

THÉORIE COMMUNISTE

SOULÈVEMENT ARABE : CLASSES / GENRE

AVRIL 2014

Sommaire

Soulèvement arabe : classes / genre.....	5
Luttes ouvrières et contradiction de genre.....	10
Les usines.....	10
Les Comités populaires.....	17
« Voici les femmes ! » : quelques interrogations générales sur le privé et le public.....	21
Marché du travail, genre et crise.....	30
Égypte.....	30
Tunisie.....	36
Femmes et « secteur informel ».....	38
Dans la crise, être ouvrière, c'est être femme.....	44
L'ordre moral.....	50
Contrôle des mœurs, société civile, recomposition de la classe dominante, marginalisation des « jeunes révolutionnaires » : la question de l'État.....	50
Ordre moral et clivage idéologique.....	63
Ordre moral et droits des femmes.....	72
Droits des femmes et « Occident ».....	79
Religion : ordre moral et identité populaire ; quartiers populaires et luttes.....	85
Annexe 1.....	95
Le mode de production capitaliste n'est pas sexuellement neutre.....	95
Annexe 2.....	99
La parité.....	99

Soulèvement arabe : classes / genre

Dans le cours des luttes de classes du soulèvement arabe, l'occultation *conflictuelle* des *ouvrières* sous leur définition de *femmes* les renvoie en tant que telles à la sphère du *privé*. Leur présence dans la sphère publique de la production et des grèves ou des manifestations, toujours subordonnée et permettant leur assignation en tant que femmes, est constitutive d'une définition *masculine* de la classe ouvrière. Un ouvrier est un prolétaire, une ouvrière est une femme. C'est par cette définition masculine que la classe ouvrière participe du mouvement général de revendication et de constitution d'une société civile, c'est-à-dire d'un espace *public* existant en relation avec le fonctionnement de l'État dont la recomposition liée à celle de la classe dominante demeure *l'enjeu général du mouvement de longue durée amorcé dans les pays arabes* et qui, pour l'instant, absorbe les pratiques de tous les acteurs.

De l'usine au quartier, cette revendication a été comme l'éther dans lequel ont baigné toutes les motivations et revendications propres à chacune des composantes de ce soulèvement et qui leur a donné leur coloration particulière. Elle n'a détourné, ni trompé aucun acteur de ce soulèvement dans la mesure où elle a été le contenu de l'interclassisme qui pour chaque composante était *inclus* dans son opposition particulière à la classe dominante. L'activité en tant que classe du prolétariat s'est alors constituée comme limite d'elle-même dans l'interclassisme avec son contenu *politique* spécifique par la médiation et le travail sur la contradiction de classes de la distinction de genre : occultation des femmes comme ouvrières ; assignation des ouvrières en tant que femmes. La distinction de genre a mis en forme la revendication de

la société civile (dont la reconnaissance de syndicats indépendants) et le devenir interclassiste de la revendication *ouvrière* en tant que revendication *politique*.

Dans le mode de production capitaliste, le salariat, fondé sur l'achat-vente de la marchandise force de travail que les prolétaires sont tenus personnellement de reproduire, implique la séparation de la production et de la reproduction (individuelle et de la « race des travailleurs »¹), il contient la séparation des sphères publique et privée, il est par définition sexué et inclut, par là, comme nécessaire la domination des femmes². Cela a une conséquence primordiale pour la suite de notre propos : la lutte *ouvrière* délégitime constamment l'existence des femmes comme ouvrières et est *intérieurement* amenée à se faire valoir comme masculine pour exister, c'est-à-dire être reconnue en tant que telle.

Les conditions spécifiques de la crise économique et politique dans les pays arabes du pourtour de la Méditerranée, principalement en Tunisie et en Égypte, ont fait de cette délégitimation qui est une tendance générale de la lutte en tant que classe une caractéristique dominante de son cours. Mais plus précisément, si le fait de lutter en tant que classe est maintenant la limite interne nécessaire de la lutte de classe, c'est toujours de façon spécifique que cela existe. C'est alors cette intrication entre les contradictions de classes et de genre qui a été de façon déterminante en Égypte et en Tunisie l'existence de cette limite. Cela n'amenuise en rien la conflictualité du rapport entre la classe ouvrière et le capital, mais indique dans quel rapport interne il se construit, existe et se heurte de manière toujours particulière, dans les luttes, à sa propre limite³.

¹ Marx, *Salaires, prix et profit*, Éd. Sociales, p.46

² Voir annexe 1.

³ De façon générale, la contradiction entre les classes se noue aujourd'hui au niveau de leur reproduction respective, ce qui signifie que, dans sa contradiction avec le capital, le prolétariat trouve et affronte sa propre constitution et

L'étrange combinaison entre libéralisme et bureaucratie d'État qui définit l'État et la classe dominante dans les pays arabes depuis le début des années 1970 parvenue à ses limites de développement a craqué de toute part, donnant une configuration sociale spécifique aux luttes de classes que la crise mondiale a déclenchée. Les modalités et les formes de l'exploitation directe de la force de travail, la création de masses d'exclus et de chômeurs ou d'un prolétariat flottant du sous-emploi à l'économie informelle, l'éviction des classes moyennes et des entrepreneurs indépendants, et finalement, s'appuyant sur les appareils d'État, les formes directes et violentes de domination sur l'ensemble de la société nécessaires à la transformation en génératrices de rentes de toutes les activités entrant dans la valorisation mondiale du capital par lesquelles la classe dominante se constitue et domine l'État, firent que chaque composante du mouvement a trouvé dans sa raison particulière d'entrer en scène la cause du développement interclassiste de sa lutte. Le prolétariat, à partir de ses intérêts propres, s'est trouvé lui aussi, partie prenante d'un mouvement dont l'interclassisme est devenu, de façon interne, le cours de son action.

Mais la recomposition de la classe dominante et de l'État, en Égypte comme en Tunisie, ne peut être menée de façon endogène. C'est la clé de la compréhension du soulèvement arabe comme

existence comme classe. Agir en tant que classe c'est actuellement d'une part n'avoir pour horizon que le capital et les catégories de sa reproduction, d'autre part, c'est pour la même raison, être en contradiction avec sa propre reproduction de classe, la remettre en cause. Dans ce cycle de luttes, agir en tant que classe est alors devenu dans l'activité même du prolétariat en tant que classe, la limite de cette activité. *L'appartenance de classe comme contrainte extérieure* est cette structure de la contradiction dans laquelle agir en tant que classe est la limite même de l'activité du prolétariat devenue enjeu de la lutte de classe. Que la révolution puisse être l'abolition de toutes les classes existe comme un fait actuel en ce que *l'action en tant que classe du prolétariat est, pour elle-même, une limite.*

*processus de long terme*⁴ avec ses aller-retour dont les affrontements de l'été 2013 entre les fractions de la bourgeoisie représentées par les Frères musulmans d'une part et par l'Armée d'autre part (avec les fragiles hégémonies qu'elles peuvent passagèrement construire) ont été un épisode. Le prolétariat ne peut demeurer spectateur : il participe à la contre-révolution qui comme l'écrivait Korsch est « une phase normale du développement de la société »⁵. Il y participe non seulement parce que cette contre-révolution est la mise en forme des limites politiques mêmes de ses luttes, ce n'est pas là une raison suffisante, mais encore parce que sa propre structuration comme classe dans et par les luttes (pas seulement sa composition prise comme un résultat) l'embarque dans cette recomposition de l'État et de la classe dominante (voir plus loin). La condition non encore accomplie de cette recomposition réside dans la constitution en tant que société civile du rapport de l'État aux rapports de production⁶. Par là, les raisons du partage entre le soutien à

⁴ Nous empruntons cette perspective ainsi que l'appellation de « soulèvement » à Gilbert Achcar : *Le Peuple veut, une exploration radicale du soulèvement arabe*, Éd. Sindbad / Actes Sud.

⁵ Karl Korsch, *L'État et la contre-révolution in Marxisme et Contre-révolution*, Éd. du Seuil, p.190.

⁶ On peut produire le concept de l'État à *partir du capital*, puis le produire comme *nécessaire dans ce qui le produit*, mais il faut ensuite poser l'activité de l'État comme *transformation par l'État du procès qui le produit*. Même considéré comme un moment de ce procès, l'État ne peut laisser tel quel le procès du capital qui le produit. Étant donné dans le procès qui le produit, l'État pose lui-même en tant qu'élément du procès de production et de reproduction du capital la transformation des rapports sociaux, qui se définissent dans ce procès, en rapports sociaux existant par rapport à lui, l'État. Le résultat de cette transformation c'est la « société civile », en tant que médiation de l'État aux rapports de production. La société civile est la forme nécessaire que prennent les rapports de classes en ce qu'ils impliquent l'existence de l'État qui s'en sépare et est une abstraction par rapport à eux. Par *société civile* nous entendons l'ensemble des instances, associations, organisations, institutions, dispositifs de négociation et de traduction des conflits, par lesquels les rapports de production

l'Armée ou aux Frères musulmans ne se limitent pas à des intérêts économiques immédiats, ce sont toutes les instances dans lesquelles s'inscrit l'existence du prolétariat dans son rapport à la classe dominante et à l'État qui sont en jeu. S'il est exact que les rapports de production déterminent la forme de l'État, les rapports politiques et idéologiques, il faut cependant ajouter que dans la mesure où ces rapports de production sont contradictoires, mettent en jeu une lutte des classes, leur propre reproduction implique l'action de toutes les instances du mode de production avec leur efficacité et leur autonomie propres. En deux mots, il faut toujours remettre les gens à leur place et / ou les convaincre que telle est leur place et cela donne des processus extrêmement fins qui se diffractent dans toute la société avec leurs champs propres d'efficacité et leur principes spécifiques d'existence.

Ce serait une erreur de chercher à montrer que la contradiction entre hommes et femmes est plus fondamentale ou centrale que la contradiction de classes, ou l'inverse, dans les événements en Égypte ou en Tunisie. Il s'agit de cerner et produire en théorie un développement social où aucune des deux contradictions ne fonctionne sans l'autre, n'est efficiente et compréhensible, en un mot n'existe sans l'autre. Le mouvement social est la conjonction des deux contradictions, mais telles que dans leur spécificité elles ne peuvent exister séparément. À l'intérieur de la crise économique et politique de la configuration de la classe dominante et de son État, la thèse centrale de ce texte désigne la distinction de genre comme opérateur intérieur déterminant du *devenir politique* de la lutte de classe comme revendication civile.

du mode de production capitaliste existent, dans leur histoire spécifique sur une aire nationale, en tant que représentation et articulation de leur reproduction vis-à-vis du pouvoir politique et des appareils directement étatiques.

Luttes ouvrières et contradiction de genre

Les usines

Dans les luttes en Égypte et en Tunisie, la contradiction entre les hommes et les femmes⁷ est apparue comme une détermination inhérente à la lutte ouvrière. Parce que la séparation du public et du privé est intrinsèque au salariat, la lutte du prolétariat pour ses intérêts immédiats aussi bien directement matériels, que pour sa représentation sociale et politique, doit affirmer cette séparation et sans cesse la reproduire pour elle-même afin d'être un rapport à l'État et exister comme classe antagonique à la classe capitaliste à l'intérieur de ce mode de production.

Pourtant, un des aspects les plus caractéristiques des grèves et protestations ouvrières depuis 2006 en Égypte c'est le rôle joué par les femmes qui ont initié ou animé la plupart des mouvements. Elles ont non seulement participé aux activités diurnes mais aussi, souvent, elles ont difficilement bravé les interdits pour occuper les usines durant la nuit au lieu de rentrer dormir chez elles comme des femmes « respectables ». Si toutes les « meneuses » ont autour de la quarantaine, une énorme proportion de celles qui ont « simplement » participé a moins de trente ans, voire moins de vingt ans. Elles forment la masse des travailleurs les moins bien payés de l'industrie textile, majoritairement embauchées sans contrat de travail, uniquement en équipe de jour, et souvent

⁷ « Le "contrôle des naissances", le contrôle de la principale force productive qui est l'augmentation de la population et donc le contrôle de celles qui en sont les productrices, est la condition première du surtravail. » (*Réponse aux Américaines*, TC 24, p.82). Pour la définition du rapport entre hommes et femmes comme *contradiction*, voir *Tel Quel* in *Théorie Communiste* n° 24, p.13 et *Réponse aux Américaines* (idem), p.82. Voir également, dans ce texte, note 18 et Annexe 1.

démisionnent pour devenir mère au foyer⁸. Souvent, n'ayant d'autre choix, elles travaillent afin d'économiser assez d'argent pour financer leur mariage. Certaines continuent de travailler après le mariage pour entretenir leurs parents, d'autres plus nombreuses, pour subvenir aux besoins de leur famille en joignant leur petit salaire à celui de leur mari.

La distinction public / privé inhérente à l'existence même du salariat est le principe de base de l'invisibilisation des femmes dans la lutte de classe où leur participation en tant qu'ouvrières est constamment occulté par leur redéfinition continue comme femmes.

On peut voir un tel processus social à l'œuvre au cours de la grande grève du centre textile de Mahallah, en Égypte, en 2006. « En décembre 2006, des conflits éclatent dans les cimenteries et l'automobile dans le secteur de Mahallah. Mais c'est la grève dans le complexe textile de l'*Egyptian Company of Spinning and Weaving* de Mahallah (27 000 travailleurs) qui va jouer un rôle moteur dans l'extension de la grève. Le 3 mars 2006, le Premier ministre avait promis à tous les travailleurs du secteur public une prime exceptionnelle de 100 livres égyptiennes (15 euros) qui devait se cumuler avec deux autres primes du même montant (la dernière augmentation du salaire de base remonte à 1984). Mais lors de la paie de décembre, seule une prime est payée au lieu de trois. Le 5 décembre un groupe de travailleurs refuse la paie et, le 7, l'équipe du matin s'assemble dans un square proche de l'entrée de l'usine. La production déjà ralentie cesse totalement. 3000 travailleurs sortent de l'usine et se répandent dans les autres usines textiles alentour : ils sont bientôt 10 000 rassemblés dans le square. Dans l'usine, les femmes du secteur tissage, où elles forment

⁸ Dans certaines usines les jeunes femmes doivent signer un document où elles s'engagent à ne jamais se porter candidates à une position plus élevée, quand bien même elles auraient les qualifications pour cela.

l'essentiel de la force de travail, se rendent dans le secteur filature, où dominent les hommes en criant : "Où sont les hommes, voici les femmes !" La police appelée mais peu nombreuse n'intervient pas. Les grévistes refusent une première offre de vingt et un jours de prime et malmènent les plénipotentiaires de la direction. Le soir, *les ouvriers hommes ayant persuadé les ouvrières femmes de rentrer à la maison* (souligné par nous), 70 d'entre eux restent pour occuper l'usine. La police, ne sachant pas combien d'ouvriers occupent l'usine, n'ose pas entrer immédiatement ; l'eau et l'électricité sont coupées. Dans la nuit, craignant une attaque, les occupants lancent des appels de toutes sortes, y compris en faisant le plus de bruit possible, pour une sorte de mobilisation locale. Et, au matin se déroule devant l'usine une manifestation massive de 20 000 ouvriers, *ouvrières, femmes et enfants* (idem) : la police n'ose intervenir. Au quatrième jour d'occupation, la direction offre quarante-cinq jours de salaire comme prime et avance une promesse de non-privatisation ; les travailleurs acceptent et suspendent la grève. » (*Vague de grèves dans le delta du Nil*, Echanges, n°121, été 2007). Dans cette simple description on trouve la plupart des caractéristiques des grèves au cours du soulèvement arabe : mise en cause directe de l'État à propos de luttes « économiques » ; rôle du syndicalisme officiel et revendication d'un syndicalisme « libre » ; privatisation et secteur public ; niveau des salaires et rôle des subventions dans la consommation ouvrière ; importance dans tous les conflits de l'occupation de l'espace public, etc. Toutes choses qui participent de la crise économique et politique de la configuration de la classe dominante et de son État, du devenir politique de la lutte de classe comme revendication civile, mais il y manque l'opérateur déterminant de ce devenir : *la distinction de genre*.

A quelques kilomètres de Mahallah, à Mansoura, le 21 avril 2007, 300 ouvrières sur les 400 employés de l'entreprise *Mansoura Spanish Garment* occupent l'usine et séquestrent le patron pour

obtenir le paiement de 17 primes impayées depuis 1999 et pour lutter contre le projet de fermeture de l'usine. Pendant plusieurs mois, environ 200 y restent la nuit avec leurs enfants souvent en bas âge. Le 8 mai, elles rejettent la proposition d'un mois de salaire payé sur fonds d'État et expulsent de l'usine le délégué du syndicat officiel qui avait fait l'intermédiaire et accepté la proposition. Il existe peu de documents sur le déroulement même de l'occupation, mais tous insistent sur la présence des enfants et la réputation de « bonnes musulmanes » des ouvrières⁹ qui vont même demander de l'aide auprès du maire, proche des Frères musulmans, mais celui-ci soutenant la direction, les ouvrières organisent des sit-in devant ses bureaux.

Contrairement à celles de Mahallah, les ouvrières de Mansoura n'ont pas vu, leur définition d'ouvrière occultée aussi radicalement par leur existence en tant que femme, cependant il a fallu que durant l'occupation elles continuent à se comporter décentement en mères de famille. La contradiction entre hommes et femmes, inhérente à toutes les catégories du mode de production capitaliste en tant qu'économie marchande et construite de façon définitoire dans le rapport salarial lui-même qui crée la distinction entre public et privé, traverse la contradiction entre prolétariat et capital et en construit les configurations historiques.

Les grandes usines textiles du Delta en Égypte se caractérisent par un « enracinement de la main-d'œuvre dans un tissu social et familial dense, centré autour de l'usine » (Marie Duboc, *La contestation sociale en Égypte depuis 2004 in Protestations sociales, révolutions civiles, transformations du politique dans la Méditerranée arabe*, sous la direction de Sarah Ben Néfissa et Blandine Destrumbeau, Éd. Armand Colin, 2011). Cela bien que les

⁹ Certains récits (sur le net) insistent sur le caractère strict de leur voile et certains parlent même de *niqab*. Cependant, les quelques photos qui parfois accompagnent ces textes avec leurs ouvrières rigolardes et au voile assez lâche ne confirment pas vraiment ces affirmations.

transformations des relations salariales aient fait de cet enracinement plus l'objet d'une revendication idéale qu'une réalité encore totalement actuelle. L'usine est la source des liens qui unissent les ouvriers en dehors même de leur lieu de travail, à travers des liens matrimoniaux, sociaux ou des relations économiques (entraide, tontines¹⁰). Les entreprises publiques égyptiennes avaient même pour tradition de recruter les enfants des ouvriers, ce qui signifie que des familles entières travaillent encore dans l'usine, c'est d'autant plus marqué à Mahallah où la part de la main-d'œuvre féminine est plus grande qu'ailleurs, en raison de la production de bonneterie et de vêtements. « Les relations entre les collègues sont également renforcées par les liens de mariage. Les relations entre ouvriers ne se limitent donc pas au lieu de travail, mais prennent place dans le contexte de relations familiales quotidiennes incluant conjoints, parents et enfants. (...) Les relations à l'intérieur de ces réseaux, qui comprennent famille, collègues, voisins et amis, ont pour but de réduire les difficultés matérielles des ménages et de compenser les lacunes des services publics » (*ibid*). Réseaux sociaux et revendications ouvrières s'articulent. Dans les grandes concentrations du Delta, les réseaux montrent que l'usine n'est pas seulement un lieu de travail, la vie sociale et familiale étant centrée autour de l'usine, toute menace vis-à-vis de l'usine est une menace pour la vie sociale des ouvriers. À Mahallah, le déclin de l'entreprise avec la remise en cause des « acquis sociaux » des ouvriers, accompagne le recul de l'État providence qui s'accompagne toujours d'une redéfinition et d'une aggravation du travail domestique¹¹. Mais ces réseaux et cette

¹⁰ A Mahallah, les ouvriers et surtout les ouvrières utilisent ce système pour financer les préparatifs d'un mariage, pour faire face à des dépenses médicales ou pour acheter des produits électroménagers.

¹¹ La Chine de l'époque des grands combinats (*danwei*) illustre également cette apparition du privé dans le public qui renforce la distinction de genre et l'exploitation des femmes. « Les dirigeants des *danwei* jouaient le rôle du patriarche de la famille traditionnelle. La famille confucéenne, théoriquement

interconnexion entre l'usine et son environnement social sont aussi un puissant dispositif, tout un ensemble de modes d'existence, par lequel s'effectue dans la plus simple trivialité quotidienne l'invisibilisation des ouvrières, leur redéfinition continue en tant que femmes.

En Tunisie également, les grèves et les émeutes de la région de Gafsa à partir de 2008 ont été l'occasion de l'apparition du privé dans la sphère publique, mais là aussi les femmes ne sont « apparues » publiquement que sous leurs habits privés ce qui les a rendues à la fois visibles et telles qu'habituellement, c'est-à-dire invisibles. À Redeyef d'où est partie la révolte dans le bassin minier (phosphates) de Gafsa, les femmes jouent un rôle central dans les mobilisations sociales, notamment à partir de leur répression après mai 2008 : « Elles y organisent des rassemblements, comme le 10 mai 2009, pour réclamer la libération des prisonniers, qui sont aussi leurs maris et leurs enfants. Leur engagement s'effectue le plus souvent sous cette double dimension maternelle et conjugale, qui les renvoie à leur condition féminine. Ce faisant, tout en assumant leur rôle familial, en visitant leurs maris emprisonnés notamment, elles procurent aux militants tunisiens et étrangers de

obsolète sous le socialisme, était transformée de différentes façons comme contrôle quotidien et comme discriminations. La culture familiale des danwei –la combinaison des sphères publiques et privées – s'ajoutait à la ségrégation dans l'atelier et à la discrimination de genres dans la société. La mobilisation des femmes dans les usines n'a pas amené de libération telle que le proclamait la rhétorique socialiste. L'unité socialiste de travail fonctionnait comme contrôle des carrières des femmes et de leur vie personnelle et assumait une fonction identique à celle des institutions patriarcales présocialistes. (...) La vie dans les danwei étaient organisée selon des formes familiales. Liu (l'auteure à laquelle se réfère le texte de Wildcat) en souligne quatre aspects : l'arrangement des mariages (entremetteur pour les jeunes gens), la distribution des logements (une incitation au mariage), la surveillance de la vie familiale (pour rendre stables les mariages) et le planning familial (c'est-à-dire le contrôle de la population) » (Wildcat, *1949-2007 : Women workers in China*, texte en anglais sur le site de Libcom)

précieuses informations sur les conditions de détention. Leur témoignage écrit, photographié ou filmé est particulièrement recherché par les militants qui y puisent des motifs pour mobiliser l'opinion publique sur un registre oscillant entre émotion et politique. Ainsi un petit film amateur, tourné clandestinement à Redeyef en 2009, a été ensuite largement diffusé dans les quartiers nantais¹². Intitulé *Redeyef: le combat de la dignité*, mais sous-titré *Leila Khaled, la Tunisienne*, ce film met en scène plusieurs femmes de prisonniers et démontre leur rôle central dans la lutte pour libérer les prisonniers, résister à la répression et maintenir "l'extraordinaire cohésion et la grande solidarité dans la population et au sein des familles". » (Antoine Dumont, *De Redeyef à Nantes : mobilisation sociale et migration internationale in Protestations sociales, révolutions civiles*, op. cit.) Le texte de présentation du film précise que les femmes « assument le rôle de porte-paroles de leurs maris, frères et fils emprisonnés, mais aussi des populations réduites au silence dans leur localité comme dans toute la région » (*ibid*). De même, en 2008, le groupe des « veuves d'Oum El-Araïes » constitué d'épouses d'ouvriers de la CPG (Compagnie des Phosphates de Gafsa) décédés suite à un accident du travail, dressent des tentes et revendiquent l'embauche de leurs enfants avant de lever le camp en février suite aux promesses d'embauche qui leur ont été faites (voir Amin Allal et Karine Bennafla, *Les mouvements protestataires de Gafsa (Tunisie) et Sidi Ifni (Maroc) de 2005 à 2009*, in *Protestations sociales, révolutions civiles*, op. cit.).

Pour les femmes, directement, le privé n'est jamais absent de leur existence publique même. Il en fut de même lors de la « révolution » avec la formation et le fonctionnement des « Comités populaires ».

¹² La ville de Nantes concentre une forte immigration tunisienne originaire de Redeyef et Gafsa.

Les Comités populaires

Le 28 janvier 2011 au soir, au Caire et dans d'autres grands centres urbains, la police disparaît. Le but de la manœuvre est simple : le développement de l'insécurité, les agressions, les pillages doivent ramener la population dans le giron du pouvoir en place, d'autant plus que la journée a été marquée par des « libérations / évasions » massive de prisonniers de droit commun. Avec l'apparition quasi simultanée à cette disparition des *Comités populaires* de défense des quartiers, et ce sans planification, sans injonctions et sans « structures » de préparation, l'opération non seulement est un échec, mais encore elle est contre-productive¹³. Ces *Comités* furent simultanément des moments importants du développement interclassiste des luttes en Égypte et en Tunisie où un phénomène semblable apparut, et des organes et instruments de la réimposition des relations de genre à l'intérieur des luttes aux niveaux social et politique intimement liés ici. Comme lors des grèves, cette réimposition est inscrite dans les luttes comme l'expression (l'expression n'est pas un résultat passif mais une activité) de leur limite inhérente en tant que lutte de classe (la distinction public / privé ; hommes / femme est définitoire du salariat et de la lutte en tant qu'ouvrier) et, plus précisément, comme lutte de classe amenée à se faire valoir comme *expression sociale civile* face à cet État et cette classe dominante.

¹³ Il faut noter que les quartiers résidentiels furent en tête de ce mouvement qui se développa ensuite dans les quartiers populaires comme organe de pression sur les administrations et les services publics. Dès le début cependant le mouvement ne fut pas absent des quartiers populaires où il s'agissait non seulement, pour chacun, de défendre ses quelques biens, mais aussi les micro-ateliers dans les maisons et immeubles qui sont le gagne-pain quotidien. Quel que soit le quartier, il s'agissait également d'un refus franc et massif du régime de Moubarak et de sa police : dans les quartiers populaires, les *Comités* ne se sont pas privés d'incendier les commissariats.

« Si la sécurité des espaces publics du Caire était assurée par les militaires, dans les quartiers résidentiels, on a assisté au retour d'une version XXIème siècle de groupes de *futuwwa*¹⁴, qui comme l'a décrit Wilson Jacob¹⁵, était au XIXème siècle une icône de l'identité nationale de la classe ouvrière et de la solidarité communautaire en Égypte prolongeant ainsi une pratique multiséculaire de groupes organisés qui défendaient les guildes d'artisans et les quartiers ouvriers au Caire. Mais la *futuwwa* réincarnée du 1^{er} février 2011 s'est auto-désignée "*Comités du peuple*" et elle comprend des hommes de toutes classes et de tous âges, ainsi que quelques femmes armées de couteaux de boucher ! Positionnés à chaque coin de rue, ces *Comités* se tiennent prêts à intervenir contre la police ou les bandes payées par l'État qui tentent d'intimider les habitants ou de se livrer à des pillages. Le redéploiement du pouvoir sécuritaire et militaire durant le soulèvement n'est pas étranger aux risques de violences physiques sexuelles dont la police de Mubarak et ses voyous sont coutumiers. Dès les premiers jours du soulèvement, on a pu voir qu'un très grand nombre de femmes participaient à la révolte. Comme on pouvait s'y attendre, les policiers et les voyous ont commencé à s'en prendre aux femmes : molestations, viols. Une fois la police repoussée, les militaires et les groupes *futuwwa* ont pris la relève en considérant que "protéger" les gens impliquait d'inciter les femmes et les enfants à rester en dehors de Tahrir et donc de les exclure de l'espace public. Mais les femmes s'y sont

¹⁴ Littéralement : les qualités mâles (générosité, endurance, courage, poursuite d'un but), par métonymie désigne le compagnonnage entre jeunes hommes égaux fondé sur des affinités communes et des sentiments chevaleresques selon la doctrine soufie. Au XIXème et au XXème, le terme a désigné toute sorte d'associations de défense communautaire et même certaines milices palestiniennes durant la guerre de 1948.

¹⁵ Wilson Jacob : professeur à l'Université de Montréal, auteur de *Working out Egypt: masculinity and subject formation between colonial modernity and nationalism 1870 – 1940*.

refusées, insistant sur le fait qu'elles n'étaient pas des victimes, mais bien plutôt le noyau directeur du mouvement. Le 7 février, les groupes de femmes – y compris le mouvement de gauche ouvrier du *6 avril*¹⁶ –, ainsi que les groupes anti-harcèlement, les troupes de droits civils et l'aile "Femmes" des Frères Musulmans sont réapparus en force, par centaines de milliers, dans le centre ville du Caire. » (Paul Amar, *Pourquoi les progressistes égyptiens marquent des points*, sur le blog de Paul Jorion).

Les femmes ne sont pas « rentrées à la maison » sans résistance mais la description du fonctionnement du *Comité populaire* dans le quartier des Pyramides au Caire semble montrer que la « protection » fonctionne et que les *Comités* fonctionnèrent comme maintien de l'ordre sexué et de la distinction entre public et privé à l'intérieur même du mouvement : « Les femmes quant à elles font tout pour être à leurs (les jeunes du quartier, nda) soins. Des plateaux de thé, de café et souvent de dîners sont servis à longueur de la nuit par ces femmes qui tiennent à leur créer tout le confort possible. Elles se font concurrence pour leur donner des chaises en plastique, si jamais ils veulent voler un moment de repos et des couvertures pour se protéger du froid. Une ambiance nouvelle règne dans tous les coins du Caire où femmes, jeunes et même agents de l'armée se sentent tous unis pour défendre l'Égypte. Dans les foyers, les femmes préparent des outils de défense propres à elles. Des outils qui conviennent à leur nature mais qui ne manquent pas de créativité et d'innovation. De l'eau ou de l'huile bouillante, jusqu'aux bouteilles Molotov en passant par les couteaux et les gourdins en bois. » (Al-Ahram hebdo, 2 février 2011).

Certains de ces *Comités populaires* ont perduré après le départ de Moubarak (11 février 2011), sous l'appellation de *Comités*

¹⁶ Plus un mouvement de soutien aux ouvriers qu'un « mouvement ouvrier » (nda).

populaires pour la défense de la révolution. « Nés au cœur de la révolution comme des groupes d'autodéfense lorsque le gouvernement d'Hosni Moubarak avait retiré la police des rues afin de semer l'insécurité, les comités populaires se sont rapidement politisés. Loin des débats constitutionnels et des discussions sur le découpage électoral qui déchirent la classe politique, ils mobilisent au quotidien les habitants des quartiers sur leurs préoccupations premières. Gaz, sécurité, logement, contrôle des prix, santé, éducation, télécommunication, salaires minimums, vote : leurs membres sillonnent les rues pour collecter les signatures, s'attablent aux cafés pour impliquer les gens dans des actions concrètes pour la défense de leurs droits et leur expliquer les enjeux électoraux. » (*Le Monde*, 11 septembre 2011).

L'apparition publique des femmes dans ces *Comités* non seulement s'est largement conformée à l'ordre sexué traditionnel, mais encore « l'apparition publique » elle-même *dans le cadre du quartier* ou de la *hâra*¹⁷ est demeurée conforme à cet ordre et ne transgresse pas la ségrégation sexuelle des espaces. « C'est dans ces quartiers populaires que les femmes sont le plus souvent dehors, mais proches de leur immeuble, dans une sphère qui est considérée comme une extension du domaine domestique : on peut s'y affairer à certaines tâches de la maison, porter ces robes d'intérieur colorées qui dénotent que l'on se trouve dans un territoire quasi domestique. » (Vincent Battesti et Nicolas Puig, *Comment peut-on être urbain ? Villes et vies urbaines in L'Égypte au présent*, Éd. Actes Sud, p.153). Entre les *hâra*, le percement de passages permet aux femmes de se projeter dans le quartier sans avoir à passer par les avenues plus ouvertes. « Ainsi le quartier, a fortiori le microquartier, constitue un lieu majeur de socialisation et de prescription normative. Il représente un espace de contrôle moral et social des uns sur les autres... » (idem, p.158). L'espace du

¹⁷ Ensemble d'habitations voisines et la voie qui le dessert

quartier se distingue nettement et est même en opposition à « *l'espace public* » considéré comme un espace résiduel.

« Voici les femmes ! » : quelques interrogations générales sur le privé et le public

On a là peu de choses, dans notre matériau, même si pour formuler quelques interrogations on peut anticiper sur ce qui va suivre à propos du marché du travail, des formes de mobilisation et d'exploitation du travail des femmes et de l'emprise politique de la religion comme ordre social de la moralité. On peut très bien avoir défini le privé, le public, leurs relations et leur constitution réciproque, il y aura toujours une difficulté et un risque dans le passage des concepts généraux élaborés en tant que tels à une réalité singulière, surtout lorsque, presque par nature, la matière à s'approprier fait défection par l'occultation même qui la définit.

« Voici les femmes » scandaient les ouvrières de Mahallah. Si la condition d'épouse et de mère ne s'arrête pas à la porte de l'usine, même en grève, ou du quartier même en insurrection, ce « *voici les femmes* » signifie qu'elles ne sont plus ce qu'elles étaient la veille. Les quelques exemples de luttes et les informations disponibles sur les comités de quartier, mais aussi l'intrication du privé et du public dans les grands centres industriels et davantage encore dans l'économie informelle dont cette intrication est constitutive, indiquent que si l'apparition des femmes dans la sphère publique ne contredit pas nécessairement leur définition privée et semble la confirmer, cette définition n'est jamais, même en tant que telle, sans rapport avec ce qui est public comme économie et politique. L'apparition des femmes dans la sphère publique n'est jamais le lieu d'une alternative aux termes exclusifs entre confirmation d'une

condition privée et remise en cause de celle-ci. De même que l'apparition du privé dans le public modifie toujours le public jusqu'au niveau de ce qui était considéré jusque là comme des rapports seulement personnels, car des choses sont faites, dites, il y a une présence inhabituelle, des mots, des sourires et des colères, des comportements qui échappent à l'enregistrement théorique et c'est par là, dans une pratique, que la question de la séparation est posée ; de même, une remise en cause de la séparation n'est pas un rejet, un abandon pur et simple de ce qui était privé mais prend appui sur celui-ci comme critique en actes de la séparation. On ne sait pas si a été en jeu l'imposition aux hommes du partage de certaines tâches, mais il est sûr que la présence des femmes dans les grèves et les Comités, avec les mots et les pratiques qui l'accompagnent amènent des chamboulements ne serait-ce que de par ce que cela représente dans la vie de ces femmes.

Dans « D'une rive à l'autre, Marseille – Alexandrie, écritures intimes », un spectacle monté à partir de films documentaires et de récits de femmes égyptiennes, une jeune femme raconte sa participation à la manifestation du 25 janvier 2011 et à celles qui ont immédiatement suivi. Après une chute, un homme la prend par le cou et les épaules pour la soustraire à une charge de la police ; elle marche épaule contre épaule avec les hommes, pour la première fois elle est dans la rue sans se faire « draguer » ; pour la première fois, la police et l'armée faisant partout des barrages, elle ne peut rentrer chez elle et dort chez des inconnus de la veille : « en un jour, tout ce qui était pour moi simplement impensable dans ma vie, ou un véritable sacrilège, s'effondre comme d'évidents mensonges. ». La parole autour du « vécu », avec sa charge émotionnelle est la langue de la sphère privée et, quand elle est publiquement utilisée, elle bouscule la séparation. La nature grandement inconnue de ces choses, parce que l'on touche à l'intime, ne nous autorise que des interrogations sur leur contenu

et le cours concret des conflits et des perspectives qui s'ouvrent alors.

On peut avancer que contrairement à toute une vulgate sur l'universalité de la lutte de classe, la présence des femmes dans les luttes ouvrières, grèves, émeutes, organisations de luttes ne fait pas disparaître *ipso facto*, loin de là, leur situation de femmes. Le plus souvent, dans leur cours, les luttes tendent à entériner et reproduire la condition féminine et la distinction de genre même lorsque, à *partir de cette condition et de cette distinction*, elles amorcent une remise en cause de celles-ci. C'est d'un combat aux lignes de front floues et fluctuantes dont il s'agit.

En Égypte, la formation des *Comités populaires* et leurs activités ont manifesté, dans un cadre très limité, l'irruption du privé à l'intérieur de la sphère publique, il y a eu dans l'existence même des *Comités* mais surtout dans leur but une apparition du privé dans la sphère publique avec l'importante présence féminine dans ces *Comités*. Mais, comme dans le cadre de l'usine et des grèves, quelle que soit son importance, cette apparition du privé n'est pas nécessairement une remise en cause de la séparation entre sphère publique et sphère privée, si elle la bouscule, elle ne porte pas nécessairement son dépassement. Elle fait voir la séparation, lui donne une existence publique et, même si elle la redouble et la souligne, elle la modifie. Cette apparition pose *publiquement* l'existence de la séparation et le privé comme assignation des femmes, elle crée un terrain de luttes spécifiques. Quand les femmes apparaissent, interviennent et agissent dans la sphère publique, même sur la base de leur désignation définie par la sphère privée, ce que certaines situations comme les modalités de la reproduction sociale dans les grands centres textiles du Delta ou l'organisation par quartier des *Comités populaires* rendent possible, la séparation n'est pas un état se reproduisant de lui-même, mais une pratique qui pose la question de la séparation et

cela change tout : nous sommes sur le fil du rasoir. C'est-à-dire sur le fil de la remise en cause, parce que de fait sur une contradiction : la confirmation *publique* de la séparation. Même s'il ne s'agit « que » de soins, de repas, d'entretien, de garde des enfants, de soutien psychologique et sentimental des « combattants » (et ce n'est, en outre, jamais que cela), il s'agit d'une pratique qui modifie les conditions existantes.

Dans le fonctionnement des grands centres textiles du Delta, dans les *Comités populaires*, l'intrication du public et du privé, de la reproduction de la distinction de classes et de genre, détermine et appelle l'intervention et la lutte *publiques* des femmes *selon leur existence dans la sphère privée*. Leur définition dans le privé non seulement n'est jamais absente de leur présence publique mais encore cette définition justifie les modalités de cette présence de par *la connexion objectivement existante entre les deux sphères* : publique et privée. L'apparition du privé dans la sphère publique n'est pas *de facto* une remise en cause de leur séparation et de leur existence même (en tant que n'étant que comme séparées). La sphère privée ne possède aucune puissance propre de dissolution de la séparation autre que de faire, en apparaissant publiquement dans la pratique des femmes, que la question de la séparation des deux sphères (et donc de leur existence) est posée dans certaines pratiques souvent très simples mais inédites. Parce que l'existence du privé dans la sphère publique n'est jamais un pur et simple redoublement, pure et simple répétition, mais une mise en abyme *dans le public* de la séparation fondamentale, les femmes sont alors face à tout ce qui faisait leur définition, leur assignation au privé, comme ce qu'elles ont à abolir sous peine d'être ramenées à leur place après un premier temps, plus ou moins long et plus moins conflictuel. Il y a dans l'irruption de pratiques et de paroles privées dans la sphère publique toute sorte de modalités possibles par lesquelles passent le conflit et la « remise en place ». Quand des femmes parlent des violences qu'elles subissent, ce n'est pas pareil

selon qu'elles dénoncent des hommes, leurs hommes, des pro ou des anti-Morsi, la police, des patrons ou des immigrés soudanais. Cette violence n'existe pas plus à l'état pur que n'importe quel autre fait social. Et ce n'est pas indifférent non plus que des groupes d' « auto-défense » soit organisés par les femmes elles-mêmes ou par des hommes.

Il est vrai qu'en elle-même l'apparition du privé sur la scène publique ne change rien à la définition des deux sphères ni même à leur séparation et à l'assignation des femmes au privé. Mais, ce qui importe c'est que le privé devienne « public » et que les femmes définies par ce privé apparaissent *même sous les dimensions du privé* dans la sphère publique. Ce n'est jamais anodin d'entendre dans une assemblée parler de violences conjugales ou de problèmes domestiques. Pour dire cela, il faut une situation qui le permette, le privé ne demeure pas alors ce qu'il était : soit les femmes sont rapidement renvoyées au mode d'existence habituel du privé, soit à partir de cette apparition publique du privé les femmes posent la question de l'existence même de ce privé et de sa séparation et donc aussi celle de l'existence du public et finalement la question de leur propre existence comme femmes.

Le basculement vers une branche ou l'autre de l'alternative ne dépend pas d'un jeu entre les deux sphères car aucune ne présente des déterminations qui soient la dynamique du dépassement de leur définition réciproque et de leur rapport. Privé et public ne sont pas un point de départ, prise en elle-même, aucune des deux sphères n'est dans un rapport à l'autre qui soit une contradiction pour elle-même et encore moins pour leur reproduction réciproque, à ce niveau elles sont seulement complémentaires. Elles sont les conditions existantes du salariat (de la vente et de l'achat de la force de travail ainsi que de sa reproduction tant individuellement que comme « race des travailleurs ») et de l'exploitation. Le rapport entre ces deux sphères et leur

dépassement ne résulte pas de leur propre relation et propre existence mais des contradictions de ce dont elles sont les conditions existantes : contradiction entre les classes, contradiction entre les hommes et les femmes dont l'unité dynamique est le capital comme contradiction en procès¹⁸. Quand les femmes de Mahallah lancent la grève ou font, au travers des réseaux sociaux autour de l'usine, des conditions privées de reproduction de la force de travail une affaire publique, public et privé ne sont pas à eux-mêmes leur raison d'être, aucune forme n'est son propre contenu, mais les contradictions essentielles et leur unité n'existent pas avant, après ou en dessous de ces formes.

Ainsi, c'est au cours du capital comme contradiction en procès, unité dynamique des contradictions de classes et de genre (c'est-à-dire à une crise toujours spécifique), que nous avons affaire comme déterminant du basculement vers l'une ou l'autre branche de l'alternative lorsque le privé fait irruption dans le public et non à leur propre jeu réciproque. Ce n'est cependant que dans ce jeu et dans sa forme propre, car c'est la forme générale de la sexuation des catégories du capital, que se régleront de façon liée mais non confondue les comptes entre les hommes et les femmes et avec la classe capitaliste. Pour l'instant, le cours des luttes au Maghreb et

¹⁸ Entre le prolétariat et le capital, c'est l'existence même du travail comme force productive (la contradiction entre hommes et femmes) qui est, dans les termes du rapport, ce devenir du rapport conflictuel en contradiction : le travail comme unique mesure et source de la richesse. Cela fait que la lutte des classes a pour dynamique et objectif l'abolition des classes (et non un simple déplacement du curseur entre travail nécessaire et surtravail sur la ligne de la journée de travail), ce qui est le capital comme contradiction en procès.

Entre les hommes et les femmes, c'est l'existence du surtravail et de sa relation au travail nécessaire (la contradiction entre les classes) qui est, dans les termes du rapport, ce devenir du rapport conflictuel en contradiction. Le surtravail et sa relation au travail nécessaire font que le conflit entre hommes et femmes a pour dynamique et objectif l'abolition des conditions inhérentes à l'individualité que sont être une femme ou un homme, ce qui est le capital comme contradiction en procès. (voir aussi annexe 1).

au Machrek qui se construisent dans un interclassisme dont la politique (le paradigme même de l'existence et de la séparation du public et du privé) est spécifiquement le contenu entraîne l'irruption du privé dans la sphère publique à ne pouvoir être qu'une mise en abyme de leur séparation à l'intérieur du public, à être une pratique qui pose une question, avant de renvoyer les femmes à la pure et simple séparation du public et du privé, à leur définition et existence comme femmes.

Les partis islamistes et l'État qui réalisent la synthèse politique de cet interclassisme des luttes dont l'ordre sexuel est un facteur déterminant, en se fondant sur elles contre elles-mêmes, se chargent de cette assignation. Les premiers par un contrôle social et idéologique à la fois violent et consenti, voire revendiqué dans la lutte contre ce pouvoir « amoral » au-dessus du peuple. Le second, entre autres choses, par la violence sexuelle directe : « Le 9 mars dernier, au lendemain d'une manifestation qui aurait rassemblé près de 500 000 personnes, la place Tahrir a de nouveau été évacuée de manière violente par une centaine d'hommes en civil. L'armée a arrêté près de 200 manifestants. Parmi eux dix-huit femmes qui demandaient à être plus représentées dans les instances qui préparent l'avenir de l'Égypte. "Pour les faire passer pour des prostituées, l'armée leur a fait subir des tests de virginité, assure une autre journaliste. C'est la pire des insultes pour une femme et une famille. Il n'y avait pas meilleur moyen pour intimider et dissuader..." » (*Le Télégramme*, 8 avril 2011). De son côté, *Sud Ouest* du 8 avril rapporte : « Les rassemblements sur la place Tahrir sont de moins en moins acceptés par les autorités. L'un des derniers, le 9 mars, s'est terminé par des arrestations et plusieurs cas de passage à tabac rapportés par des témoins. Sur les dix-huit femmes embarquées ce jour là, plusieurs se sont plaintes d'avoir été maltraitées et pour certaines violées »¹⁹.

¹⁹ Les femmes ont eu parfois tout autant à se méfier des groupes militants qui s'étaient constitués pour les « protéger » que de la police.

La nature de plus en plus publique des agressions. La présentation de ces agressions comme manifestations de la violence universelle faite aux femmes et de la « misogynie dans le monde arabe » travestit l'essentiel.

« Quand on enquête sur les cas d'assassinats et autres crimes de violence de genre, on comprend que la désobéissance et l'insubordination des femmes ont été les principaux facteurs déclencheurs. (...) J'affirme qu'un nouveau phénomène entre en jeu que je qualifierai de restauration machiste se produisant à un moment où le patriarcat en place est en train de vaciller et qu'il exige des niveaux de coercition plus élevés et le déploiement d'appareils idéologiques d'État plus variés afin d'assurer sa reproduction. Le recours à la violence (ou l'approbation de la violence) ne reflète pas le fonctionnement routinier du patriarcat ou la résurgence du traditionalisme, mais bien la peur que ce patriarcat ne disparaisse en même temps que l'hégémonie de l'idée de la subordination des femmes. Le processus d'islamisation peut essayer de renforcer cette hégémonie, mais il ne parviendra pas à étouffer encore longtemps les revendications des femmes en matière d'égalité et de dignité ni à réprimer leur activisme. C'est un fait que les dispositions qui avalisent la supériorité de l'homme sur la femme dans l'islam sont en train de tomber en lambeaux d'un point de vue sociologique. L'image de l'homme subvenant aux besoins de sa famille entre en contradiction avec la multitude de jeunes hommes chômeurs qui, incapables de subvenir à leurs propres besoins, le sont encore plus pour ce qui a trait à la "protection" des femmes contre l'obligation de travailler hors de la maison et contre les risques d'être exposées à (et dans) l'espace public. Nous assistons actuellement à une profonde crise de la masculinité qui donne lieu à une affirmation plus violente et coercitive des prérogatives masculines ... » (Deniz Kandiyoti,

article publié dans *Open Democracy*, se trouve sur le site web *Alencontre*)²⁰.

Ces violences renforcent et entérinent des dispositifs et des processus profondément ancrés, même s'ils sont en crise, dans le marché du travail et les formes de mobilisation de la main-d'œuvre tant dans le secteur formel que dans le secteur informel et que l'on a retrouvés dans le déroulement même des luttes.

²⁰ Même si par ailleurs nous critiquons le concept de patriarcat, Deniz Kandiyoti souligne avec raison que la violence sexuelle accompagne une crise de la reproduction ordinaire des rapports entre les hommes et les femmes. Crise de ces rapports dans les événements mais aussi, à un autre niveau, dans les évolutions sociales liées au travail, au niveau d'éducation, etc.

Marché du travail, genre et crise.

Nous évoquerons d'abord la structure genrée de l'emploi de la main-d'œuvre par le capital en Égypte, puis la mobilisation de la main-d'œuvre féminine dans l'industrie de l'habillement en Tunisie, ensuite nous présenterons le rôle structurel de la distinction de genre dans l'économie informelle et enfin la place des femmes comme variable d'ajustement dans la crise qui se fonde sur l'existence comme femmes des ouvrières.

Égypte

Quand on se penche sur l'évolution historique du travail féminin en Égypte, il peut être surprenant de constater que loin d'être une survivance des « âges obscurs », l'exclusion relative des femmes de la sphère productive est un phénomène moderne lié au mode de production capitaliste et à l'extension du travail salarié²¹.

« Ainsi dès le début du XX^e siècle, les femmes urbaines professionnellement actives travaillaient soit à leur compte dans le cadre de la toute petite production marchande, soit comme main-d'œuvre non salariée dans de petites entreprises familiales. Au XIX^e siècle comme au début du XX^e, elles prenaient donc part aux activités économiques urbaines quotidiennes, où ne régnaient pas

²¹ La rapide montée du travail féminin salarié en Europe occidentale à partir de la fin des années 1960 n'est pas liée à une soudaine indifférente neutralité du capital vis-à-vis du travail féminin ou masculin, mais aux modifications du marché du travail et du rapport salarial dans la crise de cette fin des années 1960 et dans la restructuration qui s'en suivit. Dans cette nouvelle structuration ce n'est pas comme neutre mais bien de façon sexuellement déterminée qu'il a connu cette croissance. Un mode de production fondée sur l'exploitation du travail ne peut jamais être indifférent à la distinction de sexe.

de fortes ségrégations de sexes. En revanche, dès le début du XX^e siècle, elles n'étaient plus que très marginalement représentées dans le travail salarié, leurs revenus personnels provenant de la vente directe de leur petite production domestique. Dès ce moment, on constate une quasi exclusion des femmes du marché du travail proprement dit. Cette exclusion se trouve encore renforcée par le développement des grands établissements industriels, à partir des années 1920, du fait de leur implantation à la périphérie voire à l'extérieur des villes, ce qui les rendaient peu accessibles aux femmes moins autorisées à se déplacer²². Celles-ci se recentrèrent massivement sur les sphères domestique et de voisinage (y compris en produisant à domicile ce qu'elles revendaient directement dans le quartier) et il s'ensuivit probablement une accentuation de la différenciation sexuelle des rôles et des espaces urbains par rapport à la situation qui prévalait au XIX^e siècle. » (Elena Ambrosetti, *Inégalités entre genres et travail féminin en Égypte*, in *L'Égypte au présent*, Ed Actes Sud, p.774). Le travail professionnel féminin urbain enregistré connut une nette remontée sous la période nassérienne, essentiellement du fait du fort développement des emplois dans la fonction publique. Mais jamais et nulle part, l'emploi féminin n'est indépendant de la définition des travailleuses comme femmes, que cela passe ou non par la loi. Quand, en 1979, Sadate modifie la loi sur le statut personnel en donnant aux femmes le droit de travailler en dehors de la maison sans autorisation de l'époux (« si les conditions économiques du ménage le rendaient nécessaire »), les femmes « bénéficièrent » de droits spéciaux leur permettant de combiner l'activité domestique et le travail²³, cela a découragé massivement les employeurs de les embaucher.

²² Ce qui laisse entendre que la participation antérieure des femmes à l'activité économique n'était pas indépendante d'une relation particulière entre privé et public et qu'il ne s'agissait pas d'une pure et simple admission dans un espace public qui tel que nous le connaissons est une création historique « récente » (nda).

Cette constante osmose de la femme et de la travailleuse peut varier de formes et investir des secteurs d'activités très différents : travail domestique pour l'autoconsommation ; secteur informel rémunéré ou non ; entreprise commerciale du secteur formel ; emplois publics.

De ce point de vue, il peut au premier abord sembler étonnant de constater qu'après une croissance entre 1988 et 1998, le « taux d'activité élargie »²⁴ des femmes stagne de cette date à 2006 alors que croît de façon importante le taux d'activité restreinte, c'est-à-dire l'activité pour le marché, passant de 21 à 27 %. On peut expliquer cela par les phénomènes d'urbanisation qui s'accompagnent d'une nette régression de la production féminine uniquement pour l'autoconsommation qui ne concerne plus, en 2006, en ville, qu'un sixième de la population féminine (ce qui est encore loin d'être négligeable). Mais la principale raison de cette stagnation du taux d'activité élargie et de la croissance du taux d'activité restreint féminin est à rechercher dans des caractéristiques particulières du secteur informel dont nous parlerons plus longuement au chapitre suivant. Quand l'on constate la stagnation du taux élargi et la régression de l'emploi dans le secteur public et une croissance du taux d'activité restreint, on pourrait s'attendre à ce que la part des femmes travaillant régulièrement comme salariées dans le secteur privé formel ou informel ait augmenté, *or ce n'est pas le cas*, car elle n'est passée que de 13 à 15 % entre 1998 et 2006. « En revanche, la part des femmes non salariées mais travaillant en liaison avec la sphère

²³ Par exemple, dans les entreprises formelles de plus de cinquante salariés, le droit à un an de congé *sans salaire* pour garder leurs enfants.

²⁴ Pour obtenir l'activité élargie, on ajoute à la définition traditionnelle de la population ayant des activités rémunérées ou non pour le marché, ceux et surtout celles qui ne travaillent strictement que dans / pour la sphère domestique et y produisent des biens primaires principalement autoconsommés, ou éventuellement donnés ou échangés sous forme de troc.

marchande, a fortement augmenté, passant de 30 à 47 % en huit ans ; ces femmes travaillent, régulièrement ou irrégulièrement, à leur compte (auto-emploi) ou comme *main-d'œuvre familiale non rémunérée* (c'est nous qui soulignons)²⁵, dans des exploitations agricoles, des commerces ou des entreprises artisanales familiales. » (idem, pp. 783-784). La raison de la croissance du taux d'activité restreinte des femmes, c'est qu'elles ne sont pas payées. Le secteur informel n'est pas un monde à part, avec ses règles et lois propres de reproduction ; la crise de la reproduction d'ensemble des rapports sociaux capitalistes inclut celle du secteur informel dans lequel la part de l'auto-entrepreneuriat et du travail non rémunéré croît conjointement à sa féminisation. Nous avons là une situation particulièrement significative de développement simultané du travail féminin et de son invisibilisation dans les rapports domestiques et l'absence de rémunération.

Il faut toujours se garder de considérer l'exploitation de la main-d'œuvre féminine comme une sorte de cas extrême de l'exploitation ouvrière dans une sorte de continuum simplement quantitatif de degrés d'exploitation. Même la forte présence féminine dans les emplois de l'administration publique (formels, rémunérés, protection sociale) était liée à certains avantages : horaires de travail compatibles avec leurs activités domestiques, congés de maternité et sécurité sociale. L'exploitation du travail féminin existe toujours surdéterminée par l'existence comme femme.

La manifestation la plus immédiate de la chose est la forte corrélation existant entre le taux d'emploi et la situation matrimoniale. « La décision de travailler n'est souvent, pour les

²⁵ En 2006, pour les femmes de 15 à 29 ans, le travail familial non rémunéré était le « premier statut d'emploi » le plus répandu (après l'« inactivité » - 50,2 % -) à la sortie des études (21,4 %) ; 17,6 % pour le chômage ; 11 % seulement trouvent un emploi rémunéré (voir Mona Amer, *Les transitions incertaines de l'école à l'emploi* in *L'Égypte au présent*, Éd. Actes Sud, p.759).

jeunes femmes, qu'une stratégie leur permettant de "préparer" leur mariage et elles arrêtent fréquemment de travailler une fois mariées. Si les données des enquêtes ici utilisées confirment globalement cette conclusion, dans la mesure où les taux d'emploi des femmes célibataires sont, pour chaque classe d'âge, nettement plus élevés que ceux des femmes mariées, veuves ou divorcés, il est manifeste qu'elle est cependant de moins en moins généralisable : en 2006, ces taux d'emploi étaient encore dans un rapport de deux pour un (célibataires / non célibataires) chez les femmes âgées de 25 à 34 ans, soit 60 % et 30 %, mais ce rapport a tout de même clairement diminué depuis 1998, date à laquelle il était de trois pour un dans la même classe d'âge. Or le taux d'emploi des célibataires étant resté pratiquement le même aux deux dates pour les différentes classes d'âge, cela signifie que c'est l'accroissement du taux d'emploi des femmes mariées qui fut massif (ce taux est passé de 6 à 17 % chez les 16-24 ans, de 18 à 29 % pour les 25-34 ans et de 28 à 37 % pour les 35-44 ans). » (Elena Ambrosetti, *op. cit.*, p.782). Dans le même ouvrage, Mona Amer (*Les transitions incertaines de l'école à l'emploi*, p.760) soutient que si on ne considère que les jeunes femmes (15-29 ans) seule la proportion des inactives a augmenté compensant la baisse de tous les autres statuts, principalement l'emploi public. Cependant, même cette augmentation du taux d'emploi pour l'ensemble des femmes n'est pas indifférente à la situation matrimoniale et ne représente pas forcément un « progrès », comme on l'a vu avec la croissance de l'emploi non rémunéré dans le secteur informel corollaire de sa féminisation.

S'il est généralement convenu de souligner l'importance du facteur démographique dans les causes du chômage en Égypte où 90 % des chômeurs ont entre 15 et 29 ans²⁶, il est moins courant de souligner le caractère déterminant pour le cours de la lutte de

²⁶ Ce chiffre énorme doit être relativisé en tenant compte de l'importance de l'emploi informel.

classe de la structure essentiellement genrée de la participation au marché du travail. Parmi l'ensemble de la jeunesse ayant un emploi ou non (quelle qu'en soit la cause), on ne trouve que 13,4 % de femmes pour 61,4 % d'hommes²⁷. Même parmi les femmes ayant terminé leurs études, seulement 17,6 % participent à la population active contre 86,3 % des hommes dans la même situation. Le mariage est le grand opérateur de ces différences. Toujours dans la même tranche d'âge, avant le mariage, 25,1 % des femmes (non-étudiantes) sont intégrées à la population active, ce chiffre tombe à 11,9 % pour les femmes mariées. En comparaison, 84,1 % des hommes non-mariés (non-étudiants) appartiennent à la population active, ce chiffre s'élève à 95,3 % une fois qu'ils sont mariés. Enfin si le taux de chômage global des jeunes peut être estimé à 21,5 %, celui des jeunes hommes est de 16,4 %, celui des jeunes femmes de 42,7 %. Le chômage des femmes augmente pour atteindre son maximum autour de vingt ans puis fléchit parce que beaucoup de femmes se marient et quittent tout à fait le marché du travail.

Où l'on retrouve que dans la vague de luttes ouvrières qui commence en 2006, le renvoi des ouvrières à leur situation de femmes s'ancre profondément dans le marché du travail et peut même s'accompagner d'une croissance de la main-d'œuvre féminine. Croissance qui suit toujours un chemin spécifique. Outre

²⁷ Source CAPMAS (Central Agency for Public Mobilization and Statistics – agence officielle égyptienne) pour les données chiffrées dans Glen Asher : *Hopelessness and anger among the unemployed changed Egypt*, sur le blog Oyetimes, 4 février 2011. Les chiffres officiels du CAPMAS sont sujets à caution et ont été remis en question par les responsables du BIT au Caire, ils sont également remis en cause par un centre d'études statistique indépendant : *The Egyptian Center of Economic Studies*. Cependant, quelles que soient les sources, la tendance générale d'évolution au détriment quasi exclusif des femmes demeure. On peut même supposer que la tendance est encore plus vigoureuse dans la mesure où les statistiques officielles sous-estiment les licenciements pour les emplois précaires dans les petites entreprises industrielles ou plus largement dans le secteur informel où les femmes sont sur-représentées.

les caractéristiques précédentes, il faut signaler la surexposition au chômage, la concentration des femmes dans les emplois peu qualifiés et leur quasi exclusion, en Égypte, des deux secteurs en forte croissance sur les dernières années : les transports et la construction.

Cette structure du marché du travail révèle toute son « efficacité » avec la crise. Au premier trimestre 2009, le taux de chômage global féminin tourne autour de 17 %, au premier trimestre 2010 il s'élève à 24 %, tandis que le taux de chômage masculin, durant la même période n'est presque pas affecté demeurant autour de 5 %²⁸. Ce report de la crise sur les femmes en ce qui concerne le chômage est une détermination essentielle du procès dans lequel les luttes ouvrières existent pour elles-mêmes et se posent dans la société civile et en rapport à l'État précisément comme luttes *ouvrières* se faisant valoir socialement comme lutte *politique*.

Tunisie

En Tunisie, dans l'industrie textile, il existe une relation directe entre d'une part les politiques de l'emploi liées au Programme d'Ajustement Structurel (PAS) imposé par le FMI dans les années 1980 avec la déréglementation du marché du travail, la baisse des salaires, l'extension des emplois peu qualifiés et, d'autre part, la féminisation croissante de la main-d'œuvre dans les industries manufacturières exportatrices (80 % de l'emploi dans le textile-habillement tunisien)²⁹. Dans ces secteurs, dont le textile est le

²⁸ Source CAPMAS dans Hoda Youssef, – analyste de politiques économiques à la Banque Mondiale -, *L'Economie égyptienne, la réalité derrière les chiffres*, sur le net

²⁹ Les données qui suivent sur l'emploi féminin dans le textile tunisien proviennent de « L'industrie du textile-habillement en Tunisie : les besoins des

principal exemple en Tunisie, le rôle des femmes est envisagé comme facteur de flexibilité pour les entreprises face aux variations conjoncturelles (les femmes, en période de récession ou de crise, sont les premières à perdre leur emploi). Tout cela, comme partout, ne nécessite aucune discrimination légale, le travail féminin, comme partout, est toujours organisé de telle sorte qu'il ne dispense pas du travail domestique et de l'imposition sociale de la fonction reproductrice. En conséquence la variation du temps de travail lors du cycle de vie est particulièrement marquée pour les femmes. De façon générale, les heures consacrées au travail domestique tendent à diminuer avec l'augmentation du salaire. Or le salaire féminin dans le textile tunisien évolue dans le temps : il croît puis décroît progressivement affichant un maximum vers les 35-45 ans. Ainsi les femmes seraient plus à même de travailler en milieu de vie lorsque l'incitation salariale est la plus forte. Ce n'est pas le cas. La plupart d'entre elles appartiennent à la tranche d'âge des 16-40 ans, 86 % ont moins de 30 ans. C'est que la décision d'entrée sur le marché du travail est toujours déterminée pour les femmes par leur situation maritale et familiale : même s'il est quantitativement le revenu principal du ménage, le salaire féminin n'est nécessaire que relativement à celui du conjoint ou à son absence. « Le statut marital de la femme, qu'elle soit célibataire, mariée ou divorcée, avec ou sans enfants, avec ou sans personnes à charge, est un élément déterminant son entrée sur le marché du travail » (rapport de l'OIT, *op. cit.*). En Tunisie, les ouvrières du textile sont majoritairement mariées et 75 % ont des enfants, la baisse de revenu du conjoint ou son chômage est une forte incitation à travailler. Cette entrée sur le marché du travail est toujours quelle que soit son importance pour le ménage une conséquence de la situation maritale ou familiale.

chefs d'entreprise et les conditions de travail des femmes dans les PME », document de travail de l'OIT.

Toutes ces considérations pourraient, à quelques nuances près, s'appliquer à toutes les régions du monde, mais rien n'existe de général en dehors de sa forme. En Égypte, en Tunisie et ailleurs lors du soulèvement arabe du pourtour méditerranéen, l'affirmation masculine de l'identité ouvrière est le passeport nécessaire à son entrée dans la représentation politique, son inscription dans l'espace public de la société civile qui est le contenu spécifique de l'interclassisme de ces mouvements. Nous touchons ici à la distinction inhérente au mode de production capitaliste entre les sphères privée et publique et à sa reproduction à l'intérieur même de l'activité ouvrière dans la mesure où, en tant que classe de ce mode de production, le prolétariat en fait une détermination interne de sa propre lutte.

Femmes et « secteur informel »³⁰

Les activités informelles reposent sur des organisations du travail où souvent la forme du salariat n'est pas dominante et très souvent sur une faible différenciation entre unité de production et unité domestique³¹. L'économie informelle est alors à la charnière de deux tendances contradictoires : d'une part, la permanence de relations sociales non salariales (familiales, claniques, tribales, etc.) ; d'autre part, les ruptures dans ces modes de socialisation et de reproduction dues à l'urbanisation, à l'explosion démographique,

³⁰ Dans une étude plus développée sur le « secteur informel », il faudrait mettre en question la construction théorique et la distinction de deux « secteurs ». Par exemple, en Tunisie, 56 % des travailleurs « informels » travaillent dans le « secteur formel » (Samir Aita, *Les travailleurs arabes hors-la-loi*, Éd. L'Harmattan, p.107).

³¹ Globalement, le travail salarié n'est pas la forme dominante d'emploi sur le marché du travail dans les pays arabes de la Méditerranée (Samir Aita, op., cit., p.20 et 65-66). Il s'ensuit que l'articulation des luttes ouvrières dans des soulèvements comme ceux que connaissent les pays arabes est quelque chose de très complexe.

au développement de la scolarisation, à l'extension des échanges marchands. Cela signifie que l'analyse des niveaux de salaires ou de revenus masque une autre relation sociale : le revenu attribué au propriétaire d'un petit commerce ou de toute autre activité de petite production marchande ne tient pas compte de la rémunération des membres de la famille qui travaillent sans être payés. En dehors même de l'emploi dans un cadre familial, l'inégalité des revenus selon le sexe est beaucoup plus forte au sein du secteur informel que dans le secteur formel.

L'importance du secteur informel rend l'analyse des luttes de classes extrêmement difficile et les transforme en mouvements sociaux *confus* où toutes sortes de déterminations s'entremêlent. À l'intérieur de ce secteur les distinctions entre patrons, ouvriers et apprentis sont à la fois fortes et poreuses. L'ouvrier n'a aucune garantie, un salaire très faible, aucune protection sociale et son temps de travail est fractionnable et extensif à l'infini, mais il a simultanément la capacité de se comporter lui-même comme un travailleur à son propre compte et à terme, vue la faiblesse de l'avance nécessaire, la possibilité de s'établir. Le patron est lui-même le plus souvent un ancien ouvrier passé par le « secteur moderne », tout comme son ouvrier peut partager son temps entre son activité dans le secteur informel et un emploi de salarié « classique ». Hormis dans de très grands centres industriels, l'ouvrier est un être hybride, la classe ouvrière l'est encore plus dans la mesure où dans chaque ménage les revenus proviennent d'un panachage de salaires formels et informels, d'activités commerciales, de revenus provenant du paiement de services divers. Il n'y a pas d'un côté la classe ouvrière dans sa belle et pure définition, de l'autre les petits patrons du secteur informel, les commerçants et réparateurs divers, ni même les ouvriers bien distincts de ce secteur. Pour encore compliquer les choses, si c'est l'ensemble de la classe ouvrière qui est affecté par l'existence du secteur informel, cela signifie qu'elle s'inscrit dans des relations qui

ne sont pas strictement des relations marchandes : liens familiaux, ethniques, villageois, clientélistes, religieux, de voisinage urbain, de genre, etc.

L'économie informelle est un lieu essentiel des contradictions constitutives des rapports sociaux de sexe à *l'intérieur de la classe ouvrière*. Elle se situe à un niveau intermédiaire entre d'un côté les procès de travail et les rapports sociaux directement intégrés à la valorisation du capital et l'espace international et, de l'autre, l'univers quotidien de l'espace domestique. Dans l'économie informelle, le privé et l'économie marchande ne sont pas simplement en relation, comme la production et la reproduction, ils sont en osmose pour donner naissance à une structure de production spécifique dans laquelle les rapports non marchands de domination sont constitutifs de rapports marchands d'exploitation.

Enfin le rapport à l'État et à la classe dominante est fait à la fois d'antagonismes et de liens de dépendance et de contrôle qui simultanément opposent et attachent politiquement et économiquement le prolétariat à la classe dominante et à l'État garant de son exploitation *mais* fournisseur de services et d'opportunités.

Le moyen essentiel de retirer le maximum d'efficacité du capital existant repose sur l'organisation et une certaine forme sociale de mobilisation du travail vivant. Le recours à une main-d'œuvre précaire et flexible à l'infini, « débauchable » à merci et sous-payée (ou gratuite), inscrite « par nature » dans des rapports sociaux non purement économiques, est la solution spontanée au problème. Au carrefour de toutes les déterminations de l'économie informelle, cette solution existe, c'est une matière première infinie, construite comme *de fait* à disposition, ce sont les femmes.

Le travail saisonnier (hors agriculture) est une caractéristique fondamentale de toutes les activités informelles, il est d'autant plus

important que l'entreprise est petite. Ce « travail d'appoint » essentiellement féminin permet aux entreprises de résister à la concentration et de rester petites (le secteur informel n'a pas vocation à être une pépinière d'entreprises capitalistes) : la participation de la travailleuse est temporaire et le salaire versé, quand il ne s'agit pas d'aide familiale, est très bas. Ce salaire correspond, plutôt moins que plus, à l'entretien de la main-d'œuvre durant la période d'emploi, alors que celle-ci doit assurer son entretien durant toute l'année. La nature même de ce type de rémunération perçue dans l'entreprise informelle se présente alors comme une ressource subsidiaire d'un revenu familial principal, il désigne le travailleur temporaire comme étant une femme. Leur imbrication dans d'autres rapports sociaux font des femmes une main-d'œuvre de réserve toujours disponible dans laquelle l'employeur peut puiser (nous ne disons pas là qu'il n'y a pas d'emplois féminins permanents). Le travail à domicile, fortement présent dans l'économie informelle, située également celle-ci à l'intersection du public et du privé et appartient à cette immersion du rapport économique dans d'autres rapports sociaux qui fait l'économie informelle. Il s'agit essentiellement de femmes dans la confection textile et le tissage, très souvent propriétaires de leur instrument de travail, recevant la matière première et payées à la pièce.

À partir du début des années 2000, l'emploi informel dans les pays arabes de la Méditerranée subit une évolution qui marque une crise de l'informalisation diffuse comme mécanisme essentiel de la reproduction de l'ensemble des rapports sociaux. La part des emplois informels *salariés* diminue de façon significative au profit des travailleurs informels à leur propre compte, sans que l'on puisse mettre une telle évolution sur le compte d'un plus grand respect de la réglementation par les entreprises. Au Maroc, la proportion de salariés dans la population active a même baissé au début des années 2000, passant de 43 % en 1987 à 39 % en 2002.

Cette évolution de l'informalisation sociale comme auto-entreprenariat s'accompagne d'une féminisation marquée. Selon Samir Aïta (*Les travailleurs arabes hors-la-loi*, Éd. L'Harmattan, p.62), si, en Égypte, le rythme de croissance de la création d'emploi pour les femmes est supérieur à celui des hommes, cela est dû avant tout aux créations concernant les personnes travaillant pour leur compte propre. Principalement en Égypte, le nombre d'entreprises informelles détenues par des femmes s'accroît beaucoup plus vite que la moyenne. En Tunisie également, la croissance des emplois informels est essentiellement féminine dans le cadre de micro-entreprises : en fait, des employées à leur propre compte. À partir du début des années 1990, à la suite des politiques de libéralisation économique en Égypte, l'emploi s'est développé en priorité dans les activités de production autoconsommée, non rémunérées et effectuées par des femmes et des jeunes et dans le secteur privé informel de très petite taille (un emploi souvent non rémunéré). Selon les statistiques du ministère du Développement de 1988, 1998, 2006 : « Durant la première décennie (1988-1998), la croissance de l'activité masculine n'est que de 2,5 % par an, mais l'activité féminine progresse de 3,7 % par an et tire la croissance de l'emploi total qui atteint un taux de 3 % par an. Pendant les huit années suivantes (1998-2006), la progression plus rapide de l'emploi total (3,5 % par an) est également impulsée par la croissance de l'activité féminine (d'un taux de 5,9 %), alors que l'activité masculine n'augmente que de 3,2 % par an (...) Le taux féminin d'activité élargie passe de 42 % à 46 % entre 1988 et 1998, puis stagne à ce niveau jusqu'en 2006, tandis que le taux féminin d'activité marchande (ne prenant pas en compte l'activité pour l'autoconsommation) augmente, passant de 21 % à 27 % entre 1998 et 2006. (...) D'après les mêmes enquêtes, l'emploi privé croît davantage dans les micro-entreprises de moins de cinq salariés (qui employaient 47 % des actifs du secteur privé en 1998 et 49 % en 2006) que dans les petites entreprises de cinq à

neuf employés, dont la part dans l'emploi privé diminue (de 19 % à 14 %). (Françoise Clément, *Le nouveau marché du travail, les conflits sociaux et la pauvreté*, in *L'Égypte au présent*, Éd. Sindbad – Actes Sud -, p.601).

La double définition de la population active (restreinte et élargie) permet de mieux saisir l'activité économique féminine, car nombre de femmes égyptiennes, rurales comme urbaines, produisent, au moins durant une partie de leur temps de travail, en vue de l'autoconsommation familiale et d'autres, très nombreuses également, produisent, au sein même de l'unité familiale, des biens et des services vendus sur le marché. Elle permet également de saisir deux évolutions essentielles : la crise de l'informalisation diffuse de la reproduction des rapports sociaux comme évolution de l'emploi féminin au sein de cette informalisation ; le développement dans ce processus de la contradiction entre les hommes et les femmes sur le terrain de l'invisibilisation de l'activité de ces dernières. On a vu précédemment que c'est la croissance dans les années 2000 du travail féminin non rémunéré dans le secteur informel qui explique en grande partie celle du taux féminin d'activité restreint. En outre, alors que pour les hommes, ceux qui vont le plus changer de statut après le premier emploi sont les aides familiaux devenant en général travailleurs indépendants ; en revanche, pour les femmes : « être initialement aide familiale non rémunérée, indépendante ou avoir un emploi irrégulier ne donne pratiquement lieu à aucun changement. Lorsque les femmes changent de statut d'emploi, c'est en général pour se retirer du marché du travail si elles occupaient auparavant un emploi. » (Mona Amer, op.cit., p.761). Cela est d'autant plus important qu'entre 1975 et 2006 la place du secteur informel, en ce qui concerne le premier emploi a doublé passant de 20 % à 40 %.

Si l'on n'a pas une vision précise de la composition de classe et des rapports de genre, principalement au travers de la relation

entre ces deux secteurs de l'économie et de la fluidité entre la situation de salarié et celle d'entrepreneur, même à la limite de la survie, ainsi qu'une compréhension de l'idéologie qui s'y nourrit et par laquelle cette composition est vécue, on ne peut comprendre que l'existence de la lutte de classe se développe comme « mouvement de rue » et comme interclassisme, ainsi que l'importance de la question de la place des femmes dans la revendication de reconnaissance de la classe ouvrière dans l'État et la société civile. Cette revendication entérine la marginalisation et l'invisibilisation des femmes en tant qu'ouvrières aussi bien dans le secteur formel (cf. plus haut à propos des grands centres textiles du Delta) que dans le secteur informel qu'elles occupent en majorité. La revendication ouvrière pour se constituer en tant que telle vis-à-vis d'elle-même et de son interlocuteur civil et politique se doit de redoubler et entériner l'invisibilisation objective des femmes.

Dans la crise, être ouvrière, c'est être femme

Le report de la crise sur les femmes en ce qui concerne le chômage ou l'entrée sur le marché du travail est bien une détermination essentielle du procès dans lequel les luttes ouvrières existent pour elles-mêmes comme luttes *ouvrières* et peuvent, dans une situation particulière, se faire valoir socialement comme lutte politique.

La crise affecte les conditions de vie des ménages, l'accès au marché du travail et les conditions d'emploi. En Égypte, les femmes sont les premières victimes en cas de tension car les entreprises préfèrent d'abord se séparer des femmes qui sont considérées comme une source de revenu complémentaire du ménage, à côté de la source principale que constitue l'emploi de l'époux. Parallèlement, les quelques mesures contracycliques qui

sont prises n'ont qu'un impact limité sur les femmes car ces dépenses se concentrent dans le secteur des infrastructures et de la construction qui mobilisent une main-d'œuvre essentiellement masculine. De même au Maroc, les mesures prises concernent une augmentation du salaire minimum pour les employés du secteur privé, une augmentation du salaire des fonctionnaires et une réduction des impôts sur le revenu (encore faut-il payer des impôts)³², une augmentation des investissements publics pour les infrastructures. Au même moment - budget 2009 – la part du budget consacrée aux subventions diminue de 50 %, ce qui a un impact immédiat sur l'accroissement du travail domestique féminin. En effet, à propos du Maroc, mais la réflexion peut être étendue aux autres pays du Maghreb et du Machrek : « La crise induit un ensemble de réactions de la part des ménages et influence leurs décisions, depuis l'augmentation du travail des enfants ou du travail informel domestique féminin (qui permet de s'adapter à un mode de production de subsistance), jusqu'à des changements profonds dans la qualité ou la quantité de nourriture consommée, ou encore dans l'accès à la santé et à l'éducation, en particulier pour les femmes et les enfants » (Maria Cristina Paciello, *L'impact social de la crise financière au Maroc* in *Revue Maghreb Machrek*, n°206 Hiver 2010-2011).

Quand le haut niveau de chômage touche principalement les jeunes et les femmes avec un secteur informel important, les politiques contracycliques mises en place ont finalement peu d'impact sur le marché du travail. La considération qui suit relative au Maroc est également valable à plus forte raison pour l'Égypte et les autres pays MENA³³ où le chômage a globalement augmenté : « L'impact de la crise globale sur le chômage au Maroc a été jusqu'à

³² La baisse de l'impôt sur le revenu s'est accompagnée en 2010 d'une augmentation de la TVA sur les biens de consommation et les services et notamment sur l'eau.

³³ Middle East North Africa.

présent limité. Le taux de chômage a globalement décliné de 9,8 % en 2007 à 9,6 % en 2008 pour atteindre 9,1 % en 2009. L'économie marocaine a donc fait preuve d'une certaine résilience en matière de chômage³⁴. Cependant, ces chiffres globaux sont susceptibles de masquer l'étendue et la profondeur de l'impact réel de la crise en raison de la prédominance d'un large secteur informel. En effet, les données désagrégées sur le chômage par âge et par sexe suggèrent que les jeunes (15 – 24 ans) et les femmes ont été plus vulnérables à la crise que les hommes adultes. Alors que de 2007 à 2008, le taux global de chômage a diminué, celui des femmes et des jeunes a légèrement augmenté. Le fait est que les femmes et les jeunes rencontrent généralement plus de barrières à l'entrée sur le marché du travail et se concentrent sur des emplois précaires à temps partiel. L'industrie textile, fortement intensive en travail féminin, a particulièrement souffert de la crise financière. Il faut noter cependant que durant l'année 2009, lorsque la crise a davantage pesé sur le Maroc, le taux de chômage des jeunes et des femmes a légèrement décliné. Mais cette amélioration reflète un effet de "découragement" plutôt qu'un impact réel des interventions publiques pour limiter les effets de la crise. En 2009 comparée à 2008, la part des femmes et des jeunes dans la population active a légèrement décliné. Cela signifie que dans ce contexte, un nombre croissant de femmes et de jeunes a cessé de chercher activement un travail en raison de la diminution des opportunités d'emplois » (*ibid*). Selon le ministère du Travail lui-même, le nombre des licenciements augmenta de 59 % entre 2009 et 2008, la majorité des licenciements s'effectua dans l'industrie textile-habillement (65 %). Les femmes, représentant plus de 70 % de la force de travail dans l'industrie du textile et de l'habillement

³⁴ « Résilience » en grande partie due à la faiblesse de l'économie marocaine que représente l'importance du secteur agricole et aux possibilités de « repli » qu'il offre encore en période de crise, ainsi qu'à la faiblesse de la contribution des exportations au PIB.

furent donc les premières touchées par la crise, l'impact est certainement plus grand encore du fait du rôle important du secteur informel. Dans les plans d'urgence mis en place par l'État, seules les entreprises formelles – celles qui paient des taxes et qui offrent aux salariés un salaire minimum – bénéficient réellement des mesures sociales gouvernementales et aucun programme spécifique aux femmes ayant perdu leur emploi dans le secteur textile n'a été défini³⁵. « L'essentiel des mesures pour faire face à la crise s'adressa aux travailleurs du secteur privé ou public disposant d'un contrat régulier, et ce sont pour la plupart des hommes adultes » (*ibid*).

Quand les effets de la crise sont majoritairement reportés sur les femmes (chômage, précarité, baisse de salaire, accroissement du travail domestique, distribution de crédit ou tontine...) et que la reproduction de la distinction de genre est inhérente au cours des luttes ouvrières dans les usines et les quartiers, l'ordre moral, c'est-à-dire le contrôle des femmes, n'est pas le simple enjolivement spirituel du travail de restauration de l'État. Il a un contenu économique et social bien matériel, immédiat et concret, il donne à la société civile comme compromis social entre les classes sa viabilité en soumettant la moitié de la population, les femmes, à l'autre moitié, les hommes.

On peut considérer l'Algérie comme exemplaire de cette interaction entre le contrôle des mœurs, la retraditionnalisation de la société, et son contenu matériel terre à terre. En Algérie, la scolarisation des filles est largement répandue, aux niveaux secondaire et supérieur on compte 1,3 fille pour un garçon (2008), cela ne se traduit aucunement dans le monde du travail. Le taux de femmes actives recevant un salaire est inférieur à 18 %, l'un des

³⁵ En 2008, le programme de microcrédits, qui est la seule stratégie de création d'emplois, concernant les femmes spécifiquement, a connu un déclin dans le nombre de clientes (Maria Cristina Paciello, *op. cit.*).

plus faible du monde malgré la féminisation débutante de certains secteurs comme l'éducation et la santé. C'est là une caractéristique bien connue de la division du travail surdéterminée ici par le fait que dans ces deux domaines, les femmes peuvent s'adresser à des femmes : en Égypte, l'université d'Al-Azhar est en pointe dans la formation de femmes médecins. Mais le plus important est que *l'hostilité* au travail féminin augmente : « Le taux des hommes hostiles au travail féminin est passé de 32 à 38 % par rapport à une enquête menée en 2000. Plus grave encore, le taux des femmes hostiles au travail féminin a également augmenté de 18 à 25 % en 2008. (...) Comme signe ostentatoire, le port du *hidjab* a envahi l'espace public. Si le *hidjab* est un cache-misère dans l'*Algérie profonde*, ce n'est pas le cas pour le foulard dans les centres urbains. Il est perçu comme une "distinction culturelle". La prière du Vendredi à la mosquée est devenue un autre indicateur significatif de ce rite social. Les mariages de jouissance imposés par les terroristes dans les années 1990 commencent à se répandre dans les grandes agglomérations³⁶. La légalité de la polygamie a cautionné ce nouveau phénomène. Nous assistons à une retraditionnalisation et à une repatriarcalisation de la sphère publique et privée alors que l'Algérie était dans l'antichambre de la modernité dans les années 1960 et 1970. Une véritable révolution silencieuse mais agressive est en marche au fur et à mesure que l'économie du bazar prend de l'ampleur. Ce conservatisme religieux et social s'est traduit également dans les institutions publiques et politiques » (Rachid Tlemçani, *Femmes et politique en Algérie*, Maghreb – Machrek n° 200, été 2009). La révision en 2005 du code de la famille n'a pas remis en cause le statut de mineure accordé à la femme en Algérie. Au niveau de la représentation

³⁶ « Très étrange, la question des viols perpétrés par les groupes terroristes n'est plus d'actualité depuis que la loi sur la réconciliation nationale ne reconnaît pas le statut de victime du terrorisme à ces femmes » (note de bas de page dans le texte cité)

féminine sur les listes électorales de candidat(e)s et encore plus au niveau des élu(e)s, une personnalité comme Louisa Hanoune reste une absolue exception. Le système politique en vigueur de cooptation assure une « allégeance totale à l'égard du chef, les insoumis sont châtiés » (*ibid*). Les militantes des partis se focalisent sur les slogans de leur formation politique et éludent toutes les questions relatives au statut des femmes qui ne s'est imposé en tant que thème de campagne dans aucun scrutin. Le système de quotas pour les femmes institué par Bouteflika pour son troisième mandat (2008) « cautionne davantage le système de cooptation qui a pourtant exclu la femme de la gestion de la cité » (*ibid*). De même, la parité instituée aux élections à la Constituante en Tunisie à l'automne 2011 est une vaste blague au regard de la possibilité réelle des femmes d'être élues.

Le programme de restauration d'une vie publique non corrompue économiquement et moralement passe par un accroissement et une légitimation de l'exclusion des femmes. Il est dans la nature de la vie publique d'exister dans son opposition à la vie privée, il est dans la nature de cette opposition, dans les rapports sociaux capitalistes, d'être une distinction de genre. L'ordre familial est le garant et la condition de la moralité de la société civile.

L'ordre moral

« A moins que vous ne compreniez l'aspect idéologique de la région, vous ne pouvez pas comprendre ce qui se passe ».

Bachar al-Assad (interview dans le *Wall Street Journal*, 31 janvier 2011)

Contrôle des mœurs, société civile, recomposition de la classe dominante, marginalisation des « jeunes révolutionnaires » : la question de l'État

Le « contrôle des mœurs » est devenu la pierre angulaire de la recomposition des articulations entre rapports de production / société civile / politique et État. Sous la même expression se joue le drame des revendications ouvrières au nom de la justice et leur répression au nom de l'unité du peuple et du salut du pays ; sous cette expression se joue la glorification des femmes et leur effacement public en faisant le principal « amortisseur » de la crise ; se joue la relation entre la société civile et l'État, la première comme multiplicité d'associations et expression de rapports personnels, le second comme bras armé de la justice, indépendant de la première et la protégeant. L'islamisme est obsédé par le contrôle des mœurs. Sous la pression des islamistes d'Ennahda et des salafistes du parti Ettahrir, en Tunisie, un décret-loi, publié le 1^{er} avril 2012, a autorisé le port du voile sur les photos des cartes d'identité ; la programmation du film Persépolis de Marjane Satrapi

par la chaîne de télévision Nessma provoque des manifestations, une opposition violente des salafistes et les excuses du président de la chaîne ; à la faculté des lettres de la Manouba, à Tunis, en décembre 2011, le campus est occupé jour et nuit par des étudiants barbus réclamant le port du *niqab* pour les filles.

Dans cette recomposition, sous la bannière islamique de la lutte contre la corruption, la classe capitaliste a essayé, autour d'une de ses fractions, de jouer son émancipation de sa situation de caste bureaucratique vivant de monopoles et de rentes qui entrave l'activité d'une grande partie de ses membres (non sans luttes et contradictions comme le montre à la fois la connivence et les affrontements entre islamistes et Armée en Égypte). De même, la classe ouvrière, sous la lutte pour la dignité et la morale, contre l'occidentalisation des modes de vie, joue sa reconnaissance comme acteur autonome à l'intérieur de la reproduction du capital, la préservation de ses relations internes et modes de vie (dont la domination masculine) contre l'anomie de la précarisation et de l'atomisation, et plus prosaïquement la reconnaissance de syndicats indépendants et des augmentations de salaires. Les intérêts des uns et des autres demeurent fondamentalement antagoniques, mais ils parlent momentanément le même langage, et pendant que la première poursuit de façon heurtée mais systématique son objectif d'émancipation et de recomposition, la seconde est renvoyée à un combat d'arrière-garde qui se soldera par une accélération des privatisations sous l'égide de l'aïle « businessman » des Frères, une redéfinition compassionnelle du welfare, un développement de la précarité, une segmentation accrue ou, en l'absence de possibilité endogène de restructuration, par une répression accrue menée par l'Armée. À l'instar de n'importe quelle bureaucratie d'État, l'Armée, propriétaire collectif, ne pourra se sauver qu'en gérant sa propre privatisation.

L'État n'est pas simplement séparé de la société, il est *séparé de la lutte des classes*. Il en est séparé puisqu'il est fait pour ça. On ne peut imaginer un instrument utilisé par la classe dominante et qui ne serait pas séparé de la lutte des classes, il risquerait d'éclater entre ses mains à tout instant. Il faut à l'État cette séparation pour pouvoir intervenir dans la lutte des classes et dans toutes les directions : non seulement contre la classe ouvrière afin de maintenir le système d'exploitation, mais aussi, éventuellement, dans les luttes intérieures à la classe dominante, contre ses divisions. Pour remplir sa fonction d'instrument au service de la classe dominante, l'appareil d'État doit, même dans les pires circonstances, et dans toute la mesure du possible, être séparé de la lutte des classes, retiré d'elle autant que faire se peut. Cette séparation est le contraire exact d'une « neutralité », l'État est bien séparé mais pour être un État, c'est-à-dire *un État de classe qui serve au mieux, dans cette séparation et par elle, les intérêts de la classe dominante*. Qu'il y ait des contradictions dans l'État, que l'armée, par exemple, puisse avoir des vues politiques (et passe aux actes), que ces contradictions puissent être exaspérées par la lutte des classes n'infirmes pas que l'État, en son cœur, qui est sa force d'intervention physique, politique, policière et de haute administration, est fait, malgré toutes les difficultés qu'il peut avoir pour y parvenir, pour ne pas être « affecté » par la lutte des classes, parce qu'il est fait pour ça, parce qu'il est cette séparation qui n'a rien à voir avec une quelconque « autonomie ».

En Égypte, depuis les années 1950, l'Armée s'est confondue avec l'État, un corps particulier de la société civile est devenu l'État, les buts de l'État se transforment en buts de l'Armée ou les buts de l'Armée en buts de l'État. En tenant en sa possession l'État, c'est la société qui devient la *propriété privée* d'une corporation. Quant au militaire pris individuellement, le but de l'État devient son but privé. L'État est cet universel abstrait qui se sépare illusoirement de la société civile en idéalisant et séparant

l'intérêt général des conflits qui la traversent, par là il n'est en fait que le comité de gestion des affaires bourgeoises. Mais si une corporation particulière, une partie de la société, fait de sa situation particulière le contenu de l'État, celui-ci est alors en contradiction avec lui-même.

Avec la politique libérale d'ouverture inaugurée par Sadate (*l'infitah*), toute activité économique susceptible d'entrer dans ce flux est accaparée, en connexion avec l'État, par une fraction de la bourgeoisie et devient l'objet d'un monopole. Ces capitalistes n'agissent en tant que tels que de par leur situation dans l'État ou l'Armée. Cette fraction de la bourgeoisie, construite comme une oligarchie clientéliste et se confondant avec les appareils répressifs de l'État, devient alors, elle aussi, un « pouvoir », c'est-à-dire que *dans l'État*, elle a pouvoir *sur l'État*.

La religion, quant à elle est une forme *primaire*, instable et inaccomplie, d'universalisme de l'État, d'idéologie sous laquelle s'effectue la pratique politique. Primaire et instable car au moment où la religion se constitue en idéologie dominante en coagulant les idéologies sous lesquelles s'exercent les pratiques des rapports sociaux et de production, elle révèle et revendique que *l'universalité abstraite de l'État n'est pas dans l'État lui-même*, qu'il n'est pas lui-même « la religion réalisée » (Marx, *La Question juive*). La constitution de l'État pour lui-même n'est jamais linéaire. Tant que l'Armée, la religion, une classe dominante prédatrice n'agissant que par sa situation dans l'État lui-même, se combattent et s'enchevêtrent, cela signifie que l'État n'est pas séparé de la lutte des classes, qu'il est traversé par elle, qu'il n'est pas non pas neutre mais hors lutte des classes comme l'on est « hors d'eau ». L'universalité abstraite de l'État dans l'État lui-même ce n'est pas un beau procès philosophique, c'est sa constitution et son existence comme État de la classe dominante pouvant librement

agir en tant que tel aussi bien contre les classes dominées que, s'il le faut, contre des fractions de la classe dominante.

« L'État politique parfait est, d'après son essence, la vie générique de l'homme par opposition à sa vie matérielle. Toutes les suppositions de cette vie égoïste continuent à subsister dans la société civile en dehors de la sphère politique, mais comme propriétés de la société bourgeoise. Là où l'État politique est arrivé à son véritable épanouissement, l'homme mène, non seulement dans la pensée, dans la conscience, mais dans la réalité, dans la vie, une existence double, céleste et terrestre, l'existence dans la communauté politique, où il est considéré comme un être général, et l'existence dans la société civile, où il travaille comme simple particulier, voit dans les autres hommes de simples moyens et devient le jouet de puissances étrangères. L'État politique est, vis-à-vis de la société civile, aussi spiritualiste que le ciel l'est vis-à-vis de la terre. (...) L'État qui professe encore le christianisme sous forme de religion, ne le professe pas encore sous forme d'État, car il a encore vis-à-vis de la religion une attitude religieuse. En d'autres termes, un tel État n'est pas la réalisation véritable du fond humain de la religion, parce qu'il s'en rapporte encore à l'irréalité, à la forme imaginaire de ce noyau humain. L'État dit chrétien est l'État imparfait, et la religion chrétienne est à ses yeux le complément et la sanctification de son imperfection. *La religion devient donc nécessairement pour lui un moyen ; et c'est l'État de l'hypocrisie* (souligné par nous). Il y a une grande différence entre ces deux faits : ou bien l'État parfait compte, à cause du vice inhérent à l'essence générale de l'État, la religion au nombre de ses conditions ; ou bien l'État imparfait proclame, à cause du vice inhérent à son existence particulière, c'est-à-dire en tant qu'État imparfait, la religion comme sa base. Dans ce dernier cas, la religion se transforme en politique imparfaite. Dans le premier cas, l'imperfection même de la politique parfaite se montre dans la religion. L'État dit chrétien a besoin de la religion chrétienne, pour

se compléter comme État. L'État démocratique, le véritable État, n'a pas besoin de la religion pour son achèvement politique. Il peut, au contraire, faire abstraction de la religion, parce qu'en lui *le fond humain de la religion est réalisé de façon profane.* » (Marx, *La Question juive*, Éd. Costes, pp.176-177-182-183). L'État islamique officiel est un « devenir » dont la réalisation est impossible ; il ne peut constater la réalité de son existence qu'en se mentant à lui-même ; aussi reste-t-il toujours à ses propres yeux un sujet de doute, un objet incertain et problématique.

Ce caractère incertain et problématique s'est violemment rappelé aux Frères musulmans à Port Saïd et sur la place Tahrir, quand il leur fut reproché d'avoir fait de la religion un moyen et une propriété de l'État, d'avoir failli aux missions de justice et de bien-être, cela signifiait inversement qu'il n'y a pas de pratiques de classe, la plus « basique », revendicative et immédiate qui n'opère pas sous une idéologie

Sous l'effet de la lutte des classes, l'État est la question centrale, la pierre de touche de la recomposition de la classe dominante et des modalités de mobilisation et d'exploitation de la force de travail. Or, il n'existe pas d'État *politique* dans les pays arabes du pourtour méditerranéen, mais ce que les sociologues, à la suite de Max Weber, appellent des États patrimoniaux ou néo-patrimoniaux³⁷.

Quel que soit le sort réservé aux Frères Musulmans, la religion demeure l'idéologie, c'est-à-dire le rapport vécu aux conditions réelles d'existence, formalisant ce qui à l'occasion d'une explosion sociale prolétarienne se révèle être le résultat essentiel dans lequel elle est embarquée, sommée de se définir et de prendre part : l'autotransformation de la bourgeoisie dans le cadre de la crise d'un

³⁷ Sur ces notions d'États patrimoniaux ou néo-patrimoniaux appliquées aux pays arabes, voir Gilbert Achcar, *Le Peuple veut ; une exploration radicale du soulèvement arabe*, Éd. Actes Sud, principalement pages 86 à 114.

mode de valorisation du capital à l'échelle mondiale et des modifications des formes de cette mondialisation. Non pas un recentrage économique national mais une accentuation du zonage de la valorisation du capital et de la mise en abyme de ce zonage, ce qui signifie à la fois une accentuation de la segmentation et de la précarisation de la classe ouvrière *mais aussi une multiplication des zones intermédiaires et centrales* dans les périphéries ainsi que de leurs propres interrelations. C'est ce mouvement *dans sa dualité* qui était entravé par cette bourgeoisie bureaucratique devenue caste corrompue.

Cette recomposition de la classe dominante et de l'État se referme comme un piège sur une des fractions de la société les plus actives lors du soulèvement ayant conduit au départ de Ben Ali en Tunisie puis de Moubarak en Égypte : les classes moyennes libérales³⁸ et la jeunesse urbaine éduquée. Dans son édition du 16 décembre 2011, *Le Monde* présente les résultats d'un sondage mené en Égypte entre la première et la deuxième phase des élections législatives³⁹. Gamal Abd El Gawad qui a supervisé l'enquête fait le commentaire suivant : « Les partis libéraux restent des formations élitistes limitées aux classes urbaines éduquées. (...) Faire tomber Moubarak ne garantit aucune légitimité électorale, ça n'a rien à voir avec gagner des élections. Le choc éprouvé par les libéraux et les jeunes révolutionnaires va être de pire en pire : les Frères vont améliorer leur score au deuxième tour ». Le premier facteur déterminant le vote est la confiance accordée au candidat, ses « actions de bien » (charité, services, etc.) et son honnêteté. Bien avant l'établissement de la démocratie, les deux sujets les plus importants aux yeux des électeurs sont l'économie et la sécurité.

³⁸ Libérales : aussi bien au niveau de leurs aspirations démocratiques et dans leur mode de vie que dans leurs activités professionnelles (les Frères semblent avoir perdu de leur emprise sur les architectes, les médecins, les avocats, etc.).

³⁹ Sondage réalisé par le Centre national d'études stratégiques Al-Ahram entre le 1^{er} et le 6 décembre.

Pour la majorité des électeurs, favorable à un État islamique : « il s'agit d'un cadre général garantissant la justice sociale, la transparence et l'identité plutôt qu'un désir de ramener la religion en force dans la vie publique ou d'appliquer la charia. (...) Seuls 23 % des électeurs des Frères votent pour eux afin qu'ils appliquent la charia. Mais le simple fait qu'une majorité préfère un État islamique est très significatif. Cela indique que l'islamisme progresse dans la société » (*ibid*). La tautologie finale (« une majorité préfère l'islamisme cela signifie que l'islamisme progresse ») manifeste un certain embarras, il est certain que les principales motivations sont économiques, ce que nous devons essayer d'expliquer c'est pourquoi ces motivations existent *sans se perdre* dans le langage de la religion, pourquoi des faits et des revendications économiques se présentent comme morale et comme mœurs. En bref, l'idéologie comme relation pratique des individus à leurs conditions d'existence.

Si la recomposition de la classe dominante se referme comme un piège sur les classes moyennes libérales et la jeunesse éduquée, c'est du fait de cette idéologie qui préside pour l'instant à cette recomposition. D'un côté, la classe ouvrière, les masses urbaines prolétarisées de l'économie informelle, les chômeurs, les paysans expropriés continuent de se révolter ; en Tunisie ou en Égypte, le changement de pouvoir n'empêche pas que les grèves se poursuivent et se multiplient. De l'autre, une recomposition très problématique des classes dominantes dans laquelle les Frères et même les salafistes représentent toute une catégorie de marchands, d'intermédiaires et d'entrepreneurs jusque là exclus du pouvoir et donc des affaires les plus rentables, catégories hostiles à tout ce qui pouvait subsister d'étatisme et de protection sociale. En Tunisie : « Dans les villes, deux catégories d'hommes d'affaires ont participé au financement de la campagne d'Ennahda. Il y a les nadhaouis d'hier, empêchés d'entrer dans la fonction publique, brimés dans le secteur privé, et qui ont ouvert leur propre entreprise, à l'image du

directeur de la communication du parti, Nejib Gharbi, qui a fait fortune dans le commerce de gros. Et les nouveaux convertis qui ont rejoint le parti dont ils ont pressenti l'ascension. À Sfax, la capitale économique de la Tunisie, Ennahda a raflé la moitié des sièges de l'Assemblée constituante, loin devant ses concurrents » (*Le Monde*, 27 octobre 2011). Même les salafistes égyptiens du parti Al-Nour mobilisent une partie de la jeunesse éduquée qui y trouve des perspectives de carrières inespérées et rapides. Des salafistes high-tech : « Ingénieurs, informaticiens, hommes d'affaires, médecins, professeurs, les militants d'Al-Nour (qui déclare 100 000 membres) soignent leur image de gendre idéal⁴⁰ » (*Le Monde*, 18 janvier 2012).

Même si la transparence, la justice sociale, le contrôle des mœurs, la domination masculine, l'identité et la communauté etc., n'avaient pas le même sens pour la classe capitaliste et pour le prolétariat, la synthèse de ces thèmes dans l'islam contre le fonctionnement de l'ancienne *caste* bourgeoise constituait leur horizon commun. Salafistes, Frères musulmans ou Ennahda ont incarné chez les ouvriers et les plus pauvres la reconquête d'une dignité perdue. La « dignité » n'est pas seulement un sentiment, c'est le fait d'*exister* vis-à-vis du pouvoir, c'est être à même de réclamer une école, une adduction d'eau, etc. (là où les Frères musulmans ont excellé dans les quartiers). L'islamisme parvient à faire la synthèse des trois composantes du soulèvement arabe : contre la corruption, la morale religieuse intègre la *composante politique libérale* militant pour la transparence de l'État ; la *composante sociale* est intégrée au nom de la justice et de la communauté qui sont les abstractions sous lesquelles opère la lutte de classe ; enfin, avec l'islam, la *composante identitaire* est affirmée comme réponse et solution à l'inexistence individuelle et sociale face à la classe dominante et au déclassement collectif face à

⁴⁰ Le « gendre idéal », en Égypte, ce n'est pas une plaisanterie ou un sarcasme.

l'Occident. Ce n'est pas la religion qui a perdu la partie en juillet 2013 avec le coup d'État militaire en Égypte, mais l'État qui avait fait de la religion son fondement et qui fut condamné, pour des raisons différentes, aussi bien par l'Armée et les classes moyennes que par les prolétaires pour qui la religion avait été accaparée et monopolisée contre eux par l'État.

Qu'elle soit promue par des partis issus des Frères, par l'Armée ou un pouvoir civil et laïque, dans un jeu de bascule fait de connivence et d'affrontements, c'est l'idéologie de la classe dominante en recomposition, mélange de religion et de nationalisme, qui se présente comme la perspective des luttes des classes dominées⁴¹. Dans cette configuration, pour les classes moyennes éduquées, les revendications de liberté d'expression, de démocratie et de libéralisation des mœurs qui sont l'expression de leurs intérêts matériels en tant que condition de leur ascension sociale et de leur gagne-pain, ne peuvent être l'expression générale des intérêts de la société renvoyant les intérêts des autres classes à un statut d'intérêts strictement particuliers. Bien au contraire, ce sont les intérêts de ces catégories sociales qui apparaissent comme des intérêts non seulement particuliers, contrairement au statut conquis par la religion et le nationalisme⁴², mais encore comme déconnectés de toute réalité sociale, purement « idéologiques », c'est-à-dire volonté individuelle, interdite de fondements, de vivre d'une certaine façon, liberté fondée dans la simple volonté de quelques individus « occidentalisés » et par là étrangers à « l'identité » et à « la communauté ».

Dans les affrontements et l'organisation de la mobilisation sur la place Tahrir au Caire, un groupe s'est retrouvé régulièrement en

⁴¹ L'idéologie de la classe dominante est non seulement l'idéologie dominante mais encore, en dernière analyse, la seule idéologie existante. Les formulations idéologiques des classes dominées ne sont que des reflets et finalement une détermination interne de l'idéologie dominante.

⁴² Encore que l'on ait vu des Black Bloc brandir le drapeau égyptien.

première ligne depuis janvier 2011 : les associations Ultras de supporters de foot. Si nous en parlons ici c'est que ces dizaines de milliers de jeunes représentent bien, jusqu'à la caricature, cette révolte contre la rigidité des mœurs et le contrôle social des modes de vie. « Cette génération née sous Moubarak et avec Internet a été capable de créer une nouvelle identité anti-classe moyenne et de provoquer la moralité ambiante. Ils sont une face de la révolution que tout le monde voudrait oublier : celle de la rage et de la colère. Pas la face proprette à fleurs du jeune poli : la face anti-sociale, anti-famille, anti-institution, anti-morale. Ils utilisent le stade pour promouvoir cette nouvelle identité » (Amr Abderrahmane, membre de l'Alliance populaire socialiste, in « Génération ultras », *Le Monde* du 18 octobre 2011). Rien d'étonnant à ce que les médias, même après la chute de Moubarak continuent à les présenter comme des voyous, des athées, des drogués et à l'occasion comme des déviants sexuels. Habités des affrontements violents avec la police, « les ultras développent des techniques de combat de rue dont l'efficacité éclatera au grand jour sur la place Tahrir lors de la révolution. Les Egyptiens découvriront alors qu'ils sont les seuls à savoir mener des batailles rangées contre les forces de l'ordre. Au soir du 25 janvier, premier jour de la contestation, ils sont sur la place sans qu'aucune consigne officielle ait été donnée aux groupes par les "parrains". On les retrouve ensuite en première ligne sur tous les fronts : habitués aux gaz lacrymogènes, aux balles en caoutchouc et à franchir les murs du stade, ils savent renvoyer une grenade, sauter sur un camion de police, escalader les lampadaires et jouent un rôle logistique décisif dans les victoires remportées par les révolutionnaires. Créatifs, ils donnent aussi à la révolution ses slogans et ses rythmes emblématiques, typiques du répertoire des supporters. (...) L'acronyme ACAB pour "All Cops Are Bastards" ("Tous les flics sont des bâtards") parsème aujourd'hui les rues du Caire » (Claire Talon, journaliste, *ibid*). Leur style de vie

« provocant et déjanté », comme dit la journaliste du *Monde*, impressionne toute cette jeune génération aux prises avec des carcans sociaux et religieux pesants et, même s'il ne correspond pas tout à fait aux aspirations de la classe moyenne urbaine éduquée, il n'est pas « anti-classe moyenne », tout au plus sa forme paroxystique. Mais ce faisant, le modèle que représentent les Ultras signe pour ces classes moyennes l'autonomisation de la question du mode de vie qui ne parvient pas à se développer en question politique et sociale, c'est le piège dans lequel elles se trouvent enfermées. Après avoir été réprimées par les Frères durant l'hiver 2012-2013, elles ont ouvert la voie au coup d'État de l'Armée de juillet 2013, qui n'a pas tardé ensuite de les mettre au pas.

Ce que cette marginalisation sociale et cet échec signifient c'est, dans les rapports de classes actuels en Égypte, le caractère incertain et problématique d'une recomposition de la classe dominante que sanctionnerait et garantirait la séparation de l'État dont l'universalité propre en tant qu'État de la classe dominante résiderait alors dans sa capacité à imposer partout dans la société civile et dans les rapports de production eux-mêmes la catégorie de *sujet*. Ce qu'il est convenu d'appeler « l'État de droit ». Les classes moyennes, la jeunesse éduquée et les féministes islamiques (marginales, mais dont l'idéologie pourrait avoir une influence certaine)⁴³, une partie de l'Armée dans la mesure où elle entame sa

⁴³ Que font les féminismes islamiques ? Restaurer la situation et la place des femmes dans la famille et la société atteinte par l'avènement des rapports de production capitalistes et « l'Occident », non pas en combattant l'idéologie du sujet, mais tout au contraire, en reconnaissant son existence et sa validité, et en lui empruntant sa « nouveauté », mais seulement sous la forme de l'idée de sujets purs et indistincts dans l'entendement divin et sa Révélation. Ainsi, on parvient à maîtriser l'idéologie du sujet en le soumettant à la transcendance divine, à le faire rentrer dans le rang et dans l'ordre, dans l'ordre des valeurs morales et politiques qu'il aurait pu menacer. La menace est conjurée car être sujet n'est plus un attribut de la femme concrète, réellement existante, mais c'est être un sujet pur auquel on peut appliquer de pures caractéristiques. Cette

« privatisation », la partie « business » des Frères musulmans et la fraction formelle de la classe ouvrière, pour autant qu'ils en reçoivent l'impulsion, peuvent être les porteurs de l'imposition de cette catégorie à l'ensemble des idéologies sous lesquelles à tous les niveaux de la sociétés les différentes pratiques opèrent forçant les agents de ces pratiques à se reconnaître en elle depuis les rapports de production jusqu'à la famille et la morale. La catégorie de sujet est partie de l'idéologie juridique, idéologie du droit des rapports marchands où chaque individu est sujet de droit, de ses capacités juridiques, comme propriétaire des biens qu'il peut aliéner, y compris la force de travail. C'est là une catégorie susceptible d'unifier l'ensemble des idéologies et des pratiques correspondantes, y compris le syndicalisme. S'il est exact comme l'écrit Marx quelque part que c'est dans le rapport entre le producteur immédiat et les moyens de production que gît tout le mystère du pouvoir, le mystère de l'État, ce rapport immédiat s'exprime, dans le cas du mode de production capitaliste, sous la forme du rapport juridique, inséparable de l'idéologie juridique, pour laquelle tout homme est sujet de droit, maître et possesseur de son corps, de sa volonté, de sa liberté, de sa propriété et de ses actes, etc. Cette idéologie s'étend aux rapports politiques, familiaux, moraux, etc. Toute la société bourgeoise et son État

restauration n'est pas un retour en arrière, c'est un discours nouveau procédant sur la femme comme sujet en tant qu'Idée à laquelle doit parvenir à correspondre la femme réelle de telle sorte que ses luttes et ses besoins ne sont légitimes qu'en correspondance à cette Idée. Il ne s'agit plus de luttes sur des besoins concrets et historiques de la part de sujets réellement existant ici et maintenant, le point de départ est l'Idée dans laquelle le sujet existe déjà à l'état pur comme objectif à atteindre. Il n'empêche qu'une telle idéologie peut être actuellement un puissant facteur de bouleversement à l'encontre de toute sorte de dominations vues comme « archaïques » que les féministes islamiques combattent au nom de la Femme comme être essentiel, déjà défini, donc déjà normé dans ses comportements légitimes et les droits liés à ces comportements et cette situation (cf. Zahra Ali –sous la direction de - *Féminismes islamiques*, Éd. La Fabrique).

reposent ainsi sur le droit et l'idéologie juridique, *sur le sujet* qui doit être travaillé de façon suffisamment abstraite pour être rendu utilisable dans tous les domaines de la pratique sociale.

Ordre moral et clivage idéologique

Si, comme on l'a vu avec le marché du travail, l'économie informelle et le report de la crise sur les femmes, l'ordre moral a un contenu matériel bien terre à terre, il ne faut pas pour autant en effacer l'efficacité idéologique propre : la transformation des intérêts particuliers d'une classe en intérêt universel. L'obsession religieuse de l'ordre moral agit comme une sorte de clivage imaginaire à l'efficacité pourtant bien réelle, obligeant les diverses classes et couches sociales à se positionner. La définition et la place des femmes deviennent la pierre de touche de ces positionnements. La famille et la condition féminine deviennent pour toutes les classes sociales le contenu du rapport idéologique *adéquat aux enjeux des luttes de classes en cours comme redéfinition de la relation entre rapports de production / société civile / État*. Le point central étant la constitution d'une société civile, objectif qui est un processus violent, embarquant toutes les classes, et objet de conflit interne dans la dynamique de recomposition de la classe dominante et de l'État. Dans les reconfigurations induites par le soulèvement arabe, c'est l'ordre moral qui peut devenir la pierre angulaire de la société civile comme lieu de compromis où se règlent dans la société que représente l'État les conflits définissant les rapports de production. C'est par sa définition comme masculine que la classe ouvrière cherche à participer du mouvement général de constitution d'une société civile, c'est-à-dire d'un espace *public* existant en relation

avec le fonctionnement de l'État. *La distinction de genre a mis en forme la revendication de la société civile et le devenir interclassiste de la revendication ouvrière en tant que revendication politique.* Si nous considérons l'idéologie comme *le rapport imaginaire* (détachement, illusion, inversion) *des individus aux rapports réels sous lesquels ils vivent* et qui les définissent, dans la mesure où toute pratique opère sous une ou des abstractions la question du contrôle des mœurs, c'est-à-dire celui des femmes, celle de la définition de leur place et de leur assignation à l'espace privé est la question structurant adéquatement, c'est-à-dire *comme rapport imaginaire et abstrait*, la relation des individus aux enjeux actuels des luttes de classes durant le soulèvement arabe.

C'est en mettant en jeu cette question que la classe dominante donne à ses intérêts la forme de l'*universalité* et qui plus est de la *naturalité*. Car si une idéologie peut être le rapport commun entretenu par différentes classes à une situation présente (cf. la République et la Fraternité en 1848 – Marx, *Les luttes de classes en France*), chaque classe l'investissant d'un contenu différent, il n'empêche que, de par ce caractère *commun* lui-même, une idéologie réfère toujours à une classe et sert une classe (en dehors même de toute instrumentalisation). Si nous considérons qu'une classe est définie par une place dans le procès de production, nous devons considérer alors que cette place inclut un rapport à ce procès, or ce rapport à ce procès qui est son rapport aux autres classes sera toujours défini par la *dissimulation* des rapports de production (salaire, profit, rente), il s'ensuit que dans la définition d'une classe est inscrite une pratique idéologique. Cette idéologie n'est pas plus « libre » que ne l'est la place de cette classe dans le procès de production, nous n'avons pas à chercher en quoi elle *correspond* à la place de cette classe, à chercher à faire coïncider idéologie et réalité de la situation de classe, c'est-à-dire le « reflet » et la soupçonnée vraie réalité que le reflet trahit en la reflétant.

L'idéologie circule partout dans la société, elle n'est pas l'apanage de quelques activités spécialisées « haut de gamme », elle est, comme dit Marx dans le *Manifeste du Parti communiste*, la construction par la bourgeoisie « d'un monde à son image ». Le rapport de la classe exploitée au procès de production est lui aussi de nature idéologique⁴⁴, ce rapport ne pouvant être identique à celui de la classe dominante, il semble au premier abord que nous ayons affaire à l'affrontement de deux idéologies. Au premier abord cela est vrai. Cette « seconde » idéologie est critique, subversive même, mais seulement dans la mesure où elle est le langage de la revendication, de la critique et de l'affirmation de cette classe *dans le miroir que lui tend la classe dominante*⁴⁵. L'idéologie est toujours l'idéologie de la classe dominante parce que l'intérêt particulier de la classe dominante est le seul intérêt particulier à pouvoir *objectivement* se produire comme universel. Si l'on compare chez Marx la manière d'appréhender la relation entre le prolétariat et le capital, la coupure la plus saisissante ne se situe pas au niveau de *l'Idéologie allemande* mais après le *Manifeste*, avec *Les Lutttes de classes en France* et *Le 18 Brumaire*. Le prolétariat passe de la situation d'exclu absolu de la société, son négatif et son négateur, à une situation où il n'est plus hors société, mais n'existe que soumis au capital dans le salariat, dans les formes politiques et les représentations idéologiques. C'est atteint par ce « pessimisme » que Marx se fixe dans l'année 1852 le programme de tout reprendre à partir du début : la critique de l'économie politique.

⁴⁴ A moins que la classe exploitée ne prenne l'existence même des classes comme objet de sa lutte, et là encore d'autres rapports idéologiques à la situation, à la pratique et fondamentalement aux rapports de production qui continuent à être dans leur contradiction l'objet de la lutte apparaissent.

⁴⁵ Même si ce n'est pas le lieu d'en discuter, il faut signaler l'objection à l'idée défendue ici que représente la thèse de Lukacs dans *Histoire et conscience de classe* sur le prolétariat comme sujet-objet identique de l'histoire.

Ce sont les valeurs, les mœurs, les femmes qui donnent la forme de l'universalité à la question en jeu de la recomposition de la classe dominante et de l'État dans sa relation à la société civile. C'est cette même question que cette même classe dominante tend comme un miroir au prolétariat pour y exprimer ses luttes (Frères musulmans et salafistes en Égypte ; Parti de la justice et du développement – qui vient de remporter les élections - et Parti de la justice et de la bienfaisance au Maroc) parce qu'elle est la limite que ces luttes mêmes contiennent. Plus encore que la « marchandise juridique » à laquelle fait référence Marx dans *l'Idéologie allemande*, la « marchandise religieuse » est en rapport avec l'universel. Mais, c'est pour cela aussi, comme on l'a vu, que cette universalité de la religion n'est réalisée dans l'État que pour autant qu'il l'exclut.

« L'État s'offre à nous comme la première puissance idéologique s'exerçant sur l'homme » (Engels, *Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande*, Éd. Sociales 1966, p. 76). Cette « puissance idéologique », Engels la présente comme la nécessité pour les « faits économiques » de prendre la forme de « motifs juridiques » pour être sanctionnés sous forme de lois et ajoute-t-il : « comme il faut aussi, bien entendu, tenir compte de tout le système juridique déjà en vigueur, c'est la forme juridique qui doit désormais être tout et le contenu économique rien » (*ibid*, p. 77). Les intérêts de la classe dominante doivent passer par la volonté de l'État pour s'imposer universellement sous forme de lois. On peut ajouter que, dans les États en question, on voit ce processus de passage à la moulinette des « faits économiques » transformés en « motifs juridiques » passer par la mise en forme des « motifs juridiques » en *sanctions religieuses*. C'est ainsi que s'effectue la transformation des intérêts particuliers d'une classe en intérêt universel. Le contrôle des mœurs et des femmes est **ici** au cœur de cette mécanique de transmutation.

L'idéologie étant la façon dont les hommes (et les femmes...) vivent leurs rapports à leurs conditions d'existence, ce vécu n'est pas tant un objet de connaissance qu'une reconnaissance qui, comme le vécu, s'impose dans l'ordre de l'évidence et se fait reconnaître comme telle. Cela que les individus assument les tâches prescrites par les diverses instances du mode de production ou s'insurgent contre elles. En bref, l'idéologie c'est la vie quotidienne.

Les idées et les représentations au sens le plus large de ce terme – institutions, croyances et projets – participent à la structuration du réel, elles en accompagnent la production, la reproduction et la transformation. « L'idéologie est bien cette production sociale de représentations qui se veulent plus vraies que nature et qui, à la condition d'assigner le spectateur à sa place fixe, s'efforcent d'aménager le futur et d'encadrer l'action, en intervenant activement dans un rapport de forces, dans une histoire qui ne cesse par définition d'échapper à tous les devenirs prescrits. Contre la dématérialisation postmoderne du monde, il faut affirmer que l'idéologie n'est pas plus le tout du réel lui-même qu'une simple surface, miroitante, proposée à des spectateurs-consommateurs définitivement hypnotisés, mais qu'elle a pour fonction de se combiner à la coercition quotidienne, pour perpétuer une hégémonie dont la crise du capitalisme mondialisé et du nouvel ordre impérial rend plus violent que jamais le maintien : sa fonction est de travailler un présent fait de contradictions, s'adressant à des spectateurs qui ont aussi une vie sociale, travaillent, luttent, sont animés de colères et d'espairs, de projets et de peurs, de mémoires et de rêves. » (Isabelle Garo, *L'idéologie ou la pensée embarquée*, Éd. La Fabrique, p.14).

La dimension idéologique est constitutive de la lutte des classes. L'idéologie est habitée elle-même par les contradictions qu'elle reformule, elle fait corps avec son objet. Cependant, on ne peut désigner comme idéologie que les représentations, les institutions,

les pratiques (la pratique n'est pas en soi l'autre de l'idéologie) qui contribuent à maintenir dans son *inversion réelle* un monde caractérisé par des rapports de domination et d'exploitation. En cela l'idéologie est toujours une représentation partielle, incapable de rendre compte d'elle-même, imbriquée dans des rapports de domination et d'exploitation qui la produisent et qu'elle contribue à reproduire, elle est inhérente à cette reproduction. Interpellant les individus comme sujets, elle est la forme pratique du *consentement obligé* à l'ordre existant et ne rencontre dans la réalité des rapports sociaux que ce qui semble confirmer sa vérité comme vérité indépassable. Insolente avec les idées, l'idéologie est très respectueuse avec les évidences.

Pour que notre propos ne paraisse pas purement et abstraitement méthodologique, il faut ici citer l'analyse de l'historienne Jocelyne Dakhli présentée dans *Le Monde* du 21 octobre 2011 : « L'ère bourguibienne a été idéalisée. Elle aurait consacré un modèle de la Tunisie vertueuse qui fait toujours référence et qui est même devenu un label postrévolutionnaire. C'est, lisons-nous, parce que la Tunisie, à l'image de Bourguiba lui-même, était une société de classes moyennes, éduquée, progressiste, notamment en matière de droits des femmes, qu'elle aurait, la première dans le monde arabe, donné le signal de la révolution. C'est au nom de ce modèle méritocratique et vertueux qu'une élite dirigeante a pris le pays en main. Les générations bourgeoises et des classes moyennes formées dans la période bourguibienne ont aujourd'hui le pouvoir et incarnent aux yeux du monde et à leurs propres yeux une forme de légitimité historique et naturelle gravée dans le marbre : elles sont instruites, démocrates, laïques, féministes et souvent francophones... D'où l'illusion qu'elles incarnent la vraie Tunisie, celle qui devrait être et que menacent les ennemis de la liberté. Or ce modèle, en premier lieu, n'est plus sociologiquement avéré. Le processus d'ascension sociale par l'école n'est plus opératoire. Le féminisme n'est plus au

même degré une valeur nationale. Les classes moyennes n'ont pas été le moteur de la révolution. Les classes populaires, réhabilitées un instant par celle-ci, risquent de tomber dans l'invisibilité. Elles commencent déjà à être réduites à une masse manipulée par les islamistes, loin de leur héroïsation de janvier. Quand bien même des solutions économiques seraient envisagées, de quel poids pèsent-elles dans l'image même que le pays a de lui-même et qui célèbre les fameuses classes moyennes ? »

Ce modèle de la « Tunisie vertueuse » est proprement une idéologie. Non seulement il donne à la révolution un sens qui en masque la réalité, mais il n'est pas qu'un masque, il met en forme les contradictions sociales, les contradictions de classes, selon une opposition entre un projet religieux et un projet laïque et somme tous les participants au consentement obligé à ce clivage. Comme *réussite* de l'interclassisme, selon son contenu *politique* spécifique, la redéfinition idéologique donne sens comme révolution à la « révolution » et à ses enjeux : c'est sa réalité *et* la réalité de sa redéfinition de la réalité des contradictions de classes à l'œuvre. Par rapport à cette « Tunisie vertueuse » qui se proclame elle aussi, à quelques exceptions près, « arabe et musulmane », les émeutiers de décembre 2010 et de janvier 2011 redeviennent des classes dangereuses aux réactions instinctives et facilement manipulables. Dans ce clivage politique entre laïcs et religieux, c'est un véritable boulevard idéologique qui s'ouvrirait devant les islamistes d'Ennahda.

En Tunisie, les militants d'Ennahda souvent issus du milieu enseignant étaient les seuls présents dans les provinces de l'Ouest et du Sud. C'est de là qu'est partie la révolution dans son contenu social avant de toucher Tunis et de se coaguler, dans toute sa diversité, comme politique. Dans ces provinces, la « Tunisie vertueuse » n'existe pas : l'illettrisme domine, deux millions de personnes vivent sous le seuil de pauvreté, les villages sont privés

d'eau et d'électricité, le taux de fécondité a peu évolué et les diplômés sont vendeurs ambulants. Passées les « caravanes de la reconnaissance » qui ont vu défiler, entre février et mars 2011, à Sidi Bouzid tout ce que Tunis ou Sidi Bou Saïd comptent de bourgeois éclairés et d'intellectuels engagés, la ville a été, comme avant, oubliée. Le Pôle Démocratique et Moderniste (associations et micro-partis groupés autour de l'ancien parti communiste), avec le soutien des artistes et des intellectuels ne peut se débarrasser de l'image élitiste qui lui colle à la peau. Il réunit 4000 personnes pour un meeting à Sidi Bou Saïd mais personne à Kasserine (cf. *Le Monde* 19 octobre 2011).

A Kasserine « *on va voter la religion* » (la mère d'un des tués de décembre dans la petite ville - *Le Monde* 16-17 octobre 2011), même si l'essentiel est peut être dans le fait que dans tout le gouvernorat seulement un tiers de la population s'est inscrite pour voter et que le nouveau président fut accueilli à coup de pierres lors de sa visite à Sidi Bouzid en décembre 2011. Ennahda est avant tout « le parti de la religion », la solution après des années de corruption : « "Il va gouverner avec la religion", insiste Nesiha Azouzi, 42 ans, qui travaille comme femme de ménage dans un hôtel de Tunis. Le rejet de la politique, après vingt-trois ans du Rassemblement constitutionnel démocratique (RCD, l'ancien parti au pouvoir aujourd'hui dissous), et la faiblesse des forces progressistes, jugées trop élitistes en dépit de leur passé d'opposantes, a laissé un vaste espace à Ennahda, en particulier auprès des jeunes » (*Le Monde* 27 octobre 2011). Parler de « révolution » est perçu comme un gag alors que le président Fouad Mebaza et le premier ministre Béji Caïd Essebsi sont là depuis les années 1960. « Rien n'a changé » est un leitmotiv, aucun parti n'a participé à la « révolution », aucun parti n'inspire confiance, alors « on va voter la religion » à moins que comme le dit une jeune chômeuse de Kasserine blessée par balle en janvier :

« *On n'a rien compris, alors on vote pas* » (*Le Monde* 16-17 octobre 2011).

Si « on n'a rien compris », c'est parce qu'il n'y a rien à comprendre et c'est pour cela aussi qu'« on va voter la religion ». Dans le travail de mise en forme idéologique comme clivage entre laïcité et religion du sens de la révolution et des contradictions de classes qui ont été la dynamique de l'insurrection, il n'y a, à proprement parler, « rien à comprendre ». « Jusqu'à présent les hommes se sont toujours fait des idées fausses sur eux-mêmes, sur ce qu'ils sont ou devraient être. (...) Libérons-les donc des chimères, des idées, des dogmes, des êtres imaginaires sous le joug desquels ils s'étiolent. Révoltons-nous contre la domination de ces idées. Apprenons aux hommes à échanger ces illusions contre des pensées correspondant à l'essence de l'homme, dit l'un, à avoir envers elles une attitude critique, dit l'autre, à se les sortir du crâne dit le troisième⁴⁶ et – la réalité s'effondrera. » (Marx, *L'Idéologie allemande*, Éd. Sociales 1968, p.39). Les coalitions politiques plus ou moins laïques qui s'opposent aux islamistes d'Ennahda et aux salafistes sont comme ce « brave homme s'imaginant que si les hommes se noyaient c'est uniquement parce qu'ils étaient possédés par l'idée de la pesanteur » (*ibid*).

Si les « laïcs » ne sont pas naïfs au point de croire qu'il ne s'agit que d'idées, la critique de la formation et de la fonction de ces idées leur est interdite car ce qui fait de la religion une force politique est aussi ce qui fait leur existence. Ils bataillent contre des idées en leur objectant d'autres idées et d'autres représentations dans un fonctionnement idéologique dont ils sont eux-mêmes partie prenante. Le combat idéologique s'inscrit dans des contradictions sociales dont plus que le reflet il est la redéfinition et encore plus la solution. Pour les uns comme pour les autres, le

⁴⁶ Dans l'ordre : Feuerbach, Bruno Bauer, Stirner (note du traducteur Gilbert Badia).

mythe de la « Tunisie vertueuse » est leur matrice. Les uns se veulent les représentants et les perpétuateurs de cette « Tunisie vertueuse », les autres entérinent le mythe (en le critiquant) comme l'existence d'une élite et l'exclusion de la majorité des « déshérités ». La redéfinition idéologique de l'insurrection au travers du mythe de la « Tunisie vertueuse » n'est pas seulement le *reflet* de la réalité interclassiste et politique de cette insurrection (la limite interne que la lutte sociale a produite comme sienne), elle est également et surtout, comme redéfinition réelle, la *solution* que les classes en présence produisent momentanément comme lieu d'existence et de règlement de leurs contradictions devenues des antagonismes à l'intérieur de ce clivage. Ce sont les contradictions qui ont traversé le cours de l'insurrection qui recèlent le principe de leur déploiement et de leur propagation sous la forme spécifique du clivage idéologique laïcité / religion. Contrairement à l'événement que constitue l'insurrection qui, quelles que soient ses déterminations et ses limites, est l'affirmation du pouvoir productif et créateur des individus dans leur définition de classe, cette redéfinition fait marcher les choses et les gens tout seuls : « on n'y comprend rien » parce qu'il n'y a rien à « comprendre ».

*Ordre moral et droits des femmes*⁴⁷

Pour la plupart des femmes, l'égal accès à l'éducation, à l'emploi, à la santé, l'égalité des salaires et des promotions, le droit au divorce, à l'avortement, le droit de ne plus avoir un statut de mineure, tout cela doit s'articuler même conflictuellement avec leur situation de fille, d'épouse, de mère dans laquelle elles trouvent les conditions de leur survie et de leur *existence sociale*. Si les partis islamistes mobilisent un si grand nombre de femmes cela ne tient

⁴⁷ Pour l'ensemble de ce chapitre, voir annexe 2.

pas uniquement à l'aliénation et au poids des traditions. Ils présentent une perspective d'*affirmation féminine* totalement perverse et redoutablement efficace. Les Frères musulmans sont très présents dans les associations locales centrées sur les besoins « propres aux femmes ». Ces associations locales s'occupent de questions considérées comme « féminines » : l'enfance, la maternité, l'économie ménagère. Mais aussi les projets de microcrédit très en vogue actuellement auprès des femmes pour monter des activités génératrices de petits revenus complémentaires. « Ces associations, mais aussi d'autres où le caractère féminin n'est pas aussi prononcé, s'occupent de plus en plus des familles dont le chef de ménage est une femme. Ces familles représentent 22 % des ménages égyptiens : veuves, divorcées, femmes dont le mari a émigré pour des raisons professionnelles ou a déserté le foyer conjugal. » (Milad Yacoub, *Associations, ONG et développement*, in *L'Égypte au présent*, op. cit. p. 401).

L'idéologie libérale et occidentale serait, pour les femmes, la négation de leur pleine et entière existence spécifique de femmes qu'il s'agit d'établir dans la pleine dignité de leur particularité, ce n'est que sur cette base et celle-ci acquise qu'elles pourraient... participer à la vie publique. La redoutable efficacité réside dans le fait de partir du vécu des femmes dans leur existence immédiate et de faire de ce qui constitue leur situation de dominées le contenu de leur « émancipation ». Il s'agit d'une *critique* de cette situation mais seulement au nom de sa propre idéalisation. Les partis islamistes restaurent les articulations entre rapports de production / société civile / État ; restaurent la vie publique au nom de l'ordre moral ; entérinent les effets différentiels de la crise selon la distinction de genre et, cerise sur le gâteau, libèrent la femme *en tant que telle*.

La lutte contre la situation de masses de femmes répudiées et mises à la rue sans aucun revenus, pour le droit à l'avortement et la sortie d'un statut de mineures, sont des revendications sur des besoins on ne peut plus concrets que les islamistes combattent et rejettent. Il n'y a pas d'un côté des revendications bourgeoises déconnectées des besoins réels et de l'autre les « vrais besoins des femmes du peuple ». Cette défense et prise en charge par les organisations islamistes des besoins dits « concrets » en opposition aux revendications libérales, égalitaires et abstraites de « l'élite occidentalisée » est simultanément une attaque de tous les besoins concrets autre que ceux qui définissent les femmes appréhendées à travers leurs fonctions comme fille, mère ou épouse, c'est-à-dire en termes d'utilité vis-à-vis des hommes. Les besoins concrets sont alors clivés en deux catégories : ceux liés à ces fonctions et ceux allant à l'encontre de ces fonctions. Les premiers de par leur évidence allant de soi (le « vrai concret », celui que l'on vit et éprouve tous les jours et pour lequel on est faite) renvoient les derniers à l'abstraction.

Un piège se referme alors sur les revendications et les luttes sur l'égalité, la parité, sur l'existence individuelle pour elle-même, celles qui excèdent les besoins *fonctionnels* en tant que femmes, c'est-à-dire ceux résultant de leur soumission et dépendance et les entérinant.

« Cela restera un moment marquant du 7^e Women's Forum à Deauville. Le 14 octobre, standing ovation : plus de 300 femmes debout, sous le choc de l'avertissement puissant qu'elles viennent d'entendre. Sur scène, Shirin Ebadi, prix Nobel de la paix en 2003, magistrate iranienne en exil, n'a pas mâché ses mots. Aux femmes des printemps arabes invitées en nombre au Forum, Égyptiennes, Tunisiennes, Yéménites, toutes à leurs rêves de démocratie, et pour certaines prêtes à accepter un gouvernement islamiste, elle a lancé : "Vous êtes en train de reproduire les erreurs que nous

avons commises en 1979. Vous demandez la démocratie. Mais avez-vous demandé : nous voulons la fin de la polygamie, le droit au divorce, le droit de garde des enfants ? Non". Le recul des droits des femmes est déjà patent en Égypte et en Tunisie, a prévenu la féministe iranienne. "Essayez de toutes vos forces de faire inscrire dans la constitution la séparation de l'Église et de l'État. Conditionnez votre soutien aux partis à l'avancée des droits des femmes. J'espère que la destinée de l'Iran vous servira de leçon" » (*Elle*, 21 octobre 2011).

Poursuivons avec le reportage de l'envoyée spéciale du même magazine *Elle* sur la journée du 14 janvier 2011 à Tunis : « Des hommes, des femmes côte à côte. Tant de femmes ! Ados "cool" en jean et baskets, trentenaires chics, lunettes de soleil siglées sur le nez, groupes hilares de copines de lycée ou de fac, bras dessus, bras dessous, quadras tête haute, jeunes couples main dans la main, femmes médecins et infirmières en blouse blanche, avocates en robe noire, passionnaries brandissant le drapeau tunisien, perchées sur les épaules d'un compagnon, d'un père ou d'un frère, mères et filles, cheveux au vent ou portant le *hidjab*, célibataires ou mariées, jeunes mères avec leur enfant en bas âge dans les bras... En tête du cortège, des figures emblématiques de l'opposition, du syndicalisme et du féminisme, comme Maya Jribi, secrétaire nationale du Parti démocrate progressiste, portée en triomphe par un groupe d'hommes. Sur tous ces visages de femmes tunisiennes, la même détermination dans le regard, le même élan impressionnant, défiant les policiers en uniforme et les sbires du régime. Comme à Téhéran pendant l'été 2009, on ne voit qu'elles, ce vendredi 14 janvier, à Tunis, désormais date historique de la chute du président Ben Ali. Leurs voix résonnent haut et fort, réclamant le départ du couple présidentiel et de sa "mafia". Toutes celles croisées avenue Bourguiba – Asma la prof de lycée, Sihem la mère au foyer, Maya la militante, Khadija, Mariam, Amal, les étudiantes révolutionnaires du Net, branchées jour et nuit sur les

réseaux sociaux, filmant et photographiant la manif avec leur portable pour relayer leur combat pacifique face aux nervis surarmés du pouvoir, ou encore Safia et Leïla, serrées l'une contre l'autre, n'osant pas rejoindre le cœur de la foule parce que leurs mères, paniquées, leur ont interdit de participer au défilé – disent la même chose : "C'en est fini avec la peur et le silence." Ou encore : "On ira jusqu'au bout, même devant leurs fusils", "Liberté pour la Tunisie, Ben Ali, assassin". (...) Au-delà des craintes liées aux affrontements qui se déroulent dans plusieurs quartiers de Tunis, c'est une autre peur qui grandit désormais parmi les femmes, celle de l'arrivée des islamistes dans le jeu politique. "Actuellement, explique Yasmine, 27 ans, future dentiste, (...) c'est vraiment ce qui nous terrifie dans ma génération, mais aussi dans celle de nos mères qui se sont battues pour le droit des femmes. On ne veut pas d'un régime à l'iranienne ou comme en Algérie à la fin des années 80". "C'est, après le combat contre le système corrompu et arbitraire, la nouvelle bataille des Tunisiennes, prévient une autre trentenaire. Nous ne voulons ni de l'un ni de l'autre de ces systèmes !". Elles sont ainsi nombreuses à avoir constaté, ces derniers temps, que de plus en plus de femmes, y compris chez les jeunes, portaient le voile en Tunisie. Et que dans les conversations il n'était plus rare d'entendre des références à la religion pour critiquer un comportement jugé contraire à la "bonne moralité". Autant de signes pas anodins dans un pays considéré comme le plus féministe parmi les sociétés musulmanes, grâce au combat depuis trente ans des militantes tunisiennes en faveur des acquis égalitaires hommes-femmes. Difficile cependant, dans la confusion actuelle, d'estimer avec précision le danger d'une influence intégriste, nombre de leaders étant encore en exil ou emprisonnés. "C'est pour cela qu'il faut être vigilant en cette période. La défense des droits de l'homme et de la démocratie passe par la défense des droits et des acquis des femmes tunisiennes insiste Souhayr Belhassen, figure tunisienne emblématique de la démocratie et

actuelle présidente de la Fédération internationale des ligues des droits de l'homme..." (...) Les Tunisiennes, aujourd'hui, anonymes de la rue comme opposantes, militantes syndicalistes, féministes ou "droits-de-l'homme", savent qu'elles devront être sur tous les fronts : économique, dans une société gangrénée par le chômage, tant dans les couches sociales populaires que dans les classes moyennes ; démocratique, quant à l'instauration de la liberté de parole et d'opinion promise par le gouvernement transitoire ; civil, face à l'éventuelle menace islamiste » (*Elle*, op. cit.).

S'il est tout à fait exact que « la défense des droits de l'homme et de la démocratie passe par la défense des droits et des acquis des femmes tunisiennes », il est par là même tout aussi exact que ces droits et ces acquis vont de pair avec le *dédoublement* intérieur de chaque femme (voir annexe 2). L'accession des femmes à l'abstraction n'est pas un combat vide d'enjeux, mais son issue victorieuse présuppose et confirme la scission de chaque femme dans la totalité de sa vie et fait de sa vie de tous les jours un simple fait sans droit et sans raison. La conquête de cette individualité abstraite qui est tissée d'une multitude de droits et de libertés concrètes est perçue comme le programme de celles qui ont les moyens professionnels, financiers et culturels de le mettre en œuvre. Ce n'est pas toujours pour le meilleur que contradiction de genre et de classes sont toujours jointes.

Dans une situation tendue de luttes sociales entraînant toutes les classes de la société, le piège du droit des femmes, formulé précisément en termes de droit, est le piège qui se referme sur des revendications *concrètes* appliquées nécessairement à une individualité *abstraite*, générale. Revendications et droits qui ne peuvent être formulés et satisfaits qu'au nom de cette abstraction et de cette généralité. Inéluctablement, les différences sociales et culturelles, c'est-à-dire des distinctions de classes, peuvent être

instrumentalisées à l'intérieur de cette généralité et contre elle de par le dédoublement intérieur de la vie des femmes que ces revendications contiennent et l'insatisfaction qui par là leur est inhérente. Plagiant le Marx de *La Question juive* à propos de l'émancipation politique et de l'émancipation humaine, nous pourrions écrire : l'égalité et la parité, l'existence pour soi comme individu, constituent, somme toute un grand progrès ; elles ne sont pas, il est vrai, la dernière forme de l'émancipation des femmes qui est leur disparition, mais elles sont la dernière forme de leur émancipation dans le cadre de l'ordre social actuel.

Pour éclairer cela nous pouvons revenir sur la rive nord de la Méditerranée, en France : « Le féminisme à la française est à côté de ses pompes, c'est une génération qui ne produit plus. C'est un féminisme bourgeois qui ne gère que des questions bourgeoises et qui laisse sur le bord de la route toute une catégorie de femmes. » (Saida Kada⁴⁸, interrogée par Zahra Ali, in Zahra Ali, *Féminismes islamiques*, Éd. La Fabrique, p.197). Il est vrai que Zahra Ali elle-même dans l'introduction à son anthologie écrit : « Ainsi, si la lutte pour l'émancipation des femmes en Occident s'est caractérisée par une désacralisation des normes religieuses, une libéralisation sexuelle qui est passé par un dévoilement du corps, les féministes musulmanes proposent une libération qui pose un tout autre rapport au corps et à la sexualité, un rapport marqué par des normes et une sacralisation de l'intime et par une défense du cadre familial hétérosexuel. » (op. cit, p.32). L'imam peut être une femme, mais la messe est dite.

⁴⁸ Originaire de la région lyonnaise, d'abord militante au sein de « Jeunes des banlieues en mouvement », devenue pratiquante elle est une des fondatrices en 1995 de l'association « Femmes françaises et musulmanes engagées ».

Droits des femmes et « Occident »

Partout, la classe ouvrière par la construction, l'engagement de ses luttes et leur propre compréhension d'elles-mêmes (interclassisme, politique, place des femmes) est enfermée dans une contradiction qui l'amène à reformuler les manifestations mêmes issues de son existence en tant que classe dans le langage d'une classe dominante qui, elle-même, se cherche. Ce qui autorise, comme en Tunisie ou en Égypte, ce nouveau pouvoir, ce nouvel ordre idéologique à *réprimer* les manifestations et les revendications ouvrières en même temps qu'il *offre sa compréhension du monde comme discours de ces luttes*. Comme idéologie dominante, ce mixte, constitué de religion et de nationalisme, tend un miroir aux classes exploitées dans lequel elles sont enjointes de se comprendre elles-mêmes et leurs propres luttes. Le « retour de l'islam » c'est un besoin de justice face à la corruption et au mode de vie des classes dirigeantes. Issam Al-Arian, vice-président des Frères musulmans en Égypte, déclare : « La vision musulmane de l'économie est réaliste et fondée sur le droit, la justice, ainsi que la lutte contre les monopoles et la corruption. »

Tout est intriqué, mais tout n'est pas identique, ce mixte c'est l'ordre de la vie commune populaire restaurée fondé sur des principes échappant aux aléas de l'histoire, de la politique ou de l'économie. C'est d'ordre dont il s'agit, c'est-à-dire de mettre un terme à toutes les contestations et toutes les revendications mais d'y mettre un terme *en leur nom*.

Le contrôle des mœurs qui n'est que l'appellation morale de la reproduction de la domination des femmes par tous les hommes est la vraie garantie pratique de la reproduction de la communauté, de ses solidarités. Mais aussi, inscrit dans la défense des intérêts ouvriers et dans la nature même du salaire, il conditionne la

reconnaissance publique de la classe ouvrière dans la société civile. Ce contrôle, producteur et garant de ce que les contradictions demeurent dans le cadre du rapport de la société civile à l'État, est le cœur battant de l'idéologie dans sa relative autonomie, il structure et donne sens à tous les clivages.

« Que vous le croyiez ou non, les Egyptiens sont en train de lancer une autre révolution, mais cette fois les femmes n'y joueront aucun rôle pour la bonne raison que c'est une révolution contre leurs droits. À l'origine de ce mouvement, on trouve des organisations comme la Coalition pour protéger la famille, l'Association pour sauver la famille et la Révolution des hommes égyptiens. Leur action vise à abolir des droits comme la *khula* (le droit des femmes musulmanes à demander le divorce)⁴⁹, à abroger un amendement récent reportant à 15 ans l'âge de la responsabilité pénale des mineurs et à réviser des conventions et des traités internationaux sur les droits des femmes dont l'Égypte est signataire » (Aliaa Dawood, *Al-Masri Al-Youm* – quotidien libéral du Caire – in *Courier international*, n° 1099, 24 – 30 novembre 2011).

⁴⁹ On trouve également la *khula* orthographié dans d'autres textes comme « le *khul'* ». Par la suite nous utiliserons cette dernière graphie. Mode unilatéral de rupture du mariage, le *khul'* permet à l'épouse d'obtenir la dissolution de son union conjugale en échange de sa renonciation à tous ses droits financiers. L'épouse ne peut prétendre à la pension alimentaire qui est versée pendant une durée maximale d'un an après le prononcé d'un divorce « classique ». Elle ne pourra obtenir non plus la compensation financière que l'épouse divorcée sans son consentement et en dehors de toute responsabilité peut toucher depuis 1985 et dont le montant doit être égal à au moins deux années de pension alimentaire. Enfin, l'épouse qui recourt à la procédure du *khul'* devra rembourser le montant de la dot qui lui a été versé au moment du mariage et renoncé à l'arriéré non versé. Contrairement aux autres renonciations financières, le remboursement de la dot est rarement un préjudice. En effet, des taxes étant perçues proportionnellement au montant de la dot, le montant *déclaré* de celle-ci n'excède pas le plus souvent une livre et l'épouse n'est tenue de rembourser que le montant indiqué dans le contrat de mariage.

Non seulement cette « révolution » est en marche, mais encore il est faux d'y voir une « nouvelle révolution ». C'est dans la « révolution » elle-même, dans le cours des événements et des luttes, que simultanément à la présence publique des femmes était effectuée leur remise à leur place, comme on l'a vu avec les grèves ou le fonctionnement des *Comités populaires* à la suite de la disparition de la police en Égypte. Ce qui facilite cette attaque contre les quelques droits acquis, c'est non seulement les fondements sociaux du contrôle des mœurs, comme nous l'avons vu, mais encore, lié au premier point, le fait que par une torsion idéologique spontanée, suite à l'assimilation de la misère à l'ouverture économique et des classes dirigeantes arabes à l'Occident, ces droits apparaissent comme une agression contre les conditions de vie du peuple, des pauvres, et une politique délibérée de dénaturation de l'identité sociale et culturelle de l'Égypte que la classe ouvrière défend aussi comme un rempart face aux agressions contre ses conditions de vie. Il est vrai que : « Pendant plus d'une décennie, la société égyptienne a été submergée d'informations sur les activités du *Conseil national de la femme*, un organisme placé sous les auspices de M^{me} Moubarak. Les droits des femmes étaient rarement évoqués dans les médias sans être directement associés à la première dame, au point que les lois relatives à ces droits étaient souvent appelées "lois de Suzanne Moubarak" » (*ibid*).

Il est vrai également, par exemple, que le cours des luttes et controverses ayant amené, en 2000, à l'adoption de la loi sur le *khul'*, à laquelle fait référence Aliaa Dawood, vient confirmer cette torsion idéologique qui amalgame le droit des femmes à l'État de Moubarak et l'Occident. Par torsion idéologique, nous entendons le processus par lequel une revendication, contrainte pour aboutir de se couler dans un langage et un dispositif qui lui sont nécessaires à un moment donné, apparaît comme appartenant et intervenant dans un autre champ que le sien propre. En l'occurrence, un droit des femmes intervenant comme défense du

régime de Moubarak et apparaissant comme agression étrangère à la domination masculine que partage toutes les classes de la société comme constitutive de leur reproduction contradictoire (le rapport travail / capital est intrinsèquement sexué). *Al-Sha'b*, le journal du Parti du Travail (à tendance islamiste) « contribua à politiser le débat en affirmant que le concept d'égalité entre hommes et femmes est une idée occidentale, inadaptée à la culture orientale, et accusa l'Occident, et plus particulièrement les "sionistes", de fourbir un complot contre l'Égypte afin de détruire la famille musulmane » (Nathalie Bernard-Maugiron, *Nouvelles stratégies de mobilisation et réforme du droit de la famille – la loi sur le khul' en Égypte*, in *Protestations sociales, Révolutions civiles*, Revue Tiers Monde 2011).

Avant même la période de la domination électorale des Frères et des salafistes, l'exemple du *khul'* montre que la référence au religieux était devenue une modalité incontournable de participation au débat public (elle le demeure après leur « élimination »). Avec les thèmes de la « justice », de la « corruption », de la « communauté du peuple » etc., cette référence s'est étendue aux conflits du travail. « Aucun acteur ne remet plus en cause sa prédominance (de la référence au religieux) et les organisations féministes ont même fini par se rallier à ce cadre discursif dominé par la quête du "véritable sens" des sources religieuses en matière de statut personnel » (*ibid*)⁵⁰. L'initiative du

⁵⁰ C'est dans cette voie que ce sont engagées les groupes et théoriciennes des « féminismes islamiques » (cf. *Féminismes islamiques*, op.cit.). À la lecture d'une anthologie parue aux éditions La Fabrique, si nous savons tout sur le Coran, les fatwa, le fiqh, les hadith, l'ijtihād, l'islah, la Shari'a, la sunna, le tajdid et le tafsir, sur Mahomet « l'un des plus grands défenseurs de la cause des femmes (...) ce qui fait de lui l'une des grandes figures universelles du féminisme » (p.61), et, afin d'évacuer quelques sourates gênantes, sur la nécessaire contextualisation historique de la révélation divine (une contradiction dans les termes), en revanche, en 225 pages, nous ne trouvons pas une seule ligne exposant les positions de ces féminismes sur la virginité, la contraception ou l'avortement,

projet de loi sur le *khul'* revient à un groupe composé principalement d'avocates et d'universitaires. Un tel projet paraissait à l'origine ne pouvoir convenir qu'aux femmes ayant des ressources financières importantes. Cependant : « Dix ans après sa mise en œuvre, la loi semble rencontrer un grand succès auprès des épouses concernées, non seulement celles des classes aisées, comme il avait été prétendu à l'origine, mais également celles appartenant aux classes les plus défavorisées. La rapidité et le moindre coût que cette procédure représente ont incité les femmes ayant déposé un recours en divorce "classique" à changer leur demande en divorce-*khul'*. La participation d'un nombre croissant d'épouses aux charges familiales, parfois même en exclusivité, pourrait expliquer que les femmes des classes moyennes, voire populaires, y recourent aussi. La renonciation de l'épouse à ses droits financiers ne change alors rien à la situation existante. Bien au contraire, le fait d'être divorcées leur permet de ne plus avoir à assumer la charge d'un époux oisif »⁵¹ (*ibid*).

l'excision, délicatement appelée « circoncision féminine », est juste signalée comme ne relevant pas du Coran. Toute amorce de critique étant d'emblée disqualifiée comme « raciste » et « postcoloniale », nous nous contenterons d'accepter la « sacralisation de l'intime » et « la défense du cadre familial hétérosexuel » (p.32), tout comme a dû certainement le faire Christine Delphy participant à leurs colloques et élogieusement citée tout au long de l'ouvrage (les « compagnons de route » et les « idiots utiles » ont encore de beaux jours devant eux). Ce n'est pas en en appelant à la vraie vérité de l'Islam que l'on sort de l'essentialisme de la « femme musulmane » comme « l'Autre » forcément soumise de par sa culture et non de par son existence générale de femme. Le problème n'est pas le texte du Coran (encore que...), mais le procédé faisant référence à un texte religieux supposant une norme transcendante (en matière d'essentialisme non seulement de la « femme musulmane » mais encore et surtout de la femme tout court, il est difficile de faire mieux ou pire) quand il s'agit d'émancipation humaine. « La critique de la religion est la condition première de toute critique » (Marx, *Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel*).

⁵¹ Il faut ajouter que fréquemment, de toute façon, les pensions alimentaires ne sont pas payées dans la partie la plus pauvre de la population.

Le droit de la famille qui est à la charnière du juridique, du politique du religieux, du social et de l'économique appartient de façon inséparable au domaine de l'idéologie et de la « base économique ». L'idéologie circule partout dans la société, elle n'est pas, avons-nous dit, l'apanage de quelques activités « haut de gamme ». En intervenant dans le droit de la famille, l'État affirme son contrôle sur la société et sur la sphère privée, il se pose comme seul habilité à dire le droit, les principes de la *charia* sont transformés en droit positif formulé par le chef de l'État. Cette transformation, malgré la caution des autorités religieuses officielles (*al-Azhâr*), était toujours suspecte parce que venant d'un gouvernement corrompu (financièrement et moralement) qui mettait le pays en coupe réglée en collaboration avec les capitalistes occidentaux.

La coalition d'organisations féministes qui a travaillé à l'adoption de cette loi a été loin de faire l'unanimité des groupes féministes quant à sa stratégie vis-à-vis de la religion et de l'État. Il est exact qu'elle a bénéficié du soutien de l'épouse de Moubarak à la tête du *Conseil national pour la femme* et s'est appuyée sur le soutien constant du ministre de la Justice. La participation des femmes au marché du travail (même si c'est pour en faire une variable d'ajustement du chômage), leur entrée à l'Université sont une nécessité économique absolue pour l'Égypte et tous les pays de la région et elles sont déjà proportionnellement l'une et l'autre massives. Des formes devenues obsolètes de la domination masculine et de l'exploitation des femmes sont appelées à tomber, la réforme du droit de la famille est pour cela nécessaire et même les islamistes devront s'y résoudre. Le renforcement du contrôle des mœurs, les formes non légales ou même illégales de la sujétion des femmes seront là pour peser constamment sur leur place dans le marché du travail, leur fonction sociale et l'accomplissement de leurs tâches « proprement féminines ».

Religion : ordre moral et identité populaire ; quartiers populaires et luttes

Occupation de l'espace, « mouvement social de rue » et islam sont fortement liés. L'existence du quartier populaire et ouvrier (mélange de salariés de grandes entreprises, de petits artisans, d'apprentis, de travailleurs engagés dans de multiples activités informelles, chaque famille comportant des membres de plusieurs catégories) investit de caractéristiques particulières la définition et la situation des activités ouvrières, des pratiques de luttes, en un mot de la lutte de classe. La lutte de classe est investie de solidarités familiales larges, de relations locales de voisinage qui vont du simple voisinage à de véritables entrelacs de rapports économiques en passant par toutes sortes de luttes communes portant sur les besoins collectifs du quartier (ordures, électricité, évacuation des eaux usées, dispensaires, écoles, etc.). La lutte de classe apparaît comme lutte d'une communauté déjà existante pour elle-même antérieurement à la lutte et ayant en elle-même sa définition. La lutte de classe apparaît à l'intérieur d'elle-même, car c'est bien une position de classe qui est à l'origine et qui structure toute cette vie commune et ces solidarités, comme le fait d'une communauté déjà définie en dehors de la lutte. Le quartier ou même la ville, comme à Suez, deviennent des entités sociales qui, elles-mêmes produits de rapports sociaux et de formes d'exploitation de la force de travail ou du « travail indépendant », deviennent points de départ et sujets de la lutte des classes. Mais alors le lieu, cet espace organisé et structuré, joue son propre rôle. Il devient l'unité de la vie personnelle quotidienne, des rapports inter et intra-familiaux, des rapports entre les sexes, de la vie sociale, économique et politique. Il faut à cette unité un ensemble de pratiques idéologiques, un discours identitaire, qui la fassent réellement vivre comme unité, qui relient tous les niveaux sans se confondre avec aucun et qui les transcendent. Une unité qui soit à

la fois personnelle et sociale et qui apparaisse comme donnée tout comme la communauté : la religion, l'islam.

« Les révolutionnaires ne sont pas visibles uniquement dans les rues. Des millions jouent ces drames en coulisses : les ouvriers dans les usines, les paysans sans terre, les étudiants, les employés, et les leaders souvent dans des lieux fermés. Mais c'est au final dans les rues, l'espace public par excellence, que se galvanise la critique collective contre les détenteurs invisibles du pouvoir. C'est là que, souvent, se joue le destin des mouvements politiques. (...) Il ne s'agit pas seulement de réfléchir aux raisons pour lesquelles les révolutions naissent, aux participants, et à la manière dont les événements se déroulent, mais aussi aux lieux dans lesquels ils se déploient. » (Asef Bayaf, *Life as Politics – How Ordinary People Change the Middle East*, Palo Alto, Stanford University Press, 2009, in Raphaël Kempf, *Sous les révoltes arabes : illégalismes populaires et résistances quotidiennes*, RDL – Revue Des Livres - n°1 novembre 2011, pp. 164-165). Ces lieux ne sont pas « symboliques », ils n'empêchent pas de voir tout ce qui s'est joué à côté, principalement dans les usines, et dont le rôle a été fondamental.

Il faut penser à la place Tahrir du Caire, à l'avenue Bourguiba de Tunis, à l'urbanité du centre de Hama en Syrie, aux rues de Kassérine, mais aussi à la place des Omeiyades ou celle des Abbassides à Damas qui contrairement aux précédents lieux sont loin du centre mais sont d'énormes carrefours de circulation, avec gares routières, échoppes, vente ambulante, stations de taxis légaux et clandestins, véritables hubs logistiques informels. Toujours à Damas, « l'attaque-suicide » (qualification donnée par l'État) contre un bus de la police le 6 janvier 2012 a pour cadre le quartier d'Al-Midane au sud de la ville. Ce quartier est dans Damas même un des rares à avoir été un bastion de la mobilisation contre le régime très tôt avec manifestations et grèves puis opposition armée. Le

Guide bleu (2009) de la Syrie sous le titre « *Un quartier en péril* » le décrit ainsi : « Le développement de l'agglomération damascène a porté des coups sévères au vieux Midan, aujourd'hui éventré par la voie rapide qui longe le sud de la ville. Le tissu urbain ancien disparaît à grande vitesse, car ce quartier ne fait pas l'objet de protections particulières. Des immeubles à étages ont fait leur apparition, contraignant les habitants des maisons traditionnelles à couvrir leurs cours et leurs terrasses de bâches ou de toits de tôle pour protéger leur intimité. ». Ancien point de départ du pèlerinage annuel à La Mecque, le quartier possède encore une densité exceptionnelle de mosquées, d'entrepôts et d'ateliers.

A Port-Saïd, de la fin janvier 2013 au début du mois de mars, la ville est en état de désobéissance civile vis-à-vis de la présidence et du gouvernement des Frères musulmans⁵². La désobéissance civile consiste à rejeter ou ne pas appliquer les politiques et décisions du pouvoir (blocage des routes et des bâtiments publics, refus de payer les factures, arrêt de travail). Les ouvriers du secteur des conteneurs dans le port se joignent au mouvement qui fait tache d'huile : Ismaïlia, Mahalla, Mansoura, Alexandrie. Dans ce mouvement, l'État reste le seul horizon, mais il ne s'agit plus seulement de « chasser le dictateur » comme en janvier 2011, mais de décider de la légitimité étatique : certaines fractions du mouvement appellent l'armée à prendre le contrôle de l'État. Le discours piétiste salafiste de justice et de communauté des musulmans coiffe cette « autogestion populaire » dans une ville que même la relation du correspondant d'*Infoaut*, reprise par les anarchistes enthousiastes de l'OCL, qualifie de « très traditionnaliste ».

⁵² L'Armée laisse faire avec bienveillance. Après la violente répression par leurs propres milices des manifestations de décembre 2012 contre la modification de la Constitution (la police manifestant pour une fois une étrange mollesse), c'est certainement à ce moment là que les Frères, incapables de maintenir l'État face aux grèves et aux dissidences, perdent le pouvoir.

A Suez, ville ouvrière⁵³, lors des élections législatives de décembre 2011, les trois partis islamistes ont obtenu 78 % des voix, les salafistes seuls en rassemblant 51 % : « Hormis les islamistes, les partis issus de la révolution n'ont pas réussi à s'implanter, tandis que les vieilles organisations se disqualifiaient (...) La clé de l'élection ? La respectabilité. Pour convaincre une population à la fois révolutionnaire et conservatrice, ouvrière et religieuse, combattante et traditionnelle, mieux vaut être un fils du quartier et d'une famille connue » (François Pradal, *Le Monde Diplomatique*, janvier 2012). Naturellement très peu de femmes candidates et aucune élue dans ces quartiers ouvriers⁵⁴ : nécessité oblige du passage de la revendication à l'existence reconnue dans la société civile et à la représentation politique. « Suez est paradoxale – poursuit le journaliste du *Monde Diplomatique* - : les salafistes triomphent dans la ville la plus révolutionnaires, sans avoir participé, à l'origine, à cette révolution sociale et antiautoritaire. (...) La campagne des salafistes avaient commencé dans les mosquées, acquises à leur cause – les Frères musulmans n'y sont pas aussi bien implantés. "Nous avons été opprimés pendant des décennies. *Il nous faut donc voter pour ceux qui protègent notre religion, notre travail, notre famille et nos conditions de vie* (souligné par nous)", entend-on le vendredi ».

Depuis 2010, les grèves sont continuelles à Suez, elles s'enracinent dans le quartier le plus pauvre de la ville, celui d'Arbaeen (plus de la moitié des six cent mille habitants de Suez), actuellement le chômage y touche environ un tiers de la

⁵³ Le golfe de Suez est l'un des centres industriels les plus importants d'Égypte, avec 79 % de la production pétrolière, de la pétrochimie et des industries lourdes côtoyant des activités navales et portuaires, des entreprises de ciment et de textile qui s'étendent sur soixante-quinze kilomètres entre mer Rouge et désert.

⁵⁴ Sur les listes salafistes, la photo de la seule femme candidate a été délicatement remplacée par celle d'une fleur.

population. En effet, pour les entreprises de Suez, il s'agit, depuis quelques années, de briser l'unité que représente le quartier en faisant venir des travailleurs du Sud, du Delta ou de l'étranger qui représentent maintenant près de 40 % de la population de Suez. « Quand le magnat de la sidérurgie Ahmed Ezz décide, fin 2010, de licencier quatre mille personnes pour engager une main-d'œuvre asiatique meilleur marché, Suez se révolte. Cet élu du parti du président Hosni Moubarak, ami intime de sa famille, sera d'ailleurs l'un des premiers emprisonnés après sa chute. Le 8 février 2011, la grève éclate dans le port, elle se structure à partir de la Compagnie du canal. Le 19 février de nouveaux syndicats indépendants signent une déclaration commune » (*ibid*). Les revendications portent sur les salaires (le salaire moyen à Suez est inférieur à 100 Euros), mais aussi sur le droit de grève, les accidents du travail, les renationalisations. Après le départ de Moubarak, l'administration promet des augmentations et de meilleures conditions de travail, mais rien n'arrive et les ouvriers se remobilisent. « Le gouvernement vote deux lois : celle de mars menace d'emprisonnement tout travailleur en grève ; celle de juin autorise la grève mais... "*sans cessation d'activité*". À Suez toutefois le mouvement est suffisamment fort pour que personne ne soit ni emprisonné, ni licencié. Fin juillet, soutenus par les révolutionnaires, les ouvriers obtiennent une restructuration de la grille des salaires, 40 % d'augmentation et de meilleures primes » (*ibid*). Ce qui importe ici c'est l'intrication des revendications économiques, du rejet de la corruption généralisée, du refus de la répression, de la reconnaissance des martyrs (la remobilisation de juillet suit la libération de policiers accusés d'avoir tué des manifestants à Suez), de l'importance pour la vie quotidienne de la respectabilité et donc du contrôle des mœurs, de l'affirmation de solidarités et de formes de vie commune que représentent le quartier ou la ville.

On pourrait énoncer les mêmes considérations pour la ville d'Alexandrie où le port du voile intégral s'est généralisé. Selon Assayid Shawqi, candidat du parti Nour (principale composante de la mouvance salafiste) à Alexandrie : « Le port du voile intégral est normal, puisque prescrit par la religion. C'est de ne pas le porter qui est anormal » (interview dans *Al-Quds Al-Arabi*, Londres, in *Courier international*, n° 1099, 24 – 30 novembre 2011). Et selon Yousri Hammad, porte-parole officiel du parti à Alexandrie : « une femme ne doit pouvoir devenir ministre que dans les domaines concernant les femmes » (*ibid*). Issam Al-Arian, vice-président des Frères musulmans en Égypte, quant à lui, dans une interview à *An-Nahar* (Beyrouth), à la question relative à la reconnaissance de la Charte des droits de l'homme de l'ONU, répond : « Bien sûr – mais il précise – tous les pays arabes ont des réserves concernant certaines chartes, notamment celles qui concernent la famille. Nous insistons sur nos spécificités culturelles par rapport aux sociétés occidentales » (*ibid*). Le contrôle des mœurs, c'est-à-dire le contrôle des femmes, la défense d'une claire distinction entre les sphères publique et privée, sont au cœur de cette vie commune et du discours identitaire qui innervent toutes les pratiques au cours des luttes. Ce qui n'empêche que, dans cette même ville d'Alexandrie, lors de l'élection présidentielle de mai 2012, Hamdeen Sabahy, membre du parti nassérien de gauche Karama (Dignité), fondateur du mouvement Kefaya et figure charismatique de l'opposition à Sadate puis à Moubarak, obtint 31,6 % des voix et 40,4 % à Port-Saïd autre fief salafiste. Il n'y a pas de contradiction, ici et pour l'instant, entre le fait religieux et être ouvrier ; bien au contraire la lutte ouvrière et sa représentation s'exercent sous la religion comme idéologie.

Quand la classe ouvrière a été amenée à agir elle-même comme *mouvement social de rue*, à agir à partir d'elle-même comme *communauté préexistante*, à rencontrer dans *l'interclassisme*, dans la société civile et la politique l'aboutissement naturel de ses luttes,

la définition identitaire qui se dresse comme nouvel ordre social est aussi son propre produit.

Arrivé à la fin de ce texte et après avoir évoqué l'importance du quartier comme lieu de constitution d'une solidarité et d'une identité communautaire, on peut s'interroger sur la capacité de la notion d'interclassisme à rendre compte de la réalité empirique des luttes et de leur sujet. La notion d'interclassisme en reste au stade de l'analyse et de la simple addition et coexistence des parties. Ce qu'il faut désigner, c'est la totalité ainsi créée qui ne se réduit pas à la somme des parties continuant à exister en tant que telles dans cette totalité qui ne serait qu'une somme. Cette totalité pour elle-même, ce sujet, c'est le peuple.

« Comme l'a justement relevé Fawwaz Traboulsi une des fonctions du slogan "Le peuple veut" omniprésent dans le soulèvement arabe est bien de "souligner l'identité nationale et l'unité populaire, contre toutes ces appartenances et identités qu'exploitent tant les gouvernants despotiques que les ennemis extérieurs"⁵⁵. » (Gilbert Achcar, op. cit., p.204). Ce peuple qui se revendique comme tel est toujours quelque chose à venir, il n'existe que sous une forme dynamique. Malgré les masses qui étaient sur la place Tahrir, c'est une minorité qui déclare non pas qu'elle *représente* le peuple, mais qu'elle *est* le peuple. Que le soulèvement stagne ou s'arrête et le peuple se dissout car il est le mouvement de disparition de cet État existant. « A la question "qu'est-ce que le peuple ?", il faut naturellement répondre par une autre question : contre qui se constitue le peuple ? Le plus souvent on se demande quelles sont les caractéristiques immanentes au peuple, les éléments "matériels", les récits ou les mythes qui fondent chez les individus la conscience d'appartenir au même peuple. On procède comme on le fait également – et à tort – pour

⁵⁵ Il s'agit ici des tribus, communautés confessionnelles, collectivités régionales, etc.

la nation. Or, ces éléments réputés constituer le peuple ne se rassemblent, ne se coagulent et ne se pensent comme un tout articulé, cohérent, insécable, tous ces éléments ne se métamorphosent en puissance potentielle de mobilisation collective, ne font sens politiquement qu'à partir du moment où se dessine un *extérieur* au peuple, potentiellement hostile au peuple. Autrement dit, si les éléments qui constituent en quelque sorte l'infrastructure du peuple ne sont ni contingents, ni arbitraires, ils ne suffisent pas en eux-mêmes à constituer le peuple. Ces éléments constituent seulement la condition de possibilité de l'émergence de l'entité peuple. Pour que celle-ci se cristallise effectivement, il faut qu'existe cet extérieur hostile, qu'il s'agisse de l'aristocratie féodale, du peuple d'à-côté, du peuple qui opprime ou d'une fraction du peuple considérée comme nocive. Le peuple, ce sont des rapports de forces, c'est une histoire, c'est une histoire de rapports de forces.» (Sadri Khiari, *Le peuple et le tiers-peuple*, in *Qu'est-ce qu'un peuple ?*, ouvrage collectif, Éd. La Fabrique, pp.116 -117).

Dans les pays du Moyen-Orient, dans les conditions de la lutte contre un type particulier d'État, et même si cela se fait aussi contre des partis qui font de la religion leur chose particulière, les contradictions actuelles retravaillent la tradition islamique pour produire le peuple : justice économique, communauté, réseaux sociaux urbains, nationalisme, « souverain juste ». Face à l'exacerbation des contradictions entre les classes, le peuple doit se prouver continuellement à lui-même son existence comme la représentation en actes de la communauté. L'impopulaire, le non-patriotique deviennent l'irreligieux. Le religieux n'est pas le plus petit commun dénominateur des forces et contradictions en mouvement, il en est une reformulation globale par un changement de niveau : des contradictions entre classes au politique, du prolétariat au peuple, de l'exploitation à l'aliénation et à la misère « inhérentes à la nature humaine ».

Cette coagulation des solidarités primaires, de l'organisation de la société civile et de la revendication politique confère aux luttes de classes la forme d'apparition non d'une implication réciproque, d'un rapport social, mais de l'opposition entre une communauté constituée ou à constituer, existant pour elle-même, le peuple, face à une classe dominante « parasitaire ». Dans cette opposition, la domination des femmes est alors la pierre angulaire fondant le peuple comme communauté, car elles sont dans le peuple sa part inexistante par laquelle de *peuple dynamique*, en lutte contre, il peut se constituer en *peuple officiel* (un soulèvement *populaire* contient cette contradiction).

D'autant plus que « l'ancien régime » est avec raison associé à l'ouverture économique et les classes dirigeantes à « l'occidentalisation des modes de vie » et les projets des « révolutionnaires » à l'accentuation du processus. Le salafisme défensif⁵⁶ est un recours, un recours idéologique contre toute forme d'avenir dont on n'attend rien de bon. C'est une vision simpliste qui fait de la religion, de l'islam, la forme et le contenu *spontanés* de cette identité populaire nationale. La « Tunisie

⁵⁶ Il est d'usage chez les islamologues de distinguer deux variantes du salafisme. Au XIX^e siècle, certains penseurs de la Nahda (« renaissance », nda) « ont insisté sur la nécessité vitale, pour l'islam, d'une relance des efforts de réflexion de ses adeptes, bref, d'une "réouverture des portes de l'*ijtihād*". (...) Ce souci d'une pensée inventive parce que délestée des constructions normatives accumulées au cours de l'histoire, ce retour à l'élan initial des pères spirituels ou *aslâf* portait le nom de *salafîa* et visait de toute évidence à rendre à la charia sa vertu novatrice et évolutive suggérée par son étymologie (« la voie », nda). Il se trouve que le terme de *salafîa* ou de salafisme a été saisi au bond par les tenants du conservatisme le plus pointilleux, le plus disciplinaire, seule attitude permettant à leurs yeux de défier les puissances non musulmanes dans le monde contemporain. Le salafisme actuel se réduit, dès lors, à l'imitation minutieuse du mode de vie des pères fondateurs pour se préserver de toute innovation, de toute aventure intellectuelle, et construisant une armure culturelle protégeant contre les agressions extérieures, réelles ou supposées. » (Pierre Lafrance, *Le Monde* du 10 janvier 2012).

laïque » ou ce que nous appelions précédemment la « Tunisie vertueuse » pouvaient très bien faire l'affaire, même en Égypte le langage religieux a été le grand absent des manifestations, des grèves, des occupations et des émeutes. Ce n'est que comme rétablissement conflictuel de l'ordre que la religion devient l'expression de cette identité populaire nationale, elle est, dans des circonstances particulières qui ne tiennent pas à de prétendues spécificités de l'islam ou des pays arabes, le langage et l'idéologie de la relation vécue entre les individus dans la société comme société civile, c'est-à-dire qui a intégré en elle son rapport à l'État. Quand la religion devient politique, ce n'est jamais une victoire de la religion sur l'État, ce n'est pas la religion qui offre sa sanction à l'État, mais l'État qui offre la sienne à la religion, du fait de la configuration, de l'extension et de l'approfondissement des rapports capitalistes il ne peut s'en passer et être lui-même.

Jusqu'à maintenant, tous les déboires postrévolutionnaires aussi bien en Tunisie qu'en Égypte : autant la poursuite de la répression contre les grèves et les mouvements revendicatifs, que l'absence d'améliorations des conditions de vie et de salaires ou la vacuité du libéralisme des « révolutionnaires », renvoient les exploités et les opprimés d'un système dont toutes les évolutions et tous les changements sont synonymes de misère accrue au rêve de la restauration et de la préservation d'un ordre immuable dont la religion et l'ordre sexué qu'elle sacralise sont les fondements et les garants protégeant la communauté des *attaques extérieures* ou des *désordres intérieurs*.

Annexe 1

Le mode de production capitaliste n'est pas sexuellement neutre

Il faut partir de ce qui fabrique les femmes.

Le travail et le surtravail qui lui est corollaire supposent la constitution de la population en principale force productive, le contrôle de cette principale force productive suppose la création d'une partie de l'humanité comme productrice de cette force et son contrôle. Partir de la reproduction (biologique) et de la place spécifique des femmes dans cette reproduction c'est présupposer comme donné ce qui est le résultat d'un processus social. Le point de départ (puisqu'en avoir un fait partie des tares nécessaires de la production théorique) est ce qui rend cette place spécifique comme construction et différenciation sociale : les modes de production jusqu'à aujourd'hui. L'augmentation de la population comme principale force productive n'est pas plus un rapport naturel que n'importe quel autre rapport de production et elle se meut dans des contradictions spécifiques à chaque mode de production. La nécessaire appropriation du surtravail, phénomène purement social (le surtravail ne tient pas à une supposée surproductivité du travail) crée les genres et la pertinence sociale de leur distinction sur un mode sexuel et *naturalisé*. Posséder un utérus ne signifie pas « faire des enfants », pour passer de l'un à l'autre il faut tout un dispositif social d'appropriation et de mise en situation (de mise en fonction) de « faire des enfants »⁵⁷, dispositif par lequel les femmes existent. Posséder un utérus est une *caractéristique* anatomique et non déjà une *distinction*, mais « faire des enfants » est une distinction sociale qui fait de la *caractéristique*

⁵⁷ Dispositif de violence incluant le viol, mais aussi l'amour, le *care*, la douceur, le souci des autres, être un corps.

anatomique une *distinction naturelle*. Il est dans l'ordre de cette construction sociale, de ce dispositif de contrainte, de toujours renvoyer ce qui est socialement construit, les femmes, à la biologie. La production de la catégorie sociale femmes ne serait pas telle sans être naturalisée et le rapport entre hommes et femmes ne saurait être un rapport social sans apparaître comme naturel.

Le surtravail étant nécessairement et conjointement rapports contradictoires entre les hommes et les femmes et entre travailleurs et non travailleurs, toutes les catégories du mode de production capitaliste sont sexuées. Le travail, la population bien sûr. Puis, fondamentalement, le rapport salarial : séparation de la production et de la reproduction ; reproduction dans la sphère de la circulation ; paiement non du travail mais de la reproduction de la force de travail et de la « race des travailleurs ». Mais aussi la division du travail, la propriété, l'échange. Sur ce dernier point, il semble exister au premier abord une neutralité du marché vis-à-vis de la distinction de genre, mais cela parce que de lui-même, en soi, le marché, dans son existence même n'est pas neutre vis-à-vis de la distinction de genre. Le marché dans un mode de production où toute la production est destinée à la vente définit le caractère social de cette production comme publique, par là la distinction de genres peut être proclamée non-pertinente intérieurement car elle est présupposée dans l'existence même de la chose. Ce caractère sexué de toutes les catégories du capital signifie une division *générale* de la société entre hommes et femmes. Cette division générale acquiert comme contenu social ce qui est la synthèse de toutes les sexuations des catégories : la création de la distinction du public et du privé. Cette distinction est la synthèse parce que le MPC est une économie *politique*. C'est-à-dire que reposant sur la vente de la force de travail et une production sociale n'existant comme telle que pour le marché (valeur), le MPC rejette comme « non social » les moments de sa propre reproduction qui échappent à une soumission directe au marché ou au procès de

production immédiat : le privé. Ce privé est le privé du public, toujours dans une relation hiérarchique de définition et de soumission au public.

En tant que distinction générale et vu son contenu (produit socialement) elle est *naturalisée* et elle existe réellement dans le cadre de cette société comme division naturelle : toutes les femmes, tous les hommes. Il ne suffit pas de dire que toutes les catégories du MPC sont intrinsèquement sexuées, il faut dire aussi que cette sexuation générale se donne une forme particulière, fonctionne synthétiquement sous une forme particulière : la distinction entre public et privé où les catégories hommes et femmes apparaissent comme générales, comme *naturelles*, au-delà des différences de classes reconnues, quant à elles, comme *sociales*. La distinction entre hommes et femmes acquiert un contenu propre à son niveau, propre au niveau produit, c'est-à-dire propre à la distinction entre public et privé : la nature (ce que le social a produit à l'intérieur de lui-même comme non-social et qui acquiert réellement un caractère d'évidence naturelle parce que distinction anatomique). La distinction entre hommes et femmes comme rapport ne serait pas un rapport social sans « apparaître » comme naturelle, de même que la marchandise ne serait pas rapport social sans apparaître comme chose, ou le salaire, valeur de la force de travail, sans apparaître comme « prix du travail ».

La distinction entre public et privé désigne de façon globale, dans le MPC, un système de définition des femmes comme assignation contrainte à leur définition comme enfantantes. Par exemple on ne passe ni logiquement ni socialement de l'appropriation des femmes comme reproductrices au travail domestique. Le travail domestique est un élément du dispositif social de définition et d'assignation du groupe femmes à cette capacité reproductive. Travail domestique, place dans la division du travail, modalités d'insertion dans le procès immédiat de

production, formes « atypiques » du salariat, violence quotidienne dans la conjugalité, famille, négation et appropriation de la sexualité féminine, le viol et / ou sa menace, sont les divers fronts où se jouent la contradiction entre les hommes et les femmes qui a pour contenu leur définition et assignation contrainte (aucun de ces éléments n'est fortuit). Tous ces fronts sont les lieux d'une lutte permanente opposant deux catégories de la société formées comme naturelles et déconstruites comme telles par les femmes dans leurs luttes. Les fronts ne sont jamais stables, la distinction public / privé est constamment redéfinie⁵⁸.

⁵⁸ Actuellement, la « parité », dans les pays occidentaux, est une redéfinition de la frontière et une redéfinition de ce qui est privé.

Annexe 2

La parité

La parité, la revendication de l'égalité entre hommes et femmes dans tous les domaines de la vie sociale (publique et privée), se donne de prime abord à voir comme quelque chose de simple et d'évident. Elle est en fait un vrai hiéroglyphe empli de subtilités métaphysiques.

Dans le mode de production capitaliste, les sphères publique et privée sont radicalement séparées, l'exclusion des femmes hors de l'espace public est fondamentalement plus radicale que dans les modes de production antérieurs en même temps que l'universalité de l'égalité abstraite entre les individus est une force intérieure de ce mode de production.

En supprimant la distinction de sexe, la loi (l'État) n'abolit pas le *genre*, mais décrète simplement que ses effets ne sont pas politiquement pertinents et qu'ils peuvent être oubliés. D'un côté la loi prétend établir véritablement l'égalité des sexes comme affaire *publique*, mais il fait de la distinction de genre une différence non politique (non publique), qui ne peut plus être alors l'objet d'une critique ou d'une transformation. En devenant paritaire, l'État ou la sphère publique en général n'abolissent pas la distinction de genre mais *la présupposent* en la rangeant dans la sphère privée du côté des *hommes* et des *femmes* concrets. L'État et la sphère publique, foncièrement construits sur la distinction de genre, redoublent cette distinction en la déclarant non pertinente intérieurement et réellement pertinente par leur existence même. L'État et la sphère publique n'ont pas besoin en leur intérieur de la différence de sexe, ils peuvent au contraire faire abstraction de

cette différence parce qu'en eux (en tant que tels : public / privé) le fond réel de la différence de genre est réalisé.

La proclamation légale de la parité et son application réelle vont de pair avec le *dédoublement* intérieur de chaque femme. En tant que membre de la sphère publique, elle relève de la non pertinence de la différence de sexes, elle est dépouillée de sa vie réelle et remplie d'une généralité irréelle. En tant que femme de la sphère privée et des rapports de production, elle demeure femme précisément parce que la parité n'est qu'une abstraction, c'est-à-dire non pas quelque chose qui n'existe pas mais quelque chose qui existe précisément comme l'abolition (en tendance / achevée) d'une différence, mais *abolition fondée sur la reproduction de cette différence et sur le dédoublement et la scission de l'individu féminin*. Dans la société capitaliste actuelle, les femmes sont réellement scindées dans chaque détermination (vie domestique, travail, parentalité..) entre une individualité abstraite et une individualité concrète au point que chaque détermination de la vie concrète (privée et travail) est elle-même divisée entre sa réalité et son idéalité, au point que l'idéalité (la parité dans tous les domaines) apparaît comme le vrai en ce qu'elle a fait de la distinction qu'elle a abolie (en elle) un « archaïsme » infondé et par là irréel, alors qu'elle n'est que le dédoublement intérieur de chaque femme. L'homme est aussi scindé entre abstrait et concret, mais il n'a pas besoin d'abandonner le concret dans l'abstrait (en tant qu'homme). « Le privilège que l'homme détient (...) c'est que sa vocation d'être humain ne contrarie pas sa destinée de mâle. Par l'assimilation du phallus et de la transcendance, il se trouve que ses réussites sociales ou spirituelles le douent d'un prestige viril. Il n'est pas divisé. Tandis qu'il est demandé à la femme pour accomplir sa féminité de se faire objet et proie, c'est-à-dire de renoncer à ses revendications de sujet souverain. » (Beauvoir, *Le deuxième sexe*, t.1, p. 524). Sa vie universelle, la femme la vit dans la parité mais si elle la vit, elle la contemple aussi. Sa vie privée,

personnelle, elle la mène dans ses activités pratiques, domestiques et professionnelles qui sont elles-mêmes dédoublées. Toute sa vie est scindée, car elle doit être le même de ce qui est différent d'elle (et dont la différence pose l'exigence d'être le même). En tant que femme, cet individu est sommé d'être un « soi » et un « autre » et confirmé comme différent dans l'injonction à être le même.

Dans la parité, la distinction est *réalisée*. L'illusion qu'il faut montrer n'est pas celle de l'idéalisation dans la parité de la différence des sexes, mais sa source : la détermination d'une sphère publique qui, parée aux couleurs de la parité, déclare anachronique la réalité de l'inégalité et de la domination qui sont ses propres raisons d'être.

La parité est un combat, celui de l'accession des femmes à l'abstraction, elle n'est pas un combat vide d'enjeux, mais son issue victorieuse présuppose et confirme la scission de chaque femme dans la totalité de sa vie et fait de sa vie de tous les jours un simple fait sans droit et sans raison alors que la parité (en tant que constituant un individu abstrait) comme idéalité repose sur la réalité de cette « vie de tous les jours » qui est la nécessité même de son abstraction comme expression de la distinction entre privé et public. Abstraction qui devient la lecture et la pratique de la vie concrète (la vie de tous les jours). L'abstraction ne désigne pas une séparation vis-à-vis d'une « base réelle », mais le rôle qu'elle y joue : le rôle d'abstraction (cf. la monnaie).

L'idéologie libérale (au sens politique) est adéquate à la réalité immédiate et donnée de la vie sociale tout en déguisant la réalité profonde, elle fait de l'individu une essence, un sujet constituant. La femme de la parité homme / femme est un tel individu dans lequel l'individu abstrait, objectivement abstrait, est confondu avec l'individu concret, tant et si bien que le premier devient non seulement la forme idéale du second, mais encore renvoie

l'individu concret à une forme contingente, accidentelle, de cet individu objectivement abstrait.