



HAL
open science

Genre, religion et nation au sein des ONG de prévention de violence domestique au Tadjikistan

Lucia Direnberger

► **To cite this version:**

Lucia Direnberger. Genre, religion et nation au sein des ONG de prévention de violence domestique au Tadjikistan. *Sociétés contemporaines*, 2014, 94 (2), pp.69. hal-01948922

HAL Id: hal-01948922

<https://hal.science/hal-01948922>

Submitted on 9 Dec 2018

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Lucia Direnberger

Genre, religion et nation au sein des ONG de prévention de violence domestique au Tadjikistan¹

Depuis la formation de l'État-nation au Tadjikistan qui succède à la chute de l'URSS en 1991, la « place de la femme dans la société² » est mobilisée dans la redéfinition de l'identité nationale. Ainsi, le président de la République Emomali Rahmon, au pouvoir depuis novembre 1992 et réélu en novembre 2013, avec plus de 80 % des suffrages exprimés et pour un quatrième mandat consécutif, décrit la « femme-mère » (*zan-modar*) comme garante de la culture et de l'authenticité tadjike dans l'avenir de la nation. A l'instar de nombreux pays ex-soviétiques, l'indépendance du Tadjikistan, proclamée après plus de soixante-dix ans de soviétisme, implique une reformulation par le pouvoir en place des rôles masculins et féminins dans les sociétés³. Cette reconfiguration se caractérise par des discours familialistes qui définissent la famille « traditionnelle » comme clé de voute de la consolidation nationale glorifiant le devoir reproducteur des femmes.

La guerre civile (1992-1997), qui a opposé des forces organisées sur des clivages inter-régionaux sur lesquels viennent se structurer deux camps politiques – une coalition islamo-démocrate et les anciennes forces soviétiques (Dudoignon, Jahanguiri, 1994), a été un moment décisif pour la reformulation des rôles des hommes et des femmes dans la société. Une de ses conséquences est la reformulation du pouvoir politique comme responsabilité masculine. Les deux camps soutiennent que la première responsabilité citoyenne d'un homme est la protection de sa famille, ce qui justifie l'action politique et citoyenne comme privilège masculin. Dans le même temps, les deux camps ont instrumentalisé l'image du rôle « traditionnel » de la mère tadjike, vouée au sacrifice de son père, mari, frère et fils engagés dans la lutte armée. Et les viols de femmes sont considérés comme une atteinte « à l'honneur du peuple tadjik » (Tadjbakhsh, 1994). Ce processus de renationalisation des femmes, qui émerge lors de la guerre civile, va se renforcer pendant la période post-conflit. Le régime soviétique avait encouragé les femmes à s'émanciper de l'Islam et des « survivances du passé », en particulier par leur participation au travail kolkhozien, tout en assurant leur

¹ Il m'a été possible de réaliser cette recherche grâce à son financement par l'Institut Français de Recherche en Iran (IFRI, Téhéran). Je remercie Amélie Le Renard, Elisabeth Marteu, Anna Jarry-Omarova ainsi que les membres du comité de rédaction pour leurs commentaires avisés qui ont contribué à enrichir cette réflexion.

² Titre de l'ouvrage publié par Emomali Rahmon, *Mavqei zan dar djomea [La place de la femme dans la société]*, Douchanbe : Sharqi ozod, 1997.

³ Voir les travaux de Tatiana Zhurzhenko sur l'Ukraine, de Deniz Kandiyoti sur l'Ouzbékistan, d'Iman Karzabi sur la Biélorussie et de Sarah Ashwin sur la Russie qui analysent la réhabilitation des normes patriarcales dans l'espace public après la chute de l'URSS.

fonction sociale de mère. Après la chute de l'URSS, le pouvoir en place appelle plutôt les femmes à l'épanouissement dans l'espace domestique en tant que mère et éducatrice des futurs citoyens et les assigne au rôle de garante de l'appartenance nationale dans les pratiques quotidiennes.

On assiste également à une certaine libéralisation de la pratique religieuse après l'effondrement de l'URSS, qui a été analysée comme une renaissance de l'Islam dans l'espace centrasiatique (Khalid, 2007). Malgré des tentatives de contrôle du phénomène par le pouvoir en place (Epkenhans, 2009), les mouvements religieux et le Parti de la Renaissance Islamique du Tadjikistan (PRIT), qui tentent de s'imposer sur l'échiquier politique, vont promouvoir également de nouvelles normes de genre. Les mouvements qui se revendiquent de l'Islam sont toutefois traversés par d'importantes divergences. Le PRIT, seul parti islamique légal d'Asie centrale, se donne pour mission « d'améliorer le niveau de connaissance politique et culturelle des citoyens, en particulier celui des femmes et des jeunes afin qu'ils puissent participer aux activités politiques et à celles de l'État⁴ ». Mouhiddin Kabiri, président du PRIT, insiste sur la nécessité pour les filles et les femmes d'avoir accès à l'éducation supérieure malgré l'interdiction depuis 2010 de porter le voile à l'université⁵. Ces positions se démarquent des discours d'un islam ultra-conservateur promu notamment dans les bazars et aux alentours des mosquées à travers la diffusion de livrets, qui insistent sur l'obéissance des femmes à leur père puis à leur mari et sur l'espace domestique comme seul espace des activités féminines (entretien de la maison, éducation des enfants, soins au mari qui comprennent aussi des obligations sexuelles, etc.).

Le contexte post-conflit est également marqué par une présence de plus en plus forte des organisations internationales. Le processus de « *peacebuilding* » au Tadjikistan a largement été soutenu par les institutions internationales et le gouvernement au pouvoir. Des recherches ont montré que, si ces programmes ont permis de faire reculer les conflits armés dans le pays⁶, ils ont échoué dans l'institutionnalisation de la démocratie et dans la mise en place d'une bonne gouvernance (Heathershaw, 2007). Dans ce processus de construction de paix, les institutions internationales comme l'OSCE, l'Organisation des Nations unies et ses agences

⁴ *Oinnomai Hisbi Nahzati Islomii Tadjikiston* [Charte du Parti de la Renaissance Islamique du Tadjikistan], 2010, Douchanbe.

⁵ Entretien personnel avec Mouhiddin Kabiri, Douchanbe, juin 2010.

⁶ Les conflits ne se sont plus généralisés dans l'ensemble du pays mais les attentats et les conflits armés n'ont pas cessé. Entre août et septembre 2010, trois actions (un attentat suicide dans un commissariat de Khoudjand, l'attaque d'une prison et un attentat dans une boîte de nuit à Douchanbe) sont attribuées à des mouvements islamistes de la région. Des conflits armés ont régulièrement lieu entre l'armée et des combattants opposés au régime dans la région de Gharm, un des bastions des forces islamiques lors de la guerre civile. Le conflit récent le plus important reste celui déclenché par le gouvernement tadjik en juillet et août 2012 dans la région du Badakhshan. Sans avoir procédé à l'évacuation des civils, l'armée tadjike ouvre le feu sur la ville qui est censée héberger des rebelles et des talibans selon les dires du gouvernement. Ces conflits ont fait entre 40 et 80 morts selon les sources.

spécialisées (UNIFEM et UNICEF), ainsi que les agences étatiques de développement et/ou de coopération (Allemagne, États-Unis, Suisse) mettent à l'agenda les droits des femmes en s'appuyant sur les conventions internationales telles que la CEDEF (Convention sur l'élimination de toutes les formes de discrimination à l'égard des femmes). Elles soutiennent des programmes de développement à destination des femmes : scolarisation des filles, promotion de la participation des femmes à la vie politique, planification des naissances, micro-crédit, prévention de la violence domestique, etc. Des Organisations non gouvernementales (ONG) internationales telles que la Fédération internationale des sociétés de la Croix-Rouge et du Croissant-Rouge (FISCR), Agha Khan Fondation, SOROS, ACTED s'implantent également au Tadjikistan et contribuent à la diffusion de nouvelles normes de genre. Ces différentes institutions soutiennent la création d'associations de femmes qui se multiplient à partir des années 1996-1997 (Direnberger, 2011).

De nombreux travaux ont montré que les idéologies nationales contribuent à la fabrique et à l'imposition de normes de genre (Chatterjee, 1997 ; Enloe, 2000 ; Ivekovic, Mostov, 2002 ; Göle, 2003 ; Dorlin, 2006 ; Jarry-Omarova, Marteu, 2013 ; Jaunait et *al.*, 2013). Au Tadjikistan, comme dans de nombreux contextes, les normes de genre produites par l'idéologie nationale du pouvoir en place sont confrontées à la multiplication des institutions internationales qui mettent le genre à l'agenda des programmes politiques. Ainsi, le genre est devenu une « catégorie globale d'intervention publique » (Lacombe et *al.*, 2011), travaillée par des stratégies des actrices et acteurs qui s'inscrivent dans un contexte à la fois national et international. Cet article propose alors d'analyser les tensions entre les différentes normes, discours et pratiques développés au sein d'ONG, soutenues par des bailleurs internationaux, qui se mobilisent pour la prévention de la violence domestique. Les termes choisis par les ONG sont littéralement en tadjik « prévention de violence familiale » (« *peshgiri zourovarii oila* ») et en anglais « prévention de la violence domestique » (« *prevention of domestic violence* »). La très grande majorité des salariées de ces ONG ont été formées par des institutions soviétiques, qui se donnaient pour objectif de libérer les femmes centrasiatiques, présentées comme les plus opprimées des opprimées. Après la chute de l'URSS, ces salariées se sont tournées vers des organisations internationales, représentant alors une ressource tant financière que pédagogique (séminaires, conférences, brochures, etc). Or, depuis quelques années, ces ONG locales de prévention de la violence domestique, soutenues par des bailleurs de fonds internationaux, entreprennent de travailler avec des représentants religieux

(*imamkhatib* et *domoulla*⁷). En raison de l'inefficacité des institutions judiciaires et policières locales et nationales à protéger les femmes des violences, les salariées des ONG vont en effet se tourner vers des religieux afin de bénéficier de leur reconnaissance sociale et de leur légitimité dans la prévention et la résolution des conflits au sein des familles. Dans ce contexte, les acteurs et actrices sont alors amenés à élaborer des discours concurrents, fondés sur des normes de genre religieuses, nationalistes, internationales et des stratégies parfois contradictoires au sein des ONG de prévention de la violence domestique. Ces tensions participent à la reformulation des appartenances religieuses, nationales et citoyennes des femmes au Tadjikistan.

Certaines expertes sur le genre⁸ soutiennent qu'un processus de multiplication et de radicalisation des pratiques religieuses est en cours au Tadjikistan et que ce processus affecte particulièrement les femmes. Nous faisons ici l'hypothèse que la revendication d'une légitimité religieuse au sein des ONG – incarnée par la présence des religieux et par l'utilisation du Coran comme cadre référentiel pour la prévention de la violence domestique – n'est pas tant la manifestation d'une islamisation des pratiques et discours des femmes salariées des ONG mais une reformulation complexe de leurs appartenances nationales, religieuses et citoyennes.

Dans une première partie, cet article visera à mettre en évidence le contexte d'émergence de la collaboration des ONG avec des religieux : l'État nationaliste articule l'authenticité de la nation avec les valeurs néo-familialistes tout en se montrant inefficace pour prendre en charge la lutte contre les violences faites aux femmes. Une seconde partie étudiera les stratégies des ONG pour pallier cette inefficacité des institutions étatiques locales et nationales. Stratégies qui entraînent une masculinisation des effectifs des associations et une approche religieuse de la thématique pour permettre une gestion des violences dans la sphère privée. Enfin une troisième partie analysera les divergences de positionnement des religieux eux-mêmes, les désaccords entre les religieux et les salariées séculières ainsi que les articulations entre genre, religion et nation qui sont (re)négociées par les salariées des ONG.

⁷ Le statut d'*imamkhatib* est plus élevé que celui de *domoulla*. Il correspond à un enseignement religieux plus long et à des responsabilités plus importantes envers la communauté des croyants comme le prêche de vendredi, le plus important.

⁸ Propos tenus par une consultante, responsable d'un projet de recherche de l'UNIFEM sur la scolarisation des filles (entretien personnel, juillet 2010, Douchanbe) et par une des responsables du département « *gender awareness and equality* » de l'OSCE (entretien personnel, juillet 2010, Douchanbe).

Cet article s'appuie sur une enquête réalisée entre juin et août 2012 dans la région du Khatlon (sud du pays) et de Douchanbe au sein d'un réseau d'ONG sur la prévention de la violence domestique⁹. Elle s'inscrit dans le cadre d'une recherche doctorale s'appuyant sur quatre terrains de trois à cinq mois pour chaque séjour de recherche, dans différentes régions du Tadjikistan. J'ai séjourné plusieurs semaines et à plusieurs reprises entre 2010 et 2012 dans les familles de certaines enquêtées. Le fait de partager des relations de proximité ou d'amitié avec des femmes membres d'ONG et de parler tadjik m'a permis de construire des relations de confiance avec leurs collègues. Cette proximité a contribué à dépasser, en partie, les trois obstacles les plus importants à un échange entre moi et ces employé.e.s : la peur de la répression par le gouvernement, la peur de représailles de la part des proches et de l'entourage, les tensions entre les salarié.e.s des ONG. J'ai réalisé des entretiens qualitatifs avec un *imomkhotib* et trois *domoullas* salariés des associations luttant pour la prévention de la violence domestique ainsi que quinze entretiens avec des membres de ces associations (assistantes sociales, juristes et psychologues). J'ai également conduit un entretien collectif avec dix femmes bénéficiaires des services d'une de ces ONG. Dans le même temps, j'ai effectué une série d'observations participantes en accompagnant les membres des ONG dans leur travail au quotidien pendant quinze jours et participé à deux ateliers organisés par ces ONG sur la prévention de la violence domestique à destination d'un groupe de femmes et d'un groupe mixte¹⁰.

Normes de genre dans l'idéologie nationale soviétique et post-soviétique

Dès sa mise en place, le régime soviétique s'est emparé de « la question de la femme »¹¹ en Asie centrale (Northrop, 2004 ; Kamp, 2006). L'avènement du soviétisme devait permettre de libérer les femmes du Tadjikistan, et plus largement les femmes centrasiatiques, de la religion musulmane, des « survivances du passé » et des « traditions féodales et bourgeoises » qui les opprimaient dans tous les domaines et à toutes les étapes de leur vie. Lancée en 1927 de la campagne *Houdjourn [Attaque]* se concentre sur le dévoilement des femmes. Cette « libération » s'accompagnera de mesures coercitives : des femmes seront agressées par des

⁹ Ce réseau d'ONG, dont le nom est anonymisé dans ce texte, est le réseau d'ONG luttant contre la violence domestique le plus visible et actif au Tadjikistan et en particulier dans les villes de la région du Khatlon et de Douchanbe.

¹⁰ L'ensemble des entretiens a été réalisé en tadjik. J'ai effectué la traduction de ces entretiens ainsi que celles des sources premières utilisés dans cet article.

¹¹ Le terme de « question de la femme » est utilisé par des chercheur.e.s soviétiques qui rapportent les politiques mises en place en Asie centrale par le régime soviétique ayant pour objectif officiel la libération des femmes, voir les travaux d'Aminova (Aminova ; 1985)

membres du parti ou des forces de l'ordre les contraignant au dévoilement (Harris, 2004 : 56). Et des milliers de femmes seront assassinées par des opposants à cette campagne pour s'être ou avoir été dévoilées en Asie centrale. Ces assassinats sont analysés par Douglas Northrop comme des pratiques anti-coloniales (Northrop, 2004) et par Marianne Kamp comme une réaffirmation de l'ordre patriarcal (Kamp, 2006). Cette campagne s'achèvera en 1929. Cependant jusqu'à la chute de l'URSS, les soviétiques produiront une propagande importante en faveur de la « libération des femmes » dans les discours, les articles de presse, les manuels scolaires, les ouvrages et brochures à destination des organisations soviétiques comme les *komsomol* [organisation pour la jeunesse communiste] et les sections féminines du Parti :

« Avant la Révolution d'octobre, nous n'avions pas une vie belle et heureuse. Nous étions les esclaves de la maison, et nous n'avions même pas l'autorisation de sortir dans la rue sans le farandji qui voilait les yeux. L'oppression fondée sur trois facteurs brisait nos vies : d'après la volonté de notre père et de notre mère, nous étions données à notre mari, dans la maison du mari on devait s'adapter à sa vie et ses attentes¹² ».

Cette propagande de « libération » ne se construit pas sans essentialisation des rapports sociaux de sexe. En effet, elle s'appuie sur une politique nataliste qui place la maternité comme le premier devoir patriotique des femmes du Tadjikistan. Elle repose également sur la hiérarchisation des races¹³ :

« Une femme qui ne pouvait pas sortir de la maison peut maintenant être conductrice de tracteur, agronome, mécanicienne et présidente de kolkhoze. (...) Dans les usines, des centaines de femmes et de filles tadjikes avec leurs mains agiles travaillent sur les machines les plus complexes. Elles ont appris et apprennent consciencieusement ces techniques par leurs sœurs russes¹⁴ ».

Cette politique aura de nombreuses conséquences dont la plus importante pour le régime soviétique sera peut-être l'entrée massive des femmes dans les structures soviétiques. En effet, le nombre de femmes travaillant au sein de structures soviétiques va aller en augmentant : en 1925 les femmes ne représentent que 9,7% de la force de travail employée par les structures soviétiques en République Socialiste Soviétique d'Ouzbékistan¹⁵ (Aminova, 1985 : 180). En 1941, elles représenteront 37,5% de l'ensemble des travailleurs au sein des structures soviétiques en République Socialiste Soviétique du Tadjikistan (RSST) (Ghafforova, 1960 : 46). Alors que le nombre total de femmes employées tend à baisser à

¹² *Bonouvoni Todjikiston [Les femmes du Tadjikistan]*, N°2, 1956, février, « Zaroni mehnatdousti sovieti » [« Les femmes soviétique dévouées au travail »].

¹³ Le terme de « race » est ici utilisé comme « catégorie d'analyse critique, pour désigner et analyser des rapports de racialisation, c'est à dire des dispositifs de différenciation stigmatisant ou discriminant » (Dorlin ; 2009 : 15).

¹⁴ *Bonouvoni Todjikiston [Les femmes du Tadjikistan]*, N°2, 1956, février, « Zaroni mehnatdousti sovieti » [« Les femmes soviétique dévouées au travail »].

¹⁵ Jusqu'en 1924, la République Socialiste Soviétique autonome du Tadjikistan (RSSaT) fait partie de la République socialiste soviétique de l'Ouzbékistan (RSSO). Puis la RSSaT est détachée de la RSSO et la République Socialiste Soviétique du Tadjikistan (RSST) est créée en 1929.

partir des années 1980 dans l'ensemble de l'URSS, il sera en constante augmentation en RSST pour atteindre 48% en 1984 (Lapidus, 1989 : 61). Pourtant deux inégalités structurent le marché de l'emploi : une inégalité forte entre les sexes dans certains secteurs et pour les fonctions les plus élevées ainsi qu'une inégalité d'accès aux postes les plus importants entre femmes non slaves et slaves.

La promotion des femmes dans les structures soviétiques et en particulier dans les kolkhozes de production de coton, s'accompagnera de la promotion des femmes militaires et des sportives. Jusque dans les années 1990, les chercheuses tadjikes de l'Académie des Sciences de Douchanbe qui publient régulièrement des articles et livres sur le rôle des femmes sur le front pendant la « Grande guerre patriotique » (Ghafforova, 1960 ; Nabieva, 1977 ; Kamolova, 1984 ; Nabieva, 1986 ; Moukhtarova, 1990) y décrivent les succès militaires des femmes tadjikes :

« Les femmes – de notre République – n'ont pas seulement participé aux batailles sanglantes de Moscou, Stalingrad, Leningrad, Odessa et Kiev mais elles ont aussi libéré la Pologne, la Yougoslavie, la Tchécoslovaquie, la Roumanie. Elles étaient également présentes pour la défaite du Japon militariste » (Nabieva, 1986 : 15).

Des femmes engagées sur le front sont présentées en héroïnes de la lutte contre l'Allemagne fasciste ; parmi elles, Oigoul Mouhammadjonova, pilote de chasse, récompensée par l'ordre de Lénine pour ses 93 vols en temps de guerre (Nabieva, 1986 : 15). La participation des femmes au front, aux institutions politiques et au travail kolkhozien permettra au régime soviétique de témoigner de la libération des Tadjikes. Pourtant, dans le même temps, ce régime soutiendra la nécessité de maintenir les efforts pour libérer les Tadjikes. En effet, dans les RSS slaves, l'émancipation des femmes apparaît comme un objectif définitivement atteint dans les années 1950-60 alors que le régime soviétique se donnera pour mission « de libérer » les femmes tadjikes jusqu'en 1991.

Afin de témoigner d'une certaine rupture avec le régime soviétique, le pouvoir en place à partir de 1993, impose l'espace domestique comme espace principal de l'épanouissement des femmes et l'éducation des enfants comme la plus importante de leurs fonctions sociales. Pour maintenir les femmes dans le rôle de reproductrices sans pour autant coller à la propagande soviétique antérieure, un glissement des termes est effectué par le pouvoir en place : les femmes sont appelées à désormais enfanter et à éduquer pour la nation (*millat*) et non plus pour la Patrie (*vatan*), mobilisée à l'époque soviétique. A l'occasion de la « Journée de la

femme », qui devient en 2009 la « Journée de la mère » par décret présidentiel, le président affirme :

« Nous devons redire que la femme tadjike met au monde des milliers d'enfants vertueux, courageux et braves, intelligents et sages, dévoués et dignes pour la nation (millat) ; dans le ventre de l'amour, elles les élèvent, elles y arrivent à la perfection et elles prient pour eux sans obligation et avec humanité¹⁶ ».

Dans cette nouvelle idéologie nationale promue par le pouvoir en place, « la femme-mère », expression utilisée par le président (« *zan-modar* ») assure le lien entre l'origine et le destin communs du peuple tadjik. La « femme-mère » est considérée comme, ce que Nira Yuval-Davis nomme la « ressource génétique » de la nation (Yuval-Davis, 1997). Cette renationalisation des femmes s'accompagne d'une nouvelle distribution des rôles des hommes et des femmes. Comme dans d'autres états centrasiatiques, la légitimité du pouvoir en place ne repose ni sur la justice sociale ni sur la légitimité démocratique mais sur la sécurité et le bien-être de la nation (Matveeva, 2010). Cette légitimité se construit sur l'hypermasculinité du pouvoir : les femmes sont représentées comme les seules victimes de la guerre civile et de l'instabilité politique et économique alors que les hommes sont considérés comme les uniques garants de la construction de la paix, de la consolidation et de l'unicité de la nation. Les femmes sont appelées à participer à la construction de la nation dans l'espace domestique et par leur rôle de mère, qui est désormais ancré dans des références dites nationales, en particulier pré-islamiques (zoroastriennes).

Or, c'est dans cet espace domestique que s'exerce une grande partie des violences faites aux femmes. En 2005, une étude réalisée par Robin Haarr pour l'ONG Social Development Group sur les violences envers les femmes au sein du mariage dans la région du Khatlon révèle que 58% des femmes de cette région en sont victimes de la part de leur mari et 4,1% de la part de leur belle-mère. Ces violences faites aux femmes touchent toutes les classes sociales, toutes les régions et tous les groupes d'âge du Tadjikistan (Haarr, 2007). De nombreux facteurs explicatifs sont avancés par les expert.e.s et les chercheur.e.s : conséquences de la guerre civile (augmentation de la prostitution, de l'alcoolisme et de la consommation de drogue), hausse considérable du taux de chômage, recul de la scolarisation, méconnaissance des droits des femmes et de l'Islam, augmentation des mariages polygames (Sharipova, 2008). Certaines études expliquent ce phénomène massif comme une réaction à la dé-virilisation des sociétés colonisées par les soviétiques slaves. Ainsi des auteurs comme Samiuddin et Khanam

¹⁶ Message de félicitation du président de la république du Tadjikistan Emomali Rahmon à l'occasion de la journée de la femme du 8 mars, 7 mars 2008, *Djournhouriat*, 8 mars 2008, n°31

analysent la violence faites aux femmes (Samiuddin and Khanam; 2002), comme une conséquence de la colonisation entraînant la réaffirmation de la masculinité, liée à l'indépendance nationale.

Mais ce phénomène massif des violences faites aux femmes dans l'espace domestique cadre mal avec les nouvelles normes de genre promues par l'idéologie nationale du pouvoir en place qui tarde d'ailleurs à publier les premières statistiques¹⁷. De plus, dans les tribunaux, les juges se montrent récalcitrants à défendre les droits des femmes : en dix ans d'activité, dans la région du Khatlon par exemple, aucune affaire suivie par le réseau d'associations étudié n'a débouché sur la condamnation d'un homme accusé de violence commise sur une femme. Pourtant ces ONG estiment qu'entre 25 et 45 femmes par mois les sollicitent pour faire face à une situation de violence.

De nombreux obstacles entravent la condamnation d'un homme ayant été l'auteur de violences sur une femme. D'abord, il n'existe au moment de cette enquête aucune loi condamnant spécifiquement la violence domestique ou la violence conjugale : ce vide juridique constitue une difficulté pour les ONG quand elles entament des procédures judiciaires. Les violences faites aux femmes au sein de la sphère familiale sont donc considérées par la police et par les membres de l'appareil judiciaire comme des affaires privées qui ne relèvent pas de l'autorité juridique publique. Ensuite, les membres des ONG dénoncent les expertises des médecins mandatés par le tribunal, qui déclarent que la santé des femmes victimes de violence n'est pas menacée, ce qui annule la procédure judiciaire. Les ONG n'ont pas d'autre recours possible quand le diagnostic est prononcé. Et, la corruption, endémique à l'ensemble du système judiciaire (Ranjbar, 2012), limite les conditions d'accès des femmes à la justice, elles qui ne peuvent pas acheter les juges. Les membres d'ONG condamnent timidement cette impunité : « Il faudrait qu'un homme soit au moins une fois puni, ça servirait d'exemple à tous les autres¹⁸ ». Et surtout, il n'existe pas de foyers d'accueil (étatiques ou associatifs) dans la région du Khatlon¹⁹ pour recevoir les femmes et les protéger de leur(s) agresseur(s) jusqu'à la décision du tribunal quand elles ont déposé plainte. De nombreuses femmes n'auraient pas d'autre choix que de retourner au domicile de leur mari ou

¹⁷ En 2007, le comité national des statistiques publie le nombre de 13 561 femmes qui se sont rendues dans les centres de crise mis en place par le gouvernement entre 2001 et 2005. Du 1^{er} décembre au 1^{er} octobre 2009, 3 860 personnes dont 91,4% de femmes, soit 3528 femmes, sont reçues dans les 18 centres de crise mis en place par l'État depuis 2001. Il n'existe aucune enquête nationale sur les violences faites aux femmes par l'État. Les chiffres officiels ne traitent donc que très partiellement cette thématique.

¹⁸ Laylo, assistante sociale, salariée d'une des ONG.

¹⁹ Au moment de l'enquête, il n'existe qu'un seul foyer d'accueil pour les femmes victimes de violence qui se situe à Khoudjand, dans le nord du pays.

de leur belle-famille, ce qui les dissuade d'entamer des procédures judiciaires qui pourraient entraîner une intensification des violences qu'elles subissent.

Enfin, un dernier phénomène rend l'accès des femmes à la justice particulièrement compliqué, il s'agit de l'absence d'enregistrement civil des mariages. D'après une étude réalisée auprès des femmes qui se rendent dans ces ONG, 43 % d'entre elles sont mariées seulement religieusement (*nikohi dini*). Elles n'ont donc droit à aucune protection de l'État en cas de répudiation et ne peuvent saisir la justice pour la séparation des biens (maison et terres). Les raisons du non enregistrement civil du mariage sont nombreuses : manque de structures institutionnelles locales, méconnaissance des procédures administratives, mariage polygame, rejet du mariage civil décrit comme influence soviétique et préférence pour le mariage musulman, etc. Dans cette situation, où la majorité des couples mariés sont soumis aux lois qui régulent le mariage religieux et non civil, les membres des ONG tentent donc d'agir sur les interprétations des responsabilités et des devoirs au sein du mariage religieux.

L'Islam : une stratégie locale efficace pour les ONG ?

Les ONG étudiées dans le cadre de cette recherche ont commencé leurs activités au début des années 2000 avec pour l'objectif de réduire la violence domestique. Elles font partie de ces ONG qui se donnent pour objectif de concrétiser un changement politique dans la région centrasiatique et de témoigner de l'apparition d'une société civile, favorable à l'économie de marché (Atlani-Duhault et Poujol, 2008). Ces ONG, environ une dizaine, essentiellement situées dans des petites villes de la région du Khatlon et dans la capitale, font partie d'un réseau financé principalement par des bailleurs européens (agences nationales de développement et entreprises européennes privées de développement). A l'exception de l'actuel directeur du réseau, les salarié.e.s de ces ONG locales sont de nationalité tadjike. Ces ONG sont exclusivement composées de salarié.e.s et des femmes occupent les positions de direction. Ces emplois représentent une reconversion professionnelle pour les femmes qui travaillaient dans les institutions soviétiques (dans les secteurs de la santé, de l'éducation, et de l'industrie). Comme dans d'autres contextes, la chute de l'URSS entraînant un effondrement des services publics, certaines femmes ayant des responsabilités dans les institutions soviétiques reconvertissent alors leur capital éducatif et mobilisent leurs réseaux pour créer des associations (Ikramova and Mc Connel, 1999 ; Jarry-Omarova, 2011). Ces

ONG se sont donc construites grâce aux compétences de ces femmes (institutrices, infirmières, psychologues, assistante juridique, agent comptable) issues des rangs soviétiques au détriment de la jeune génération. Cette dernière est moins qualifiée que ses aînées qui maîtrisent parfaitement le russe, langue de communication privilégiée par les institutions internationales dans leur relation avec les organisations locales, et qui possèdent les qualités requises pour la rédaction d'appel à projet et de rapports. Chaque ONG compte aussi un ou deux hommes sur un effectif de six à dix salariés. La chute de l'URSS et la guerre civile ont entraîné de nombreuses suppressions de postes, une baisse importante des salaires dans la fonction publique ainsi qu'une forte irrégularité dans le versement de ces salaires. Un emploi dans ces ONG locales permet donc de bénéficier d'un salaire régulier et relativement élevé en comparaison des autres emplois dans cette région dévastée par le chômage.

Ces ONG organisent leur travail autour de trois types d'activités. Elles effectuent un travail de *sensibilisation* auprès de groupes de femmes, d'hommes et de jeunes sur les différentes formes de violences domestiques (physique, psychologique, économique). Elles assurent également une *permanence* dans un lieu leur appartenant dans lequel elles accueillent des « client.e.s » (ainsi nommé.e.s par les membres des ONG) qui sollicitent leur assistance sociale et juridique ainsi que leurs conseils religieux sur la violence domestique, la répudiation, les divorces, les héritages, etc. Elles soutiennent les femmes et les hommes dans les démarches judiciaires en les informant de leurs droits, en réunissant les documents nécessaires pour entamer une procédure et en les orientant vers des avocat.e.s. Profitant parfois de leur ancien réseau de connaissances de l'époque soviétique, elles assurent également la liaison entre les client.e.s et les instances judiciaires ; liaison difficile, on l'a vu, en raison de la corruption et de l'inertie du système judiciaire et policier sur ces affaires. Ces locaux sont situés dans le centre des petites ou moyennes villes, à proximité des bâtiments administratifs, pour faciliter les démarches des client.e.s habitant souvent dans les villages alentours. Enfin et c'est, ce qui nous intéresse ici, depuis quelques années, ces ONG recrutent des représentants religieux qui participent à la permanence plusieurs jours par semaine. Rémunérés à hauteur de 150 \$ par mois, ils interviennent également dans les séminaires sur la violence domestique dispensés dans les villages et accompagnent les autres membres des ONG dans les foyers en cas de conflits familiaux. Lors de leur prêche du vendredi, qui peut attirer plus de deux mille personnes dans ces petites villes, ces *imomkhatib* et *domoulla* s'expriment également sur la violence domestique en tant que membre de ces ONG. Cette collaboration entre religieux et personnel séculier est largement mise en avant lors des

rencontres avec les institutions gouvernementales locales comme preuve d'un projet ancré dans la société tadjike et auprès des bailleurs de fond comme argument de la bonne intégration du projet dans le contexte local.

Alors que les violences faites aux femmes représentaient un tabou pendant le régime soviétique, bénéficiaires et salariées soutiennent que la présence de ces ONG leur permet d'exprimer collectivement les violences qu'elles subissent au sein de la famille. Mais l'ouverture d'un espace pour aborder collectivement ces violences ne bénéficie pas d'un soutien des institutions de la République. Les salariées ont donc fait le choix de se tourner vers d'autres acteurs, que sont les religieux, avec un triple l'objectif. Premièrement, elles attendent une meilleure résolution des conflits au sein des familles grâce à la présence des religieux qui jouent un rôle important dans la vie sociale des villes et villages. Deuxièmement, les salariées espèrent accéder aux espaces religieux masculins dont certains véhiculent des positions conservatrices en matière de conditions de vie des femmes :

« Quand on va dans les villages où les gens sont davantage conservateurs dans la pratique et les idées religieuses, ils écoutent les imomkhatibs alors que nous, non. Et puis en tant que femmes nous ne pouvons pas aller à la mosquée alors qu'ils peuvent y parler de la violence domestique et dire que c'est un crime. C'est une stratégie » (directrice d'ONG, 47 ans, Khatlon, juillet 2012).

La première directrice du réseau, tout en reconnaissant que cette collaboration n'est pas toujours facile, insiste sur l'importance de leur influence dans la société (directrice du réseau, Douchanbe, décembre 2010). En avril 2011, elle évoque le projet d'un manuel sur la violence domestique pour les étudiants de l'Université islamique :

« Les leaders religieux doivent être sensibilisés. Il faut montrer que le Coran soutient les femmes et non la violence domestique et il faut aussi se concentrer sur eux car ils ont plus d'influence que le gouvernement » (directrice du réseau, Douchanbe, avril 2011).

Troisièmement, les salariées souhaitent introduire le « genre » à la fois comme outil et comme question sociale dans un contexte national. Elles souhaitent démontrer que le genre n'est pas uniquement une préoccupation des institutions et des bailleurs de fonds des états européens et nord-américains. Et répondre ainsi aux attaques des approches culturalistes des islamistes et des conservateurs qui, comme dans d'autres contextes, dénoncent toute analyse des rapports sociaux de sexe comme des « idées et pratiques occidentales, étrangères à leur société » (Kian, 2003 : 72). Les représentants religieux sont également confrontés à ces attaques :

« Quand j'ai commencé à parler de la collaboration entre religieux et ONG, aucune personne de mon entourage ne m'a encouragée. Ils me disaient que c'était une organisation étrangère. Mais je ne m'éloigne pas du Coran ni des hadiths. (...) Si les autres ne sont pas d'accord, cela

vient d'une mauvaise connaissance. (...) L'ensemble des conseils que je donne sur les relations de genre ne sont pas en opposition avec le Coran » (Domoulla, 34 ans, Khatlon, juillet 2012).

Ainsi, à travers cette approche religieuse, les salarié.e.s, religieux et séculier.e.s, tentent de donner un ancrage national et local aux campagnes de prévention de la violence domestique tout en espérant faire du genre une question nationale sans compter sur les institutions de la République.

De nombreuses femmes salariées des ONG soulignent la difficulté de mettre en place cette collaboration avec des religieux en raison du conservatisme de nombre d'entre eux, lié, selon elles, à leur manque de connaissance et de formation :

« La religion a été interdite pendant près de soixante-dix ans donc ils [*imomkhatibs*] ne connaissent pas bien le Coran. La violence domestique n'est pas autorisée dans l'Islam. Le Coran est un message de paix. Les Tadjiks mélangent religion et croyances [*khourofot*] » (directrice, Douchanbe, décembre 2010).

Certaines ONG ont alors tenté de se tourner vers des « femmes mollah » (Fathi, 2004). En Asie centrale, certaines femmes reçoivent une éducation religieuse et exercent des responsabilités religieuses ; elles sont appelées *bibiotoun*, *bibikhotoun*, *bibikhalifa* ou *otin* selon les régions. Ces femmes assurent les rites religieux dans la partie féminine de la maison, tels que les rituels de naissance et de mort, ainsi que les commémorations des Saints. Elles sont également sollicitées pour lire les prières dans des endroits considérés comme sacrés (mosquées, tombeaux de saints et cimetières). Issues de familles religieuses, la majorité d'entre elles a reçu une éducation religieuse par leur mère (Fathi, 2004).

Pour les femmes issues des institutions soviétiques, faire appel aux *bibiotoun* devait donner une lecture moins conservatrice sur la « question de la femme ». Mais les directrices des ONG vont mettre rapidement un terme à cette collaboration. Il s'avère que les *bibiotoun* n'ont pas de connaissances suffisantes du Coran ni des droits des femmes dans l'Islam. Il leur est reproché de ne pas maîtriser l'arabe et de ne pas pouvoir répondre aux questions qui touchent la société. Elles sont considérées comme trop conservatrices et sans réelle volonté d'améliorer la situation au sein des familles. De plus, les membres d'ONG rapportent que certaines *bibiotoun* n'acceptent pas d'échanger avec les hommes et qu'elles limitent leur contact avec eux. Elles ne veulent s'engager ni dans la sphère publique ni dans la politique et restreignent leurs activités à leur maison où elles enseignent et effectuent prières et rites. Alors que dans d'autres régions du Tadjikistan comme Khodjand et Gharm, les *bibiotoun* se rapprochent davantage des ONG et travaillent parfois en étroite collaboration, la région du Khatlon se

caractérise au contraire par l'absence de collaboration entre ces femmes mollahs et les associations de prévention de la violence domestique.

L'absence de formation des *bibiotoun* renvoie à un enjeu plus large au Tadjikistan : l'accès des filles et des femmes à l'éducation religieuse qui leur apporterait une meilleure connaissance de l'Islam et des droits humains. En 2011, l'ONG Dialogue, qui rassemble religieux et laïques, crée un projet de séminaires à destination des *bibiotoun*, initiative proposée par le Département des Affaires religieuses²⁰, rattaché au Ministère de la Culture depuis 2006, qui refuse et bloque le projet. Seules trois madrassas sur une quarantaine autorisées par les institutions de la république, dispensent une éducation religieuse pour les filles et les femmes. Si l'Université islamique A'zam de Douchanbe accueille des étudiantes, les cours ont lieu pendant la journée et exigent une présence assidue, ce qui écarte les femmes qui travaillent ou gardent leurs enfants. Les hommes restent donc largement majoritaires à l'Université islamique. Dans ce contexte, les femmes membres du Parti de la Renaissance Islamique du Tadjikistan (PRIT) organisent des séminaires sur les droits des femmes du point de vue du Coran dans les locaux du parti à Douchanbe. Elles dénoncent également les obstacles mis en place par le gouvernement pour empêcher l'accès des femmes à l'éducation religieuse. Mais ces initiatives n'ont pour l'instant que peu de poids pour contrer les décisions du Haut Conseil des Oulémas, assemblée religieuse nationale qui décide des modalités de nomination et des lignes directrices du personnel religieux et qui est contrôlée par le régime de Rahmon (Epkenhans, 2009). En 2005, le Haut Conseil des Oulémas a annoncé l'interdiction de l'accès des femmes aux mosquées en s'appuyant sur la tradition hanafite. Et les salles de prières pour les femmes, voulues par Abdulloh Nouri, l'ancien dirigeant du PRIT, ont été fermées ces dernières années. Celle de Douchanbe qui se trouvait dans les locaux du PRIT a mystérieusement brûlé le 23 octobre 2010²¹. Habiba Fathi constatait sur la période soviétique : « Ce qui inquiétait le plus le pouvoir soviétique, c'était la pratique religieuse des femmes musulmanes, qui au terme de plusieurs années d'efforts émancipateurs ne diminuait toujours pas » (Fathi, 2004 : 50). Aujourd'hui encore, l'islam des femmes continue d'être appréhendé comme une menace par les autorités au pouvoir.

Puisque la formation religieuse des femmes est restreinte, les ONG, qui souhaitent s'appuyer sur une autorité religieuse dans la région du Khatlon, vont se tourner vers des *imomkhatib* et

²⁰ Ce département est un organe gouvernemental de régulation de la pratique religieuse au Tadjikistan. Avec le Haut Conseil des Oulémas, ils nomment les *imomkhatib* des mosquées les plus importantes et ils définissent la ligne de leur transmission religieuse (Epkenhans, 2009).

²¹ Certains membres du PRIT refusent la version officielle d'un incident et accusent le gouvernement d'avoir mis le feu volontairement à ce lieu de prière qui accueillait, selon leurs propres données, plus de cent femmes pour la prière du vendredi. Entretien personnel avec deux représentantes du PRIT, Douchanbe, juin 2012.

des *domoulla*, formés à l'Université islamique Imam A'zam, plutôt vers les « femmes-mollah » considérées comme trop conservatrices. Ce choix est justifié par la formation des religieux : certains ont reçu des cours sur « la place des femmes dans la société et dans l'Islam » à l'Université islamique et ils ont accès aux interprétations plus réformatrices des textes religieux. Les organisations internationales soutiennent activement cette collaboration, justifiée par la nécessité de s'« adapter au local » et de « ne pas faire la révolution » selon les termes employés par le président étranger du réseau national de ces ONG de prévention de la violence domestique²².

Des alliances fragiles : contradictions et contestations au sein des ONG

Si cette collaboration constitue une stratégie commune des salariées, des religieux et des experts internationaux, elle cache des divergences entre religieux. Trois des *domoullah*, âgés de 27 à 40 ont été formés à l'Université islamique Imam Tirmidhi (renommée l'Université islamique Imam A'zam en 2008) de Douchanbe, le quatrième et le plus âgé a été formé sous l'époque soviétique à Tachkent. Pour eux, le Coran n'autorise aucune forme de violence et il protège les femmes. Le Prophète n'aurait jamais exercé de violences contre une femme. La famille est l'élément le plus sacré de la société et l'objectif des religieux au sein des associations se révèle alors moins de défendre les droits des femmes que de consolider le groupe familial dans un contexte d'augmentation du taux des divorces et des séparations, lié aux migrations :

« La plus mauvaise solution [pour un couple marié] est le divorce ou la séparation des familles car les enfants sont livrés à eux-mêmes et ils sont privés d'éducation, de l'amour de leur parents. Ils restent loin de l'amour de leur père. Il faut tout faire pour qu'ils ne se séparent pas » (domoulla, 34 ans, Khatlon, juin 2012).

Dans cette approche de la violence domestique, ils insistent sur les difficultés rencontrées par les hommes qui seraient eux-mêmes victimes de violences spécifiques. Dans la mesure où les hommes sont considérés comme chefs de famille, ils ont la responsabilité de subvenir aux besoins de leur famille en travaillant. Ils seraient donc psychologiquement et économiquement davantage affectés par le chômage, l'endettement, les migrations contraintes et les maladies qui touchent particulièrement les migrants (tuberculose, SIDA). Une telle approche vide le genre de son approche critique en traduisant les rapports entre les hommes et

²² Entretien personnel avec le président du réseau, Douchanbe, juillet 2010.

les femmes en termes de relation et non de rapport de pouvoir, en termes de complémentarité et non d'égalité. Et elle rend impossible l'analyse des violences faites aux femmes comme conséquence de la production sociale et politique d'une hiérarchisation des sexes. Pour les religieux, la violence domestique n'est donc pas une manifestation des rapports de genre mais reste liée à la situation économique, aux traumatismes engendrés par la guerre civile et à la méconnaissance de l'Islam. Il suffit alors de suivre les préceptes du Coran, comme le montre l'extrait de la sourate Isro [Al Isra] : « l'intégralité du Saint Coran a été donné pour conseiller et ainsi offrir la meilleure vie aux humains ». Dieu a ordonné aux musulmans d'être attentionnés et respectueux envers les femmes et que ceux qui ne le sont pas seront considérés comme coupables.

Ils affirment que le rôle des femmes dans la société est tout aussi important et respectable que celui des hommes mais diffère dans les tâches. Pour eux, la notion de complémentarité et de dépendance entre les hommes et les femmes ne renvoie pas à une hiérarchie entre les sexes, ils condamnent donc la soumission et l'obéissance de la femme. Dans un livret réalisé par ces ONG intitulé *Takon va khomushi. Ma'loumotnoma oid ba kor bo djabriddigaroni zourovori khonavodagi dar Tojikiston* [Pression et silence. Informations sur le travail des victimes de la violence domestique au Tadjikistan], un *imomkhatib* écrit :

« [Selon les préceptes coraniques] Les femmes ne sont pas les esclaves de la maison et toutes les tâches domestiques ne doivent pas reposer sur leurs seules épaules. Au contraire, les femmes sont égales en droit, y compris dans la famille. C'est-à-dire, que leurs activités ne doivent pas être limitées. Les femmes comme les hommes peuvent apprendre à faire de l'artisanat, elles peuvent recevoir de l'instruction et travailler dans des organisations » (imomkhatib, 62 ans, Khatlon).

Concernant la possibilité de travailler et de participer à la vie sociale et politique, ces *imomkhatib* adoptent des positions différentes. Dans un entretien, un *domoulla* affirme :

« De manière générale dans le Coran, les hommes doivent travailler et rapporter de l'argent et les femmes s'occuper de la maison. Mais il y a une exception dans une sourate An-Nisa. Les femmes peuvent travailler quand la société a besoin d'elles. Par exemple, la société a besoin des sages-femmes et des gynécologues, mais aussi de femmes pour enseigner aux filles à l'école. Mais elles ne doivent pas occuper les postes les plus élevés » (domoulla, 46 ans, Khatlon, juillet 2012)

Cette position est contestée par un *imomkhatib* qui ne voit aucune restriction dans le travail des femmes, à condition qu'elles ne négligent pas leurs rôles de mère. Leurs divergences d'interprétations du Coran s'expriment également sur la participation des femmes en politique. L'un d'entre eux affirme :

« Une femme ne peut pas être présidente de la République mais elle peut occuper un poste de ministre et de maire. Seuls les hommes peuvent exercer les fonctions de président de la République puisqu'ils ont la possibilité de travailler sans interruption alors que les femmes ont certaines faiblesses, comme par exemple quand elles sont enceintes et après l'accouchement » (Imomkhatib, 59 ans, Khatlon, juillet 2012).

Concernant le droit au divorce, les quatre religieux maintiennent le divorce en tant que droit masculin, même si le plus jeune manifeste un réel embarras face à cette interprétation : il affirme comprendre les motivations des femmes et les oriente vers les assistantes sociales et juridiques. Ils accordent tous une grande importance à la notion de consentement, s'opposent aux mariages forcés ainsi qu'à la notion d'obligations sexuelles et aux viols conjugaux, mais en adoptant des opinions divergentes dans le cas de mariage polygame. Ainsi, l'un des plus jeunes *domoulla* affirme que l'autorisation de la première femme est nécessaire et doit être signalée dans son contrat de mariage, un autre que l'avis de la première épouse n'est que consultatif.

Si des désaccords existent entre religieux, ils sont encore plus fréquents entre religieux et autres salarié.e.s notamment en ce qui concerne l'avortement, admis par les premiers uniquement en cas de danger pour la santé de la mère et de l'enfant et jusqu'à trois mois, ou à la suite d'un viol :

« Si une femme vient me demander mon avis sur l'avortement, je lui dis qu'elle ne doit pas le faire sauf si sa vie ou celle de l'enfant est en danger. Mais si sa situation est trop difficile et qu'elle veut vraiment avorter... moi, je ne peux pas lui dire d'avorter. Mais... Donc je lui dis de consulter une assistante sociale de l'ONG » (domoulla, 27 ans, Khatlon, juin 2012).

Or, certaines femmes au sein des associations revendiquent le droit à l'avortement au-delà de ces restrictions :

« Si une jeune fille ou une femme non mariée est enceinte et veut avorter, elle doit pouvoir le faire. Dieu est miséricordieux. Si une femme a un enfant sans être mariée, la société la dévore. Elle peut même la tuer. Ici, elle ne pourra jamais se relever. Alors, Dieu est miséricordieux, je suis d'accord pour qu'elle puisse avorter et qu'elle puisse espérer une autre vie. (...) Elle a le droit de vivre comme un être humain » (assistante sociale, 38 ans, Khatlon, juillet 2012).

L'avortement étant légal au Tadjikistan²³, les assistantes sociales des ONG peuvent orienter les femmes vers des hôpitaux ou des cliniques privées. L'immense majorité des femmes qui se tournent vers les associations avec la volonté d'avorter sont mariées et mères de plusieurs enfants. Ne pouvant pas financièrement assurer la naissance d'un autre enfant, elles décident

²³ Si l'avortement est légal, il est néanmoins payant en raison de l'effondrement du système de santé après la chute de l'URSS et de la guerre civile. Les conditions de l'acte médical sont particulièrement difficiles et dangereuses pour la santé des femmes. Au cours d'entretiens dans cette même région, des femmes ayant avorté rapportent qu'elles ne bénéficient d'aucun anesthésiants lors de l'opération alors que la pratique abortive la plus utilisée est le curetage, entraînant douleur physique et traumatisme psychologique.

d'avorter.²⁴ Elles sont soutenues, psychologiquement et parfois financièrement, par les membres féminins des associations.

Autre sujet de désaccord avec les religieux : le divorce, souvent impossible sans l'accord du mari. Une assistante sociale, divorcée elle-même, constate :

« Si aujourd'hui je demande aux imomkhatibs si j'ai l'autorisation de divorcer, ils me disent non, que les femmes doivent endurer. Les femmes ne doivent pas divorcer. (...) Je pensais comme cela avant, j'ai supporté, j'ai tout supporté. Je n'en pouvais plus, je devenais folle, je suis partie et j'ai divorcé. De toute façon, si je n'avais pas divorcé, je me serais suicidée. » (assistante sociale, 38 ans, Khatlon, juillet 2012).

Ses collègues ont connaissance de sa situation mais elle cache son statut de divorcée aux femmes avec lesquelles elle discute par peur de perdre sa légitimité auprès d'elles. Alors que les religieux peuvent afficher leur opposition au divorce.

Les religieux se contentent d'insister sur les conditions d'égalité entre les épouses en cas de polygamie, alors que certaines salariées estiment qu'il est impossible de traiter équitablement deux épouses, et que la situation des deuxièmes épouses est particulièrement difficile. De plus, la polygamie est illégale, elle n'est reconnue que religieusement (*nikohi dini*) et les unions ne sont pas inscrites dans le registre civil (ZAGS). En cas de répudiation, les femmes, n'ayant contracté qu'un mariage religieux, n'ont aucun droit concernant la séparation des biens. Dans la plupart des cas observés, elles retournent dans leur propre famille (parents ou frères) dans des conditions économiques et sociales souvent difficiles, car l'honneur de la famille est souvent considéré comme sali. Elles peuvent tout au mieux réclamer une pension alimentaire pour leurs enfants, s'ils ont été reconnus par le père. Les recherches en cours de Juliette Cleuziou, montre que le statut de seconde épouse n'implique pas systématiquement une plus grande vulnérabilité aux situations de violences masculines. Certaines sont indépendantes financièrement de leur mari : elles possèdent ou louent par leurs propres moyens un logement indépendant et subviennent aux besoins de leur(s) enfant(s). Elles sont de fait moins exposées aux situations de violences exercées par leur belle-famille et peuvent rompre plus facilement une relation en cas de violences de la part de leur mari (Cleuziou, 2013). Cependant en situation de dépendance financière, elles n'ont aucun recours juridique possible pour faire valoir leurs droits, ce qui accentue leur vulnérabilité. C'est pourquoi, en opposition aux religieux, certaines salariées des associations s'opposent à la polygamie.

²⁴ Malgré les propos tenus par cette assistante sociale, l'accueil de jeunes femmes non mariées qui souhaitent avorter est rare : dans les différentes ONG, à partir des informations obtenues lors des entretiens, il se limite à un cas de viol. Les ONG ne représentent pas un espace sécurisé pour les jeunes femmes.

Enfin, les religieux considèrent l'homosexualité comme un péché. Si les relations sexuelles et amoureuses entre deux personnes du même sexe restent un tabou particulièrement fort, certaines salariées sont dans une démarche moins hostile. Au cours d'échanges informels entre salariées, certaines tentent d'appeler à un respect des homosexuel.le.s. Mais les réactions des religieux sont particulièrement virulentes et le débat est rapidement clos.

Cependant, ces tensions et ces divergences au sein des ONG ne peuvent pas se résumer à travers deux pôles qui opposeraient séculiers et religieux. En effet, certaines salariées d'ONG sont à la recherche d'interprétations du Coran plus réformatrices que celles proposées par ces religieux et sur lesquelles elles pourraient s'appuyer. Elles dénoncent la tradition hanafite qui exclut les femmes des mosquées. Pour elles, l'accès des femmes à un niveau de connaissance religieuse plus important est une étape nécessaire, position qui n'est pas partagés par les religieux rencontrés. Le rapport de ces femmes à la religion participe au phénomène récent de l'individualisation du rapport à la religion en Asie centrale (Laruelle et Peyrouse, 2005). Certaines revendiquent en effet une interprétation plus réformatrice des concepts islamiques afin de « nationaliser le genre », tournant ainsi le dos à la « question de la femme » traitée par les soviétiques et négociant les normes de genre développées par les institutions internationales.

Comme certains travaux portant sur les articulations entre associations de femmes, normes internationales et idéologie nationale l'ont montré, les femmes sont « au croisement de différents rapports de pouvoir et affichent une identité multiple », ce qui leur permet de diversifier leur positionnement et leurs stratégies de mobilisation (Marteu, 2006 : 156). Ainsi au Tadjikistan, elles mobilisent différentes appartenances pour se positionner dans le contexte local et international. Une analyse de ces articulations à l'oeuvre dans les ONG étudiées au Tadjikistan, révèle que les stratégies et les négociations qui définissent ces différentes appartenances des femmes diffèrent selon les échelles. En effet, certaines salariées légitiment l'action des religieux auprès des familles, des bénéficiaires ainsi que des bailleurs de fonds, tout en formulant, lors d'échanges informels et d'entretiens réalisés pour cette recherche, des réserves et des oppositions quant à certaines positions des religieux. Ces oppositions sont, pour l'instant, limitées à un cadre restreint d'interrelations entre salariées ou de discussions entre salariées et bénéficiaires. De même que les femmes tadjikes contestent l'organisation patriarcale au sein des familles tadjikes (Hegland, 2008), certaines femmes des ONG contestent les normes de genre promues par l'État nationaliste et les représentants religieux

conservateurs et réformateurs au sein des ONG. La production des subjectivités militantes est, pour l'instant, restreinte de manière stricte par les contraintes exercées à la fois par l'État nationaliste et par les institutions religieuses. Cette collaboration avec les religieux n'est pas tant le signe d'une radicalisation des pratiques religieuses au sein des associations de femmes qu'une conséquence des structures patriarcales de ces institutions. Et c'est justement ce défi multiple que certaines salariées espèrent relever au sein des ONG en remettant en cause l'interprétation conservatrice du Coran, en aspirant à davantage d'autonomie envers les normes des institutions internationales et en luttant contre les inégalités de sexe imposées par l'Etat nationaliste.

Lucia Direnberger
LCSP, CEDREF
Université Paris Diderot
ATER à Sciences Po Bordeaux
lucia.direnberger@gmail.com

Références bibliographiques

- AMINOVA R. Kh., 1985 *The October Revolution and Women's Liberation in Uzbekistan*, Moscou : Nauka Publishers, Central Department of Oriental Literature.
- ASHWIN S., 2000 « Introduction: Gender, State and society in Soviet and post-Soviet Russia » in Ashwin S. (eds.), *Gender, State and Society in Soviet and Post-soviet Russia*, London: Routledge, p. 1-29.
- ATLANI-DUAULT L., POUJOL C., 2008 « L'aide internationale en question : enjeux d'une résistance coloniale, soviétique et post-soviétique en Asie centrale », *Revue Tiers Monde*, 193, p. 37-53.
- CHATTERJEE P., 1997 « The nationalist Resolution of the Women's Question », *Recasting Women. Essays in Colonial History*, New Dehli: Kali for Women, p. 231-253.
- CLEUZIOU J., 2013 Polygamy in Tajikistan: Ideological Contortions and Economic Realities, First International Conference « Women in Modern Central Asia », University of Graz, November 6-7 2012.
- DIRENBERGER L., 2011 « Droits des femmes au Tadjikistan : quand tout le monde s'en mêle... », *Recherches Féministes*, 24 (2), p. 59-75.
- DORLIN E., 2006 *La matrice de la race. Généalogie sexuelle et coloniale de la Nation Française*, Paris : La Découverte.

DORLIN Elsa, « Vers une épistémologie des résistances », dans DORLIN Elsa (sous la dir. de), *Sexe, race, classe. Pour une épistémologie de la domination*, Paris, PUF, p. 5-18.

DUDOIGNON S., JAHANGIRI G., « Le Tadjikistan existe-t-il ? Destins politiques d'une "nation imparfaite" », *Cahiers d'études sur la Méditerranée orientale et le monde turco-iranien*, 18, juillet-décembre 1994, p.5-12.

EPKENHANS T., 2009 « Regulating religion in Post-Soviet Central Asia: Some Remarks on Religious Association Law and 'official' Islamic Institutions in Tajikistan », *Security and Human Rights*, 1, p. 94-99.

ENLOE C., 2000 *Bananas, Beaches and Bases: Making Feminist Sense of International Politics*, Berkeley (Calif.): University of California Press.

FATHI H., 2004 *Femmes d'autorité dans l'Asie centrale contemporaine. Quête des ancêtres et recompositions identitaires dans l'islam postsoviétique*, Paris : Maison-Neuve & Larose.

GHAFFOROVA M., 1960 *Ba hayiot tatbiq shoudani ideyia ozodi zanon [L'application dans la vie du concept de la liberté des femmes]*, Stalinobod : Nachriyoti davlati Tojikiston.

GÖLE N., 2003 *Musulmanes et modernes. Voile et civilisation en Turquie*, Paris : La Découverte.

HAARR R., 2007 « Wife Abuse in Tajikistan », *Feminist Criminology*, 2 (3), p. 245-270.

HARRIS C., 2004 *Control and Subversion: Gender Relations in Tajikistan*, London & Sterling, Va : Pluto Press.

HEATHERSHAW J., 2007 "Peacebuilding as Practice: Discourses from Post-conflict Tajikistan", *International Peacekeeping*, vol. 14, Issue 2, 2007.

HEGLAND M., 2008 « A Discourse of Complaint: Precursors to a Mass Women's Movement in Tajikistan? », in Hämmerle C., *Gender Politics in Central Asia. Historical Perspectives and Current Living Conditions of Women*, Köhln : Böhlau Verlag GmbH & Cie, p.47-65.

IKRAMOVA U., MCCONNELL K., 1999 « Women's NGO in Central Asia's Evolving societies », in Ruffin H. and Waugh D., *Civil society in Central Asia*, Seattle (Wash): University of Washington Press, p.198-213.

IVEKOVIC R., MOSTOV J., 2002 *From gender to nation*, Ravenne : Longo editore.

JARRY-OMAROVA A., 2011 « Mouvement associatif des femmes en Mongolie et partenariats internationaux », *Cultures & Conflits*, 3 (83), p.79-98.

JARRY-OMAROVA A., MARTEU E., 2013, « Nation/Nationalisme » in Achin C. et Bereni L., *Dictionnaire genre et science politique*, Paris : Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, p.369-381.

- JAUNAIT A., LE RENARD A., MARTEU E., 2013 « Nationalismes sexuels », *Raisons politiques*, 1 (49), p. 5-27.
- KAMOLOVA A., 1984 *Roli zanoni Tojikiston dar hayoti djam'iatiiou siyiosi respoublika* [Le rôle des femmes du Tadjikistan dans la vie sociale et politique de la République], Douchanbe : Djam'iyati « Donich »-i RSS Tojikiston.
- KAMP M., 2007 *The New Woman in Uzbekistan: Islam, Modernity, and Unveiling Under Communism*, Seattle (Wash): University of Washington Press.
- KANDIYOTI D., 2007 « The Politics of Gender and the Soviet Paradox: Neither Colonized Nor Modern? », *Central Asian survey*, 26 (4), p.601-623.
- KARZABI I., 2012 « Women and President Lukashenko's Nationalist Ideology in Berlarus », communication à la conférence *Gender in Central Asia: Contemporary Issues in Nation-Building of Post-Soviet States*, Paris, 4 juin 2012.
- KHALID A., 2007 *Islam after Communism. Religion and Politics in Central Asia*, Berkeley (Calif.): University of California Press.
- KIAN A., 2003 « L'Islam, les femmes et la citoyenneté », *Pouvoirs*, 104, p. 71-86.
- LACOMBE D., MARTEU E., JARRY-OMAROVA A., FROTIÉE B., 2011 « Le Genre globalisé : cadres d'actions et mobilisations en débats », *Cultures & Conflits*, 83.
- LAPIDUS G. W., 1978 *Women in Soviet Society. Equality, Development, and Social Change*, Berkeley (Calif.): University of California Press.
- LARUELLE M., PEYROUSE V., 2005 *Islam et politique en ex-URSS (Russie d'Europe et Asie centrale)*, Paris : L'Harmattan.
- MARTEU E., 2006 « Genre et nation en mouvement : les nouveaux enjeux de la mobilisation féminine arabe en Israël », *Raisons politiques*, 4 (24), p. 143-157.
- MATVEEVA A., 2010 « Legitimising Central Asia Authoritarianism: Political Manipulation and Symbolic Power », in Cummings S. (Eds.), *Symbolism and Power in Central Asia*, Oxon and New York (N. Y.): Routledge, p.12-38.
- MOUKHTOROVA, 1990 *Zanoni tojikiston ba front* [Les femmes du Tadjikistan au front], Douchanbe : Irfon.
- NABIEVA R., 1977 *Oktobri A'zam va ozodchavii zanoni Tojikiston* [Octobre Rouge et la libération des femmes du Tadjikistan], Douchanbe : Djam'iyati « Donich »-i RSS Tojikiston.
- NABIEVA R., 1986 *Zanoni Tojikiston* [Les femmes du Tadjikistan], Douchanbe : Irfon.
- NORTHROP D., 2004 *Veiled Empire. Gender & Power in Stalinist Central Asia*, Ithaca (N. Y.): Cornell University Press.

RANJBAR A., 2012 *Informal Justice in Tajikistan. The Role of Informal Leaders in Providing and Preventing Access to Justice*, produced for the Ministry of Foreign Affairs of Finland by the Eurasia Foundation.

SAMIUDDIN A., KHANAM R., 2002 *Muslim Feminism and Feminist Movement. Central Asia*, Delhi: Global Vision Publishing House.

SHARIPOVA M., 2008 « One More War against Women: Historical and Socio-Cultural Aspects of Violence in Tajikistan », in Hämmerle C., *Gender Politics in Central Asia. Historical Perspectives and Current Living Conditions of Women*, Köln: Böhlau Verlag GmbH & Cie, p. 67-94.

TADJBAKHS S., 1994 « Women and War in Tajikistan » *Central Asia Monitor* 1, p.25-29.

YUVAL-DAVIS N., 1997 *Gender and Nation*, London: Sage Publications.

ZHURZHENKO T., 2004 « Strong Women, Weak State: Family Politics and Nation Building in Post-Soviet Ukraine », in Kuehnast K. and Nechemias C., *Post Soviet Women Encountering Transition. Nation Building, Economic Survival and Civic Activism*, Washington: Johns Hopkins University Press.