision de la femme qu'aux Pays-Bas, a explicitement décrété que « la mutilation génitale » était punissable. Plus remarquable encore est que l'article concerné fasse partie d'une loi

concernant la protection des mineurs (Moniteur Belge 28/11/2000), loi qui répondait à la vague de panique ayant suivi l'affaire Dutroux (Meerschaut et Backs, 2001). Bien qu'il s'agisse d'une loi concernant le droit criminel de la protection des mineurs, l'actuel article 409 du code pénal belge sanctionne aussi la mutilation génitale réalisée sur des femmes « adultes », même si elles sont consentantes, et se rapporte à « n'importe quelle forme de mutilation génitale », parmi lesquelles « la mutilation, l'ablation partielle ou complète d'un organe, la circoncision de la femme et l'infibulation ». La mesure ne se rapporte toutefois pas à « certaines atteintes bénignes aux organes génitaux, comme les piercings et les tatouages, ni à la circoncision des garçons, la castration et les opérations en vue d'un changement de sexe » (commentaire de la loi). Ce qui est central ici, plutôt que les considérations sur les atteintes à l'intégrité physique (qui sont aussi sanctionnées par d'autres articles de loi), c'est la perception de pratiques culturelles (étrangères) en tant qu'elles oppriment les femmes. Ainsi, la réinfibulation après l'accouchement d'une femme adulte était punissable selon cette loi, alors que des reconstructions vaginales (« *designer des vaginas* ») et d'autres formes de chirurgie « occidentale » (qui, d'un point de vue anatomique, peuvent être beaucoup plus invasives) ne l'étaient pas. Il est donc implicite dans cette législation que les femmes occidentales choisissent « volontairement » de subir une opération qui modifie le corps, et que les femmes non-occidentales ne font cette demande que du fait de leur position d'opprimée et en conséquence elles doivent être protégées par la loi. L'article de loi vise uniquement « différentes » pratiques culturelles de circoncision des filles et des femmes sous toutes leurs formes et variantes. Y compris donc la circoncision légère, dite *sunna*, où le prépuce ou le sommet du clitoris est enlevé (Bartels et Haaijer, 1992). Jusqu'à ce jour, aucune affaire concernant la mutilation génitale n'a atteint les salles d'audience en Belgique. On peut donc se demander à juste titre si cette mesure correctionnelle spécifique n'est pas inutilement stigmatisante à l'égard de certains groupes minoritaires (Meerschaut et Backs, 2001). Les lourdes peines prévues par la loi ne semblent en tout cas pas contribuer à une compréhension plus adéquate du phénomène. Par contre la loi accentue l'importance symbolique de « l'égalité des genres ».

- 21 Une discussion est née en matière de primauté des droits de la femme sur les droits culturels à l'occasion de la reconnaissance de la répudiation par l'homme dans le nouveau code belge du droit international privé. Ce code est entré en application le 1^{er} octobre 2004 et visait à rassembler sous une forme cohérente les diverses dispositions qui se trouvaient jusqu'à cette date fortement dispersées dans des textes anciens et incomplets. Il traite diverses questions parmi lesquelles le divorce et la répudiation. C'est surtout l'article 57 qui a suscité la controverse au cours des discussions parlementaires. Cet article reconnaît en effet la répudiation par l'homme, sous certaines conditions précises et strictes.¹⁶ Bien que la pratique de la répudiation¹⁷ soit inacceptable du point de vue féministe ou du point de vue des droits féminins, on peut également argumenter qu'une acceptation restreinte de la pratique est allée dans le sens de l'intérêt des femmes qui en étaient victimes.
- 22 Le premier paragraphe de l'article 57 établit clairement qu'un acte fait à l'étranger manifestant la volonté de l'homme de rompre son mariage sans que la femme ait eu ce même droit ne peut être reconnu en Belgique. Le législateur a estimé que l'institution de la répudiation est étrangère à la pensée juridique belge et au principe de l'égalité entre l'homme et la femme. Le deuxième paragraphe reconnaît toutefois quelques exceptions à ce principe de non-reconnaissance.¹⁸ Une première condition est que la répudiation faite

à l'étranger fasse l'objet d'une décision judiciaire dans ce pays. Une répudiation qui, en d'autres termes, n'a pas été homologuée par un juge n'est pas reconnue. Une autre condition est qu'aucun des conjoints n'avait, au moment de l'homologation, la nationalité d'un État qui ne reconnaît pas cette forme de dissolution matrimoniale ou qu'aucun n'y avait sa résidence habituelle. La femme doit aussi avoir accepté la dissolution d'une manière claire et sans aucune contrainte.¹⁹ Ces conditions sont cumulatives : « une répudiation touristique » au cours de vacances au Maroc par exemple, ne sera pas reconnue même si la femme l'a acceptée.

- 23 Pourtant, une reconnaissance juridique restreinte de la répudiation heurte des principes de fond. Le sénateur CDetV Hugo Vandenberghe considérait cette reconnaissance comme inacceptable et estimait qu'on devait se prémunir strictement contre un « État de droit multiculturel » : « [...] il faut prévenir l'évolution vers un État de droit multiculturel ; nous vivons dans une société multiculturelle, mais pas dans un État de droit multiculturel. Il est inconcevable que l'on institutionnalise dans l'État de droit un phénomène comme la répudiation. »²⁰
- 24 Des critiques émanèrent aussi des mouvements de femmes. L'organisation coordinatrice des associations de femmes en Flandre, le *Nederlandstalige Vrouwenraad* (Conseil Féminin Néerlandophone) déclarait dans une conférence de presse, que cette reconnaissance témoignait d'un dangereux relativisme culturel qui risquait d'annuler les acquis du mouvement féministe, ainsi que la reconnaissance dans la constitution et dans le droit international du principe d'égalité des hommes et des femmes.²¹ Dans les discussions parlementaires au sujet de la proposition de loi, on retrouve également des arguments similaires sur l'incompatibilité fondamentale entre la reconnaissance de l'expulsion et le principe de l'égalité entre femmes et hommes et l'ordre public belge.
- 25 Toutefois, la reconnaissance dans des cas exceptionnels restait maintenue dans la loi. Refuser par principe la reconnaissance de la répudiation, en raison de la nature de cette institution, pourrait susciter, selon ceux qui ont déposé la proposition de loi, des situations injustes. Cela pourrait avoir pour conséquence qu'une femme ne puisse faire reconnaître sa situation de séparation et ne puisse ainsi faire valoir les droits qui en découlent, comme une pension alimentaire ou la possibilité de se remarier.²² Au cours de la discussion parlementaire, le Ministre de la Justice l'a formulé ainsi : « S'il peut paraître choquant de reconnaître une institution qui viole à ce point les droits d'une des parties, il peut s'avérer tout aussi choquant, en pratique, de ne lui donner aucun effet, ce qui lèse la personne la plus fragilisée dans la relation ». ²³ En d'autres termes, le ministre est d'avis que la dimension de principe doit être contrebalancée par la nécessité de veiller à ce que les conséquences ne soient pas pires pour la partie qui est déjà la plus faible dans le mariage. La reconnaissance de la répudiation est donc clairement motivée ici par des considérations pragmatiques en faveur de la protection des femmes qui sont touchées par une norme et une pratique dont l'inviolabilité n'est pas l'objet de discussion ici. Ce raisonnement n'a pas été partagé par le Conseil Féminin Néerlandophone, et par les sénatrices CDetV Sabine De Bethune et Nahima Lanjri entre autres. Ce Conseil affirme que « le principe de l'inégalité des hommes et des femmes et de l'infériorité des femmes entre par la petite porte dans l'ordre public belge ». Un refus de principe de toute reconnaissance de la répudiation a également été défendu en raison de sa valeur d'exemple pour une évolution plus favorable du droit de la famille marocaine.²⁴
- 26 L'interdiction de la mutilation génitale et la reconnaissance de la répudiation illustrent deux attitudes contradictoires qui sont cependant toutes les deux défendables d'un point

de vue féministe. La reconnaissance de la répudiation, que nous considérons comme une vision pragmatique et sensible au contexte, prend en considération les besoins spécifiques des femmes des groupes minoritaires. Pourtant il ne faut pas la comprendre comme une attitude de relativisme culturel selon laquelle on exigerait un respect inviolable des différentes pratiques culturelles. Sans doute, certains défenseurs des droits multiculturels reconnaissent pleinement la pratique de la répudiation, et considèrent la violation des droits individuels des femmes comme un « coût inévitable » du respect de l'autonomie des minorités culturelles (Kukathas, 2001). Ainsi, ils reconnaissent également la subordination des droits de la femme ou d'autres droits individuels aux droits à la conservation de l'identité culturelle et des traditions. La vision pragmatique telle que nous la retrouvons dans la discussion ci-dessus vise par contre à intervenir en priorité en faveur des individus les plus vulnérables dans les minorités et à leur garantir une meilleure protection juridique. Cela exige aussi que dans la recherche de solutions adaptées, les intéressés soient consultés et donc considérés comme des acteurs moraux compétents (Saharso, 2005). Ainsi, la proposition concernée a entre autres tenu compte des résultats d'une consultation sur la situation juridique des femmes marocaines (Foblets, 2001). On reconnaissait également qu'une disposition légale ne suffisait pas en soi et que des initiatives devaient être prises de manière à ce que les intéressés puissent faire valoir leurs droits. Pour garantir cela des points d'appui juridiques ont été créés : accès à l'information, conseil et assistance aux femmes, organisation de sessions de formation concernant le droit international privé belge.²⁵ On remarquera que l'opposition entre attitude de principe et attitude pragmatique induit d'une certaine manière en erreur. La vision pragmatique que nous avons décrite implique clairement un principe d'égalité, mais tient compte de son aménagement au regard des intéressés.

Le débat sur le port du voile

- 27 Dans le débat français sur le port du voile, l'organisation française « Femmes publiques » s'est démarquée d'un « féminisme des principes » antérieurement à l'interdiction du voile dans un communiqué de presse intitulé « Être féministe, ce n'est pas exclure ! » (23 octobre 2003) – l'argument développé était que cette interdiction impliquait que les jeunes femmes refusant de quitter le voile seraient exclues des écoles publiques. « Femmes publiques » prônait « un féminisme de la responsabilité, soucieux de la réalité ».
- 28 Comme dans d'autres pays, les féministes en Belgique sont partagées quant à la signification et l'attitude à adopter vis-à-vis du hijab. Le *Nederlandstalige Vrouwenraad*²⁶, n'a pas pris jusqu'à présent de position publique, par manque de consensus interne. Par contre en Flandre, « le *Vrouwen Overleg Komitee (VOK)* », née de la « deuxième vague féministe » se prononce pour la neutralité inclusive, qui admet le port du voile par les femmes musulmanes à l'école (pour les élèves et les enseignantes) et dans les services publics. Cette organisation plaide pour une plus grande ouverture à toutes les convictions religieuses et philosophiques : « Ainsi, un fonctionnaire peut porter en public les symboles de sa religion ou d'autres convictions philosophiques, mais son comportement doit respecter les règles du service public et les lois du pays ».²⁷
- 29 Le débat a atteint son apogée quand le ministre de l'Intérieur, Patrick Dewael, a publié, début 2004, un essai intitulé « *Elke dwang tot sluiëren is onaanvaardbaar* »²⁸(« Toute contrainte concernant le port du voile est inacceptable »). Les sénateurs wallons socialistes et

libéraux (Anne-Marie Lizin, Parti Socialiste et Alain Destexhe, Mouvement des Réformateurs Libéraux) ont déposé une proposition de loi pour bannir le voile des écoles publiques et des services publics. L'essai de Dewael et la proposition de loi ont suscité un vif débat dans les médias, mais n'ont pas conduit, contrairement à la France, à une interdiction du port des symboles religieux dans les écoles. Une relation différente entre l'Église et l'État d'une part, et l'absence de témoignages de filles et de femmes contraintes de porter le voile d'autre part, peuvent être un élément explicatif. Le débat a aussi mobilisé des femmes musulmanes comme l'AMV – *Actiecomité Moslimvrouwen Vlaanderen* (Comité d'action des femmes musulmanes de Flandre) qui réclamaient explicitement le droit de porter le voile, expression de leur liberté de religion, d'opinion et d'identité. Cela n'empêche pas cependant que certaines écoles refusent toujours des élèves voilées. Alors que, comme en France, l'égalité de sexes jouait au départ un rôle important, le débat s'est déplacé à la suite de diverses initiatives, et l'accent a été mis sur la neutralité de l'État et la position de l'islam.

- 30 Désapprouvant les propositions concernant l'interdiction du port du voile, Marie Arena (Parti Socialiste, ex-ministre de l'intégration sociale et de l'Égalité des Chances) a pris l'initiative de mettre en place une Commission du Dialogue Interculturel.²⁹ Dans le rapport final des travaux de la commission, publié en mai 2005, un des thèmes principaux abordé a été celui du rapport entre l'Église et l'État, et a concerné plus particulièrement l'interprétation du terme « neutralité » par rapport aux symboles religieux. Ainsi, la discussion sur le voile a été en grande partie « désaxée » et ramenée à un débat plus large sur la laïcité de l'État belge. Bien que la Commission n'ait pas considéré que l'organisation et le financement des services religieux relevaient de sa compétence, elle a souligné cependant le droit fondamental à la liberté de religion, le traitement égal et le soutien explicite à la communauté musulmane, tout en plaidant de manière générale pour un dialogue entre religions et options philosophiques (*ibid.* : 80-81).³⁰
- 31 La discussion sur le port du voile a mis en évidence trois points de vue différents sur la neutralité pour les agents de l'État. Le premier se fonde sur la liberté religieuse et la neutralité inclusive, et ne pose pas de restrictions au port de signes religieux par les agents publics. Selon les partisans de cette position, la neutralité que l'on doit exiger de la part des fonctionnaires au sein d'une société interculturelle n'a pas de rapport avec leur *apparence* (vestimentaire ou autre), mais avec les *actes* qu'ils posent en tant que fonctionnaires. Par ailleurs, cette position soutient qu'une visibilité accrue de la diversité culturelle et religieuse dans la fonction publique serait bénéfique du point de vue symbolique et éducatif et que le concept exclusif de neutralité intéresse en fait surtout les signes qui ne conviennent pas à la tradition nord-européenne (CID, 2005, 115-116).
- 32 Le deuxième point de vue retient le principe de neutralité de l'État comme point de départ et exige la « retenue » ou l'interdiction de toute forme d'expression des convictions religieuses de la part des fonctionnaires qui exercent des fonctions en contact avec le public.
- 33 Le troisième point de vue, républicain, demande une neutralité stricte de l'État et prône l'absence de tout signe religieux pour tous les agents travaillant dans la fonction publique (CID, 2005 : 117). Bien que la commission ne se soit pas encore exprimée sur l'interprétation de la neutralité qu'elle souhaite adopter, elle a tout de même lancé l'idée que la neutralité n'implique pas nécessairement que tous les signes religieux et philosophiques ou vestimentaires doivent être évités dans les services publics.

- 34 Historiquement le processus de sécularisation en Belgique n'a pas débouché sur une séparation stricte entre l'Église et l'État, mais sur un régime de soutien de l'État belge aux religions reconnues par lui — une « neutralité active » (Torfs, 2005). Ainsi, tous les Belges contribuent au financement des communautés religieuses ou philosophiques reconnues (la laïcité comprise), quelles que soient leurs convictions ou croyances personnelles ou leurs revenus. L'État semble ainsi prendre d'une part une position neutre et tolérante envers les religions et convictions de ses citoyens, mais décide quelles religions et communautés seront reconnues et financées. Le critère formel à cet égard est l'intérêt social général, humaniste et moral que ces religions et communautés représentent, mais en pratique le financement et la reconnaissance sont surtout une question de lobbying, et l'Église catholique reste toujours privilégiée dans l'attribution de moyens publics.³¹ Alors que l'islam a déjà été officiellement reconnu³² et est devenu la deuxième grande religion du pays, il n'est toujours pas question de traitement équitable.
- 35 L'interprétation de la neutralité dans l'enseignement hérite d'une longue et violente bataille scolaire (1842-1959). La constitution belge déclare dans son article 24 que la communauté supporte les frais de l'éducation morale et religieuse pour tous les élèves en obligation scolaire. Des écoles communautaires doivent par contre garantir le choix entre un enseignement philosophique ou religieux pris dans l'une des religions ou convictions reconnues, comme la religion catholique ou islamique ou encore la morale non-confessionnelle. De ce point de vue, l'interdiction du port du voile pour les élèves dans l'enseignement en Belgique peut paraître étrange. Les élèves sont obligés de suivre un cours relatif à une religion ou une philosophie, mais, en dehors des heures d'enseignements, ils ne peuvent afficher aucun signe de leur identité religieuse. Jusqu'à présent aucun réseau d'enseignement — l'enseignement catholique, l'enseignement des Communautés Flamande et Française, l'enseignement provincial et l'enseignement des villes ou des communes — n'a pris position à cet égard. Les organisations faitières et les pouvoirs publics renvoient à l'autonomie locale des écoles.³³
- 36 Des plaidoiries pour la neutralité inclusive dans les écoles et les services publics sont également tenues en montrant qu'elle est préférable à l'alternative beaucoup plus défavorable de la création d'un pilier « islamique ». La « polarisation » est ainsi un des effets les plus paradoxaux du processus de sécularisation de la société belge : le fait que des regroupements de citoyens aient créé un réseau de moyens et d'institutions (de partis politiques, de syndicats, et même d'organisations de vacances). Pour les immigrés, cela signifie que s'ils ne veulent pas subir un processus de sécularisation, ils sont obligés de suivre une « logique de pilier », pour obtenir un espace propre dans le pays d'accueil. À ce jour, on est encore loin de la création d'un pilier « islamique » (Jacobs, 2006).
- 37 La nouvelle notion « interculturelle » du « pluralisme actif » est également un concept qui trouve depuis peu une ouverture chez les politiques (Stevaert, 2005) et sur le terrain. Ce concept, bien qu'encore balbutiant et non clairement défini, proposerait une attitude selon laquelle la diversité religieuse doit être largement et activement soutenue. Le pluralisme actif suppose qu'après avoir acquis une connaissance solide de sa propre tradition, l'on parte activement à la découverte des conceptions du monde de l'autre, dans une rencontre interculturelle ouverte. Cette vision diffère de l'interprétation libérale *rawlsienne* de la neutralité de l'État vis-à-vis du pluralisme philosophique et religieux. Bien que celle-ci ne se soit jamais concrétisée réellement, elle a, dans la lutte contre l'influence du catholicisme dominant, une signification historique. Ainsi De Hert e.a. (2006 : 121-122) considère que le concept de pluralisme actif pourrait être utilisé par

le « bloc catholique » (mieux organisé) pour maintenir sa propre représentation du monde dans l'opinion publique.

- 38 Récemment, la neutralité inclusive a aussi été à l'ordre du jour dans le cadre d'une politique de la diversité. L'idée sous-jacente est que les services publics doivent être un exemple dans la lutte contre l'exclusion sociale et la discrimination à l'égard des minorités sur le marché du travail. Ainsi le VDAB (*Vlaamse Dienst voor Arbeidsbemiddeling*) a opté pour la neutralité exclusive. Un membre du personnel du VDAB a donc d'une part le droit de porter des signes religieux ou philosophiques non visibles et d'autre part l'obligation de se montrer neutre et objectif dans l'exercice de ses fonctions. L'obligation de soigner la prestation du service en accord avec la mission d'un service public est primordiale.³⁴
- 39 La différence entre « comportement » et « présentation » constitue un problème dans la conception de la neutralité inclusive. Le port du voile est-il uniquement une question de présentation ou est-ce aussi l'expression active d'une conviction (religieuse) ? Telle est la question que certaines femmes musulmanes posent explicitement. La « présentation » peut-elle être indépendante d'une offre de services neutre ? Dans les contextes de l'assistance et des soins de santé par exemple n'est-ce pas la neutralité exclusive dans la présentation du personnel qui serait la plus respectueuse de l'autonomie et du bien-être des patients ou des clients, croyants ou non croyants ?
- 40 La question du voile est symptomatique de la manière dont les débats sur « féminisme et multiculturalisme » et sur « l'égalité des genres et la diversité culturelle » ont été traduits d'une manière sélective et rhétorique dans les contextes sociaux et les pratiques politiques. Ainsi c'est seulement en relation avec l'islam que le statut de la femme a été remis à l'ordre du jour, tandis qu'auparavant il n'avait jamais constitué un argument pour subventionner l'Église catholique, qui refuse encore aujourd'hui que l'on débâte de la question de l'ouverture de la prêtrise aux femmes. Pourtant, Susan Okin (2002) affirme qu'une telle pratique de discrimination de genre ne devrait pas être soutenue par un État libéral démocratique. Okin montre que quand il est question d'une minorité patriarcale au sein d'une majorité moins patriarcale, les femmes appartenant à la première n'ont pas un intérêt réel à son maintien et seraient mieux servies par la disparition de cette culture ou de cette tradition.³⁵ Dans sa conception, il n'est pas non plus acceptable que les leaders autoproclamés d'un groupe culturel ou religieux soient reconnus par les autorités comme des représentants légitimes. Si on appliquait concrètement la critique d'Okin, la position de l'Église catholique pourrait être sérieusement remise en question dans l'État laïque belge.
- 41 Là où on peut affirmer que la nouvelle préoccupation pour l'exigence de neutralité est induite par le débat sur le port du voile et l'angoisse suscitée par l'islam des nouvelles minorités musulmanes, le comportement d'exclusion légitimé par la neutralité ne peut plus être défendue. Dans le contexte belge, la « neutralité active » peut être comprise comme le résultat historique du combat d'une minorité « libre-exaministe » dans une société dominée par le catholicisme. Alors que le port des symboles religieux n'a pas été un enjeu, en raison de la « polarisation » de la société — une question importante — il en va aujourd'hui différemment. Les arguments en faveur de la neutralité inclusive sont alors considérés comme une faille dans la tendance à la laïcisation. Comprendre et expérimenter la neutralité inclusive comme une des possibles interprétations de la neutralité nécessite une prise de conscience plus large et une intégration sociale qui ne peuvent se réaliser du jour au lendemain. Finalement, reste encore la question de savoir

si le voile doit être considéré comme un symbole religieux et non pas comme un symbole d'identité culturelle. En résumant, on peut considérer que deux programmes progressistes – celui d'une minorité ancienne et celui d'une minorité nouvelle – entre en conflit dans le cadre institutionnel actuel.

***Exit, voice et loyalty* : « interculturalisation » de l'aide sociale et « déculturalisation » des problèmes sociaux**

- 42 Contrairement aux Pays-Bas, les questions en lien avec « les traditions de virginité ou de violence liées à l'honneur », dont déjà la dénomination a des connotations culturelles, ont jusqu'à présent rarement été nommées ainsi en Flandre. La question est de savoir si cela indique un manque d'attention aux problèmes des femmes de groupes minoritaires, ou si cela illustre une approche « sensible au contexte » qui s'efforce d'éviter une stigmatisation plus importante. Cette dernière approche peut donner la fausse impression qu'on ne se pose pas la question, ou qu'elle reste considérée comme un tabou.
- 43 Dans un contexte de société fortement stratifiée et polarisée, des organisations comme le *Steunpunt Allochtone Meisjes en Vrouwen* (« Point d'appui pour filles et femmes immigrées ») cherchent des stratégies de lutte contre les multiples types d'oppression et militent pour une double émancipation, interne et externe, des femmes de groupes minoritaires (Coene et Longman, 2005). Par la coopération avec des organisations sociales, le travail se fait en direction de l'interculturalisation du champ, de l'*empowerment* et participe à la promotion d'une image sociale plus positive grâce à la participation à des débats publics. Ceci implique entre autres une « déculturalisation » consciente des problèmes sociaux comme la violence à l'égard des femmes. Cette stratégie s'oppose, par exemple, à l'approche de Hirsi Ali aux Pays-Bas qui, dans son film *Submission*, relie explicitement l'islam et la violence faite aux femmes immigrées.
- 44 Bien que la violence à l'égard des femmes soit un phénomène qui traverse les cultures, il y a certains contextes et formes de violence qui sont spécifiques. Dans différents pays européens, des faits tragiques ont attiré l'attention sur la violence « liée à l'honneur », comme le meurtre de l'activiste Kurde Fedime Sahindal en Suède, la mort de Madame Gül aux Pays-Bas et le meurtre de Hatun Sürüc en Allemagne. En décembre 2005, l'institut Kurde Bruxellois a organisé, en collaboration avec la fédération des groupes féminins flamands, une conférence sur la violence liée à l'honneur dont le but était d'attirer l'attention sur le phénomène et d'inciter les gouvernements à consacrer plus d'efforts à cette question. Contrairement à d'autres pays européens, où des incidents tragiques ont suscité la mise en œuvre de recherches nationales et internationales sur la vendetta, le meurtre ou la violence liés à l'honneur (cf. Van der Torre et Schaap, 2005 ; Welschman et Hossain, 2005), ils ne sont presque jamais mentionnés en Belgique. Katinka van't Zandt, une psychologue travaillant à la *Free Clinic*,³⁶ a donné dans son exposé plusieurs exemples de « violence liée à l'honneur » auxquels elle a été confrontée dans son cabinet, comme la virginité forcée, le mariage (semi-) forcé, l'avortement forcé et la mutilation génitale.
- 45 Dans le cadre du projet « *Prevention of violence against women and girls in patriarchal families* » de la commission européenne, l'organisation suédoise *Kvinnoforum* coordonnait une recherche sur le thème « *Honour Related Violence* » en Suède, au Royaume-Uni, aux Pays-Bas, en Allemagne, en Finlande, en Bulgarie et à Chypre. Ici, la violence liée à l'honneur comprend plusieurs pratiques comme le contrôle de la virginité, les mariages

forcés, les avortements forcés, la mutilation génitale féminine, etc. Alors que les crimes sont souvent injustement considérés comme « liés à l'honneur » ou, en d'autres termes, à la culture, on peut cependant identifier quelques caractéristiques typiques qui distinguent ces crimes des crimes passionnels. (Sen, 2005 : 61)

- 46 Le rapport du *Kvinnoforum* insiste, lui aussi, sur le fait que la violence d'honneur est d'abord un indicateur d'exclusion sociale et de pauvreté dans le pays d'immigration, et ne doit donc pas être comprise comme une « tradition culturelle importée ». Le rapport montre aussi le coût « inacceptable » d'isolement, d'aliénation, de marginalisation et d'exclusion sociale que payent les filles et les femmes qui tentent de fuir la violence dans notre système de bien-être social. L'offre actuelle de la société « libérale », sous forme d'accueil temporaire dans des maisons de refuge, n'apporte à ces femmes qu'une fausse solution. Elle est caractéristique d'une « *approche-exit* » — défendue par les multiculturalistes — qui offre l'opportunité à des femmes d'échapper individuellement à leurs conditions de vie habituelles. La charge de la solution du conflit repose entièrement sur la victime tandis que les relations de pouvoir existantes et discriminantes au sein des communautés restent inchangées (Shachar, 2001 : 43-44).
- 47 Dans son très influent « *Exit, Voice and Loyalty* » (1970), Hirschmann, identifiait « *Exit* » comme une stratégie de marché typique dans laquelle le client peut montrer de manière anonyme qu'il est mécontent d'une entreprise bien précise. « *Voice* » par contre est une stratégie politique qui est utilisée dans plusieurs institutions — de la famille jusqu'à l'État — pour protester contre des situations inacceptables et pour obtenir des changements internes. Hirschmann était très critique pour ce qu'il considérait comme l'idéologie d'*Exit* américaine et montrait de quelle façon la dimension « loyauté » permet la médiation entre « *Exit* » et « *Voice* ». La loyauté rend « *Exit* » moins plausible en cas de conflit et stimule « *Voice* » comme une manière alternative et créative d'apporter des changements.
- 48 Ainsi, petit à petit, la conscience grandit sur le terrain et les stratégies des filles et femmes immigrées, plutôt que l'expression d'un « *opt-out* », sont l'expression d'un « *Voice* ». Ces filles et femmes souhaitent souvent, plutôt que la rupture, pouvoir exprimer de cette manière leur mal être dans des situations domestiques inacceptables et apporter des changements dans la situation familiale. (Ahi-Gründler, Colsin e.a., 2002 ; Van de Water, Vettenburg e.a., 2004) L'interculturalisation des possibilités d'accueils actuelles prend donc en compte le fait que ces stratégies de protestations et de changements doivent être reconnues et que les filles et les femmes doivent pouvoir être régulièrement accueillies de sorte qu'elles ne soient plus déchirées par le choix entre leurs différentes loyautés, leur liberté individuelle en tant que femmes et leurs identités collectives en tant que membres d'une minorité.

Remarques pour conclure

- 49 La condamnation de la mutilation génitale, la reconnaissance de la répudiation sous des conditions très strictes dans le droit privé international belge, l'attitude vis-à-vis du voile et enfin l'approche de la violence faite aux femmes sont quelques exemples qui montrent comment les intérêts des femmes de groupes minoritaires peuvent se traduire à des niveaux et dans des domaines institutionnels différents. La différence entre une perspective de principe et une perspective pragmatique est, d'un point de vue analytique, éclairante du fait que cette dernière attire, entre autres, l'attention sur l'oppression

« interculturelle », qui peut, dans certains cas, contribuer à des inégalités de genre « intraculturelles », et qui relativise le dilemme d'égalité de genre *versus* la diversité culturelle. De plus, cette classification n'est pas exhaustive pour envisager la pluralité des perspectives féministes — marxistes, radicales, libérales,... — dans ces débats. Dans les deux parties du pays, les paradigmes multiculturels et républicains et les différentes approches politico-philosophiques se traduisent également à travers des organisations féministes et de femmes.

- 50 Les dilemmes pratiques et la question stratégique pour savoir quelles actions contribuent à améliorer la position des femmes de groupes minoritaires attirent l'attention sur la base socio-historique de certaines questions, et peuvent donc au moins éclaircir pourquoi, par exemple, telle question devient une problématique sociale. C'est ainsi la raison principale pour laquelle un « bout de tissu », selon certains commentateurs à propos de la controverse sur le port du voile, a pu soulever en Belgique autant de poussière — contrairement à ce qui s'est passé aux Pays-Bas par exemple.
- 51 Bien que la discussion sur le port du voile n'ait suscité ni interdiction ni clarification juridique de la situation des musulmanes, elle a incontestablement attiré l'attention sur la position particulière des femmes de groupes minoritaires et elle a réactivé l'intérêt pour ce groupe (Coene et Longman, 2006). Reste ouverte la question de savoir comment, ultérieurement, il sera donné forme à cette préoccupation — les femmes de groupes minoritaires seront-elles considérées comme des acteurs sociaux compétents plutôt que comme de passives victimes opprimées ? — et dans quelle mesure cela contribuera-t-il à renforcer leur pouvoir plutôt qu'à amplifier leur exclusion sociale ?
- 52 Les analyses et les concepts qui rendent intelligibles le fonctionnement conjoint des facteurs d'arriération et de discriminations, les notions qui ont été approfondies dans la littérature féministe, ont maintenant largement envahi le champ social. Pourtant, au moins en Flandre, la position socio-économique et l'inégalité des femmes de groupes minoritaires sont souvent laissées à l'arrière-plan tant dans les plaidoyers que dans les critiques pour la reconnaissance de la diversité de genre et de culture.
- 53 Des recherches récentes indiquent que le taux d'activité des femmes sur le marché du travail est extrêmement bas, qu'il existe une double discrimination (Martens, Ouali et autres ; 2005), en particulier chez les femmes musulmanes (E-Quality, 2005), ainsi qu'une ethnostratification et un sous-emploi des femmes immigrées hautement scolarisées (*Brussels Observatorium van de Arbeidsmarkt en Kwalificaties*, 2004 : 25). Même dans l'idéologie multiculturelle actuelle, l'ethnicité « blanche » est rarement reconnue comme une position privilégiée et problématisée en tant que telle.
- 54 La manière dont le combat pour « la reconnaissance culturelle » des femmes de groupes minoritaires s'articule à l'équité sociale, à la « lutte pour la redistribution » (Fraser et Honneth, 2003) est une autre question cruciale qui demande une recherche plus approfondie. Ainsi nous voyons que la mobilisation des femmes de groupes minoritaires en Flandre se concentre principalement sur le voile, qui peut de prime abord être conçu comme la revendication d'une reconnaissance, cependant, cette mobilisation concerne également la « redistribution » concernant l'accès au marché du travail.

BIBLIOGRAPHIE

- ABICHT Ludo (2006) Actief pluralisme. Zeven stellingen, in Eva Brems et Ruth Stockx Eds., *Recht en minderheden. De ene diversiteit is de andere niet*, Brugge, Die Keure, pp. 221-233.
- ABVV, ACLVB et ACV (2005) *Colourful Workshop. Werken aan Diversiteit. Leergids voor diversiteit op de werkvloer*, Europees Sociaal Fonds – EQUAL, ABVV/ACLBV/ACV.
- AHI-GRUNDLER Y., COSLIN P.G. et al. (2002) *Les violences exercées sur les jeunes filles dans les familles étrangères et de culture musulmane. Le développement des capacités de négociation interculturelle et de la prévention (Allemagne, Belgique et France)*, Paris, Agence pour le développement des relations interculturelles.
- AHMED Leila (1992) *Women and Gender in Islam. Historical Roots of a Modern Debate*, New Haven, Yale University Press.
- ANTHIAS Floya (1998) Connecting Ethnicity, "Race", Gender and Class in Ethnic Relations Research, in Danièle Joly Ed., *Scapgoats and Social Actors. The Exclusion and Integration of Minorities in Western and Eastern Europe*, Hampshire, Houndmills, pp. 173-191.
- ALUND Alund (1999) Feminism, Multiculturalism, Essentialism, in Nira Yuval-Davis et Phina Werbner Eds., *Women, Citizenship and Difference*, Zed Books, London et New York, pp. 147-161.
- AKPINAR Aylin (2003) The honour/shame complex revisited : violence against women in the migration context, *Women's Studies International Forum*, 26 (5), pp. 425-442.
- BACKS Annabel et MEERSCHAUT Karen (2001), *Vrouwenbesnijdenis en recht. Vrouwelijke seksuele verminking : enkel een Afrikaans probleem ?* Studiedag 28 april 2001 (<http://cas1.elis.rug.ac.be/avrug>).
- BARRY Brian (2001) *Culture and Equality. An Egalitarian Critique of Multiculturalism*, Cambridge, Polity Press.
- BARTELS K. et HAAIJER I. (1992) 's Lands wijs 's lands eer ? *Vrouwenbesnijdenis en Somalische vrouwen in Nederland*, Centrum Gezondheidszorg Vluchtelingen, Rijswijk.
- BENHABIB Seyla (2002) *The Claims of Culture. Equality and Diversity in the Global Era*, Princeton University Press.
- BLOMMAERT Jan (1998) Integration policies and the politics of integration in Belgium, in Marco Martiniello Ed., *Multicultural Policies and the State : A Comparison of Two European States*, European Research Centre on Migration and Ethnic Relations, Utrecht University, pp. 75-88.
- BREMS Eva (2005) Mensenrechten in conflict : gaat de bevordering van vrouwenrechten ten koste van multiiculturele rechten en vice versa ?, in Gily Coene et Chia Longman Eds., *Eigen emancipatie eerst ? Over de rechten en representatie van vrouwen in een multiculturele samenleving*, Gent, Academia Press, pp. 151-159.
- BOAK – Brussels Observatorium van de Arbeidsmarkt en Kwalificaties (2004) *Situatie van de vrouwen op de arbeidsmarkt in het Brussels Hoofdstedelijk Gewest*, Brussel, Brussels Observatorium van de Arbeidsmarkt en Kwalificaties.

- CLITEUR Paul (2006) Moet de scheiding van kerk en staat opnieuw worden geregeld ? in Eva Brems et Ruth Stockx Eds., *Recht en minderheden. De ene diversiteit is de andere niet*, Brugge, Die Keure, pp. 167-180.
- COENE Gily et LONGMAN Chia (2005) Zoeken naar een evenwicht tussen feminisme en multiculturalisme volgens het Steunpunt Allochtone Meisjes en Vrouwen. Een interview met Judith Perneel en Nadia Babazia, in Gily Coene et Chia Longman Eds., *Eigen emancipatie eerst ? Over de rechten en representatie van vrouwen in een multiculturele samenleving*, Gent, Academia Press, pp. 29-38.
- COMMISSIE INTERCULTURELE DIALOOG (2005) *Eindverslag en Getuigenissen. Overhandigd aan de Minister van Gelijke kansen, Sociale Integratie en Interculturaliteit*, Christian Dupont, mei 2005. Brussel.
- DE HERT Paul (m.m.v. Matthijs N., El Jaouhari H. et Dauw B.) (2006) Sterven als vorm van integratie. Een republikeinse halt tegen actief pluralistische begrafeniswetten, in Eva Brems et Ruth Stockx Eds., *Recht en minderheden. De ene diversiteit is de andere niet*. Brugge, Die Keure, pp. 107-134.
- EL HAMEL, Chouki (2002) Muslim Diaspora in Western Europe. The Islamic headscarf (Hijab), the media and Muslims' integration in France, *Citizenship Studies* 6 (3), pp. 293-308.
- E-Quality (2005) *Factsheet. Discriminatie en beeldvorming op de arbeidsmarkt. Een Intersectionele aanpak gericht op gender en etniciteit*, E-Quality : Kenniscentrum voor emancipatie in de multiculturele samenleving.
- FADIL, Nadia (2004) Het hoofddoekendebat : meer dan een debat over een stukje stof, *Ethische perspectieven*, 4, pp. 373-386.
- FISHER Linda (2004) Multiculturalism, Gender and Cultural Identities, *European Journal of Women's Studies*, 11 (1), pp. 111-119.
- FOBLETS Marie Claire en HUBEAU Bernard (1997) Burgerschap en inburgering als nieuwe integratieconcepten, in Marie-Claire Foblets et Bernard Hubeau Eds., *Nieuwe burgers in de samenleving ? Burgerschap en inburgering in België en Nederland*, Leuven/Amersfoort, Acco, pp. 17-28.
- FOBLETS Marie-Claire (2001) Family disputes Involving Muslim Women in Contemporary Europe : Immigrant Women Caught between Islamic Family Law and Women's Rights, in Courtney Howland Ed., *Religious Fundamentalisms and the Human Rights of Women*, New York, Palgrave, pp. 167-178.
- GASPARD F. et KHOSROKHAVAR F. (1995) *Le Foulard et la République*, Paris, La Découverte.
- GOETHALS Michele (1996) De islamitische hoofddoek : te nemen of te laten ?, in Ruddy Doom Ed., *Tolerantie getolereerd ? Islamitische en Westerse Opvattingen*, Gent, Mys et Breesch, pp. 149-163.
- HIRSCHMAN Albert (1970) *Exit, Voice and Loyalty : Response to Declines in Firms, Organisations and States*, Cambridge, Harvard University Press.
- HUSSON, J-F. (2004). Le financement des cultes et de la laïcité en Belgique. In J-F Husson Ed., *Financement des cultes et de la laïcité : comparaison internationale et perspectives*, Actes du colloque organisé le 8 octobre 2004, Namur : ORACLE, N.E.W., CIFoP, pp. 23-49.
- JACOBS Dirk (2004) Alive and Kicking ? Multiculturalism in Flanders, *International Journal in Multicultural Societies*, 6 (2), pp. 280-297.
- JACOBS Dirk (2006) Collectieve belangenbehartiging bij allochtonen. In Eva Brems et Ruth Stockx Eds., *Recht en minderheden. De ene diversiteit is de andere niet*. Brugge, Die Keure pp. 187-200.

- JOPPKE Christian et MORAWSKA Ewa (2004) Integrating Immigrants in Liberal Nation-States : Policies and Practices, in Joppke Christian et Ewa Morawska, Eds., *Toward Assimilation and Citizenship : Immigrants in Liberal States*, Houndmills, Palgrave MacMillan, pp. 1-36.
- KVINNOFORUM (2005) *Honour Related Violence. European Resource Book and Good Practice. Based on the European project «Prevention of violence against women and girls in patriarchal families»*, Stockholm, Kvinnoforum.
- KUKATHAS Chandran (1997) Cultural Toleration, in Will Kymlicka et Ian Shapiro Eds. *Ethnicity and Group Rights*, New York University Press, pp. 60-104.
- KYMLICKA Will (1995) *Multicultural Citizenship*, Clarendon Press, Oxford.
- LONGMAN Chia (2003) Over our heads ? Muslim Women as Symbols and Agents in the Headscarf Debate in Flanders, Belgium, *Social Justice, Anthropology, Peace and Human Rights*, 4 (3-4), pp. 300-332.
- LUTZ, Helma et WEKKER Gloria (2001) 'Een hoogvlakte met koude winden. De geschiedenis van gender- en etniciteitsdenken in Nederland'. In M. Botman e.a. Eds., *Caleidoscopische visies. De zwarte, migranten- en vluchtelingenvrouwenbeweging in Nederland*, Amsterdam, KIT, pp. 25-50.
- MARTENS Albert (1997) Burgerschap en inburgering in België : een stand van zaken, in Marie-Claire Foblets et Bernard Hubeau Eds., *Nieuwe burgers in de samenleving ? Burgerschap en inburgering in België en Nederland*, Leuven/Amersfoort, Acco, pp. 63-72.
- MARTENS Albert, OUALI Nouria, e.a. (2005). *Etnische discriminatie op de arbeidsmarkt in het Brussels Hoofdstedelijk Gewest. Onderzoek in het kader van het Sociaal Pact voor de Werkgelegenheid van de Brusselaars*. Syntheserapport, ULB/KUL, BGDA.
- MARTINIELLO Marco (2004) The Many Dimensions of Belgian Diversity, *Canadian Diversity - Diversité Canadienne*, 3 (2), pp. 43-46.
- NARAYAN Uma (1997) *Dislocating Cultures : Identities, Traditions and Third World Feminism*, Routledge.
- OKIN Susan (1999). Is Multiculturalism Bad for Women ? in Joshua Cohen, Martha Nussbaum et Matthew Howard Eds., *Is Multiculturalism Bad for Women ?* Princeton, Princeton University Press, pp. 9-34.
- OKIN Susan (2002) Mistresses of their own destiny. Group Rights, Gender and Realistic Rights of Exit, *Ethics*, 112, pp. 205-230.
- OKIN Susan (2005) Multiculturalism and Feminism : No Simple Questions, No Simple Answers, in Avigail Eisenberg et Jeff Spinner-Halev Eds., *Minorities within Minorities : Equality, Rights and Diversity*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 67-89.
- PHILLIPS Anne (2005) Dilemmas of gender and culture : the judge, the democrat and the political activist, in Avigail Eisenberg et Jeff Spinner-Halev Eds., *Minorities within Minorities : Equality, Rights and Diversity*, Cambridge, Cambridge University Press pp. 113-134.
- REX, John (1994) The concept of a Multicultural Society, In Montserrat Guibernau et John Rex Eds., *The Ethnicity Reader. Nationalism, Multiculturalism and Migration*, Cambridge Polity Press, pp. 205-220.
- SAHARSO Sawitri (2005) Feminisme en Multiculturalisme : de casus van maagdenvlieshersteloperaties, in Gily Coene et Chia Longman Eds., *Eigen emancipatie eerst ? Over de rechten en representatie van vrouwen in een multiculturele samenleving*, Gent, Academia Press pp. 39-54.

SAGHAL Gita et YUVAL-DAVIS Nira (1992) (Eds). *Refusing Holy Orders : Women and Fundamentalism in Britain*, London, Virago Press.

SHACHAR Ayelet (2001), *Multicultural Jurisdictions. Cultural Differences and Women's Rights*, Cambridge, Cambridge University Press.

STEVAERT Steve (2005). De tolerantie voorbij, in : Steve Stevaert, Jan De Zutter, Staf Nimmegeers et H. Vanheeswijck (Red.) *Andersgeloof. Naar een actief pluralisme in Vlaanderen*, Leuven, Davidsfonds, pp. 8-19.

VAN DER TORRE, E. J. et SCHAAP L. (2005) *Ernstig eengerelateerd geweld : een casusonderzoek*, Den Haag, Instituut voor Veiligheids- en Crisismanagement/Ministerie van Justitie.

VAN DE WATER G., VETTENBURG N. et al. (2004), *Weglopen : weg... van wat ? Studie over het profiel en de ervaringen van weglopers in België*, Koning Boudewijnstichting/Child Focus.

WELCHMAN Lynn et HOSSAIN Sara (2005) (Eds.) *'Honour' Crimes, Paradigms and Violence Against Women*, London Zed Books.

YUVAL-DAVIS Nira (1997) *Gender and Nation*, London, Sage Publications.

NOTES

1. Le contexte fédéral belge ne permet pas de dresser un tableau univoque de la politique belge concernant des migrants et des minorités. En 1993 le procès de fédéralisation a abouti à un État fédéral, composé d'un Parlement et d'un gouvernement fédéral, trois communautés (flamande, française et germanophone) et trois régions (wallonne, flamande et bruxelloise). Ce qui conduit à différentes pratiques politiques. C'est ainsi que la Belgique, par analogie avec les Pays-Bas et contrairement à la Wallonie, a développé une politique d'intégration pour des nouveaux arrivants dont les objectifs sont d'apprendre le néerlandais et de suivre des cours d'intégration sociale. Par ailleurs, la politique des étrangers et la politique d'immigration et de naturalisation tombent sous la matière fédérale, ainsi que les questions constitutionnelles dans le contexte de liberté religieuse et d'égalité de droits des cultes, comme l'Islam. Ces dernières années, la politique d'intégration du gouvernement fédéral se concentrait surtout sur l'assouplissement des conditions d'obtention de la nationalité belge et sur la politique anti-racisme avec la création du Centre pour l'Égalité des Chances et la Lutte contre le Racisme.

2. N.d.T : le terme *inburgering*, néologisme forgé pour décrire la politique d'intégration des primo-arrivants, signifie littéralement « encitoyennement ». Pour éviter la confusion avec le concept d'intégration développé ici, nous avons décidé de ne pas le traduire.

3. Bien que le terme « allochtone » reste discutable en Flandre, on l'emploie couramment. On le retrouve par exemple dans le nom de l'organisation rassemblant des femmes et des filles issues de groupes minoritaires, le « *Steunpunt Allochtone Meisjes en Vrouwen* ». Dans la partie francophone du pays, on préfère le terme « immigré ». Dans le décret flamand sur les minorités du 28 avril 1998, les « allochtones » sont considérés comme un sous-groupe spécifique et ils sont définis comme des personnes en situation légale en Belgique, à condition qu'elles aient la nationalité belge, qu'elles aient au minimum un parent ou un des grands-parents à l'étranger et qu'elles se trouvent dans une situation économique difficile à cause de leur origine ethnique. Le terme « allochtoon », n'a pas de traduction courante en français, aussi nous optons pour le terme « migrant » dans cet article.

4. La condamnation du « *Vlaams Blok* » pour racisme n'a pas apporté beaucoup de changement, comme le montre bien le discours fondateur du nouveau parti, le « *Vlaams Belang* ». Le discours

actuel insiste en jouant sur les mots, sur les liens soi-disant étroits entre la « multiculturalité » et la « multiracialité ».

5. CRPI : Commissariat Royal à la Politique des Immigrés. Le nom de ce rapport : « Politique d'intégration : un travail de longue haleine ». En néerlandais : *Koninklijk Commissariaat voor het Migrantenbeleid* (rapport : « *Integratie(beleid), een werk van lange adem* »).

6. À la suite des Pays-Bas, la Flandre a introduit depuis 2002 une politique d'*inburgering* obligatoire pour les primo-arrivants, dans laquelle, à côté des cours d'orientation sociale, l'apprentissage du néerlandais tient une place centrale. Bien qu'à l'origine le concept d'*inburgering* ait été introduit pour échapper à la connotation assimilationniste du concept d'intégration et qu'il incarne une philosophie de lutte contre la discrimination et le renforcement du pouvoir des primo-arrivants comme la contribution à leur participation entière dans la société, il a été rapidement transformé en une proposition d'*inburgering* « obligatoire », qui s'accordait précisément au discours raciste sur « l'immigrant comme problème » – c'est-à-dire qui n'est pas prêt à s'intégrer volontairement et par conséquent sujet légitime de la contrainte et de la répression.

7. La proposition de l'*inburgering* obligatoire a été immédiatement lancée et votée après les émeutes des jeunes immigrés qui éclatèrent à Anvers en 2002 après le meurtre d'un jeune marocain par son voisin belge. En soi, les manifestations n'avaient aucun lien avec « l'*inburgering* obligatoire » des primo-arrivants ; les jeunes impliqués dans ces manifestations étaient pour la plupart nés en Belgique et y avaient grandi.

8. Le mouvement a perdu aussi une grande partie de la sympathie de la gauche flamande lorsque l'hebdomadaire *Knack* a publié des déclarations qu'aurait faites Dyab Abou Jahjah, le dirigeant de AEL lors d'une interview, concernant l'homosexualité et le statut de la femme.

9. Cette compétence d'*inburgering*, englobe non seulement la politique en direction des primo-arrivants mais aussi envers les minorités ethno-culturelles.

10. Rapport final de la Commission pour le contenu du cours d'orientation sociale, rapport transmis au Ministre flamand de l'Intérieur, de la Politique des Villes, du Logement et de l'*Inburgering*, Marino Keulen, mai 2006, pp. 21-22.

11. Le débat social sur la société multiculturelle présente des discussions divergentes. Dans le sens descriptif, la société multiculturelle se réfère à la vie en commun des différentes populations et cultures. Cependant, le débat normatif concerne par exemple la façon dont cette société multiculturelle devrait être organisée et/ou la façon dont les identités culturelles devraient être reconnues et/ou la façon dont les minorités culturelles devraient obtenir des droits spécifiques. La société belge est, à plusieurs égards, une société multiculturelle. Le régime fédéral par exemple reconnaît l'existence des diverses communautés linguistiques et culturelles et leur accorde des compétences politiques et de l'autonomie. Cependant, le débat social actuel sur la société multiculturelle concerne en premier lieu de nouvelles minorités. Il est devenu plus au moins synonyme du soi-disant débat des migrants. L'essai du journaliste hollandais Paul Scheffer (2000) intitulé « le drame multiculturel, montre l'échec de la politique de minorités hollandaise » a eu des retentissements en Flandre et a influencé la tonalité du débat.

12. La discrimination et la position défavorisée des minorités induisent un « culturalisme réactif », dans lequel les traditions sont réinventées ou recréées pour définir l'identité du groupe. Des comportements sexués spécifiques et des codes comportementaux généralement patriarcaux sont alors considérés comme appartenant au noyau de la culture authentique. Aux jeunes filles et aux femmes est reconnu le rôle de porteuse symbolique et de traductrice de la culture du groupe, tandis que les garçons et les hommes ont la responsabilité de garantir le respect de ces normes de genre et de défendre les frontières de l'identité du groupe.

13. Note sur la politique d'égalité des chances 2004-2009, déposée par Madame Kathleen Van Brempt, Ministre flamande de la Mobilité, de l'Économie Sociale et de l'Égalité des Chances, Parlement Flamand, session 2004-2005, 25 oktober 2004.

14. Voir par exemple la critique d'Okin (1989 : 101) sur le caractère inviolable de la sphère privée dans le libéralisme de Rawls.

15. Aux États-Unis, dans plusieurs procès où il était question de meurtre ou de violence grave sur les femmes, des interprétations culturelles en lien avec l'adultère ou la virilité ont été prises en considération comme circonstances atténuantes. Les féministes ont exprimé à cet égard une violente critique, mais il reste que l'affirmation qu'un méfait est culturel cause également un dommage aux autres membres de cette communauté culturelle (Philips, 2003).

16. Loi du 16 juillet 2004 du Code de droit international privé concernant le statut personnel, Moniteur Belge, 27.07.2004 : « Art.57 – Dissolution du mariage à l'étranger fondée sur la volonté du mari : § 1^{er}. Un acte établi à l'étranger constatant la volonté du mari de dissoudre le mariage sans que la femme ait disposé d'un droit égal, ne peut être reconnu en Belgique. § 2. Toutefois, un tel acte peut être reconnu en Belgique après vérification des conditions cumulatives suivantes : 1° l'acte a été homologué par une juridiction de l'État où il a été établi ; 2° lors de l'homologation, aucun époux n'avait la nationalité d'un État dont le droit ne connaît pas cette forme de dissolution du mariage ; 3° lors de l'homologation, aucun époux n'avait de résidence habituelle dans un État dont le droit ne connaît pas cette forme de dissolution du mariage ; 4° la femme a accepté de manière certaine et sans contrainte la dissolution du mariage ; 5° aucun motif de refus visé à l'article 25 ne s'oppose à la reconnaissance » (Moniteur Belge, 27.07.2004).

17. La répudiation est une forme de divorce que l'on retrouve principalement dans les pays islamiques. Dans l'article de loi, on vise tout autant la répudiation unilatérale (*talak*) que la répudiation avec dédommagement (*khôl*), telle qu'elle est reconnue dans le droit marocain. Dans ce dernier cas, la femme demande la répudiation à son mari et lui donne un dédommagement.

18. Circulaire du 23 septembre 2004 relative aux aspects de la loi du 16 juillet 2004 portant le Code de droit international privé concernant le statut personnel, pp. 88 (www.ipr.be) : « Le principe posé par l'article 57 est donc celui de la non-reconnaissance, sauf exception. Cette exception consiste dans le respect de certaines conditions qui sont d'application cumulative et devront être vérifiées par l'autorité devant qui la reconnaissance est invoquée. »

19. *Ibidem* : « On constatera en conclusion que les cas de reconnaissance d'une répudiation devraient à l'avenir être rares et concerner essentiellement des situations où la répudiation a été acquise dans un État étranger entre des nationaux de cet État (voir entre des ressortissants d'États différents connaissant l'institution de la répudiation) et y ayant eu, à tout le moins à l'époque de la répudiation, leur centre de vie. »

20. Sénat de Belgique. Session de 2003-2004, 20 avril 2004, proposition de loi portant sur le Code de droit international privé, rapport fait au nom de la commission de la justice par M^{me} Nyssens et M. Willems, 3-27/7, p.122

21. Nederlandstalige Vrouwenraad (2004) Verstoting is en blijft een grove inbreuk op de mensenrechten, Message de presse, 5 mars 2004 (www.vrouwenraad.be/persberichten/2004/verstoting.html) (La répudiation est et reste une grave atteinte aux droits humains).

22. Sénat de Belgique. Session extraordinaire de 2003, 7 juillet 2003, proposition de loi portant sur le Code de droit international privé, déposée par M^{me} Jeannine Leduc, M. Philippe Mahoux, M^{mes} Myriam Vanlerberghe et Nathalie de T' Serclaes, 3-27/1, pp. 90 : « un refus de principe de reconnaître toute répudiation en raison de la nature de l'institution conduirait à des résultats inéquitables. Il serait excessif que, par exemple, une femme de statut musulman, nationale d'un pays de culture islamique et résidante dans un tel pays, ne puisse pas invoquer en Belgique une répudiation pour attester de sa qualité d'épouse divorcée à propos d'une action de nature patrimoniale. »

23. Loc. cit., pp. 116-117.

24. Le *Moudouana*, entre-temps réformé dans un sens progressiste, tolère encore toujours la répudiation par l'homme.

25. Cf. www.vmc.be/vreemdelingenrecht

26. Dénommée auparavant « *Nationale Vrouwenraad* », l'organisation fêtait récemment son centenaire et rassemble entre autres les organisations féministes de plusieurs partis politiques.

27. VOK (2005) *Een feministische kijk op multiculturaliteit*, brochure, Brussel. (Un regard féministe sur la multiculturalité).

28. DEWAELE Patrick (2004) *Elke dwang tot sluieren is onaanvaardbaar*, De Morgen, 01/10/2004.

29. Cette commission fédérale a été instaurée en février 2004 et a eu la tâche de dresser un état des lieux des rapports interculturels sur la base d'une concertation avec des travailleurs de terrain, des représentants des mouvements religieux et philosophiques, des représentants institutionnels et des experts. Quatre thèmes de travail rassemblait la Commission : la citoyenneté, l'égalité entre hommes et femmes, les principes de base des services publics et la place de la religion dans une société de caractère plutôt séculier.

30. Dans le même temps que les activités de la Commission du Dialogue Interculturel, il a été organisé une enquête (sous la direction de Marco Martiniello et de Marie-Claire Foblets) à partir d'un sondage non représentatif auprès de divers acteurs (des écoles/des syndicats/des services publics/des médias/des hôpitaux/etc) sur la manière dont ils manient l'expression active et publique des symboles religieux et philosophiques dans un contexte belge. Ils en ont tiré quatre positions : une interdiction totale, une interdiction partielle, selon la charge spécifique du fonctionnaire ou de l'employé, une acceptation partielle et une acceptation pour autant que les circonstances de travail le permettent. Il est intéressant à savoir que les positions qui se prononcent en faveur d'une interdiction sont généralement bien argumentées, tandis que les positions qui plaident en faveur d'une acceptation se basent plutôt sur des considérations pratiques et sont plus sujettes aux changements et à la pression extérieure. La plupart des personnes interrogées ne se prononçaient pas en faveur d'une règle générale, elles donnaient par contre la préférence aux solutions considérant séparément chaque cas (cf. Interrogation, Expression Active et Publique des convictions religieuses et philosophiques. Des Expériences-des pratiques-la politique. Représentation et analyse. Mars, 2005, Centre pour l'Égalité des Chances et la Lutte contre le Racisme). Après les élections municipales d'octobre 2006, le conseil municipal d'Anvers a promulgué une interdiction du port des symboles religieux visibles pour le personnel de la ville travaillant en contact direct avec des citoyens.

31. Au début du dix-neuvième siècle, le catholicisme et le protestantisme étaient reconnus, suivis par l'anglicanisme, le judaïsme (1870), l'islam (1974) et la religion orthodoxe (1985). Les communautés non-confessionnelles sont financées par l'État depuis 1993. Bien que le nombre de catholiques pratiquants soit en forte baisse depuis les trois dernières décennies, l'Église catholique reçoit encore la plus grande partie des moyens financiers. Sa dotation est calculée selon le nombre d'habitants dans la paroisse, qu'ils soient pratiquants ou non. Bien que selon le nombre d'adeptes, l'islam soit la deuxième grande religion du pays, elle ne reçoit qu'une partie minime des subsides en proportion du nombre de musulmans pratiquants (Husson, 2004). Pour rectifier ce biais dans la répartition, on envisage d'établir au plan local une sorte de registre des appartenances philosophiques et religieuses des habitants.

32. L'islam a été reconnu par la loi du 19 juillet 1974.

33. Les écoles catholiques décident elles-mêmes si le port du voile concorde avec la *Opdrachtenverklaring van het Katholiek Onderwijs* [Déclaration quant aux missions de l'Enseignement Catholique] et avec leur propre projet éducatif, s'il peut cadrer avec leur politique de diversité au sein de leur école, selon la porte-parole du *Vlaams Secretariaat van het Katholiek Onderwijs* [Secrétariat flamand de l'Enseignement Catholique]. Le *Centrale Raad van het Gemeenschapsonderwijs* [Conseil Central de l'Enseignement Communautaire] donne des recommandations vestimentaires générales. Pour le réseau provincial et communal, ce sont respectivement les provinces, les villes et les communes qui prennent les décisions à cet égard. (« *Hoofddeksels niet toegelaten* », *Klasse voor Leerkrachten*, février 2004 : 41)

34. Directive concernant le port des signes religieux et philosophiques visibles par les membres du personnel du VDAB.

35. Alors que les arguments d'Okin semblent solides d'un point de vue logique, ils illustrent également la faiblesse de son argumentation : au fond, c'est quoi une culture plus ou moins patriarcale et qui en décide ?

36. *Free Clinic* fait partie de la Fédération Laïque des Centres de Planning Familial.

RÉSUMÉS

Bien que les analyses des politologues et des sociologues insistent sur la complexité du contexte multiculturel en Belgique néerlandophone, on s'est peu intéressé à la façon dont la question du genre s'articulait au sein de ce contexte. S'appuyant sur l'analyse de quelques cas — la reconnaissance de la répudiation dans le Code du droit international privé, l'interdiction de la mutilation génitale, la prise en compte de la violence liée à l'honneur et le débat sur le port du voile —, cet article examine la façon dont les intérêts et la position des femmes de groupes minoritaires sont abordés à différents niveaux et registres institutionnels.

Nous montrerons la différence analytique entre la position féministe de principe et le pragmatisme féministe. Alors que pour la première, la question est de savoir quels principes priment — l'égalité des sexes ou le respect de la diversité culturelle —, pour la seconde, le dilemme est plutôt de type politique et stratégique : quelles mesures et actions contribuent à l'amélioration de la position vulnérable des femmes des groupes minoritaires ? Du fait que celle-ci nécessite qu'on tienne compte des contextes historiques particuliers et du fonctionnement, aussi bien que de l'influence de divers facteurs d'inégalités socio-économiques et de la discrimination, elle suscite souvent des réactions paradoxales.

Being a Feminist, is not to Exclude! Feminist Pragmatism in the Debate on Multiculturalism in Flanders. Whereas analyses of political scientists and sociologists emphasize the complexity of the Belgian and Flemish multicultural context, less attention has been spend on how gender issues articulate within or across the different dimensions of diversity. This article discusses how the so-called gender-culture debates have been brought forward and how the interests and positions of minority and migrant women have been integrated in different levels and institutional frameworks, by focusing on some particular cases, i.e.: the recognition of repudiation in Belgian International Private Law, the Belgian law banning genital mutilation, the (lack of) attention to the issue of honour-related violence and the debate on the wearing of the headscarf in schools and public office. Two main positions are analytically distinguished; i.e. a principal and a pragmatic feminist position. Instead of debating which principles should prevail —gender equality or respect for cultural diversity— the pragmatic position regards the dilemma as mainly strategic and political. The main question it aims to address is what kind of measures and actions could contribute to the amelioration of the vulnerable position of minority and migrant women. This however requires taking into account the historical contexts and the interplay of different factors and dimensions of inequalities and discriminations and often leads to paradoxical outcomes.

Ser feminista es no excluir ! El pragmatismo feminista en del debate del multiculturalismo en Flandes. No obstante que en las ciencias políticas y sociólogas constatamos un interés

profundo por la compleja realidad multicultural de Bélgica neerlandófono, este interés no se ha emitido de la misma manera en las interrogaciones sobre la importancia de la dimensión del género en el contexto multicultural. A través de algunas ilustraciones – el reconocimiento de la repudiación en el Código de Derecho Internacional Privado, la interdicción de la mutilación genital femenina, la violencia mandada por la idea de honor y el debate a propósito del velo – este artículo examina la manera en la cual los intereses y la posición de las mujeres de grupos minoritarios contribuyen a comprender el multiculturalismo sobre diferentes niveles y registros institucionales.

De esta manera aclararemos las diferencias analíticas entre la posición feminista principialista y el pragmatismo feminista. Mientras para la primera es cardinal saber qué principios prevalecen – la igualdad de los géneros o el respecto a la diversidad multicultural –, las interrogaciones que conmueven al feminismo pragmático son más bien del carácter político y estratégico: ¿qué prácticas, leyes o medidas contribuyen a reformar la vulnerable posición de las mujeres de grupos minoritarios? Por la razón que esta posición está mediada y determinada por contextos históricos particulares y por la influencia de diversos factores de desigualdades socio-económicas y de discriminaciones, este enfoque promueve profundas reacciones paradójicas.

AUTEURS

GILY COENE

Professeur invité. Département de Philosophie et de Sciences Éthiques Vrije Universiteit Brussel, Pleinlaan 2, 1050 Bruxelles.