HAL
open science

”En tant que femme musulmane...”: Minorisation et subjectivité politique au Tadjikistan post-soviétique

Lucia Direnberger

To cite this version:

Lucia Direnberger. ”En tant que femme musulmane...”: Minorisation et subjectivité politique au Tadjikistan post-soviétique. La Dispute. L’intersectionnalité: enjeux théoriques et politiques, pp.249-278, 2016. hal-02389298

HAL Id: hal-02389298

https://hal.science/hal-02389298v1

Submitted on 2 Dec 2019

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.

« En tant que femme musulmane » : minorisation et subjectivation politique au Tadjikistan postsoviétique (1991-2015)

Lucia Direnberger[1]

Après la chute de l'empire colonial tsariste en 1917 et l'avènement de l'URSS en 1922, se pose la question pour les Soviétiques des outils de transformation du Tadjikistan, et plus globalement de l'Asie centrale. L'objectif est alors de moderniser cette région considérée par le nouveau régime comme particulièrement réticente à la soviétisation en raison de ses traditions locales et croyances religieuses. La « libération des femmes » est au cœur de la politique de soviétisation de l'Asie centrale, et les femmes centrasiatiques sont à la fois la cible privilégiée des politiques étatiques et le témoin des transformations sociales, politiques et économiques dans cette région (Massel 1974; Alimova 1998; Kamp 2006; Keller 1998; Northrop 2004). Si les politiques de « libération des femmes » sont particulièrement intenses et autoritaires dans les années 1920 et 1930, la « libération des femmes » reste un cadre d'intervention étatique et un sujet de propagande particulièrement mobilisé par le régime soviétique jusqu'en 1991.

Après la chute de l'URSS, on observe une diversification des acteurs politiques qui s'emparent de la question des femmes en Asie centrale. L'entrée du Tadjikistan dans une guerre civile (1992-1997) et ses conséquences dramatiques[2], dans une économie de marché et dans l'arène de la communauté internationale, ainsi que l'héritage de plus de 70 ans de soviétisme constituent la toile de fond sur laquelle l'Etat, les organisations internationales, les forces d'opposition au pouvoir en place, et les associations de femmes produisent des discours et des représentations spécifiques sur le rôle des femmes dans la société et sur les relations entre hommes et femmes. Ces différents acteurs mettent en place dès la fin de la guerre civile des politiques visant les femmes et/ou le genre.

Dans la République Socialiste Soviétique du Tadjikistan (RSST) et dans la République du Tadjikistan, on observe la construction discursive d'une catégorie, celle de « femme musulmane », qui sert de point d'appui à des pratiques politiques, économiques et sociales.

Comme le montrent les études féministes sur l'orientalisme, la construction de la « femme musulmane » est centrale dans l'idéologie orientaliste et dans les entreprises coloniales. D'une part, les femmes de ces sociétés colonisées ou semi-

---

1 Je remercie Juliette Cleuziou, Karim Hammou, Eléonore Lépinard et Nasima Moujoud pour leurs commentaires qui ont contribué à approfondir les réflexions suscitées par l'écriture de ce texte.

2 La guerre civile oppose les forces ex-soviétiques et une coalition islamo-démocrate. Ce conflit politique est imbriqué dans une stratification régionale qui voit s'affronter, d'un côté les régions de Khoudjand et de Kouliab, où se trouvent les forces ex-soviétiques, et d'un autre la région de Gharm et du Badakhshan, bastions des forces islamo-démocrates. Au sein d'une population de X millions d'habitants, le conflit aurait fait 60 000 mort.e.s. Environ 250 000 personnes ont quitté le pays et 700 000 autres ont quitté leur lieu de vie pour un autre endroit dans le pays. L'accès à l'éducation et au système de santé s'est considérablement dégradé pendant et après le conflit (Kuvatova 1997).

colonisées sont avant tout définies par les puissances coloniales à travers leur identité religieuse. Le processus de racialisation se structure sur cette définition réductrice et niant d'autres appartenances puisqu'elle renvoie à une différence ontologique entre l'Orient et l'Occident. Dans l'idéologie orientaliste, la « femme musulmane » est une catégorie homogène qui gomme ainsi les rapports sociaux existants dans les sociétés observées (Abu-Lughod 2013; Cooke 2008; Kian 2010). D'autre part, la production de la « femme musulmane » se cristallise sur le voile et le harem, deux aspects centraux des constructions orientalistes qui enferment les femmes des sociétés à majorité musulmane dans la passivité et la réclusion (Graham-Brown 1988; Mabro 1991; Moujoud 2007; Yegenoglu 1998) et qui leur dénient toute capacité à assurer un rôle politique, économique et social (Kian 2010; Moujoud 2010; Rodary 2007).

Les études féministes ont également montré la manière dont l'ordre néo-colonial mobilise la représentation de la « femme musulmane », souffrante, démunie de tout droit mais aussi de la capacité d'en revendiquer pour justifier les interventions militaires et/ou humanitaires dans le contexte de « guerre contre le terrorisme » (Abirafeh 2009; Abu-Lughod 2013; Daulatzai 2006; Eisenstein 2004). La « femme-musulmane », telle que l'analyse Miriam Cooke à partir du néologisme « *Muslimwoman* », est le support privilégié pour réaffirmer les frontières intrinsèques entre un « nous » et un « Eux » à l'échelle transnationale et globale (Cooke 2008). D'un côté, la « femme musulmane » est une femme qui souffre et qui subit des violences construites comme spécifiques à l'islam ou aux sociétés caractérisées comme musulmanes. De l'autre, la modernité ainsi que les valeurs de la liberté, d'émancipation, d'auto-détermination des femmes seraient strictement restreintes aux sociétés nord-américaines et européennes (Abu-Lughod 2013; Cooke 2008; Mahmood 2008).

La prise en compte de l'imbrication des rapports sociaux (Bilge 2009) et des privilèges (Kian et Falquet 2015) est à l'œuvre dans cette littérature qui travaille particulièrement les articulations entre genre et race dans les régimes coloniaux et post-coloniaux. D'autres travaux ont montré la nécessité de prendre aussi en compte la classe sociale dans l'analyse des rapports sociaux de pouvoir dans ces contextes spécifiques (Moujoud 2010, Rodary 2007). Mon travail s'inscrit dans la lignée de ces travaux qui développent une lecture intersectionnelle de la colonialité et de la post-colonialité du pouvoir dans les sociétés dites musulmanes. Il se donne ainsi pour objectif d'analyser l'intersectionnalité des rapports sociaux de genre, de classe, de race dans « la minorisation, l'oubli ou l'effacement des savoirs autres, des voix, des visions du monde et des perspectives issues d'une pluralité d'expériences de la modernité, de ses promesses et désillusions, des subjectivités que cette dernière a produites » (Sanna et Varikas 2011 : 8). Cette approche ne va pas de soi dans la mesure où la production scientifique en France est marqué notamment par l'occultation de l'intersectionnalité des rapports sociaux de pouvoir dans les sociétés ex-colonisées et de son inscription dans l'histoire coloniale (Ait Ben Lmadani et Moujoud 2012: 14, Kian et Falquet 2015).

L'examen des processus d'altérisation et l'analyse de la catégorie « femme musulmane » n'ont été que peu pris en compte le cas des pays d'Asie centrale.

L'histoire de ces pays en fait pourtant un objet de choix pour interroger les dynamiques coloniales et postcoloniales. Si certaines chercheuses féministes décrivent l'expérience soviétique comme un régime modernisateur autoritaire tel qu'ont pu le connaître l'Iran et la Turquie (Kamp 2006; Mcbrien 2009), d'autres mettent en avant le caractère hybride du régime et soulignent tant les continuités avec l'empire colonial tsariste que les expériences qui ne permettent pas de saisir l'URSS comme une puissance coloniale (Edgar 2007; Kandiyoti 2007). Enfin, Madina Tlotsanova, chercheuse en Russie, qui affirme dans la production de sa théorie l'importance de son point de vue situé et, notamment, de son ancrage centrasiatique, s'inscrit dans une démarche décoloniale et affirme le caractère colonial du régime soviétique. D'après elle, « la matrice intersectionnelle des ex-colonies européennes de la Russie et de l'URSS » se structure sur la subalternité des femmes centrasiatiques. Cette construction serait spécifique par rapport à d'autres sociétés ex-/colonisées, dans la mesure où la politique soviétique de l'« émancipation » des femmes aurait brouillé et déformé les catégories produites par l'orientalisme, le racisme, l'eurocentrisme. Cependant l'auteure constate que la co-production des hiérarchies de race et de sexe demeure opérante, notamment à travers « la persistance des asymétries de pouvoir épistémique », ayant pour conséquence l'invisibilité des luttes présocialistes et des résistances des femmes (Tlostanova 2015).

Dans les politiques de « libération des femmes » des Soviétiques, l'attention portée à la production de la catégorie « femme musulmane » révèle les contradictions inhérentes à l'idéologie soviétique. Celles-ci promeuvent l'égalité femmes-hommes et encouragent la participation des femmes centrasiatiques en tant qu'agent de changement politique, social et économique dans le régime soviétique. En ceci, cette politique se démarque très nettement des idéologies orientalistes produites par les puissances coloniales (Kian 2010; Moujoud 2007). Comme dans les Etats nationalistes autoritaires et modernisateurs du XXème siècle en Turquie (Göle 2003) et en Iran (Kian 2002), les femmes sont encouragées à participer activement aux structures étatiques tout en étant assignées à des rôles, à des positions et à des domaines restreints selon des configurations nationales spécifiques (Kandiyoti 2007). Dans le même temps, les politiques de « libération des femmes » reposent sur la production et les usages de la catégorie « femme musulmane » qui, malgré les efforts revendiqués par le régime pour transformer en profondeur les relations entre les hommes et les femmes, n'est ni tout à fait libérée ni tout à fait moderne dans l'idéologie soviétique jusqu'à la chute de l'URSS. De plus, comme dans d'autres puissances coloniales (Moujoud 2007), des pratiques de l'élite urbaine, politique et économique telles que le port du voile et la polygénie sont étendues à l'ensemble de la population pour soutenir l'argument de l'arriération des centrasiatiques à travers la catégorie « femme musulmane ».

Dans cet chapitre, je propose de contribuer à ce débat en mettant au jour, dans le contexte postcolonial et postsoviétique du Tadjikistan, les processus d'altérisation et de hiérarchisation élaborés par l'Etat et par les organisations internationales, qui mobilisent pour ce faire des discours et des politiques articulant spécifiquement deux thématiques, les femmes et la religion. J'analyse également la manière dont les

femmes se mobilisent en tant que femme musulmane. Comme dans d'autres contextes coloniaux et postcoloniaux (Kian 2010; Latte-Abdallah 2010; Marteu 2010), l'appartenance « femme musulmane » est un registre de revendications politiques, un outil de légitimité et un cadre d'action politique mobilisé par des femmes au Tadjikistan.

Cette étude repose essentiellement sur des analyses de discours politiques publiques, d'entretiens[3] menés en tadjik et en anglais et d'observations ethnographiques réalisés lors de plusieurs séjours de recherche menés entre 2010 et 2012 puis en 2015[4] au Tadjikistan. Ce chapitre s'organise autour de trois parties. Une première partie a pour objectif de mettre à jour les usages, parfois contradictoires, de la catégorie « femme musulmane » par l'Etat nationaliste et indépendant, qui se lance dans la promotion de l'islam comme élément de la culture nationale dans les années 2000. Dans une deuxième partie, j'analyse la production de la catégorie « femme musulmane » par les organisations internationales qui multiplient depuis la fin de la guerre civile les programmes visant spécifiquement les femmes et/ou le genre. Une troisième partie interroge la manière dont des femmes se mobilisent en tant que femmes musulmanes au sein des structures politiques et associatives dans ce contexte postcolonial.

Le dilemme du nationalisme d'Etat : l'islam sans les femmes ?

Après la chute de l'URSS en 1991, le pouvoir en place, issu des forces ex-soviétiques, se lance dans une entreprise de redéfinition et de promotion intense de l'idéologie nationale, qui repose sur la reformulation des normes de genre. Emomali Rahmon, président de la République du Tadjikistan, au pouvoir depuis 1993, publie lui-même de nombreux textes sur la place des femmes et de la famille dans la société tadjike. De manière plus générale, on observe une production intense de discours étatiques, de réformes législatives et de politiques publiques qui visent spécifiquement les femmes (Direnberger 2014). Comme dans d'autres contextes centrasiatiques post-soviétiques, ces nouvelles normes nationales de genre réaffirment la hiérarchisation des rôles sociaux des hommes et des femmes, en insistant notamment sur le rôle des femmes en tant que mère, tout en se revendiquant d'une authenticité nationale (Cleuziou et Direnberger 2016). Après avoir déployé d'autres références historiques tel que l'héritage samanide et aryen pour définir les sources et le développement de la nation tadjike (Buisson 2008; Laruelle 2008), Emomali Rahmon affirme le principe de sécularité de l'Etat tout en plaçant l'islam comme élément culturel de la nation tadjike. Lors d'un discours à l'occasion du 17ème anniversaire de l'indépendance du Tadjikistan, le président Emomali Rahmon déclare que l'année 2009 sera dédiée à la

---

[3] Pour différentes raisons liées aux situations spécifiques des enquêtées, l'anonymisation des entretiens s'étend à la date et au lieu des entretiens, à l'intitulé précis de la fonction occupée par l'enquêtée et aux éléments biographiques pouvant lever l'anonymisation.

[4] Ces terrains ont été menés dans le cadre d'une recherche doctorale grâce aux financements de l'Institut Emilie du Châtelet (IEC) et de l'Institut Français de Recherche en Iran (IFRI) ainsi que d'une recherche postdoctorale soutenue par l'Institut Français d'Etudes sur l'Asie Centrale (IFEAC).

célébration de l'Imam Azam, fondateur de la branche hanafite du sunnisme[5]. En 2010, Emomali Rahmon accueille la 37ème Conférence islamique des ministres des Affaires étrangères et la capitale est proclamée « Capitale de la culture islamique » par l'Organisation Islamique pour l'Education, les Sciences et la Culture. Le président signe également un ouvrage dédié à l'imam Abu Hanifa, aussi appelé imam A'zam, dans lequel il expose l'importance de l'islam dans la culture nationale.
Parallèlement, dans une certaine continuité avec celle de l'époque soviétique, l'Etat se donne pour objectif d'encadrer les pratiques et les institutions religieuses (Epkenhans 2009; Khalid 2007). Le département des Affaires religieuses est l'organe principal du contrôle étatique des pratiques religieuses par l'Etat. En effet, il exerce un pouvoir important sur le Haut Conseil des Oulémas du Tadjikistan, qui est responsable de l'éducation religieuse et de ses établissements ainsi que de la nomination des imomkhotib[6] des mosquées les plus importantes de la République (Epkenhans 2009). Dans ce contexte à la fois de promotion d'un rôle spécifique de « la femme », centré autour de la « femme-mère » [« *zan-modar*], et de contrôle des pratiques religieuses, le pouvoir en place ne mobilise que très peu la catégorie de « femme musulmane ». Toutefois, s'il ne fait que peu usage de celle-ci, le pouvoir en place produit un discours qui articule la représentation des femmes et de l'islam. Aussi, il met en place des politiques qui ont pour objectif d'encadrer de manière spécifique les pratiques religieuses des femmes. Placé sous l'égide du ministère de la Culture, le département des Affaires religieuses produit un texte en 2007 intitulé « La place de la femme dans l'islam » qui lui sert de base d'interventions publiques :

> « Il n'y a rien qui porte offense à la nature de la femme dans le Coran. Une autre pensée dégradante qui existait dans le passé [avant l'islam] est que la femme est porteuse du péché, que la nature de la femme est associée à la séduction et à la tentation, que la femme est un petit diable (« *shaitoni kuchak* »). Ils disaient que chaque péché et crime réalisé par un homme s'explique par la tentation d'une femme. (…) Une autre pensée offensante qui existait à l'encontre des femmes concernait la remise en cause de leur capacité spirituelle et psychologique. Ils disaient que la femme ne va pas au paradis, que la femme ne possède pas d'organe qui lui permette de réfléchir (…). Le Coran [au contraire] a mis à côté de chaque grand homme une grande femme pour l'assister »[7].

Cette interprétation affirme que l'essence de l'homme et celle de la femme sont identiques, ce qui en fait des êtres égaux du point de vue de leur création. Elle atteste également de l'importance des femmes dans l'organisation de la société musulmane tout en justifiant leur rôle dans la complémentarité avec les hommes, qui repose sur une hiérarchisation de genre.

Cette interprétation de l'islam par des structures étatiques est peu visible au-delà du département des Affaires religieuses, qui communique d'ailleurs rarement sur cette question. Du reste, des positions contraires sont diffusées par le même régime qui

---

[5] L'année 2006 était dédiée, sur décision présidentielle, à la célébration de la civilisation aryienne et celle de 2015 à la famille.
[6] Imomkhatib : représentant religieux qui a suivi les formations religieuses les plus élevées et qui assure notamment la prière du vendredi.
[7] « La place de la femme dans l'islam », département des Affaires religieuses, Douchanbe, 2007.

affirme dans d'autres espaces que l'islam est une restriction pour la liberté des femmes. Dans le manuel scolaire sur l'éducation familiale à destination des 8ème et 9ème classe (pour des élèves de 14 à 16 ans), on peut lire qu'avant l'arrivée de l'islam, garçons et filles jouaient ensemble et apprenaient à se connaître. Ces échanges donnaient lieu à des rencontres propices au mariage et à la construction d'une famille solide. Avec l'introduction de l'islam dans la société tadjike, ces relations auraient profondément changé : l'islam aurait interdit les relations amicales et la camaraderie entre garçons et filles, ces dernières devant se couvrir le visage à partir de neuf ans. Au contraire, le manuel scolaire atteste que la République du Tadjikistan assure aux garçons et aux filles la possibilité d'étudier ensemble dans les collèges, dans les lycées et dans les universités. Elle leur garantit ainsi le moyen d'entretenir des relations amicales entre personnes de sexe différent, un terreau considéré comme propice à la construction d'un foyer solide[8].

Dans la même lignée, de nombreux discours et célébrations étatiques mobilisent des références pré-islamiques pour mettre en avant la plus grande égalité entre les sexes ou alors le rôle très important des femmes avant l'islam. L'affirmation de l'existence d'un « matriarcat » pré-islamique en Asie centrale est également enseignée dans les manuels scolaires. Pour illustrer la plus grande liberté des femmes avant l'arrivée de l'islam en Asie centrale, le manuel cité précédemment mentionne la victoire de la reine Tomyris[9] contre Cyrus le Grand et affirme qu'à une période non définie, les femmes tadjikes occupaient une place dans la vie politique et sociale tout aussi importante que celle des hommes dont elles étaient les égales.

Dans ce même manuel, l' « influence européenne » est également mobilisée comme une influence positive pour agir contre les conséquences négatives de certaines pratiques décrites comme musulmanes :

> « [Dans les espaces urbains,] ces relations entre les jeunes filles et les jeunes garçons sont influencées par le contact des Européens et d'autres nations que nous apprécions et dont nous sommes proches. Pendant leurs études, les jeunes garçons des villages rencontrent plusieurs filles. « Amour », se lamentent-ils mais quand ils retournent dans leur village, ils se marient sans amour »[10].

La construction d'une opposition rural / urbain dans la représentation des relations de genre est centrale dans le discours de l'Etat, de ses ministères et de ses comités comme le comité des femmes et de la famille. La ruralité est très fréquemment représentée comme un lieu « archaïque » et peu « développé » en termes de condition des femmes. Les femmes rurales [*zanoni kuhestani*] sont décrites comme ayant moins d'éducation, moins de connaissances de leurs droits mais aussi comme davantage soumises à leur mari, à leur père et à leur belle-famille : il est très souvent affirmé que les hommes ne laissent pas travailler les femmes rurales. Or les femmes représentent

---

[8] Rahimzoda, Khourram. 1996. *Odobi Oiladori. Kitobi Darsi Baroi Sinfhoi 8-9 [Le Bien-être de La Famille. Livre pour la 8ème et 9ème classe]*. Douchanbe: Maorif, p.36.

[9] Tomyris est une reine légendaire et historique des Massagètes. Elle aurait été à la tête de l'armée des Massagètes qui a battu l'empereur persan Cyrus le Grand au VIème siècle avant JC.

[10] Rahimzoda, Khourram. 1996. *Odobi Oiladori. Kitobi Darsi Baroi Sinfhoi 8-9 [Le Bien-être de La Famille. Livre pour la 8ème et 9ème classe]*, op.cit, p.37.

une part très importante de la main d'œuvre agricole – environ 43% (Mukhamedova and Wegerich 2014)- et nombre d'entre elles travaillent dans les écoles primaires en zone rurale[11]. Par opposition, la représentation des femmes urbaines [*zanani shahri*] en fait des femmes éduquées, économiquement plus autonomes des hommes, qui connaissent mieux leurs droits et qui travaillent. Cette représentation fait quant à elle fi des inégalités très fortes qui touchent les femmes au sein des espaces urbains, considérés comme occupés par les classes aisés. Les femmes mobilisant cette représentation au sein des organes étatiques, étant elles-mêmes éduquées, proches du pouvoir, urbaines et plus favorisées économiquement que de nombreuses femmes au Tadjikistan. La norme de féminité nationale promue repose donc aussi sur une figure de femme urbaine liée à une fraction de l'élite bourgeoise, proche du pouvoir, dans un contexte influencé par des comportements associés aux Européens en terme de représentations de genre.

Ces influences européennes et ces références pré-islamiques ont pour objectif de montrer que les normes nationales de féminité ne prennent pas seulement leur source dans une appartenance islamique et surtout de marquer une distance avec des convictions et des pratiques dites extrémistes et considérées comme incompatibles avec la culture nationale tant pour montrer sa bonne intégration dans la communauté internationale que pour disqualifier tout islam politique. Cette mise à distance est particulièrement forte dans la politique du voile au Tadjikistan. Comme à l'époque soviétique, le contrôle du port du voile est une des cibles privilégiées de l'Etat et il est mobilisé pour définir les frontières de la communauté nationale. Ainsi le gouvernement s'engage dans des politiques de lutte contre le port du *chador,* du *sater* et du *hijab*, qui couvrent l'ensemble des cheveux et se ferme sous le menton, et contre le port du *tchadri,* du *niqab* et du *faranji*[12], qui couvrent le visage ou ne laisse apparent que les yeux. L'interdiction du hijab à l'université est ordonnée par le ministère de l'Enseignement en octobre 2005. Elle s'accompagne de l'interdiction du port de la barbe pour les garçons. Le ministre de l'éducation Abdudjabor Rahmonov soutient que le port du *hijab* et d'autres symboles religieux ne sont plus tolérés dans les écoles laïques dans la mesure où ils portent atteinte à la constitution[13]. Cette consigne est largement respectée, et celles qui ne la suivent sont sanctionnées ou exclues des établissements scolaires. A ce titre, en 2006, vingt-trois étudiantes voilées dans la région de Soghd n'obtiennent pas leur certificat d'étude.

Des religieux affiliés au pouvoir alimentent cette campagne et affirment que ces voiles constituent un élément étranger à la culture nationale et à la tradition hanafite pratiquée par la majorité des musulman.e.s au Tadjikistan. Selon leur interprétation, le *hijab* et le *niqab* sont considérés comme des éléments de la culture turque, arabe ou

---

[11] Voir également les recherches en cours de Negar E. Behzadi, University of Oxford, sur le travail informel des femmes et des enfants dans les mines de charbon dans les espaces ruraux.

[12] Sans volonté de le développer ici, il est néanmoins important de souligner que chacun de ces voiles ont un ou des sens religieux, politiques, raciaux, ethniques et/ou sociaux spécifiques selon la femme qui le porte et/ou selon la personne qui en parle.

[13] « Tajik Party critizes Headscarf Ban », publié le 31 octobre 2005, http://www.rferl.org/content/article/1062511.html, consulté le 5 septembre 2014.

afghane mais ils n'auraient jamais été portés par les Tadjikes. Ainsi en novembre 2008, le Haut conseil des Oulémas déclare que les *hijabs,* qui proviennent d'une influence étrangère, ne conviennent pas aux femmes au Tadjikistan. Il appelle les croyantes à privilégier les tenues nationales composées d'une tunique qui s'arrête à mi-mollet ou au-dessus des chevilles, d'un pantalon et d'un *roumol,* un voile noué derrière la nuque qui ne recouvrent pas l'ensemble des cheveux ni le cou. Cette consigne vient appuyer la tolérance de l'Etat du *roumol* dans les écoles : dans le règlement vestimentaire des élèves illustré par des photographies et produit par le ministère de l'Education en juillet 2007, la majorité des plus jeunes élèves et l'intégralité des plus âgées portent le *roumol.* Ainsi le voile est un support de distinction entre féminité musulmane nationale et féminité musulmane étrangère. Lors d'un discours à l'université nationale de Douchanbe, le président de la République qui encourage les jeunes femmes à porter la tunique nationale et à ne pas porter des voiles considérés comme étrangers, affirme :

> « Je vois certaines jeunes personnes et en particulier, des jeunes filles, et des femmes tadjikes dans les rues et les avenues de la capitale, qui imitent la manière de s'habiller d'autres pays. Soyez reconnaissantes envers ce pays. Si vous êtes reconnaissante envers la civilisation et la culture de cette ancienne nation, vous serez épanouies. Si vous voulez vous habiller de la même manière que dans d'autres pays, je vous y enverrai » [14].

Les femmes qui portent le *hijab* ou autres voiles considérés comme étrangers sont perçues ici comme des traitres aux traditions de leur culture et peuvent par conséquent être bannies de leur pays. De plus, il relie sa politique de lutte contre l' « extrémisme religieux » à l'interdiction d'un certain type de voile. Lors de son discours pour la « Journée de la Mère » le 8 mars 2015, il soutient que jamais les femmes et les filles tadjikes n'ont porté de « vêtements noirs » dans l'histoire du Tadjikistan. Il déclare que les « étrangers » utilisent les « vêtements noirs » pour développer une tendance extrémiste dans le pays[15].

Dans ce discours, la « menace » islamique et islamiste n'est plus incarnée ici par des ainés des villages qui véhiculent un islam « arriéré », comme c'était le cas sous l'époque soviétique. Désormais cette menace est notamment représentée par des jeunes femmes dans la capitale, qui adoptent des pratiques décrites comme « étrangères ». Si ces voiles sont considérés comme une trahison à la culture nationale, des célébrations sont organisées par le régime pour mettre à l'honneur des coiffures nationales « traditionnelles » - qui laissent les cheveux apparents. Instauré en automne 2010, le « *Festivali jumhuriavi* » [Festival républicain] *Chakomai gesu*, créé en l'honneur des vingt ans de l'indépendance de l'Etat de la République du Tadjikistan, se donne pour objectif de célébrer les soins accordés aux cheveux comme la pratique des *mashshota* qui coiffe et tresse les cheveux de la fiancée. De plus, la presse féminine contrôlée par le pouvoir vante les cheveux longs apparents et publie de nombreux

---

[14] Discours de Rahmon, 1er septembre 2010, Université nationale du Tadjikistan, http://www.eurasianet.org/node/61842. Consulté le 10 juin 2015.

[15] « Sukhanroni ba munosibati ruzi modar » [Discours à l'occasion de la Journée de la mère], http://president.tj/node/8349. Consulté le 26 juin 2015.

articles sur les soins des cheveux longs, présentés comme des traditions tadjikes très anciennes[16].

La pratique religieuse des femmes est également contrôlée. Depuis le 17 août 2004, les femmes n'ont plus accès aux mosquées ni aux salles de prière. Le Conseil des Oulémas justifie cette interdiction par une pratique de la tradition hanafite et par le fait que les mosquées ne sont pas équipées pour accueillir des femmes et que la mixité des pratiquant.e.s serait inacceptable. Le président salue cette décision au nom de la « décence » et la relaie en assignant la pratique religieuse des femmes à l'espace domestique :

> « Un millier d'années dans l'histoire de l'islam montre qu'il est préférable pour les femmes de rester à la maison, seule. [Afin d']éviter les conflits, il est préférable de leur interdire l'accès aux mosquées. (…) Nous ne devons pas transformer des conflits religieux légitimes en problèmes nationaux, qui peuvent eux-même devenir des conflits religieux ».[17]

Alors que l'islam est promu comme élément de culture nationale, la catégorie « femme musulmane » n'est que très peu mobilisée par le régime au pouvoir depuis 1993. Les normes de féminité nationale se construisent davantage sur une relecture des traditions désignées comme pré-islamiques et nationales. Dans le même temps, la République du Tadjikistan assure son ouverture à la communauté internationale, notamment par la ratification de traités comme la Convention sur l'élimination de toutes les formes de discriminations à l'égard des femmes (Direnberger 2014). Les normes de féminités nationales sont alors construites en opposition avec une féminité religieuse décrite comme extrémiste et incompatible avec l'authenticité nationale. L'Etat nationaliste mobilise donc la représentation d'une appartenance religieuse dite « extrémiste » des femmes pour tracer les frontières internes et externes de la communauté nationale.

Le « genre » au sein des organisations internationales : l'islam, outil de la domination masculine ou de l'avancée des droits des femmes ?

Depuis la fin de la guerre civile, la République du Tadjikistan s'engage dans une collaboration de plus en plus étroite avec les institutions internationales, en particulier avec les Nations unies et ses agences (UNICEF, UN Women, UNHCR) et l'Organisation de la sécurité et de la coopération européenne (OSCE). Ces dernières se donnent entre autres pour objectif d'accompagner le pays dans le maintien de la paix, de renforcer les capacités de l'Etat, de promouvoir les principes démocratiques et plus récemment, d'accompagner l'Etat dans la lutte contre le radicalisme et l'extrémisme islamique. Ces organisations développent, depuis la fin de la guerre civile, des projets

---

[16] « Iltijo doram, ki muyatro nabur », [« S'il te plait, ne coupe pas tes cheveux »], *Firuza*, 2010, n°6, p.20.

[17] « For the sake of decency women barred from mosques », publié le 11.10. 2004, http://www.asianews.it/news-en/For-the-sake-of-decency-women-barred-from-mosques-1871.html. Consulté le 14.05. 2013.

qui s'adressent spécifiquement aux femmes ou qui se revendiquent du « genre », le genre étant devenu un nouveau cadre d'action de politiques publiques à l'échelle internationale (Lacombe et al. 2011).

Dans la première étude sur les violences faites aux femmes, réalisée par l'Organisation mondiale de la santé (OMS) en 1999 et publiée en 2000[18], le poids de la tradition est défini comme le facteur le plus important de la violence alors que les enquêtées attribuent davantage l'origine des violences à trois autres facteurs, à savoir les difficultés économiques, le statut inférieur des femmes dans la société et leur manque d'éducation. De plus, aucune définition de la « tradition » n'est donnée et celle-ci reposerait sur un consensus implicite de ce qu'elle recouvre. Dans ce rapport, les éléments identifiés comme étant les plus « traditionnels » sont la famille et les lois islamiques mais aucune analyse détaillée des mécanismes de production des violences au sein ces deux espaces n'y est présentée. Alors qu'elles sont particulièrement impliquées dans la production des violences faites aux femmes et la protection des auteurs de violences (Direnberger 2014), les institutions étatiques telles que le système éducatif et universitaire, le système de santé, la police, l'armée, le système juridique ne sont pas évoquées, à l'exception de l'école dans le cas des femmes mineures. Aucune analyse n'est faite sur le continuum des violences entre l'espace domestique, l'espace religieux et les autres espaces de production des violences.

L'analyse des relations de genre au Tadjikistan par la religion ne disparaît pas dans l'élaboration des programmes dans les années 2000. Au contraire, elle tend à se renforcer comme on peut le voir notamment dans cet entretien, qui met en place des formations auprès de fonctionnaires du Tadjikistan sur les violences domestiques :

> « - Il faut adapter selon les contextes. Par exemple la Duluth Wheel[19] tu trouves aussi la version musulmane. [- Vraiment ?] Oui, il y a une chercheuse qui a fait l'adaptation de la *Duluth Wheel* à l'islamisme. (…) C'est très intéressant car en suivant la même logique, tu penses au contexte et tu regardes les différentes choses qui sont effectivement utilisées dans la réalité. Ca s'est fait sur la base d'études avec de nombreux entretiens. La chercheuse a réussi à créer la même roue avec les caractéristiques typiques d'une société musulmane. Dans notre société par exemple, il n'y a pas la même menace liée à la Bible mais là il y a une menace qui se réfère au Coran. Par exemple, te faire sentir que tu n'es pas une bonne croyante »[20].

---

[18] Dans ce rapport, il est mentionné qu'environ 50 % des femmes âgées de plus de 15 ans au Tadjikistan sont victimes de violences physiques, psychologiques et sexuelles par un des membres de leur famille.

[19] Le modèle « Duluth » ou le *Domestic Abuse Intervention Project* est un programme conduit en 1981 dans le Minesota (à Duluth) qui se donne pour objectif de réduire les violences domestiques envers les femmes. Ce programme est connu pour la production graphique d'une roue qui représente les différentes formes et les facteurs de la production des violences domestiques envers les femmes. Cette « Muslim Power and Wheel Control » avait un objectif originel différent.

[20] Entretien avec une experte « genre » européenne d'une organisation internationale, années 2010. Cette experte européenne a assumé cette fonction pendant plus de quatre ans au Tadjikistan, ce qui est considéré comme une période relativement longue pour une experte internationale. Elle parle couramment russe et exprime un engagement personnel important pour son travail et sa mission.

La religion est mobilisée comme le facteur principal de contextualisation et de compréhension des relations de genre au Tadjikistan. Une des conséquences de cette analyse par les organisations internationales est leur soutien pour une lecture réformatrice du Coran. Elles travaillent également avec des religieux dans le cadre de programmes sur les femmes ou « le genre ». Cette collaboration se matérialise par exemple à travers la production d'un livret en tadjik financé par l'UNIFEM, rédigé en partie par des représentants religieux et intitulé *Responsabilités de l'homme dans les fondements de la famille du point de vue de l'islam. Outil pour les imomkhatib des mosquées du Tadjikistan*, publié en 2000, affirme que la domination des femmes est liée au contexte culturel, social et économique et que l'islam ne la tolère pas. Cette interprétation de l'islam dénonce le mariage forcé, la répudiation par message SMS[21] et soutient la scolarisation des filles. Les jeunes hommes doivent être responsables et éduqués pour fonder une famille et l'épanouissement personnel est une étape nécessaire pour la stabilité et le bonheur du foyer. Des figures de femmes actives sont données en exemple pour soutenir le rôle des femmes dans la société musulmane :

> « Dans la famille, la femme et l'homme sont égaux en droit. Depuis le début de l'islam, les femmes étaient très actives dans la société. Elles ont participé aux guerres, elles ont soigné les blessés, elles ont étudié et enseigné. La meilleure d'entre elles était Aisha, fille d'Abubakr et épouse du prophète » [22].

La présence de femmes tadjikes dans les organisations internationales et la collaboration des organisations internationales avec des organisations non gouvernementales locales contribuent largement à promouvoir cette interprétation de l'islam. Certaines sont croyantes et rendent visible au sein des organisations internationales leur pratique religieuse, notamment par le jeûne pendant le ramadan et la célébration des fêtes religieuses musulmanes. Elles encouragent particulièrement les ONG de femmes partenaires à collaborer avec des représentants religieux, comme le montre cet extrait d'entretien avec une experte genre tadjike, qui travaille dans la même organisation internationale que l'experte genre européenne citée précédemment :

> « Toutes nos ONG partenaires ont de bonnes collaborations avec les leaders religieux. Bien sûr, ce n'est pas le cas dans certaines parties du pays, notamment, à K., les femmes essaient de construire des relations plus proches, mais c'est compliqué. Parce que… je ne veux pas dire fanatisme… mais ils ne veulent pas que ça [la violence domestique] devienne une affaire publique. A K., il y avait cette histoire par exemple. Après la prière du vendredi, de nombreux frères sortaient de la prière et frappaient leurs sœurs, leur interdisaient d'aller à l'école. Ils leur reprochaient : « pourquoi tu vas à l'école ? ». Dans ces cas, c'est vraiment difficile mais elles [les femmes travaillant au sein des ONG] essaient d'établir de bonnes relations. Elles n'ont pas de mauvaises relations mais elles doivent faire avec des influences… disons fanatiques […]. Par exemple, […], un frère a vu sa sœur parler avec un de ses camarades de classe, il l'a poussée

---

[21] Le répudiation par sms est utilisé par les migrants du Tadjikistan travaillant en Russie. Selon certaines pratiques, elle met fin au mariage religieux et laisse sans ressource la femme et les enfants issus de cette union.

[22] Akademiai Mukalima. 2000. *Mas'uliati Mard Dar Buniyodi Binoi Oila Az Nigohi Islom. Mavod Baroi Imomkhatibboni Masjidhoi Tojikiston [Responsabilités de L'homme Dans Les Fondements de La Famille Du Point de Vue de L'islam. Outil Pour Les Imomkhatib Des Mosquées Du Tadjikistan*]. Douchanbe, p.11.

> dans la rivière et l'a noyée. C'est du fanatisme. Ce n'est pas de l'islam, ça veut dire que les gens sont vraiment loin de l'islam. […] Ceux [les religieux] qui travaillent avec les ONG, on apprend d'eux. Par exemple, quand les ONG parlent des activités du projet sur la prévention des violences domestiques, elles disent que les mollah comprennent totalement et ils donnent en ce sens une interprétation du Coran, des hadiths. C'est interdit dans l'islam [la violence domestique]. Aux parents qui… n'interdisent pas… mais sont indifférents à l'éducation des filles, les mollahs disent : « le Coran dit que l'éducation des filles est nécessaire et qu'elle est même plus importante que les garçons ». Dans beaucoup de cas, les parents changent d'avis. Et dans ce contexte, les ONG permettent que les filles continuent leurs études, au moins jusqu'à la fin du lycée. Après à l'université, ça dépend »[23].

Cette experte distingue de l'islam le « fanatisme », qui encourage les violences faites aux femmes et qui, selon elle, ne relèverait tout simplement pas de la pratique islamique. Elle insiste non seulement sur la compatibilité entre la promotion des droits des femmes et une pratique islamique mais elle soutient que les représentants religieux oeuvrent au sein de la société à la réduction des inégalités entre femmes et hommes. Les expertes dites « nationales » sont beaucoup plus enclines à insister sur les différences entre lectures réformistes du Coran, lectures conservatrices et mouvements islamistes concernant les droits des femmes que les expertes dites « internationales ».

Des membres des organisations internationales, au sein d'un même département genre, peuvent tenir des positions différentes sur les représentations de genre et de l'islam. Les expertes « genre » dites internationales et certaines expertes « genre » nationales vont insister sur les difficultés des conditions de vie des femmes en raison de la plus grande visiblité et pratiques de l'islam. Le port du voile par les femmes est fréquemment convoqué par les expertes « genre » internationales pour témoigner de l'islamisation de la société. Parallèlement, des expertes « genre » dites « nationales » ou « locales » au sein d'organisations internationales soutiennent qu'une certaine interprétation de l'islam est un outil de protection des droits des femmes mobilisé par les hommes et les femmes. Des représentations contradictoires coexistent au sein d'un même département « genre » d'organisations internationales oeuvrant au Tadjikistan. Ces contradictions sont à analyser dans un contexte d'organisation inégale du travail. Les expertes « genre » n'ont pas le même statut ni la même mobilité professionnelle en fonction de leur appartenance « internationale »/ « expatriée » ou « nationale »/ « locale ». En effet, le milieu de l'expertise « genre » au Tadjikistan se structure sur des inégalités en terme d'accès aux emplois, de mobilité professionnelle, de salaires au détriment des expertes « genre » « locales »/ « nationale ». Dans ce contexte, les contradictions internes aux organisations internationales ne fragilisent pas la présence ni les interventions des organisations internationales. Au contraire, la collaboration des ONG avec des représentants religieux est mobilisée par les organisations internationales pour témoigner de la prise en compte des enjeux locaux donc de la pertinence des organisations internationales à se placer comme agents d'intervention pour les droits des femmes au Tadjikistan.

---

[23] Experte genre tadjike d'une organisation internationale, années 2010.

Se mobiliser en tant que femme musulmane dans les structures associatives et politiques

C'est dans ce contexte que, depuis plusieurs années, des femmes se mobilisent pour améliorer le statut des femmes en s'appuyant sur le Coran. Ces femmes sont principalement issues de deux espaces, celui des associations de femmes[24] et celui du Parti de la Renaissance Islamique du Tadjikistan (PRIT)[25]. Ces deux espaces peuvent être très imbriqués : des femmes sont ainsi à la fois membres du parti, parfois à des positions élevées et présidente et salariées d'associations de femmes. Certaines de ces femmes se mobilisent afin de contester l'assignation qu'elles subissent en tant que « femme musulmane ». Ainsi une directrice d'une association de femmes, qui possède des liens importants avec le PRIT, dénonce :

> « J'ai postulé pour un travail ici pour une *organisation non gouvernementale internationale*[26] au Tadjikistan. J'étais sur la *shortlist* donc j'ai passé un entretien. Les gens étaient choqués que je sois musulmane. (…) « Je pense que vous ne pouvez pas travailler ici parce que vous êtes une femme musulmane : comment allez-vous travailler avec les *sex workers* et avec les consommateurs de drogues ? Ils ne vont pas vous accepter, etc… ». J'ai répondu que c'était vraiment surprenant, pour moi, que vous jugiez mes habits mais pas ce que je pense. J'étais choquée et j'ai écrit au siège qui se trouve *dans un Etat européen* que c'était une stigmatisation. Nous sommes un pays musulman et il y a beaucoup de musulmans. Le fait que je sois musulmane ne veut pas dire que je ne peux pas travailler avec les *sex workers*, avec les personnes qui consomment de la drogue. (…) Dans les conférences internationales, quand une femme porte le voile, ils pensent que c'est parce qu'elle n'a pas assez d'éducation. Quand moi et *Nargis* participons aux conférences, on casse ces stéréotypes. Et ils sont très étonnés : je parle anglais, etc. Et les autres femmes [centrasiatiques] s'éloignent aussi de moi. Quand on est au *coffee break*, personne ne vient nous parler, personne ne reste près de nous. Quand il y a la presse officielle, celle-ci prend bien garde de nous éloigner »[27].

---

[24] Dans le contexte du Tadjikistan, j'appelle « association de femmes », une association qui est dirigée par une femme, composée majoritairement de femmes et qui se donne pour objectif l'amélioration de la condition des femmes et/ou la transformation des relations entre les membres de la famille en vue d'une plus grande justice sociale ou égalité.

[25] D'après l'histoire officielle du PRIT, la création du parti prend racine dans la formation d'un groupe, *Nahzati Javononi Islomi Tojikiston* (La Renaissance de la jeunesse islamique du Tadjikistan) dirigé par Sayyed Abdulloh Nuri et fondé en 1973 à Qurghon-Teppa. Formé par les réseaux religieux clandestins auprès de Muhammajon Hindustani à Douchanbe, ce groupe a pour objectif la défense et la diffusion de l'islam sunnite hanafite. Le mouvement se radicalise avec son opposition à l'invasion soviétique en Afghanistan et de nombreux membres du groupe sont arrêtés. Le PRIT tient sa première conférence publique en octobre 1990 mais il est interdit jusqu'en décembre 1991. Pendant la guerre civile, le PRIT constitue une force majeure au sein de la coalition islamo-démocrate. Le traité de paix garantit au PRIT et aux autres forces d'opposition leur entrée dans les institutions étatiques. Si leur participation au Parlement reste limitée par le pouvoir en place, il représente jusqu'en 2015 la seule force politique d'opposition présente au parlement (Epkenhans 2009).

[26] Cette ONG internationale se donne pour objectif la réduction de la pauvreté économique. Elle développe depuis de nombreuses années des programmes visant spécifiquement les femmes et /ou le genre.

[27] Entretien avec une directrice d'association de femmes, Douchanbe, années 2010.

Cette directrice d'association dénonce les discriminations que subissent les femmes qui rendent visible leur appartenance religieuse, notamment par le port d'un voile spécifique mais aussi par le fait de ne pas affirmer être athée et/ou d'évoquer ses pratiques religieuses. Elle fait le choix après cet entretien d'embauche de fonder sa propre structure, avec une volonté de la rendre financièrement autonome afin de ne plus dépendre des bailleurs de fonds étrangers. Elle affirme que l'islam est une ressource pour défendre les droits des femmes. Pour appuyer ses propos, elle témoigne de sa propre expérience :

> « J'ai compris qu'en tant que femme, en tant que femme musulmane, j'avais des droits très importants. Quand je rentre du travail, je suis vraiment fatiguée, alors je demande à mon mari de me faire du thé, de préparer le repas, je lui dis : « prends les enfants et allez faire un tour dehors ». Il l'accepte complètement parce qu'aujourd'hui, il respecte aussi l'islam. (…) Moi par exemple, je travaille et j'amène de l'argent pour le foyer. Mon mari l'accepte car c'est un musulman pratiquant. Pour d'autres Tadjiks, c'est à l'homme de ramener l'argent pour le foyer. Mais dans l'islam, la femme a une place très importante. Les hommes ne sont pas prêts à ça, ils ont peur de ce que vont dire les autres hommes. Mais moi, je n'ai pas peur, mon mari n'a pas peur, on est seulement jugé par Dieu. Donc ça nous suffit. Ce que disent les autres, ça n'a pas d'importance. Mon mari est *super modern* [en anglais dans l'entretien conduit en tadjik] »[28].

Dans sa pratique professionnelle, sa position se traduit notamment par une collaboration importante avec des représentants religieux qu'elle forme lors de séminaires.

Des femmes du PRIT sont également engagées depuis longtemps dans une réflexion sur le rôle des femmes musulmanes dans la société. Selon les chiffres publiés par le PRIT, les femmes représentaient plus de 50% des membres du parti lors de sa création le 27 octobre 1990[29]. Dès cette époque, une section « femme et famille » est créée au sein du parti qui publie *Naïson*, un journal mensuel qui se veut scientifique et éducatif et qui s'adresse spécifiquement aux femmes. Les militantes du PRIT affirment que, dans le Coran, les femmes sont décrites comme le « sexe le plus doux, créé par le Créateur pour le bonheur et la joie, la tendresse et qui donne la vie ». Cette essentialisation du rôle de la femme et la complémentarité des sexes affirment dans le même temps que le Coran garantit une égalité entre les hommes et les femmes d'un point de vue économique, social et politique : « la différence, qui existe entre les hommes et les femmes, n'existe que dans le sexe biologique (*djinsiat*) »[30]. Les militantes soulignent en particulier que le Coran ne prescrit aucune différence concernant l'éducation des femmes et des hommes dans le domaine des sciences, y compris religieuses, et des arts. Elles s'appuient sur l'exemple de la République

---

[28] Entretien avec la même directrice d'association de femmes, Douchanbe, années 2010.

[29] « Vaz'i zanon dar hizbhoi siyosi », [« La place des femmes dans les partis politiques »], *Safinai Oumed*, août 2009, n°8, p 31.

[30] Discours d'une militante du PRIT sur les femmes dans l'islam lors du congrès annuel du PRIT, juin 2010, Douchanbe.

islamique d'Iran pour témoigner de la compatibilité entre islam et accès des femmes à l'éducation supérieure[31]. Elles revendiquent aussi la liberté :

> « La liberté est la possibilité d'ériger nos droits et qu'ils soient respectés. (…) la liberté a quatre fondements principaux : la liberté de croyance, la liberté sociale, la liberté économique et la liberté politique »[32].

Ces revendications sur la liberté marquent une différence forte avec celui du nationalisme d'Etat qui se revendique avant tout de la sécurité et du bien-être de la nation. L'oppression des femmes y est analysée comme une méconnaissance du Coran, en particulier des droits des femmes qui y sont mentionnés, et comme une persistance des traditions ou des superstitions («*urfi odat yo khurofot* »)[33]. Les militantes du PRIT sont particulièrement mobilisées pour dénoncer la répudiation par SMS, pratiquée par les migrants depuis la Russie, qui laissent leur femme et leurs enfants sans ressources au Tadjikistan. Elles rejettent l'idée que cette pratique serait islamique et affirment au contraire que les hommes qui répudient leur épouse par SMS sont loin de leur tradition, de leur culture et de leur religion[34].

Elles revendiquent aussi le droit à porter le voile comme un droit à disposer de sa liberté. Soutenue par des membres du Parti de la renaissance islamique du Tadjikistan (PRIT), une étudiante de l'Institut national des langues revendique son droit à porter le voile et porte plainte contre son institution pour atteinte au nom des libertés individuelles. Elle perd le procès (Linke 2008, 25). Dans les années 2010, trois autres étudiantes, qui refusent de se dévoiler, portent plainte, avec le soutien du PRIT, et notamment de la commission femme du PRIT, contre les institutions universitaires dans lesquelles elles étudient. Les plaintes n'aboutissent pas : les étudiantes quittent leurs établissements universitaires[35].

Ces militantes opèrent une distinction entre les traditions, qui expliqueraient la domination masculine, et la religion, qui permettrait de revendiquer et de faire appliquer des droits :

> « Les gens manquent de connaissance sur la religion. Ils présentent les traditions comme des préceptes musulmans mais ils se trompent. J'ai discuté avec des femmes dans la région Kuliob. Je leur ai demandé quels étaient les droits des femmes dans la religion musulmane. Une femme a répondu que le rôle des femmes musulmanes était de rester à la maison et de s'occuper du foyer. Mais dans la religion musulmane, les femmes ont le droit de travailler, d'apprendre, elles élèvent les enfants. Elles ont le droit d'épargner pour elles-mêmes. (…) Tout ce qui a été donné aux hommes, les femmes l'ont également obtenu. Dans les traditions [*urfi odot*] de notre pays, on dit que les hommes sont supérieurs aux femmes. L'islam est une religion proche des gens.

---

[31] Discours d'une militante du PRIT sur les femmes dans l'islam lors du congrès annuel du PRIT, juin 2010, Douchanbe.

[32] Discours d'une militante du PRIT sur les femmes dans l'islam lors du congrès annuel du PRIT, juin 2010, Douchanbe.

[33] Sh. Husseini, membre du club de conversation des femmes, « Mavqei zan dar mazhabi Imomi A'zam » [« La place des femmes dans les enseignements de l'Imam A'zam], *Safinai Oumed*, 2009, n°7, p. 23-25.

[34] Entretien avec une membre du PRIT, ayant des responsabilités au sein du parti, années 2010.

[35] Entretien avec deux membres féminines du PRIT, années 2010.

> Quand une femme accouche, elle peut allaiter son enfant pendant deux ans, ce qui lui évite de tomber enceinte et cela peut donc éviter les problèmes sociaux, économiques. Dieu a permis la contraception quand la santé de la mère est menacée ou la situation économique de la famille est mauvaise jusqu'à ce que les choses redeviennent stables »[36].

Dans l'ensemble des classes sociales et des régions du Tadjikistan, le mariage est considéré comme une étape indispensable de la sociabilité (Cleuziou 2015; Roche and Hohmann 2011). Il est attendu des femmes qu'elles se marient généralement vers l'âge de 17, 18 ou 19 ans et du couple qu'il ait un enfant dans l'année qui suit quelle que soit leur condition économique. C'est donc dans ce contexte que les militantes du PRIT affirment que l'islam autorise l'accès à la contraception si le couple ne bénéficie pas de revenu suffisant ou si la santé de la mère est en danger. Les militantes du PRIT restent cependant silencieuses dans leurs positions publiques sur d'autres sujets tels que la polygamie qui est illégale dans la constitution de la République du Tadjikistan et qui demeure pratiquée dans le cadre du mariage religieux.
Les militantes du PRIT affrontent de nombreux obstacles à l'intérieur du parti comme à l'extérieur. En effet, elles doivent faire face à la réticence de nombreux membres masculins du parti opposés à leur ascension dans la structure partisane. Elles sont cantonnées à des domaines tels que les femmes, l'éducation et la famille et elles n'ont pas accès aux postes les plus importants du parti. Si le siège du parti à Douchanbe soutient l'organisation d'une structure non-mixte en son sein pour que les femmes s'organisent et partagent leur expérience avec d'autres femmes, les résistances dans d'autres centres urbains sont fortes à l'encontre de telles initiatives. De plus, les militantes du PRIT les plus visibles subissent différentes formes de harcèlement et/ou d'agressions organisées clandestinement par le pouvoir en place.

Certaines de ces militantes travaillent étroitement avec des femmes issues d'autres forces d'opposition telles que les forces dites démocratiques, qui ont parfois réinvesti des associations, notamment des organisations de femmes. L'élection présidentielle de 2013 représente un tournant dans l'histoire politique du Tadjikistan. Lors de la campagne électorale de 2013, les forces d'opposition au gouvernement, qui se sont mobilisées au sein de l'Union des forces réformistes du Tadjikistan, composée du Parti social démocrate du Tadjikistan, du Parti de la renaissance islamique (PRIT) et d'individu.e.s engagée.e.s dans les associations, nomment Oynohol Bobonazarova à la tête de cette coalition. Bobonazarova est docteure en droit et était directrice du département de Droit de l'Université d'Etat de Douchanbe pendant l'époque soviétique. Opposante au sein des forces démocratiques sous le régime soviétique, elle est la première femme à participer au mouvement de grève de la faim pour dénoncer la répression des opposant.e.s par le KGB sous Gorbatchev en 1989. Aux côtés des forces d'opposition islamo-démocrate, elle passe plusieurs mois en prison pendant la guerre civile. Par la suite, elle travaille pour plusieurs organisations internationales qu'elle quitte afin de créer l'ONG Perspektiva Plus dont elle est désormais présidente. Elle s'est particulièrement engagée dans la thématique « femmes et politique ». Comme les militantes du PRIT, elle souligne l'impact négatif

[36] Entretien avec une membre du PRIT ayant des responsabilités au sein du parti, années 2010.

du régime soviétique sur la situation politique passée et actuelle des femmes au Tadjikistan :

> « La situation actuelle des femmes en politique est un phénomène lié à l'époque soviétique. Sous l'époque soviétique, d'un côté il y a avait l'égalité des droits entre les hommes et les femmes, de l'autre, quand ils choisissaient une femme, ils s'assuraient qu'elle reste silencieuse. Dans l'histoire du Tadjikistan, pas une seule n'a voulu être présidente de la République. La plupart du temps, elles étaient choisies par le Parti pour devenir députées et elles devenaient députées. En fait, les femmes ne se mobilisaient pas pour devenir députée ou pour avoir une autre position importante. Ca n'existe pas au Tadjikistan car le parti, le comité central nommait une femme : une femme qui faisait de l'élevage, une femme qui récoltait le coton, une enseignante. (…) C'était une maladie soviétique. Si on regarde l'histoire tadjike, les femmes tadjikes étaient très puissantes. Elles étaient reines, etc… Malheureusement, le système soviétique a brisé tout ça. La guerre civile a aussi renforcé leurs peurs » [37].

Bobonazarova apparaît de plus en plus dans les meetings et les congrès du PRIT et fréquente dans le cadre associatif et politique les membres féminins du PRIT. Elle devient en 2013 la candidate des forces de l'opposition à l'élection présidentielle. Dans sa campagne, elle aborde les droits des femmes et souligne la nécessité de mettre en application les droits qui ont été ratifiés par le gouvernement, appelant également à la plus grande participation des femmes dans la vie politique. Emomali Rahmon remporte officiellement cette élection et la coalition dénonce l'absence de transparence dans le processus électoral[38]. Contre le pouvoir en place et aussi pour peser davantage au sein de l'opposition, des femmes qui se mobilisent en tant que femmes musulmanes au sein du PRIT et dans le mouvement associatif construisent des alliances avec certaines femmes issues des forces dites démocratiques. Elles critiquent les pratiques et les activités des organisations internationales pour l'inefficacité de leur programme et les discriminations que subissent les centrasiatiques dans ces institutions. Elles dénoncent jusqu'en septembre 2015 – date d'interdiction du PRIT[39] - aussi le régime actuel au pouvoir depuis 1993 pour l'inefficacité des programmes à destination des femmes, pour ses politiques qui creusent les inégalités entre les classes sociales riches et les plus pauvres, pour la corruption et la main mise du président Rahmon et de ses proches sur le pouvoir économique et politique dans un contexte de censure et de répression politique très fortes.

---

[37] Entretien avec Oynohol Bobonazarova, juin 2011, Douchanbe.

[38] Les candidat.e.s doivent receuillir 5% des signatures des électeur.trices (soit 210 000 voix en 2013) sur une période de 20 jours afin de pouvoir se présenter aux élections. Les signatures doivent être enregistrées sur des supports délivrés et certifiés par les maires des villes ou des districts. Bobonazarova réunit alors 201 326 signatures. En raison des difficultés à obtenir ces signatures (absence de volonté ou indisponibilités des structures étatiques locales pour certifier les signatures de l'opposition, la peur de certain.e.s électeur.trices de subir des représailles), elle demande un délai supplémentaire qui ne lui est pas accordé. Elle ne peut donc se présenter aux élections présidentielles.

[39] Le 30 septembre 2015, la Cour suprême condamne le PRIT pour activités terroristes qui portent atteinte à la sécurité du pays, à la souveraineté de la République du Tadjikistan ainsi qu'à l'ordre constitutionel. Elle ordonne la dissolution du parti : l'accès aux locaux du parti et la publication du journal du parti - jusqu'alors distribué dans les lieux de vente officiel – sont interdits. Le site internet du parti est également fermé. Des dirigeant.e.s du parti sont emprisonné.e.s, d'autres sont en exil.

Conclusion

L'examen des processus d'altérisation par la religion révèle une construction intersectionnelle de la subalternité et ses usages spécifiques par l'Etat et les organisations internationales au Tadjikistan. L'assignation des femmes à la religion, qu'elle soit mobilisée par ces acteurs comme islamique ou comme islamiste, se structure ainsi sur une hiérarchisation de race et de classe. Elle repose alors sur l'absence de prise en compte des réalités sociologiques et, plus particulièrement, sur l'occultation des activités économiques, politiques et sociales des groupes spécifiques de femmes.

Le pouvoir actuel diversifie les références dans son entreprise de construction d'une féminité nationale et authentique, puisant notamment dans l'historiographie pré-islamiques. Les femmes actives dans les institutions étatiques sur la question des femmes oppose une femme urbaine et éduquée à une femme rurale davantage sousmise aux traditions et pratiques musulmanes conservatrices. Cette construction repose sur l'occultation des activités des femmes rurales et en leur déniant leur capacité d'agir économique, éducatif, politique et social. Cette féminité nationale se construit aussi en opposition aux femmes « qui portent des vêtements noirs », cette fois-ci urbaines et supposées islamistes, influencées par des pays étrangers et qui menacent la cohésion nationale.

Les organisations internationales sont, quant à elles, caractérisées par des pratiques contradictoires fortes. Si ces dernières mobilisent la catégorie « femme musulmane » comme processus d'altérisation, d'autres s'appuient sur des discours et des pratiques qui, de fait, remettent en cause une partie des arguments qui produisent le rapport de domination. Ces contradictions participent néanmoins de la légitimation des organisations internationales à intervenir au Tadjikistan, notamment sur la question des droits des femmes, dans un contexte régional décrit comme en cours d'« islamisation » et menacé par la « radicalisation ».

Dans ce contexte, des femmes actives au sein de structures associatives et/ou partisanes se mobilisent en tant que femme musulmane. Ces femmes, en rejetant les assignations qu'elles subissent, produisent de nouvelles formes d'appartenance religieuse et politique. Elles dénoncent à la fois les discriminations de sexe et de race à l'œuvre au sein des organisations internationales mais aussi l'usage par le gouvernement de l'altérisation par la relligion, en affirmant à la fois leur appartenance nationale et religieuse. Elles sont confrontées à un accès difficile tant dans l'espace des politiques nationales qu'internationales et les femmes membres du PRIT aspirent également à davantage de responsabilités au sein du parti. Les élections présidentielles de 2015 sont l'occasion de renforcer leur alliance avec les femmes issues de la société civile, proches des forces dites démocrates et communistes. Les politiques du régime actuel, justifiées au nom de la sécurité de la nation et de la souveraineté de l'Etat, ont renforcé l'autoritarisme du régime et la monopolisation du pouvoir politique et économique par le président et son entourage ; et ce, sans réaction majeure des organisations internationales présentes au Tadjikistan. Ces politiques ont eu pour conséquence de porter un coup à la dynamique soutenue par

ces femmes et cette situation impliquera de nouvelles reconfigurations et stratégies politiques.

Bibliographie

Abirafeh, Lina. 2009. *Gender and International Aid in Afghanistan: The Politics and Effect of Intervention*. Jefferson : Mc Ferland.

Abu-Lughod, Lila. 2013. *Do Muslim Women Need Saving ?* Cambridge : Harvard University Press.

Ait Ben Lmadani, Fatima et Moujoud, Nasima. 2012. "Peut-on faire de l'intersectionnalité sans les ex-colonisé.e.s ?". *Mouvements* 72 : 12-21.

Bilge, Sirma. 2009. "Théorisations féministes de l'intersectionnalité". *Diogène* 225, janvier-mars : 70-88.

Buckley, Mary. 1989. *Women and Ideology in the Soviet Union*. Harvester . New York; London; Toronto.

Buisson, Antoine. 2008. "Ismoil 1er et la dynastie des Samanides, des mythes fondateurs" *Le courrier des Pays de l'Est* 1067(3) : 28–33.

Cleuziou, Juliette. 2015. "' A Second Wife Is Not Really a Wife ': Polygyny , Gender Relations and Economic Realities in Tajikistan." *Central Asia Survey* 35(1) : 76-90.

Cleuziou, Juliette, and Lucia Direnberger. (à paraître). "Gender and Nation in Central Asia. From National Narratives to Women's Practices." *Nationalities Papers*.

Cooke, Miriam. 2008. "Deploying the Muslimwoman." *Journal of Feminist Studies in Religion* 24(1): 91–119.

Daulatzai, Anila. 2006. "Acknowledging Afghanistan. Notes and Queries on an Occupation." *Cultural Dynamics* 18(3) : 293–311.

Direnberger, Lucia. 2014. "Genre, religion et nation au sein des ONG de prévention de violence domestique au Tadjikistan." *Sociétés contemporaines* 94(2): 69–92.

Dudoigon, Stephane A. 1996. "Djadidisme, Mirasisme, Islamisme." *Cahier du monde russe* 37(1-2): 13–40.

Edgar, Adrienne Lynn. 2007. "Marriage, Modernity, and the 'friendship of Nations': Interethnic Intimacy in Post-War Central Asia in Comparative Perspective." *Central Asian Survey* 26(4) : 581–99.

Eisenstein, Zillah. 2004. *Against Empire. Feminisms, Racism and the West*. London: Zed Book.

Engle Merry, Sally. 2006. *Human Right and Gender Violence. Translating International Law into Local Justice*. Chicago : University of Chicago Press.

Epkenhans, Tim. 2009. "Regulating Religion in Post-Soviet Central Asia: Some Remarks on Religious Association Law and 'Official' Islamic Institutions in Tajikistan." *Security and Human Rights* 20(1) : 94–99.

Falquet Jules et Kian Azadeh. 2015, « Introduction : Intersectionnalité et colonialité », *Les cahiers du CEDREF* [En ligne], 20, mis en ligne le 07 juin 2015, Consulté le 28 février 2016. URL : http://cedref.revues.org/731.

Fathi, Habiba. 2004. *Femmes d'autorité dans l'Asie centrale contemporaine. Quête des ancêtres et recomposition dans l'islam postsoviétique*. Paris : Maisonneuve & Larose.

Göle, Nilufar. 2003. *Musulmanes et modernes. Voile et civilisation en Turquie*. Paris : La Découverte.

Graham-Brown, Sarah. 1988. *Images of Women. The Portrayal of Women in Photography of the Middle East, 1860-1950*. London : Quartet.

Harris, Colette. 2004. *Control and Subversion. Gender Relations in Tajikistan*. London: Pluto Press..

Healey, Dan. 2009. *Bolshevik Sexual Forensics. Diagnosing Disorder in the Clinic and Courtroom 1917-1939*. Illinois: Nothern Ilinois University Press.

Kamp, Marianne. 2006. *The New Women in Uzbekistan. Islam, Modernity, and Unveiling under Communism*. University. Seattle, WA.

Kandiyoti, Deniz. 2007. "The Politics of Gender and the Soviet Paradox: Neither Colonized, nor Modern?" *Central Asian Survey* 26(4): 601–23.

Keller, Shoshana. 1998. "Trapped between State and Society: Women's Liberation and Islam in Soviet Uzbekistan, 1926-1941." *Journal of Women's History* 10(1): 20–44.

———. 2001. *To Moscow, Not Mecca. The Soviet Campaign against Islam in Central Asia 1917-1941*. Westport: Praeger.

Khalid, Adeeb. 1998. *The Politics of Muslim Cultural Reform. Jadidism in Central Asia*. Berkeley: University of California Press.

———. 2007. *Islam after Communism: Religion and Politics in Central Asia*. Berkeley: University of California Press.

Kian, Azadeh. 2002. *Les Femmes Iraniennes Entre Islam, Etat et Famille*. Paris: Maisonneuve & Larose.

———. 2010. "Genre et Perspectives Post/dé-Coloniales." *Cahiers du Cedref* 17: 7–17.

Kuvatova, Alla. 1997. "Gender Issues in Tajikistan: Consequences." In *Hommes Armés, Femmes aguerries.Rapport de Genre En Situations de Conflit Armé*, Genève: Institut universitaire d'études du développement, 127–35.

Lacombe, Delphine, Elisabeth Marteu, Anna Jarry-Omarova, and Brigitte Frotiée. 2011. "Cultures & Conflits." *Cultures & Conflits* 83(Automne): 7–13.

Laruelle, Marlène. 2008. "Stalinisme et Nationalisme. L'introduction Du Concept D'ethnogenèse Dans Les Historiographies d'Asie Centrale." In *D'une édification à Une Autre. Socialisme et Nation Dans L'espace (post)communiste*, ed. Catherine Servant. Paris: Petra, 201–34.

Latte-Abdallah, Stéphanie. 2010. "Le Féminisme Islamique, Vingt Ans Après : économie D'un Débat et Nouveaux Chantiers de Recherche." *Critique internationale* 46(janvier-mars): 9–23.

Linke, Anne Kristin. 2008. *Conflict Factors in Tajikistan: The Current Relation between the Secular State and Islamic Forces*. Hambourg Universität: Mémoire de master.

Mabro, Judith. 1991. *Veiled Half Truths: European Perceptions of Middle Eastern Women*. London: I.B. Tauris.

Mahmood, Saba. 2008. "Feminism, Democracy and Empire. Islam and the War of Terror." In *Women's Studies on the Edge*, Durham: Duke University Press, 81–114.

Marteu, Elisabeth. 2010. “Féminismes Israéliens et Palestiniens : Questions Postcoloniales.” *Revue Tiers Monde* 209(1): 71–88.

Massell, Gregory J. 1974. *The Surrogate Proletariat. Moslem Women and Revolutionary Strategies in Soviet Central Asia, 1919-1929*. Princeton : Princeton University Press.

Mcbrien, Julie. 2009. “Mukadas ’ S Struggle : Veils and Modernity in Kyrgyzstan.” *Journal of the Royal Anthropological Institute*: 127–44.

Moujoud, Nasima. 2007. *Seules et sans Droits, Au Maroc et En France. Dominations Imbriquées et Résistances Individuelles*. Thèse de doctorat, EHESS.

———. 2010. “Harén Y Concepción Del Género En El Magreb Desde Francia.” *Historia, Antropología y fuentes orales* 43: 103–14.

Northrop, Douglas. 2004. *Veiled Empire. Gender and Power in Stalinist Central Asia*. Cornell Un. Ithaca, NY.

Roche, Sophie, and Sophie Hohmann. 2011. “Wedding Rituals and the Struggle over National Identities.” *Central Asian Survey* (October): 37–41.

Rodary, Meriem. 2007. “Discours (post)colonialiste et Invisibilisation du Travail des femmes populaires : le cas du maroc.” *Labrys, études féministes* 12(juillet/décembre).

Sanna Maria Eleonora et Varikas Eleni. 2011. « Genre, modernité et 'colonialité' du pouvoir : penser ensemble des subalternités dissonantes » Introduction, *Cahiers du Genre*, 50 (1), p. 5-15.

Tlostanova, Madina. 2015. “Toutes les femmes sont russes, tous les Caucasiens sont des hommes ? Intersectionnalité, pluriversalité et les autres genré-e-e des frontières eurasiennes.” *Les cahiers du CEDREF* 20. http://cedref.revues.org/830.

Yegenoglu, Meyda. 1998. *Colonial Fantasies. Towards a Feminist Reading of Orientalism*. Cambridge: Cambridge University Press.