



HAL
open science

Tolérer l'intolérable? L'éclairage du multiculturalisme libéral sur le problème de l'excision

Sophie Guérard de Latour

► **To cite this version:**

Sophie Guérard de Latour. Tolérer l'intolérable? L'éclairage du multiculturalisme libéral sur le problème de l'excision. *Connaissances et Savoirs. Bioéthique et excision en Afrique*, , pp.257-290, 2016. hal-02523360

HAL Id: hal-02523360

<https://hal.science/hal-02523360>

Submitted on 28 Mar 2020

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.

« Tolérer l'intolérable ? »

L'éclairage du multiculturalisme libéral sur le problème de « l'excision »

Sophie Guérard de Latour, Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne EA3562 Centre de philosophie contemporaine de la Sorbonne

Le rapport *Female Genital Mutilation/Cutting : A statistical overview and exploration of the dynamic of change*, publié par l'Unicef en 2013¹, contient dans son titre même la difficulté que pose toute réflexion éthique sur « l'excision ». L'hésitation qui s'y exprime entre la « mutilation » ou la « coupure » génitale ne renvoie pas seulement au fait de la diversité des pratiques, mais peut aussi être rapportée à l'ambivalence suscitée par la double exigence morale du rapport : prendre acte de l'injustice que constituent ces pratiques de modification des parties génitales féminines sans manquer de respect aux personnes concernées, lesquelles peuvent être offensées par la radicalité des discours portés par ceux qui luttent contre ces traditions.

En effet, l'expression de « mutilation » porte en elle la trace de l'histoire de ces luttes : on attribue cette expression à Fran P. Hosken qui, par son engagement militant a largement contribué à la reconnaissance de « l'excision » comme problème social par l'opinion publique internationale, et au lancement de programmes internationaux pour l'éradiquer². Or, on voit bien ce qu'un tel terme peut avoir d'offensant pour les personnes attachées à ces traditions, d'emblée désignées par lui comme des tortionnaires. Aussi le terme neutre de « coupure » a-t-il été généralement préféré par les personnes engagées sur le terrain, qu'ils s'agissent des militants soucieux de ne pas heurter les publics auxquels ils s'adressaient ou des anthropologues attachés au principe de neutralité axiologique et consultés pour cerner la

¹ UNICEF, *Female Genital Mutilation/Cutting : A statistical overview and exploration of the dynamic of change*, July 2013.

Le rapport est le document qui rassemble à ce jour la plus large quantité de données statistiques sur les pratiques d'excision dans le monde, compilant les enquêtes nationales menées au sein 29 pays où ces pratiques sont concentrées, dont 17 enquêtes datant de moins de trois ans. Les nouvelles enquêtes incluent des données concernant les jeunes filles de moins de quinze ans, ainsi que des informations relatives à la perception et au soutien de ces pratiques par les populations concernées. Comme on le verra au cours de l'analyse, la double originalité du rapport se situe dans la perspective des droits de l'homme qui est affirmée dès le début et dans la voie du changement social qui y est promue, à partir des notions de « pratique sociale » et d'« ignorance pluraliste ».

² Hosken, Fran P., « The Hosken Report : Genital and Sexual Mutilation of Females », *Women's International Network News*, 1993 [1978].

réalité et la signification de ces pratiques. Or il est intéressant de noter qu'en 2014, l'Unicef maintient les deux termes et assume la posture critique des premiers combats internationaux contre l'excision, tout en ménageant une place pour la modération inculquée par trente ans de travail sur le terrain et de confrontation à la complexité des situations.

D'un point de vue philosophique, la question de savoir si « l'excision » est une mutilation intolérable ou une pratique culturelle respectable renvoie à l'opposition bien connue de l'universalisme et du relativisme culturel. Les universalistes, d'un côté, défendent les droits fondamentaux auxquels toute personne peut prétendre du fait de sa seule humanité. Les relativistes, de l'autre, rejettent le concept abstrait d'humanité, arguant que les hommes n'existent qu'en contexte culturel et que chacun de ces contextes organise l'expérience d'une façon qui lui est spécifique et qui a sa dignité propre. Alors que les premiers admettent que certaines normes transcendent les cultures et permettent de juger intolérables des pratiques déterminées, les seconds critiquent l'impérialisme culturel qui se profile derrière ce type de jugement. Les droits de l'homme, au motif qu'ils expriment la vérité morale du genre humain, formeraient le *credo* d'une nouvelle croisade, celle de l'homme occidental, engagé dans la diffusion internationale d'une éthique individualiste et d'un mode de vie hédoniste.

Cette opposition bien connue a eu le mérite d'encourager une réflexion critique sur la nature de l'universalisme des droits de l'homme. C'est ainsi qu'au cours des années 1990, en philosophie morale et politique, les débats autour du multiculturalisme ont contribué à poser et à penser la délicate articulation entre le respect des droits de l'homme et le respect de la diversité culturelle. Ces débats sont venus discuter la légitimité des « politiques de la reconnaissance », à savoir des mesures d'accommodement juridico-politique mises en œuvre par certaines démocraties libérales à partir des années 1970 en faveur des minorités raciales, ethniques, religieuses. Plusieurs philosophes contemporains (W. Kymlicka, J. Raz, J. Levy) ont alors défendu la possibilité d'un multiculturalisme libéral³ qui se présente comme une synthèse prometteuse pour sortir de la contradiction entre universalisme et relativisme. Parmi eux, Will Kymlicka s'est distingué en élaborant une théorie de la « citoyenneté multiculturelle », revendiquant l'héritage libéral du principe de la tolérance religieuse⁴. Pour le philosophe canadien, de même que la reconnaissance de la liberté de conscience a permis d'apaiser les conflits religieux au XVII^e siècle, en affirmant le caractère politiquement

³ L'adjectif est à prendre ici au sens anglo-saxon de *liberal*. Il renvoie à la défense des droits fondamentaux de la personne humaine et comporte aussi, sous l'influence de la théorie de John Rawls une forte dimension égalitariste, d'un point de vue économique et social (à la différence du libéralisme libertarien de Robert Nozick).

⁴ W. Kymlicka, *La citoyenneté multiculturelle. Une défense libérale des droits des minorités*, Paris, La Découverte, 1995.

tolérable de l'hérésie, de même les droits culturels ont vocation à encourager la tolérance à l'égard des groupes culturels au sein d'un État démocratique, en engageant à ne plus considérer leur différence comme une menace politique. Dans le cas des cultures, comme dans le cas des religions, la tolérance est fondée sur le respect des droits fondamentaux que la tradition libérale a contribué à instituer : liberté de conscience pour les croyants, liberté de choix, comme on le verra, pour les membres d'une culture.

L'objet de ce chapitre est de mobiliser le cadre théorique du multiculturalisme libéral, ainsi que des objections qui lui ont été adressées, pour éclairer le problème de « l'excision » en Afrique. Un tel cadre peut à première vue sembler inadapté, dans la mesure où les débats philosophiques sur le multiculturalisme ont surtout été menés à propos politiques mises en œuvre par certaines démocraties occidentales en vue de promouvoir la reconnaissance des groupes racisés, des immigrés, des peuples autochtones ou des minorités régionales. Les théories du multiculturalisme libéral portent donc en premier lieu sur la justice domestique des ces États démocratiques et peuvent, par conséquent, paraître mal armées pour saisir les enjeux des programmes internationaux de lutte contre « l'excision », lesquels débordent le cadre de la souveraineté nationale et sont conduits dans des pays aux institutions démocratiques parfois fragiles. Il reste toutefois légitime et éclairant de les mobiliser pour réfléchir aux enjeux éthiques que soulève la pratique de « l'excision ». En effet, certaines des difficultés philosophiques que pose l'articulation de l'universalisme des droits et de la diversité culturelle se retrouvent aussi bien à l'échelle domestique qu'à l'échelle internationale : d'une part, parce qu'il y est question dans les deux cas de la nature, des fondements et des limites du concept de « tolérance » ; d'autre part, parce qu'on peut considérer que l'inégalité des rapports de forces qu'on observe entre majorité et minorités culturelles au sein d'une démocratie se rejouent dans les relations internationales entre pays du Nord et pays du Sud. Par ailleurs, le multiculturalisme libéral, loin d'être confiné à l'échelle domestique, s'inscrit plus globalement dans la logique d'une « révolution des droits » qui déborde les frontières nationales et inspire désormais un grand nombre de déclarations, conventions et programmes internationaux⁵.

Or, il est intéressant de noter que la lutte contre « l'excision » s'inscrit elle aussi dans la dynamique du droit international, dans la mesure où elle est désormais justifiée en termes de respect des droits fondamentaux. Le rapport de l'Unicef de juillet 2013 souligne à ce propos le tournant qui a marqué le début des années 1990 dans les programmes de lutte contre

⁵ W. Kymlicka, *Multicultural Odysseys. Navigating the New Politics of Diversity*, Oxford University Press, 2007.

« l'excision ». Après avoir envisagé ce problème en termes de santé publique, les responsables internationaux mobilisèrent l'arsenal des déclarations internationales sur les droits humains pour justifier les actions menées⁶ ; il s'agissait de prendre acte de l'échec des premiers programmes, axés depuis les années 1970 sur la prévention des dangers physiques et des risques médicaux, et qui, au lieu de faire reculer la pratique, avaient surtout encouragé sa médicalisation. Les organismes internationaux firent alors valoir que la version médicalisée de « l'excision » n'en constituait pas moins une atteinte aux droits fondamentaux reconnus par les déclarations internationales⁷ : au droit à l'intégrité physique⁸, aux droits des femmes⁹, aux droits des enfants¹⁰. Or, à partir du moment où « l'excision » est pensée en termes d'atteinte aux droits fondamentaux, il est légitime d'interroger la cohérence de cette approche normative et de mobiliser à ce propos les arguments des théories libérales sur les droits des minorités. En particulier, il convient de se demander si les droits fondamentaux invoqués pour justifier la lutte contre « l'excision » disposent tous de la même force normative et s'ils sont également susceptibles de justifier son éradication.

Il est indispensable à ce stade de définir plus précisément le sens et la pratique que recouvre le terme d' « excision ». Parler d' « excision » est en soi problématique, dans la mesure où l'usage du singulier tend à homogénéiser une pratique traditionnelle dont les anthropologues ont mis en lumière la diversité et l'évolutivité des formes. Selon la définition de l'Organisation Mondiale de la Santé, « l'excision » concerne « toute procédure impliquant le retrait partiel ou total des parties externes des organes génitaux de la femme ou toute autre blessure faite sans raisons thérapeutiques¹¹ ». Cette définition générale inclut une grande diversité de pratiques qui varient notamment en fonction du degré de dommage infligé aux parties génitales externes de la fillette ou de la femme (lesquelles vont de la forme extrêmement violente et mutilante de l'infibulation ou de l'ablation totale du clitoris, à des formes moins sévères telles que l'ablation partielle du clitoris). On notera que cette définition médicale n'inclut pas formellement les formes d'excision parfois qualifiées de

⁶ UNICEF Report, Part Two « Focusing on Human Rights », p. 6-13. Shell-Duncan, B., 'From Health to Human Rights: Female genital cutting and the politics of intervention', *American Anthropologist*, vol. 110, no. 2, 2008, pp. 225-236.

⁷ Voir notamment les deux déclarations de l'OMS : the *Global Strategy to Stop Health-care Providers from Performing Female Genital Mutilation*, (2010) and *Eliminating Female Genital Mutilation: An interagency statement* (2013).

⁸ Selon la Convention contre la torture et tout autre traitement ou punition cruel, inhumain et dégradant de 1984.

⁹ Selon la Convention internationale pour l'élimination de toutes les discriminations envers les femmes de 1979 (CEDAW en anglais) et selon le « Protocole de Maputo » de 2005 (Protocole à la Charte africaine des droits de l'Homme et des peuples relatif aux droits des femmes en Afrique.

¹⁰ Selon la Convention internationale des Droits de l'Enfant de 1989.

¹¹ OMS, *Eliminating Female Genital Mutilation: An interagency statement*, p. 4.

« symboliques », au sens où elles consistent en une incision superficielle ou piqûre du clitoris qui n'ont pas de conséquence sur la sensibilité génitale de la femme¹². Quoique physiquement inoffensif, ce type de pratique reste désigné comme une espèce d'« excision » dans les discours publics, dans la mesure où il s'inscrit dans l'héritage symbolique de la tradition mutilante. Les autres variations de la pratique sont liées à l'âge des personnes excisées (très jeunes enfants, fillettes pré-pubères, jeunes filles pubères, femmes adultes) et aux conditions de l'opération (versions traditionnelles qui sont pratiquées sans anesthésie, ni précautions d'hygiène, généralement par des exciseuses dépourvues de formation médicale, qui se distinguent des versions médicalisées). Pour ne pas réduire une telle diversité de cas derrière l'usage d'un terme unique, il convient de se conformer à l'usage pratiqué dans la littérature scientifique consacré à ce problème, laquelle préfère le terme de Coupure Génitale Féminine¹³ (CGF) à celui d'« excision ». Au-delà de l'exigence de précision terminologique, la diversité des formes de CGF oblige à reformuler la question normative que pose ces pratiques : se demander si l'excision porte atteinte aux droits fondamentaux n'a pas de sens à un tel niveau de généralité ; il convient au contraire d'examiner plus finement les modalités de la pratique pour évaluer avec rigueur le type de droit fondamental qu'elle enfreint. Dans ce qui suit, à travers l'analyse des débats sur la tolérance libérale, il s'agira donc de rester attentif à cette pluralité sémantique et de montrer qu'elle oblige à nuancer l'évaluation éthique des CGF.

Le multiculturalisme libéral face aux CGF

Si l'on se situe dans la perspective du multiculturalisme libéral, la version traditionnelle des CGF ne constitue pas, à première vue, un cas difficile. A partir du moment où ce genre de pratique menace certains biens fondamentaux que sont la vie, la santé, le bien-être et l'autonomie, elles sont jugées illégitimes du point de vue du libéralisme. C'est le cas tout particulièrement des libéraux post-rawlsiens qui considèrent qu'une société juste doit répartir équitablement entre ses membres les biens sociaux premiers que sont les droits, les libertés, les richesses, les revenus, les opportunités et les bases sociales du respect de soi.

¹² On peut renvoyer ici au protocole proposé par les chirurgiens de Seattle en 1996 à des migrantes somaliennes désireuses de faire exciser leurs fillettes. Ce protocole consistait en une « préptomie » (i.e. une incision d'un centimètre sur le prépuce du clitoris). Quoique juridiquement acceptable, ce compromis a été abandonné, à la suite de la campagne de mobilisation de militantes féministes. Lambelet Coleman, Doriane, "The Seattle Compromise: Multicultural Sensitivity and Americanization", *Duke Law Journal*, vol.47, n°4, Feb 1998, p. 717-783.

¹³ En anglais, *Female Genital Cutting* (FGC).

L'innovation introduite par les multiculturalistes libéraux, en particulier par le philosophe canadien Will Kymlicka, a été d'ajouter l'appartenance culturelle (*cultural membership*) à la liste des biens sociaux premiers¹⁴. L'argument de Kymlicka est le suivant : notre culture d'origine joue un rôle essentiel dans l'exercice de notre autonomie, parce qu'elle offre le « contexte de choix¹⁵ » qui la rend possible. La liberté, en effet, ne s'exerce pas dans le vide, mais s'ancre dans « un lexique commun de conventions et de traditions¹⁶ », dans une grammaire culturelle qui donne du sens et de la valeur aux choix individuels. La langue, et plus particulièrement la langue maternelle, offre ici un modèle privilégié pour éclairer la logique de l'argument libéral. Il n'y a pas de parole individuelle libre sans un cadre linguistique déterminé capable de la rendre signifiante. Or ce cadre n'en est pas un parmi d'autres. Même si nous pouvons apprendre d'autres langues, et plus largement nous immerger dans d'autres cultures, ce processus reste difficile et ne doit pas être imposé aux individus contre leur gré. Il est donc juste, d'un point de vue rawlsien, de souhaiter préserver sa culture d'origine et, dans le cas des minorités culturelles menacées d'assimilation, de se réclamer des « droits culturels » pour obtenir les moyens institutionnels de se protéger¹⁷.

Mais l'argument libéral du « contexte de choix » fixe immédiatement des limites strictes aux droits culturels. Dans la mesure où ces droits sont justifiés en tant que *condition de possibilité de la liberté de choix*, ils excluent par principe toute pratique culturelle qui compromettrait cette liberté. Kymlicka propose ici de distinguer deux dimensions des droits spécifiques accordés aux groupes. D'un côté, ces droits peuvent servir de « protections externes » (*external protections*), en donnant aux minorités les moyens juridiques et politiques de résister à l'assimilation dans la culture majoritaire. De l'autre, ces droits

¹⁴ W. Kymlicka, *La citoyenneté multiculturelle. op. cit.*

¹⁵ *Idem*, p.166.

¹⁶ Kymlicka reprend cette expression à Ronald Dworkin, *Idem*, p. 115.

¹⁷ Il faut souligner que cet argument ne porte pleinement que dans les cas des minorités qui disposent encore de ce que Kymlicka appelle « une culture sociétale », c'est-à-dire un mode de vie culturel conservant un certain degré d'institutionnalisation et d'indépendance. C'est le cas des minorités nationales qui disposent encore de leurs propres langues, médias, écoles, traditions juridiques. C'est aussi le cas de certains peuples autochtones, lorsqu'ils n'ont pas été complètement assimilés ni sévèrement fragilisés par la violence colonisatrice. Dans le cas de ces minorités, des droits d'autogouvernement sont requis afin de leur donner les moyens de décider de l'avenir de leur culture sociétale. Kymlicka n'accorde pas des droits aussi importants aux minorités issues de l'immigration. D'après lui, ces minorités ne disposent plus d'une culture sociétale propre : leurs membres, parce qu'ils ont en quelque sorte renoncé au droit de vivre dans leur contexte culturel d'origine en quittant leur pays, ont le devoir de s'intégrer à celle du pays d'accueil. Toutefois, ils n'ont pas pour autant le devoir de s'assimiler, en renonçant à toute spécificité culturelle. Des « droits polyethniques » qui permettent d'aménager la législation nationale pour la rendre accueillante à l'égard des immigrés, en autorisant le maintien de certains particularismes culturels, ont vocation à rappeler que le processus d'intégration est un processus réciproque, où chacun doit ménager une place à l'autre.

collectifs peuvent aussi servir de « restrictions internes » (*internal restrictions*)¹⁸ quand ils sont employés par les éléments les plus conservateurs des minorités pour restreindre les libertés de leurs membres (liberté d'expression, liberté de conscience, égalité des genres). Le multiculturalisme libéral n'autorise que le premier type de droit collectif et interdit par principe les seconds.

On peut en conclure que la plupart des formes de CGF seraient proscrites par la version libérale des droits culturels. La tolérance des pratiques culturelles minoritaires s'arrête là où ces pratiques nient l'autonomie des personnes. C'est le cas des formes mutilantes de CGF pratiquées sur des personnes non consentantes, qu'il s'agisse de petites filles n'étant pas en mesure de s'opposer à la décision de leurs parents, ou de femmes n'ayant pas reçu ni l'éducation ni l'information suffisantes pour éclairer leur décision. Dans ces cas, le multiculturalisme libéral s'accorde avec la position des organismes internationaux qui considèrent les CGF comme une atteinte aux droits fondamentaux, et plus particulièrement aux droits à la vie, à la santé, au bien-être et à l'autonomie. Dans la perspective rawlsienne qu'adopte le multiculturalisme libéral, chacun de ces droits fondamentaux, en tant qu'il relève du premier principe de justice - le principe d'égalité de liberté - permet de fixer des limites aux conceptions du bien acceptables dans une société marquée par le pluralisme axiologique. Dans la position originelle, aucun sociétaire n'accepterait en effet des principes de justice qui autoriseraient qu'on menace son intégrité physique, son bien-être et son autonomie au nom de certaines valeurs religieuses ou traditionnelles.

Plus spécifiquement, la théorie de Kymlicka permet de condamner catégoriquement le caractère *irréversible* des CGF lorsqu'elles portent atteinte à l'intégrité physique des enfants. Dans son interprétation de l'autonomie libérale, Kymlicka insiste tout particulièrement sur l'importance du principe de révision (*revisability*)¹⁹. A ses yeux, nous sommes attachés à la liberté parce qu'elle nous permet de considérer la vie que nous menons comme la nôtre, comme celle qui découle de nos propres choix. Or, la possibilité de vivre notre vie « de l'intérieur » implique celle de pouvoir revenir sur nos choix, de les réviser, les critiquer, voire les rejeter. Les CGF, à partir du moment où elles portent atteinte à l'intégrité physique d'une fillette et à son bien-être sexuel futur offrent un cas évident de décision prise par d'autres, sur laquelle l'enfant ne peut plus revenir à l'âge adulte.

La question qui se pose alors est de savoir si le multiculturalisme libéral permet de justifier d'autres formes de CGF, à savoir soit celles qui seraient pratiquées par des femmes

¹⁸ W. Kymlicka, *La citoyenneté multiculturelle*, op.cit., p. 69.

¹⁹ *Idem*, chap. 5.

adultes, capables de décider pour elles-mêmes de procéder à des modifications corporelles irréversibles, soit celles qui concerneraient des enfants mais dans une version « symbolique » (au sens où le mode d'opération supprimerait la douleur, les risques et les dommages physiques). S'agit-il alors de pratiques culturelles compatibles avec le respect de l'autonomie (dans le premier cas, celle de la femme adulte qui dispose librement de son corps ; dans le second, celle de parents qui éduquent leur fillette dans le respect de leurs traditions sans porter atteinte son intégrité physique) ? Pour aborder cette question, il convient de tenir compte du caractère patriarcal des pratiques de CGF : même adoucies et réduites à une forme symbolique, ces pratiques confortent et encouragent une vision hiérarchisée des rapports entre les hommes et les femmes, puisqu'elles expriment le désir des seconds de contrôler le corps et la sexualité des premières. Comme Susan Moller Okin l'a fait remarquer à Kymlicka, si l'on prend au sérieux la dimension patriarcale des cultures traditionnelles, il ne suffit pas d'affirmer qu'un contexte culturel est indispensable à l'exercice de l'autonomie pour fonder une théorie *libérale* des droits culturels. Il est tout aussi important de s'interroger sur la position qu'occupent les membres les plus vulnérables au sein d'un groupe culturel, afin de s'assurer que les traditions du groupe ne compromettent ni la capacité de ces membres à remettre en cause les rôles sociaux qui leur ont été imposés, ni leur estime d'eux-mêmes et la confiance indispensables à la prise de décision. Or, dans le cas des cultures patriarcales, les femmes sont socialisées de telle sorte que leur sens critique et leur estime de soi sont profondément fragilisés, si bien que dans leur cas l'appartenance culturelle ne fonctionne pas comme une condition de l'autonomie, mais plutôt comme un obstacle.

Il faut souligner toutefois que l'objection d'Okin porte plus sur les difficultés de mise en œuvre du multiculturalisme libéral que sur sa cohérence normative : pour Kymlicka, il ne fait pas de doute que les droits culturels ne sont justifiables que s'ils sont déduits de la valeur fondamentale qu'est l'autonomie personnelle. A ce titre, le multiculturalisme libéral condamne par principe les traditions culturelles qui, sans exercer de violence physique, pratiquent malgré tout une forme de violence symbolique, notamment quand elles participent d'un mode d'éducation patriarcale qui inculque aux jeunes filles le sentiment de leur infériorité, en les enfermant dans des rôles domestiques et en encourageant leur soumission à l'égard des hommes. Dans la mesure où ce type de pratique éducative compromet l'acquisition des compétences critiques indispensables à l'exercice de l'autonomie, elle est théoriquement proscrite par la clause des restrictions internes.

Kymlicka refuse cependant d'opposer frontalement la culture libérale de la majorité et la culture oppressive de la minorité, à la manière d'Okin. La libéralisation des mœurs est à ses

yeux un processus endogène qui traverse l'ensemble des cultures. Aussi la majorité risque-t-elle de verser dans un ethnocentrisme autoritaire dès qu'elle se fixe comme objectif de libéraliser les cultures traditionnelles malgré elles, trahissant par là même le privilège qu'elle s'arroge indûment de culture authentiquement libérale. Tout l'enjeu de la justice ethnoculturelle est justement d'éviter qu'une telle arrogance culturelle ne conduise à invoquer les droits de l'homme pour excuser l'autoritarisme des politiques d'assimilation²⁰. Il convient donc de bien distinguer le niveau des principes normatifs et celui de leur mise en oeuvre politique. Si, du point de vue des principes, l'autonomie reste la pierre de touche des droits culturels, du point de vue politique, il faut se garder de vouloir libéraliser de force les groupes culturels traditionnels et il est préférable d'emprunter la voie de l'incitation et de l'éducation à celle de la contrainte légale²¹. Il en résulte que le multiculturalisme adopterait une position modérée à l'égard des formes physiquement non violentes mais néanmoins patriarcales de CGF : tout en les condamnant sur le principe, il privilégierait la voie de l'éducation à l'autonomie des jeunes filles concernées, plutôt que l'interdiction et la pénalisation de la pratique.

Le multiculturalisme libéral offre-t-il, en définitive, une voie convaincante pour éclairer les enjeux de la lutte contre les CGF ? En défendant le contexte culturel comme condition de l'autonomie, il permet d'intégrer la diversité culturelle dans l'universalisme des droits de l'homme sans céder au relativisme, puisque le principe d'autonomie permet de fixer des limites à la tolérance multiculturelle. Il offrirait ainsi un cadre normatif qui innocentie la lutte contre les CGF de toute accusation d'impérialisme culturel. Toutefois, on peut s'interroger sur la capacité du critère des « restrictions internes » à régler la question du caractère intolérable des CGF. Deux types d'objection peuvent ainsi lui être adressées. On peut d'abord reprocher à cette clause d'être trop restrictive en ce qu'elle repose sur une valeur morale controversée, celle de l'autonomie personnelle, dont certains nient la valeur universelle. On peut ensuite considérer que, si la valeur de l'autonomie personnelle conserve

²⁰ W. Kymlicka, « Human Rights and Ethnocultural Justice », in *Politics in the Vernacular. Nationalism, Multiculturalism, and Citizenship*, Oxford University Press, 2001.

²¹ La prudence politique de Kymlicka à l'égard de l'instrumentalisation des droits de l'homme dans les politiques assimilationnistes le conduit à tolérer dans des cas exceptionnels que la clause des restrictions internes ne soit pas parfaitement respectée. Il insiste bien sur le caractère provisoire de cette tolérance, qui est destinée à résorber le choc de l'adaptation culturelle de groupes très traditionnels au mode de vie libéralisé de la majorité : « If certain liberties really would undermine the very existence of the community, then we should allow what would otherwise be illiberal measures. *But these measures would only be justified as temporary measures, easing the shock which can result from too rapid change in the character of the culture . . . helping the culture to move carefully towards a fully liberal society* » [nous soulignons] (W. Kymlicka, *Liberalism, Community and Culture*, New York, Oxford University Press, 1991, p. 170).

une portée universelle, son interprétation reste chargée de présupposés culturels qui risquent de conduire à une application biaisée et inéquitable de la clause des « restrictions internes ».

L'objection de la fausse tolérance

Le premier type d'objection reproche au multiculturalisme libéral de promouvoir une fausse tolérance à l'égard des cultures minoritaires. Fonder les droits de l'individu et, parmi eux les droits culturels, sur la valeur de l'autonomie personnelle pose problème dans la mesure où cette valeur reste moralement controversée. Certaines personnes, en effet, ne jugent pas que la qualité de leur existence dépend essentiellement de leur capacité à choisir un mode de vie de façon réflexive, c'est-à-dire à pouvoir choisir, évaluer et réviser les valeurs et croyances mises à leur disposition par leur contexte culturel. Elles peuvent estimer au contraire qu'une vie accomplie consiste à respecter la loi divine, à se conformer aux prescriptions des Anciens, à se sacrifier pour sa communauté, etc. Or, il est dangereux de penser que de tels désaccords moraux sont marginaux ou qu'ils sont voués à disparaître avec l'individualisme propre aux sociétés modernes. Comme John Rawls l'a montré dans *Libéralisme politique*, l'une des grandes leçons de l'histoire des sociétés libérales réside dans la prise de conscience progressive du « fait du pluralisme »²². Les êtres humains sont motivés dans leur existence par des conceptions de la vie bonne (ou « doctrines compréhensives ») qui sont diverses, conflictuelles et dont la pluralité est irréductible, au double sens où il est *vain* et *non souhaitable* de vouloir la supprimer. Les guerres de religion ont montré l'impossibilité politique de forcer les hérétiques à rentrer dans le droit chemin. Il est toujours vain de croire aujourd'hui qu'une athée féministe parviendra à convaincre une catholique fondamentaliste que l'avortement n'est pas un crime. Leurs positions éthiques sur le statut du fœtus sont irréconciliables (amas de cellules pour la première ; personne humaine pour la seconde), parce que chacune raisonne à partir d'une vision du monde et de valeurs qui s'avèrent incompatibles (la première s'appuie sur les données de la biologie, la seconde sur les textes sacrés ; la première invoque les droits des femmes, la seconde le respect inconditionnel de la parole divine). Pourtant, si les conflits religieux du XVI^{ème} siècle et les désaccords moraux actuels sont à mettre sur le même plan d'après Rawls, l'avantage des démocraties constitutionnelles sur les monarchies européennes de l'époque est d'avoir compris que ces antagonismes

²² J. Rawls, *Libéralisme politique*, Paris, PUF, 1993. Introduction.

moraux, loin d'annoncer une catastrophe sociale, ne remettent pas en cause la stabilité des institutions qui savent ménager la liberté de leurs citoyens.

Dans cette perspective, il est possible de reprocher au multiculturalisme libéral de reposer sur une forme « compréhensive » de libéralisme qui fait la part trop belle au principe d'autonomie et qui, de ce fait génère, une nouvelle forme d'intolérance, source d'instabilité sociale. Tel est précisément le principal grief que le philosophe australien Chandran Kukathas adresse à Will Kymlicka. La théorie de la citoyenneté multiculturelle est représentative, d'après Kukathas, du faux régime de tolérance qu'instaure le libéralisme contemporain. Alors que les libéraux, hostiles à toute forme de « tyrannie de la majorité », sont authentiquement attachés à la protection des minorités, ils ont malgré tout renié la vérité fondatrice du libéralisme, à savoir « l'appréciation du caractère sacré du désaccord²³ », pour rétablir un dogme moral sous la forme des principes de justice. La distinction rawlsienne entre le juste et le bien ne suffit pas à conjurer ce risque²⁴, dans la mesure où elle n'empêche pas le déclassement de la tolérance au rang de vertu dérivée de la valeur d'autonomie.

« Tous ces auteurs libéraux présupposent ainsi l'existence d'un ordre politique libéral, c'est-à-dire d'un ordre dans lequel la valeur d'autonomie, incarnée dans les principes de justice, fait autorité dans la sphère publique. Pour le dire autrement, tous présupposent qu'il existe un point de vue commun et établi sur la moralité. La tolérance advient lorsqu'une discussion émerge entre des valeurs implicitement contenues dans ce point de vue commun ; mais *la tolérance n'est pas possible si les valeurs de la minorité contredisent ce point de vue établi*. [...] Ce qui pose problème dans cette approche, c'est qu'elle ne garantit pas assez de tolérance aux communautés minoritaires. En définitive, elle manifeste surtout la priorité accordée à la reproduction d'un ordre social libéral, mais risque de verser dans l'intolérance et le dogmatisme moral. » [nous traduisons et soulignons] (p. 125).

Kymlicka, en tant que multiculturaliste attaché à une conception de la justice fondée sur l'autonomie personnelle, élabore ainsi, aux yeux de Kukathas, une théorie des droits culturels extrêmement sélective, ne protégeant efficacement que les groupes culturels déjà libéralisés. Pour les autres, la clause des restrictions internes agit comme un obstacle à la préservation de leurs traditions. C'est le cas des CGF qui, sous leur forme traditionnelle, sont jugées intolérables du point de vue du multiculturalisme libéral. Or une telle position peut sembler intolérante aux yeux de ceux qui sont attachés à cette pratique pour des raisons

²³ Kukathas, *The Liberal Archipelago. A Theory of Freedom and Diversity*, Oxford University Press, 2007, p. 99 [notre traduction].

²⁴ Les rawlsiens considèrent en effet que les principes de justice diffèrent en nature des conceptions du bien ou « doctrines compréhensives », du fait de leur mode de justification : dans la mesure où les premiers sont justifiés à partir de la fiction de la position originelle, où des sociétaires placés sous voile d'ignorance les choisiraient sans connaître leur conception du bien, on peut considérer que le juste reste indépendant du bien. Toutefois, Rawls radicalisera cette indépendance en précisant clairement, à partir de *Libéralisme politique*, que l'autonomie contenue dans les principes de justice, notamment dans le principe d'égalité liberté, est une valeur strictement politique qui n'engage pas les valeurs privées de personnes. L'on peut ainsi être attaché à la liberté de conscience, en tant que citoyen, tout en étant, en tant que personne privée, un croyant fondamentaliste qui considère l'apostasie comme un péché.

morales ou religieuses, parce qu'ils y voient un rite incontournable pour garantir la respectabilité de leurs filles, honorer les traditions, renforcer la solidarité du groupe ou se conformer à leurs devoirs religieux. Il se peut que leurs croyances soient infondées, mais le simple fait qu'elles expriment des convictions intimes exige, d'après Kukathas, qu'on les prenne au sérieux. Or, c'est précisément là où, d'après lui, la défense libérale des droits culturels échoue : tout en prétendant élargir la tolérance libérale du domaine des conflits religieux à celui des conflits interculturels, elle maintient un principe normatif - l'autonomie - qui néglige l'importance des désaccords moraux entre majorité et minorités culturelles. En d'autres termes, du point de vue des traditionalistes ou fondamentalistes qui n'accordent pas d'importance particulière à l'autonomie, le libéralisme compréhensif incarne une nouvelle forme d'intolérance.

Pour s'immuniser contre ce type d'objection, le libéralisme doit donc, d'après Kukathas, renouer avec ses origines historiques et réhabiliter les droits de la conscience contre le dogme d'une justice fondée sur l'autonomie personnelle. L'intolérance est en germe dès que l'on croit pouvoir forcer une personne à agir contre sa propre conscience. L'intuition originelle du libéralisme rappelle que l'un des intérêts fondamentaux de la personne humaine consiste à ne pas être traitée de la sorte. L'erreur des libéraux contemporains est d'avoir surinterprété cette intuition originelle, en considérant que la liberté de conscience implique nécessairement la liberté de choix, au sens où la valeur de nos convictions morales dépendrait fondamentalement des conditions de leur formation, à savoir de notre capacité réflexive à les évaluer et à les réviser. Or il est excessif, estime Kukathas, de supposer un tel lien. Il est illégitime de prétendre évaluer la qualité des convictions intimes des individus à l'aune du critère d'autonomie : même si certaines convictions ne semblent pas procéder de choix authentiques et qu'elles s'inscrivent au contraire dans des schémas d'obéissance extrême à des règles religieuses ou à des traditions, nul ne peut se substituer à celui qui adhère à ces règles, ni remettre en cause la valeur de son adhésion morale. Pour offrir une forme authentique de tolérance, le libéralisme n'a donc pas d'autre choix que de s'en tenir à ces deux seuls principes : la liberté de conscience et la liberté d'association. Chacun est en droit de vivre selon ses convictions, de s'associer avec ceux qui les partagent et de quitter sa communauté dès que sa conscience l'exige.

Appliqué au cas des CGF, le libéralisme défendu par Kukathas exigerait une forme de tolérance très poussée : comme il est impossible d'obliger les gens à agir contre leur conscience, même si leurs convictions procèdent de mauvaises conditions de choix, les libéraux doivent admettre selon lui que des parents, s'ils sont convaincus de faire le bien de

leur fillette en pratiquant sur elle une CGF dès son plus jeune âge, éventuellement selon le rituel traditionnel le moins sûr et le plus mutilant, doivent avoir le droit d'agir de la sorte. L'État n'aurait pas à intervenir dans leurs choix, mais seulement à leur garantir la possibilité de quitter leur communauté ethnique ou religieuse s'ils en viennent à rejeter cette obligation sociale ou cette prescription religieuse. Que de tels « droits de sortie » soient difficiles à mettre en œuvre par les parents concernés par ce type de décision, en raison des pressions sociales et des risques de marginalisation que crée la dissidence, ne les rend pas impossibles aux yeux de Kukathas²⁵. Par ailleurs, il ne considère pas comme une objection valable le fait que les fillettes qui subissent les CGF ne puissent tout simplement pas exercer leur « droit de sortie ». C'est en effet une caractéristique qu'on retrouve dans toute pratique éducative autoritaire : elle s'exerce par définition sur des personnes non consentantes et elle a des effets physiques ou psychologiques parfois irréversibles. Mais à partir du moment où les parents imposent leurs choix éducatifs parce qu'ils sont convaincus, en leur âme et conscience, de contribuer ainsi au bien de leur enfant, on est reconduit au principe de la liberté de conscience auquel un libéralisme authentique est censé accorder la priorité.

Cette conception radicale de la tolérance pose problème pour ceux qui invoquent les droits fondamentaux dans le combat contre les CGF. D'abord, elle réactive la vieille suspicion à l'égard des dérives impérialistes de l'universalisme des droits. La défense des droits de l'homme, même rendue attentive à la diversité culturelle sur le modèle du multiculturalisme libéral, continuerait d'alimenter l'intolérance. La lutte contre les CGF prendrait le visage d'une nouvelle croisade, d'un combat pour l'autonomie qu'il faudrait inculquer aux peuples hérétiques encore attachés à des traditions patriarcales oppressives. Ensuite, cette suspicion est d'autant plus gênante qu'elle ne repose pas sur les attaques classiques des relativistes contre les universalistes. Il faut bien noter en effet, si l'on suit la logique de Kukathas, que ce n'est pas en vertu de l'égale valeur des cultures, mais au nom de la liberté de conscience que les CGF devraient être tolérées. Autrement dit, c'est au nom du principe fondateur du libéralisme, et non de bases normatives qui lui sont étrangères, que Kukathas appelle les libéraux à plus de tolérance.

Toutefois, il est douteux que ce type de justification d'une tolérance extrêmement permissive, du type « *live and let die* », ait une réelle portée dans le cas qui nous intéresse. En effet, si l'on se penche sur les études récentes mentionnées par le rapport UNICEF, on trouve relativement peu d'éléments pour défendre les CGF en tant que pratiques prescrites à la

²⁵ *Idem*, p. 103-114.

conscience individuelle par le respect des devoirs religieux ou des traditions. En ce qui concerne la religion, on constate que celle-ci est un type de motivation à la fois minoritaire et largement contestée²⁶. Notamment, déterminer si le Coran compte « l'excision » parmi ses prescriptions religieuses reste sujet à controverse, comme l'indiquent l'interdiction de cette pratique dans plusieurs pays musulmans²⁷ et sa condamnation publique par certaines autorités religieuses.

En ce qui concerne l'argument du respect des traditions, les études invitent aussi à nuancer l'image d'une personne qui serait intimement attachée à cette pratique ancestrale. Certaines indiquent en effet qu'il existe un net décalage observable entre les comportements publics et les attitudes privées. Il arrive que les CGF continuent d'être largement pratiquées au sein d'un groupe sans que les membres de ce groupe n'expriment d'attachement personnel à son propos²⁸. Pour expliquer un tel décalage, les chercheurs insistent sur la dimension des CGF comme « pratique sociale »²⁹ : la puissance obligatoire d'une pratique sociale fonctionne à la manière des règles d'un jeu, au sens où ces règles font autorité et produisent des effets parce que tous les joueurs les respectent. Si un seul individu cesse de les respecter, il se met hors jeu et sera sanctionné par l'exclusion sociale. Dans le cas des CGF, il a été montré que ces pratiques sont traditionnellement associées à des normes de respectabilité pour les femmes, auxquelles ces dernières doivent se conformer pour accéder au statut de femme digne d'être épousée. Même si les parents d'une fillette sont convaincus du caractère infondé de ces normes de « mariabilité », ils pourront être conduits à s'y conformer malgré tout pour ne pas compromettre l'intégration sociale de leur enfant. Ce n'est donc pas la conviction intime que leurs traditions sont respectables qui les poussent à agir ainsi, mais le désir pragmatique de servir les intérêts de leur fille.

Envisager les CGF sous l'angle de la pratique sociale a permis de mettre en évidence un second phénomène qui renforce la persistance de règles auxquelles des personnes ne sont pas individuellement attachées, celui de « l'ignorance pluraliste »³⁰. Ce terme désigne le fait que, dans certains contextes, on observe un décalage entre ce que les femmes pensent de l'opinion des hommes sur les CGF et l'opinion effective de ces derniers. Il est ainsi apparu une tendance des premières à surestimer la préférence des seconds pour des femmes qui ont respecté la tradition. Dans ce cas, c'est l'ignorance de la pluralité des opinions relatives à une

²⁶ UNICEF Rapport 2013, p. 69 et sq.

²⁷ *Idem*, tableau p. 9.

²⁸ *Idem*, p. 77.

²⁹ *Idem*, p. 23. Voir l'article fondateur à ce sujet de Gerry Mackie, "Ending Footbinding and Infibulation: A Convention Account", *American Sociological Review*, vol. 61, n°6, 1996, 999-1017.

³⁰ UNICEF Rapport 2013, p. 28.

pratique dans un groupe donné, liée à l'absence de communication entre les membres du groupe, qui agit comme un frein à l'abandon de la pratique.

Ces observations empiriques invitent donc à relativiser la pertinence de la démarche argumentative qui consiste à invoquer les droits de la conscience pour justifier la tolérance à l'égard des pratiques illibérales. Son principal défaut réside dans l'importance disproportionnée qu'une telle démarche accorde au modèle de la foi religieuse dans sa représentation de la diversité culturelle. Kukathas tire profit de ce modèle pour exporter la force morale des croyances religieuses dans la sphère des faits culturels, mais cela le conduit à adopter une vision extrêmement réductrice de ces faits. En les envisageant principalement comme des convictions personnelles, comme des actes de foi, sans rapport direct avec le fonctionnement du groupe d'où ils sont issus, il occulte leur dimension sociale³¹. Cette approche conduit à ériger la conscience individuelle en unique source de la normativité, négligeant de la sorte le rôle des pratiques collectives dans la formation des obligations morales. Il en résulte une théorie incapable de saisir la complexité d'un fait social comme les CGF et peu apte pour cette raison à déterminer leur caractère tolérable ou intolérable.

L'objection de l'arrogance culturelle

Ce qui précède suggère que la tolérance n'est sans doute pas le concept le mieux adapté pour envisager le problème de pratiques culturelles comme les CGF. Parce que le terme même de « tolérance » est lourd du passé des guerres de religion européennes, il induit une vision moralisée des conflits culturels. On a vu en effet comment la perspective de Kukathas conduit à envisager la « querelle de l'excision » sous la forme d'un désaccord moral irréductible entre les partisans de l'autonomie d'un côté et les traditionalistes ou fondamentalistes de l'autre. Or, il est possible d'envisager les choses autrement et de supposer que l'opposition ne procède pas de l'adhésion à des valeurs contradictoires, mais de l'interprétation divergente de principes communs, par exemple la liberté. L'objection adressée au multiculturalisme libéral ne serait pas, en ce cas, qu'il impose à d'autres cultures une valeur qui leur est étrangère, mais qu'il s'arroge le monopole d'identifier la bonne façon d'être autonome. Ce type d'objection nous semble plus intéressante que la précédente, dans la

³¹ Cela explique le caractère extrêmement superficiel et peu convaincant des propos de Kukathas sur la liberté d'association et les droits de sortie. Kukathas n'explique nulle part clairement comment l'on peut simultanément autoriser les groupes sociaux à s'organiser de façon autoritaire et illibérale et garantir aux membres de ces groupes la possibilité d'en sortir.

mesure où elle prend au sérieux l'idée que les droits humains sont universels, notamment le droit à l'autonomie, le problème étant de comprendre les désaccords qui naissent de la juste interprétation de ces droits dans des contextes où les sensibilités culturelles diffèrent.

On trouve ce type d'objection chez la philosophe canadienne Avigail Eisenberg dans sa discussion de la théorie de Kymlicka, notamment lorsqu'elle reproche à ce dernier son « quiétisme identitaire »³² : cette expression renvoie à l'erreur qui consiste à croire que les revendications identitaires légitimes se distinguent de façon évidente des revendications identitaires illégitimes, autrement dit que le fait de départager les demandes de « protections externes » des demandes de « restrictions internes » ne pose pas de difficulté particulière. Comme l'ont fait remarquer certaines théoriciennes du féminisme multiculturelle, le théoricien des droits culturels ne tient pas suffisamment compte du fait que les protections externes accordés à un groupe traditionnel implique la plupart du temps de fortes restrictions internes qui touchent tout particulièrement les membres les plus vulnérables du groupe que sont les femmes et les enfants³³.

La clause des « restrictions internes », posée de façon abstraite, ne permet pas de départager les revendications identitaires qui sont légitimes et celles qui ne le sont pas, car son interprétation est elle-même sujette à caution. Le problème naît précisément du fait que majorité et minorités interprètent différemment ce que la liberté et l'égalité autorisent ou requièrent. Les droits démocratiques sont des principes abstraits qui ne deviennent effectifs qu'une fois traduits dans les institutions juridiques et politiques d'un pays. A ce titre, leur application est influencée par une histoire politique déterminée et porte la trace des groupes sociaux et culturels qui ont été engagés dans leur mise en place. Il convient donc de se méfier des évidences véhiculées par la culture majoritaire sur ce qui est acceptable ou non, du point de vue des pratiques culturelles minoritaires³⁴. Considérer la question réglée par avance ne peut qu'encourager la majorité dans la « perception arrogante » des pratiques minoritaires.

Le cas des CGF est en effet révélateur de ce type d'attitude adoptée par la majorité à l'égard des cultures minoritaires. L'expression de « perception arrogante », forgée par Isabel

³² Eisenberg, Avigail, *Reasons of Identity. A Normative Guide to the Political and Legal Assessment of Identity Claims*, Oxford, Oxford University Press, 2009, ch. 3.

³³ Eisenberg, Avigael et Spinner-Halev, Jeff, *Minorities within Minorities : Equality, Rights, and Diversity*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005; Shachar, Ayelet, "On Citizenship and Multicultural Vulnerability", *Political Theory*, vol. 28, n°1, 2000, p. 64-89.

³⁴ « The failure of identity quietism arises because quietists do not recognize that substantive dimensions of a group's identity must be evaluated before determining whether liberal principles have been violated. They often also do not recognize that where this sort of evaluation does not occur explicitly and transparently, it will tend to occur implicitly. » (A. Eisenberg, *Reasons of Identity, op. cit.*, p. 56).

R. Gunning, renvoie à la *manière* violemment condescendante avec laquelle « l’excision » est généralement présentée dans les discours publics occidentaux³⁵. Elle y est érigée en symbole ultime de la violence patriarcale, comme une forme de torture et de violence digne des âges les plus obscurs, sans qu’un effort significatif ne soit fait pour envisager la pluralité des pratiques en question, les replacer dans leur contexte, en saisir la signification ou rappeler que les CGF ont aussi été pratiquées ailleurs qu’en Afrique, notamment en Europe occidentale³⁶. Ce discours simplificateur repose sur des oppositions binaires entre « eux » et « nous », sur des hiérarchies entre le sauvage et le civilisé, la tradition et le progrès, l’oriental et l’occidental, le noir et le blanc, qui construisent une vision stéréotypée des cultures minoritaires et confortent des modèles culturels ethnocentriques, voire racistes.

Dans le cas des CGF, la perception arrogante s’élabore tout particulièrement autour de la représentation des femmes, lesquelles se voient nier toute *agency*, toute capacité d’auto-détermination dans leur rapport à une pratique dont elles sont pourtant les principales actrices - qu’il s’agisse des mères souhaitant faire « exciser » leurs filles, des femmes pratiquant l’acte ou des femmes mobilisées dans la défense de cette tradition. A la fin des années 1970, une féministe radicale n’hésitait pas par exemple à qualifier ces femmes de « mentalement castrées³⁷ » pour expliquer leur complicité paradoxale avec la violence patriarcale. Actuellement, comme l’a montré Anne Phillips, les stéréotypes ethnocentriques véhiculés par l’opinion dominante continuent de représenter les femmes non-occidentales comme de simples « porteuses de culture » (*culture-bearers*), comme des pantins déterminés dans leurs actions par des contraintes culturelles, à la différence des membres de la majorité qui se perçoivent spontanément comme détachés de toute culture (*culture-less*) ou peu influencés par elles (*only lightly cultural*) dans l’exercice de leur jugement moral³⁸. Les CGF, parce qu’elles renvoient à un type de tradition culturelle particulièrement violent et dégradant, renforce ce type de schéma binaire : les femmes qui perpétuent cette pratique *ne peuvent pas* l’avoir véritablement voulu, il faut donc en quelque sorte que ce soit leur culture qui agisse à leur place.

Le problème de la perception arrogante, parce qu’il se pose de façon particulièrement aigüe dans le cas des CGF, invite à se méfier de la simplicité apparente avec laquelle le

³⁵ Gunning, Isabel R., “Female Genital Surgeries and Multicultural Feminism. The ties that Bind, the Difference that Distance”, *Women’s Rights and Traditional Law: A Conflict*, vol. 13, 1995, p. 17-47.

³⁶ En Angleterre, à l’époque victorienne notamment en guise de traitement contre l’hystérie.

³⁷ M. Daly, « Gyn/Ecology : the Metaethics of Radical Feminism », London, Women’s Press, 1997 [1978].

³⁸ Phillips, Anne, *Multiculturalism without Culture*, Princeton, Princeton University Press, 2007. Voir aussi L. Wade, “The Politics of Acculturation: Female Genital Cutting and the Challenge of Building Multicultural Democracies”, *Social Problems*, vol. 58, n°4, p. 522.

multiculturalisme libéral entend régler la question. Il ne suffit pas en effet d'invoquer la clause des restrictions internes pour écarter définitivement les CGF du type de pratique susceptibles d'être protégées par les droits culturels. Le fait de la condamner sans même s'être penché sérieusement sur les raisons de celles et ceux qui la défendent est déjà un signe d'arrogance culturelle. Eisenberg a montré, à partir des débats autour de l'application de la *sharia* dans les instances de médiation juridique en Ontario, comment le refus de discuter sérieusement des raisons avancées par les communautés musulmanes à cette occasion avait fait le jeu de l'islamophobie, en laissant les clichés et les raccourcis occuper l'espace médiatique. Elle souligne notamment la façon dont les féministes ont encouragé malgré elles ce processus de stigmatisation publique, en refusant catégoriquement de prendre en considération les arguments portés par les groupes religieux au nom de la priorité donnée aux droits de la femme³⁹.

Le quiétisme identitaire qui caractérise le multiculturalisme libéral de Kymlicka ne permet pas de contrer ces dérives. A l'occasion de cette affaire, ce dernier s'est en effet contenté de renvoyer ceux qui critiquaient les dérives du multiculturalisme de l'État canadien à leur incompréhension des sources libérales de cette politique publique. Il s'est contenté de rappeler que, loin de faire passer les droits du groupe avant ceux de l'individu, le multiculturalisme défend les minorités culturelles dans le seul but de promouvoir la liberté de leurs membres et qu'à ce titre les droits culturels restent encadrés par les normes constitutionnelles de l'État de droit. Or, pour Eisenberg, l'affaire des tribunaux islamiques en Ontario ne procède pas seulement d'une mauvaise connaissance des principes du multiculturalisme et elle ne peut pas être tranchée en rappelant que la clause des restrictions internes protège les femmes musulmanes des mesures autoritaires que leur communauté religieuse voudrait leur imposer. Cette clause ne s'applique pas mécaniquement, puisque le caractère légitime ou non des restrictions est précisément ce qui fait débat. Aucun État démocratique et libéral ne laisse à ses citoyens une liberté illimitée ; l'enjeu est donc de cerner les raisons qui légitiment les restrictions retenues. Refuser de discuter publiquement et d'évaluer ces raisons de façon transparente revient donc à laisser les décisions se prendre implicitement du point de vue des normes culturelles majoritaires ; il en résulte des lois et des institutions biaisées en faveur de la majorité qui s'avèrent incapables de garantir un traitement équitable aux minoritaires.

³⁹ A. Eisenberg, *Reasons of Identity, op. cit.*, ch. 3.

On observe typiquement ce genre de biais culturel dans l'application des lois qui ont été adoptées dans les démocraties occidentales pour interdire les CGF pratiquées par les migrants africains ou moyen-orientaux. Ces lois sont généralement formulées de sorte à proscrire les modifications opérées sur les parties génitales externes de la femme qui ne sont pas justifiées par des raisons thérapeutiques⁴⁰. Certaines de ses lois, comme la loi suédoise, précisent que l'interdiction vaut même si une personne adulte consent à l'opération. Or, on constate que ces lois ne sont pas appliquées aux cas d'opérations de chirurgie génitale qui sont de plus en plus pratiquées par des femmes de culture occidentale pour des raisons esthétiques, alors que ce genre de pratique correspond formellement aux critères établis par le texte juridique. Cette différence de jugement paraît difficilement justifiable lorsque les CGF à caractère traditionnel sont réclamés par des femmes adultes consentantes ; elle repose manifestement sur un biais interprétatif. Ceux qui appliquent la loi ont en effet tendance à remettre en question le consentement de la femme non-occidentale, considérant qu'elle agit sous la pression de normes culturelles auxquelles il est légitime de l'aider à résister. Ils ne jugent pas utile, en revanche, de recourir à la loi pour protéger le femme occidentale qui recourt à la chirurgie esthétique génitale, car sa décision est d'emblée perçue comme le résultat d'un choix personnel, dont le caractère autonome n'est pas remis en cause, alors que le poids des représentations collectives sur la perfection esthétique et la beauté des femmes permet d'en douter.

Certains objecteront que « l'excision », même consentie par des femmes adultes, reste inadmissible en ce qu'elle est destinée à renforcer le contrôle des hommes sur le corps et la sexualité des femmes. « L'excision » est perçue comme une pratique patriarcale inadmissible qui refuse à la femme le droit de disposer librement de son corps, là où la chirurgie génitale esthétique est associée à la représentation de femmes qui choisissent librement de mobiliser des techniques médicales pour se sentir mieux dans leur corps et améliorer leur vie sexuelle⁴¹. Or, il convient ici de se méfier des effets de la perception arrogante. D'abord, il ne faut pas négliger la dimension sexiste et la pression normalisatrice qu'exercent les normes esthétiques

⁴⁰ Le *Female Genital Cutting Act* de 2003 en Grande-Bretagne et en Ecosse « interdit l'ablation partielle ou totale des organes génitaux externes de la femme pour des raisons culturelles ou non thérapeutiques ». La loi suédoise, qui fut la première du genre en 1982, statue que « Les opérations sur les organes génitaux externes de la femme qui sont destinés à les mutiler ou à produire d'autres changements permanents (mutilation génitale) ne doivent pas être menées, que la personne ait ou non consenti à ces opérations. » (cité par S. Johnsdotter et B. Essen « Genitals and Ethnicity : The Politics of Genital Modification », *Reproductive Health Matters*, vol. 18, n°35, may 2010, p. 32-33).

⁴¹ Dans ce paragraphe, j'emploie à nouveau le terme d' « excision » par souci de clarté puisque, factuellement, l'excision réclamée par une femme africaine adulte et pratiquée à l'hôpital et l'opération de chirurgie esthétique génitale sont deux cas de CGF. On observe ici que l'intérêt de ce terme technique est de rétablir des continuités là où les termes stéréotypés du discours ordinaire construisent une discontinuité contestable.

agissant sur les femmes de culture occidentale (on peut largement douter, par exemple, que les jeunes filles de culture occidentale qui souffrent ou meurent d'anorexie disposent librement de leur corps lorsqu'elles cherchent à respecter le diktat de la minceur). Ensuite, les travaux anthropologiques invitent à nuancer le présupposé selon lequel les CGF privent irrémédiablement les femmes de tout plaisir sexuel et compromettent à ce titre leur droit au bien-être : d'une part, les formes de CGF sont extrêmement diverses et il est avéré qu'une part non négligeable d'entre elles ne compromet pas la sensibilité génitale⁴²; ensuite, il ne convient de ne pas réduire le plaisir sexuel à sa dimension physiologique et de rappeler la part des facteurs psychologiques et sociaux qu'il implique. A ce titre, se conformer aux critères esthétiques culturellement prescrits dans son groupe de référence joue un rôle non négligeable dans l'accès au bien-être psychologique *et* physiologique⁴³. Et les CGF, en tant qu'elles sont souvent associées dans les cultures concernées à des rituels de mise en beauté des femmes, remplissent une fonction similaire à certaines pratiques de chirurgie esthétique génitale dans les sociétés occidentales.

Les CGF et l'approche par l'identité

Ce type de comparaisons peut sembler inutile car totalement inadapté aux cas les plus graves de CGF pratiquées sur les fillettes en Afrique ou au Moyen-Orient, puisqu'elles excluent toute forme de consentement, qu'elles sont mutilantes et dangereuses. Il permet toutefois de ne pas tomber dans une lecture unilatérale de cette pratique et incite au contraire à s'engager dans l'analyse plus fine des formes de CGF, afin d'en distinguer les différents degrés et le type de raisons normatives qui permet d'en évaluer le caractère tolérable. Se pencher sur ce type de « raisons » est précisément ce qu'Eisenberg invite à faire à travers son « approche par l'identité » (*the identity approach*). Dans la mesure où les droits humains sont des principes abstraits et que leur application engage toujours des biais culturels, relatifs à la diversité des identités collectives, il est indispensable de prendre au sérieux les revendications identitaires et d'évaluer de façon critique les raisons pour lesquelles des minorités réclament l'accommodement de pratiques auxquelles leurs membres sont attachés. Cet effort de

⁴² E. Gruenbaum, "The Cultural Debate over Female Circumcision: The Sudanese Are Arguing This One Out for Themselves", *Medical Anthropology Quarterly New Series*, vol. 10, n°4, Dec. 1996, p. 445-475.

⁴³ Bell, Kristen, « Genital Cutting and Western Discourses on Sexuality », *Medical Anthropology Quarterly, New Series*, vol. 19, n°2, 2005, p. 125-148.

justification publique, mené selon des critères raisonnables et transparents, est requis selon Eisenberg pour traiter avec un égal respect les membres des différents groupes culturels qui vivent dans une société démocratique.

Appliquer l'approche de l'identité aux CGF permettrait de sortir de l'indétermination normative qui grève l'approche adoptée par les instances internationales depuis les années 1990. Si les CGF ne relèvent pas seulement d'un enjeu de santé publique mais qu'elles portent aussi et surtout atteinte aux droits humains, la question est de savoir quels droits elles enfreignent et si une évolution des pratiques (formes médicalisées, symboliques) est susceptible de les rendre compatible avec le respect des droits. Or, à la lecture du rapport de l'Unicef, il semble que soit exclue d'emblée la voie d'une simple libéralisation de la pratique et que l'objectif principal reste son éradication. Cette position reflète en tant que telle une certaine vision des cultures où les CGF restent en vigueur : elle tend à les réifier, à les présenter de façon monolithique comme un ensemble de valeurs qui reste étranger à la modernité libérale⁴⁴ ; elle reconduit en ce sens les stéréotypes binaires et ethnocentriques analysés plus haut.

Si l'on admet à l'inverse le caractère dynamique des cultures concernées et leur capacité à libéraliser leurs traditions, il n'est pas sûr que toutes les façons de pratiquer les CGF portent atteinte à l'ensemble des droits mentionnés par les instances internationales. Pour l'examiner plus précisément, on peut se référer aux trois conditions proposées par Eisenberg pour conduire publiquement les débats sur les revendications identitaires⁴⁵ : 1. la condition de la menace significative (*the jeopardy condition*), 2. la condition de la validation (*the validation condition*), 3. la condition du tort (*the harm condition*). D'après Eisenberg, une revendication identitaire sera d'autant plus légitime qu'un groupe pourra établir 1. que la pratique qu'il s'agit de protéger est centrale dans la définition de son identité collective et que sa disparition menace significativement la perpétuation de cette identité ; 2. Que cette pratique a été validée par les membres du groupe, au sens où elle n'est pas imposée de façon coercitive par ses élites ni liée à un problème de contrainte collective (voir *supra* l'analyse en termes de « pratique sociale ») ; 3. Que cette pratique ne porte pas tort à certains de ses membres, notamment les plus vulnérables.

Dans le cas des CGF, il semble que la première condition soit souvent satisfaite. Les études suggèrent en effet le rôle clé que jouent ces pratiques dans l'identification à un

⁴⁴ L. Wade, « The Politics of Acculturation », article cité.

⁴⁵ A. Eisenberg, *Reasons of Identity*, ch. 2.

groupe⁴⁶. Les études montrent la forte corrélation qui existe entre la prévalence de la pratique et l'identification ethnique des individus. D'autres études ont montré, par ailleurs, le rôle qu'ont pu jouer les CGF dans le cadre des mouvements politiques d'autodétermination, comme marqueur d'appartenance nationale⁴⁷. On peut à cet égard jeter un regard différent sur l'approche en termes de « pratique collective » évoqué plus haut : le fait que les membres d'un groupe continuent de soutenir ces pratiques, même s'ils n'y sont pas attachés à titre individuel, sur le mode de l'adhésion morale, ne suggère pas nécessairement le caractère obsolète d'un comportement voué à disparaître une fois que chaque membre aura pris conscience de la désaffection générale à son égard; il peut aussi signifier que la préservation de l'identité collective, à travers le maintien de cette pratique distinctive, est un bien auquel les individus sont attachés, la fidélité à la pratique n'étant qu'un moyen pour jouir de ce bien. Inversement, les études qui indiquent que la perpétuation, voire le renforcement de cette pratique, a été fortement éternisée dans certains contextes par la pauvreté et des situations de crise économique (où la pénurie d'hommes capables de payer la dot accentue la difficulté de se marier et incite à se conformer plus strictement aux critères de « mariabilité ») suggèrent le caractère individuel et stratégique de la pratique. Dans ce cas, la pratique ne jouerait pas de rôle essentiel dans l'attachement des personnes à un groupe ; elle n'aurait en ce sens pas de base éthique pour être défendue et des mesures de type socio-économique permettraient de contribuer à son abandon.

A l'évidence, ce sont surtout les deux autres conditions qu'il semble difficile de satisfaire dans le cas des CGF. Celle qui vient d'abord à l'esprit est la « condition du tort », manifestement invalidée par les formes traditionnelles et mutilantes des CGF qui portent atteinte à la vie et à l'intégrité physique des fillettes et des femmes. Or, cette condition laisse ouverte la possibilité d'autoriser d'autres formes de CGF qui seraient réalisées dans des conditions médicales sûres, sous anesthésie *et* qui ne compromettraient pas totalement ni définitivement la sensibilité génitale⁴⁸. Reste à savoir si l'évolution du rite vers des formes non mutilantes ne maintient pas malgré tout une pratique dégradante psychologiquement, en ce qu'elle inscrit dans la chair des femmes, fusse de manière symbolique, la marque de leur infériorité sexuelle. Pour déterminer la gravité du tort psychologique, il convient de se tourner vers la seconde condition afin d'examiner dans quelle mesure la pratique en question est validée par l'ensemble du groupe, et notamment par les femmes, ou bien si elle exprime

⁴⁶ UNICEF Rapport 2013, « FGM/C and Ethnicity », p. 33-p. 35.

⁴⁷ E. Gruenbaum, "The Cultural Debate over Female Circumcision", article cité.

⁴⁸ Comme dans le cas du compromis de Seattle, voir *supra* note 13.

seulement la volonté d'une partie de ces membres, en l'occurrence celles des élites qui profitent de l'oppression patriarcale. Dans le cas des CGF, le fait que ces pratiques soient conduites essentiellement par des femmes (et non pas imposée de façon brutale par des hommes) invite à ne pas congédier trop rapidement l'idée que ces femmes les acceptent, en invoquant les arguments de la fausse conscience et de l'aliénation. Il convient bien sûr de rester sensibles à la représentativité des femmes qui les défendent (en s'intéressant notamment au critère de l'âge de ces femmes⁴⁹) et à ne pas négliger les conditions de formation du jugement (accès à l'éducation, à l'information). Mais comme pour les autres conditions, il s'agit d'insister sur le fait que le caractère intolérable de la pratique ne peut pas être tranchée par avance et qu'il exige un examen préalable des raisons que les membres du groupe invoquent pour la défendre. Autrement dit, une évaluation attentive de la « condition de validation » oblige à rompre avec le dogmatisme d'un certain radicalisme féministe et à admettre que les femmes peuvent être authentiquement attachées à des traditions culturelles, même si ces pratiques contribuent à conforter la distinction entre les genres.

Conclusion

Notre problème initial était de savoir comment combattre une pratique jugée intolérable sans manquer de respect à ceux qui affirment y être attachés. Nous avons vu que la position défendue par le multiculturalisme libéral, quoique prometteuse en apparence, du fait de sa volonté d'intégrer le respect de la diversité culturelle dans l'universalisme des droits de l'homme, reste trop abstraite pour résoudre ce problème. En s'appuyant sur la clause générale des « restrictions internes », le multiculturalisme libéral conforte l'évidence selon laquelle les CGF sont un mal moral qu'il s'agit d'éradiquer, alors que cette clause est par elle-même contestable. Elle ne l'est pas tant en raison de son caractère restrictif, au sens où elle repose sur une valeur morale controversée – l'autonomie personnelle - qu'en raison de son caractère indéterminé. Pour justifier le maintien de pratiques à première vue « intolérables », l'on ne peut pas faire l'économie d'un examen sérieux et critique des pratiques en question et des raisons invoquées par ceux qui souhaitent les perpétuer. Cette voie délibérative, où le dialogue interculturel reste encadré par des conditions libérales, permet de ménager une place au respect de la diversité culturelle sans sacrifier les droits humains. Elle engage à sortir d'une

⁴⁹ Voir Susan Moller Okin, *Is Multiculturalism Bad for Women ?*, Joshua Cohen, Matthew Howard, Martha C. Nussbaum (dir.), Princeton, Princeton University Press, 1999.

vision monolithique et diabolisée de la pratique incriminée, afin de la replacer dans son contexte économique, social, culturel et politique et dans leur dynamique d'évolution. La finesse d'analyse que requiert un tel examen exclut la perception arrogante ; elle suppose au contraire que les acteurs politiques engagés en faveur des droits humains - qu'il s'agisse des Etats démocratiques ou des organismes internationaux - sachent faire preuve d'humilité institutionnelle et acceptent de prendre au sérieux les « raisons de l'identité ».

Bibliographie

- Bell, Kristen, « Genital Cutting and Western Discourses on Sexuality », *Medical Anthropology Quarterly, New Series*, vol. 19, n°2, 2005, p. 125-148.
- Dahan Kalev, Henriette, « Cultural Rights or Human Rights: The Case of Female Genital Mutilation », *Sex Roles*, vol. 51, n°5-6, sept. 2004, p. 339-348.
- Eisenberg, Avigail, *Reasons of Identity. A Normative Guide to the Political and Legal Assessment of Identity Claims*, Oxford, Oxford University Press, 2009.
- Eisenberg, Avigael et Spinner-Halev, Jeff, *Minorities within Minorities : Equality, Rights, and Diversity*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005.
- Gruenbaum, Ellen, « The Cultural Debate over Female Circumcision: The Sudanese Are Arguing This One Out for Themselves », *Medical Anthropology Quarterly New Series*, vol. 10, n°4, Dec. 1996, p. 445-475.
- Gunning, Isabel R., « Female Genital Surgeries and Multicultural Feminism. The ties that Binds, the Difference that Distance », *Women's Rights and Traditional Law: A Conflict*, vol. 13, 1995, p. 17-47.
- Hosken, Fran P., « The Hosken Report : Genital and Sexual Mutilation of Females », *Women's International Network News*, 1993 [1978].
- Johnsdotter, Sara et Essen, Birgitta, « Genitals and Ethnicity: the politics of genital modifications », *Reproductive Health Matters*, vol. 18, n°35, 2010, p. 29-37.
- Kukathas, Chandran, « Is Feminism Bad for Multiculturalism ? », *Public Affairs Quarterly*, vol. 15, n°2 (April 2001), p. 83-98.
- Kukathas, *The Liberal Archipelago. A Theory of Freedom and Diversity*, Oxford University Press, 2007.
- Kymlicka, Will, *Liberalism, Community and Culture*, New York, Oxford University Press, 1991.
- *La citoyenneté multiculturelle. Une défense libérale des droits des minorités*, Paris, La Découverte, 1995.
 - *Multicultural Odysseys. Navigating the New Politics of Diversity*, Oxford University Press, 2007.
- Lambelet Coleman, Doriane, « The Seattle Compromise: Multicultural Sensitivity and Americanization », *Duke Law Journal*, vol. 47, n°4, Feb 1998, p. 717-783.
- Li, Xiaorong, « Tolerating the Intolerable: The Case of Female Genital Mutilation », *Philosophy and Public Policy Quarterly*, vol. 21, n°1, 2001, p. 33-46.

- Mackie, Gerry, "Ending Footbinding and Infibulation: A Convention Account", *American Sociological Review*, vol. 61, n°6, 1996, p. 999-1017.
- Okin, Susan Moller, *Is Multiculturalism Bad for Women ?*, Joshua Cohen, Matthew Howard, Martha C. Nussbaum (dir.), Princeton, Princeton University Press, 1999. Version française « Le multiculturalisme nuit-il aux femmes ? », traduction de Solange Chavel.
- Pedwell, Carolyn, "Theorizing 'African' Female Genital Cutting and Western Body Modifications: A Critique of the Continuum and Analogue Approaches", *Feminist Review*, n°86, 2007, p. 45-66.
- Phillips, Anne, *Multiculturalism without Culture*, Princeton, Princeton University Press, 2007.
- UNICEF, *Female Genital Mutilation/Cutting : A statistical overview and exploration of the dynamic of change*, July 2013.
- Rawls, John, *Libéralisme politique*, Paris, PUF, 1993.
- Shachar, Ayelet, "On Citizenship and Multicultural Vulnerability", *Political Theory*, vol. 28, n°1, 2000, p. 64-89.
- Shell-Duncan, B., 'From Health to Human Rights: Female Genital Cutting and the Politics of Intervention', *American Anthropologist*, vol. 110, no. 2, 2008, p. 225-236.
- Wade, Lisa, "The Politics of Acculturation: Female Genital Cutting and the Challenge of Building Multicultural Democracies", *Social Problems*, vol. 58, n°4, p. 518-537.