

Le multiculturalisme à l'épreuve du féminisme

Sophie Guérard de Latour, ENS de Lyon, Triangle

Introduction

Les débats qui ont opposé, en philosophie politique, les féministes aux théoriciens du multiculturalisme, invitent à réfléchir à l'articulation qu'il convient d'opérer entre la valeur de la personne et celle du sens communautaire dans les conceptions de la justice politique. Comment concilier en effet l'individualisme éthique qui est au fondement de la conception libérale et démocratique des droits et le respect des groupes auxquels une personne se dit attachée non par choix personnel (comme dans le cas des liens associatifs) mais parce qu'elle partage avec les membres de ce groupe une origine commune, une langue, une religion, des traditions, des coutumes qui forgent entre eux un lien moral, une solidarité héritée de type ethnique ? L'originalité philosophique du multiculturalisme dit "libéral" (celui des philosophes canadiens comme Will Kymlicka et Daniel Weinstock ou américains comme Joseph Raz et Alan Patten) tient précisément à ce qu'il tente de répondre à ce type de question. Les libéraux multiculturels renoncent explicitement à la vision atomiste et désencombré du sujet libéral pour prendre acte de la valeur morale de l'héritage culturel d'une personne, qu'ils envisagent comme le contexte intersubjectif de socialisation indispensable à l'exercice de la liberté individuelle. C'est cette attention inédite de la philosophie libérale à l'égard des bases communautaires de la subjectivité moderne qui fonde à la fois la rupture des libéraux multiculturalistes avec le modèle assimilationniste de la citoyenneté et qui justifie la défense des droits culturels : si la culture d'origine joue un rôle clé dans la formation de l'identité morale individuelle, il est injuste d'exiger des citoyens membres de peuples autochtones, de minorités nationales ou de groupes issus de l'immigration qu'ils renoncent à toutes leurs différences culturelles pour se conformer à la culture dominante ; il importe au contraire, et ce au nom des principes même de la citoyenneté libérale, de pratiquer à leur égard des formes d'accommodement juridique et politique afin qu'ils puissent préserver certaines spécificités linguistiques, religieuses, coutumières.

La critique féministe du multiculturalisme libéral offre un point de vue privilégié pour mettre à l'épreuve cette synthèse délicate que les libéraux multiculturalistes se proposent d'opérer entre le respect de la personne et celui de son appartenance culturelle. Pourquoi, disent ces féministes, faudrait-il protéger des cultures minoritaires dont la plupart s'avèrent plus traditionnelles dans leur conception des rapports entre hommes et femmes que la culture majoritaire d'une démocratie libérale ? Pourquoi faudrait-il encourager institutionnellement la tolérance à l'égard de ces groupes alors que leurs membres risquent d'abuser de l'excuse culturelle pour perpétuer des pratiques ouvertement sexistes ? Les critiques adressées par les féministes au projet politique du multiculturalisme peuvent prendre différentes formes, mais au sein de la famille libérale, elles ont mis en avant les menaces que la protection des cultures fait peser sur les libertés des femmes et, de façon plus générale, à jeter le doute sur la capacité du multiculturalisme libéral à opérer une synthèse convaincante entre les droits individuels et les droits collectifs.

Dans cette communication, je voudrais examiner les propositions des théoriciennes qui, vers la fin des années 1990 et au cours des 2000, ont cherché à démontrer la possibilité d'une telle synthèse afin de défendre la compatibilité des causes féministe et multiculturaliste. Je m'attacherai tout particulièrement aux positions élaborées par la politiste et juriste israëlo-canadienne Ayelet Shachar¹, de la politiste britannique Anne Phillips², de la politiste et juriste américaine Sarah Song³ et de la politiste canadienne Monique Deveaux⁴. L'enjeu de ma présentation sera de montrer que la contribution des féministes multiculturelles suppose, pour être comprise, d'apporter à la philosophie politique normative l'éclairage critique de la philosophie sociale, c'est-à-dire de s'intéresser aux modes de constitution des groupes sociaux que l'on désigne comme « minorités ». Le détour par la philosophie sociale permet de mieux saisir l'objection de fonds que le féminisme libéral adresse au multiculturalisme. Une telle objection s'ancre en effet sur une thèse d'ordre sociologique (que je désignerai comme la « thèse discontinuiste » du féminisme libéral) qui consiste à affirmer qu'il existe une différence de nature, entre les deux types de groupe social que forment les femmes et les communautés ethnoculturelles. D'un côté, les femmes constituent une *minorité sociale* dont l'unité découle du caractère structurellement genré des rapports sociaux. De l'autre, les groupes auxquels s'intéressent les multiculturalistes désignent des *communautés ethniques* dont le sens d'appartenance

1 Ayelet Shachar, *Multicultural Jurisdictions. Cultural Differences and Women's Rights*, Cambridge University Press, 2001.

2 Anne Phillips, *Multiculturalism without Culture*, Princeton, Princeton University Press, 2007.

3 Sarah Song, *Justice, Gender and the Politics of Multiculturalism*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007.

4 Monique Deveaux, *Gender and Justice in Multicultural Liberal States*, Oxford: Oxford University Press, 2006.

est forgé par des significations, des valeurs partagées et par des pratiques communes. Réunir ces deux types de groupes sous la même catégorie de « minorités » trahirait ainsi une confusion conceptuelle entre deux acceptions distinctes de la « culture » : dans le cas des femmes, c'est l'hégémonie de certaines normes culturelles hétérosexistes, qui explique l'existence de la minorité; dans le cas des minorités ethniques, c'est la culture comprise en son sens anthropologique qui forge le sens communautaire des membres du groupe.

Du point de vue du féminisme libéral, cette distinction conceptuelle, et l'écart sociologique qui la fonde, permet de comprendre la divergence des objectifs politiques du féminisme et du multiculturalisme : là où les féministes cherchent à déconstruire les normes sexistes qui prévalent dans une société, afin de garantir aux femmes que leur liberté et leur épanouissement personnels n'y seront pas entravés par leur identité sexuelle, les multiculturalistes promeuvent quant à eux la protection de modes de vie spécifiques auxquels les membres d'un groupe ethnique s'identifient. A la norme de la non-discrimination des premières, s'oppose donc la norme de la reconnaissance d'une identité commune prônée par les seconds. Si l'on admet la thèse discontinuiste des féministes libérales, il devient évident que le principe de justice féministe doit l'emporter sur le principe de justice multiculturelle, puisque le premier est directement fondé sur les droits de l'individu, là où le second introduit une tension problématique entre un principe individualiste et un principe communautaire.

Or cette thèse discontinuiste est problématique à double titre. D'abord, elle néglige le fait que les communautés ethniques sont aussi des minorités sociales qui subissent des formes de domination, structurellement analogues à celles auxquelles les « femmes », en tant que groupe social, sont exposées. Ensuite, la thèse discontinuiste conduit à opposer de façon schématique le caractère progressiste du féminisme au caractère conservateur du multiculturalisme, en suggérant que la valorisation publique des appartenances culturelles consacre inévitablement la supériorité d'une morale communautaire rétrograde sur les droits de la personne. C'est cette double difficulté que se sont attachées à résoudre les féministes multiculturelles. L'un de leurs points communs réside précisément dans leur volonté de rétablir la continuité sociologique rompue par les féministes libérales, dans leurs efforts conjugués pour montrer que les identités ethnoculturelles ne sont pas des réalités auto-constituées mais qu'elles résultent, tout autant que l'identité de genre, d'un processus de construction de la différence de groupe, largement déterminés par les inégalités sociales et politiques. En ce sens, leur démarche s'inspire largement des travaux sur l'intersectionnalité. Même si les

féministes multiculturelles que j'ai citées convoquent assez peu cette notion⁵, elles n'en prennent pas moins acte du caractère croisé des dominations que subissent les membres féminins de minorités ethniques. Toutefois, la visée normative de leur démarche, c'est-à-dire leur volonté de concilier les deux principes que sont l'égalité de genre et la reconnaissance multiculturelle, les place devant une difficulté qui leur est propre : comment affirmer en même temps que la différence ethnique est, à l'instar de la différence de genre, l'effet exogène et contingent d'un rapport social inégalitaire et que l'appartenance à une communauté ethnique possède une valeur morale spécifique qui mérite d'être protégée ? Comment opérer la synthèse normative entre la déconstruction de la différence assignée et la reconnaissance de la culture revendiquée ?

Afin d'apporter des éléments de réponse à ces questions, je procéderai en quatre temps : je commencerai par revenir à la critique formulée par Susan Moller Okin, dans la mesure où cette critique fondatrice montre clairement le rôle que joue la thèse discontinuiste dans la disqualification du multiculturalisme par le féminisme libéral. J'examinerai ensuite la position d'Ayelet Shachar et d'Anne Phillips, qui présentent l'intérêt de suivre deux voies différentes pour invalider et dépasser la thèse discontinuiste d'Okin, la première en suivant la voie d'un libéralisme politique-pluraliste et la seconde celle d'un libéralisme postcolonial. Il s'agira de montrer que ces deux voies échouent à proposer une synthèse stable entre les exigences du féminisme et du multiculturalisme. J'esquisserai pour finir la voie qui semble le plus à même d'y parvenir, celle de la démocratie délibérative telle qu'on la trouve mobilisée chez Sarah Song et Monique Deveaux.

1. La critique féministe libérale : prendre au sérieux les racines anthropologiques de la discrimination sexuelle

Le débat entre féminisme et multiculturalisme a été initié par la philosophe féministe américaine Susan Moller OKin dans son célèbre article « Is Multiculturalism Bad for Women ? »

5 A titre indicatif, dans les livres mentionnés, on note que Anne Phillips n'emploie pas le lexique de l'intersectionnalité (*intersection, intersectionality, intersecting*) et que les grandes représentantes de l'intersectionnalité (bell hooks, Kimberlé Crenshaw, Patricia Hill Collins) sont absentes de la bibliographie. On observe la même absence dans le livre de Monique Deveaux, même si un article de droit sur l'intersectionnalité apparaît en bibliographie. Ayelet Shachar et Sarah Song s'inscrivent plus explicitement dans ce courant théorique sans entrer toutefois en dialogue avec ses représentantes : la mention de l'intersectionnalité reste limitée à une note de bas de page dans *Multicultural Jurisdictions* (note 54, p. 30, faisant référence à Kimberlé Crenshaw et à Leti Volpp) et dans *Justice, Gender and the Politics of Multiculturalism* (note 12, p. 8, faisant référence à bell hooks et à Kimberlé Crenshaw).

publié en 1997 dans la *Boston Review* et dans une version plus académique publiée dans la revue *Ethics* sous le titre « Multiculturalism and Feminism : Some Tensions ». C'est dans ces textes qu'Okin s'en prend ouvertement au caractère censément progressiste du multiculturalisme libéral. Elle y conteste le présupposé selon lequel les revendications des minorités culturelles s'inscriraient dans la dynamique démocratique des mouvements féministes, au sens où les unes comme les autres exprimeraient une même demande d'égal respect. Il y a, fait-elle remarquer, de sérieuses raisons d'en douter quand on observe le caractère conservateur des demandes d'accommodement portées par certains groupes issus de l'immigration, où des pratiques patriarcales telles que la polygamie, les mariages forcés et l'excision sont socialement respectées. Il y a, en outre, de solides raisons de condamner les effets pervers produits sur le plan juridique par l'exigence de tolérance multiculturelle, notamment dans les cas de défense culturelle en droit pénal américain à l'occasion desquels des hommes d'origine étrangère, accusés de graves violences à l'égard de femmes, virent leurs peines être substantiellement allégées grâce à la mobilisation par la défense d'arguments de type culturel. La culture, insiste Okin, ne saurait fournir une excuse acceptable aux violences sexistes ni justifier que les femmes d'origine étrangère soient moins protégées par le droit que les femmes de la culture majoritaire.

Okin estime que ces doutes n'ont pas effleuré les théoriciens du multiculturalisme libéral en raison du biais genré qui les a conduit à négliger la situation des membres féminins des cultures minoritaires. Sa critique se concentre tout particulièrement sur le philosophe canadien, Will Kymlicka, auquel elle reproche de ne pas avoir vu que les droits culturels, bien qu'encadrés par les normes constitutionnelles, menacent inévitablement la liberté de ces femmes. Il faut rappeler que, chez Kymlicka, les droits culturels sont justifiés sur la base d'un libéralisme déontologique et égalitarien qui se situe dans le prolongement de la théorie rawlsienne de la justice comme équité : Kymlicka soutient que le fait d'appartenir à une culture minoritaire est une circonstance arbitraire que la justice exige de neutraliser ou, pour le formuler dans les termes de la fiction rawlsienne, que l'assimilation culturelle est une injustice à laquelle nul sociétaire placé sous voile d'ignorance ne souhaiterait être exposé. Il explicite cette intuition normative en affirmant que l'appartenance d'une personne à sa culture d'origine est un bien social premier qui offre le contexte de choix indispensable à l'exercice de son autonomie. Un tel argument présente l'intérêt de fournir une justification instrumentale des droits culturels, déduite non pas de la valeur intrinsèque de chaque culture mais de la liberté individuelle, ce qui permet au philosophe canadien d'exclure par principe les formes

liberticides des accommodements culturels. Ainsi justifiée, la tolérance multiculturelle est donc censée n'apporter aucune protection légale ou politique aux pratiques minoritaires qui, parce qu'elles sont discriminatoires sexuellement, restreignent les libertés des femmes.

Or c'est précisément ce point qu'Okin conteste en adoptant une perspective féministe : le caractère libéral des droits culturels révèle toute sa fragilité dès que l'on se place du point de vue des femmes. Même si la tolérance multiculturelle n'autorise pas *en droit* les coutumes patriarcales citées en exemple, elle risque malgré tout de les encourager *de fait* dans la sphère domestique. L'égalité formelle dont jouissent les femmes minoritaires dans la conception libérale des droits culturels n'est pas à même de neutraliser les effets insidieux et larvés de la socialisation primaire sexiste qui se jouent au sein de la famille. C'est dans la famille, en effet, à l'abri du regard des pouvoirs publics, que les proches exercent des pressions sur les jeunes filles pour qu'elles se conforment aux normes traditionnelles ; surtout, c'est dans la famille que les filles intériorisent dès l'enfance des rôles sociaux sexuellement discriminants et qu'elles y adaptent spontanément leurs aspirations en les restreignant. Okin reproche ainsi à Kymlicka d'avoir négligé le poids de cette socialisation sexiste et de ne pas avoir vu qu'il invalidait son argument de l'appartenance culturelle comme « contexte de choix nécessaire à l'autonomie ». Du point de vue des femmes issues de cultures traditionnelles, souligne Okin, « ce sont des contraintes sévères, plutôt que la liberté personnelle et la capacité à faire des choix signifiants qui forment la part essentielle de leur héritage culturel⁶ ».

L'objection d'Okin prend tout son sens à la lumière de la thèse discontinuiste. La faille du raisonnement de Kymlicka tient selon elle au type de « culture » qu'il entend protéger, à savoir la diversité linguistique, religieuse, coutumière observable dans les modes de vie humains. Or, les cultures comprises en ce sens ethno-anthropologique sont précisément l'un des vecteurs principaux de la dévalorisation des femmes, elles jouent un rôle déterminant dans la persistance de la discrimination sexuelle. Okin fait observer que presque toutes les cultures sont patriarcales à un certain degré, car quasiment toutes héritent de modèles symboliques, de mythes fondateurs qui justifient l'infériorisation et la dévalorisation du statut et des rôles assignés aux femmes. Elle renvoie à ce propos tout particulièrement aux textes des grandes religions qui trahissent tous une vision patriarcale des rapports de genre à laquelle ils apportent une caution sacrée. Il existe donc un lien entre culture et différence de genre qui doit permettre de saisir les racines profondes, archaïques de la discrimination sexuelle. A suivre les travaux des anthropologues comme Françoise Héritier, ce lien

6 Susan Moller Okin, « Feminism and Multiculturalism : Some Tensions », p. 683.

tiendrait à la volonté des hommes d'exercer un contrôle sur le corps des femmes, et plus particulièrement sur leur fécondité, en vue de se réapproprier sur le plan symbolique le pouvoir biologique de perpétuer la communauté. Ceci expliquerait le rapport privilégié qui existe entre reproduction sexuelle et reproduction culturelle, rapport qui se noue au sein de la famille et qui se cristallise sur la condition des femmes. Prendre au sérieux les racines anthropologiques du contrôle exercé sur la vie des femmes oblige dès lors à interroger le bien-fondé de la tolérance dite « culturelle ». Pourquoi faudrait-il reconnaître une quelconque valeur morale aux cultures entendues au sens ethno-anthropologique et pourquoi faudrait-il leur accorder une protection juridique alors qu'elles forment le terreau dans lequel se sont formés les préjugés patriarcaux et qu'elles en sont le vecteur privilégié de transmission ? Le projet féministe, en tant qu'il appelle à l'émancipation des femmes, suppose au contraire qu'elles se déprennent des modèles archaïques qui naturalisent, justifient et rendent acceptables les discriminations sexuelles. Pour sortir de leur condition de « minorité sociale », les femmes n'ont rien à attendre d'une *tolérance multiculturelle* qui protège les communautés ethniques, elles doivent au contraire s'engager dans un travail de *critique culturelle*, de contestation des normes patriarcales qui met à l'épreuve la légitimité de leurs appartenances communautaires. La distinction forte entre les deux types de groupes et entre les deux concepts de culture fonde la conclusion assimilationniste qu'Okin tire de sa critique des droits culturels :

« Dans le cas d'une culture minoritaire plus patriarcale au sein d'une culture majoritaire moins patriarcale, aucun argument ne peut se fonder sur le respect de soi ou sur la liberté pour montrer que les membres féminins d'une culture ont un clair intérêt à sa préservation. En effet, elles pourraient bien voir leur sort amélioré si la culture dans laquelle elles sont nées soit vient à s'éteindre (si bien que ses membres s'intègrent dans la culture environnante moins sexiste) soit, mieux, est encouragée à évoluer pour renforcer l'égalité des femmes – au moins au degré permis par la culture majoritaire⁷»

Dans cette conclusion, la cause féministe est ainsi mise au service d'une réhabilitation de l'assimilation culturelle, soit sous sa forme radicale – avec la disparition de la culture étrangère – soit sous sa forme modérée – comprise comme l'évolution par laquelle la minorité se conforme aux standards libéraux des rapports entre hommes et femmes qu'Okin associe à la culture majoritaire.

J'en viens à présent aux stratégies suivies par les féministes multiculturelles pour rétablir la continuité sociologique entre le groupe social des femmes et les minorités ethniques, après la rupture

7 Susan Moller Okin, « Is Multiculturalism Bad for Women ? », p. 22-23.

induite par Okin. Le féminisme multiculturel reproche à Okin d'être tombée dans le travers inverse de Kymlicka : alors que ce dernier cherche à rectifier les inégalités entre groupes culturels tout en négligeant la tendance du droit des minorités à renforcer les inégalités qui existent en leur sein, Okin se préoccupe seulement du sort des « minorités au sein de la minorité » sans prêter attention aux effets disqualifiants que provoque son parti-pris assimilationniste sur les cultures minoritaires. Or, pour les féministes multiculturelles, il importe de tenir ensemble l'analyse des inégalités interculturelles et intraculturelles. Sans intégrer ces deux dimensions, le féminisme libéral cautionne inévitablement l'injustice de l'assimilation culturelle, ce qui a pour effet d'aggraver le sort des femmes minoritaires dont il prétend défendre la cause.

II. Préjugé séculariste, culturalisme réactif et accommodement transformateur

La première correction que j'envisagerai porte sur le préjugé séculariste du féminisme libéral. Si Okin estime que les femmes minoritaires ont intérêt à s'assimiler à la culture de la majorité, c'est qu'elle associe celle-ci à un mode de vie largement sécularisé, où les progrès de l'autonomie sont corrélés à l'émancipation de l'individu à l'égard de la religion. Or, ce préjugé anti-religieux pose problème puisqu'il justifie et encourage l'assimilation des minorités religieuses à la culture séculière de la majorité sans voir que le processus de sécularisation est précisément l'une des causes de leur crispation conservatrice. On doit à Ayelet Shachar d'avoir analysé et nommé ce phénomène dans le cadre des débats entre féministes et multiculturalistes. Les minorités culturelles conservatrices s'affirment comme telles à cause d'un processus de « culturalisme réactif » qui consiste à défendre sa culture religieuse face aux pressions de l'État moderne et séculier. C'est le refus exprimé par certains groupes minoritaires d'être assimilés à un mode de vie dégagé de la religion – ou bien de se contenter d'une piété réduite à la seule sphère privée – qui les conduit à exiger de l'État des accommodements publics afin de préserver les règles religieuses et morales propres à leur communauté, celles qui relèvent de leur « *nomos* » (selon l'expression que Shachar emprunte au juriste Robert Cover⁸). L'interprétation stricte qu'ils en font est provoquée par l'insécurité culturelle que crée leur position minoritaire à l'égard de l'État et du reste de la société.

Le caractère réactif des demandes d'accommodement montre ainsi que la culture religieuse de ces groupes n'est pas établie de façon strictement endogène, mais qu'elle reflète aussi les effets du

⁸ « the normative universe in which law and cultural narratives are inseparably related » (Ayelet Shachar, *Multicultural Jurisdictions*, p. 2)

contexte politique défavorable dans lequel ils sont pris. Ainsi, « le culturalisme réactif n'est pas tant la simple expression d'une culture pure et intacte que le résultat d'une interaction culturelle qui a déjà eu lieu dans laquelle l'État a aussi joué un rôle⁹. »

La notion de « culturalisme réactif » présente l'intérêt d'apporter un éclairage socio-politique au constat anthropologique dressé par Okin : si les demandes d'accommodement se concentrent *de facto* sur le domaine de la *personal law* et si elles menacent davantage les libertés des femmes, cela tient au fait que le droit familial permet à la minorité de préserver un contrôle sur ce que Michael Walzer appelle « le bien de l'appartenance ». Shachar fait ainsi observer que le droit familial remplit la même fonction pour la minorité que le droit de la nationalité pour la majorité, à savoir la *gatekeeping function*, la « fonction démarcatrice » qui permet de tracer la frontière statutaire entre les membres et les non-membres. Dans un processus de culturalisme réactif, le droit familial se présente par conséquent comme l'arène sociale qui permet à la minorité d'affirmer son existence propre et de résister à la domination politique qu'elle subit. Or cette réaction pèse tout particulièrement sur le destin des femmes, puisque le droit familial religieux est fondé sur des règles sexuellement discriminantes qui deviennent d'autant plus défavorables aux femmes que le culturalisme réactif encourage une interprétation rigoriste de ces règles. Cela apparaît nettement depuis l'expérience israélienne, où la compétence générale en matière d'affaires familiales est déléguée par l'État aux tribunaux religieux. C'est dans cette arène que les juifs ultra-orthodoxes ont pu exprimer leur refus de la modernité séculière et défendre les principes de leur identité religieuse, ce qui s'est traduit par le durcissement des traditions matrimoniales. Shachar illustre ce problème en s'appuyant sur un aspect de la procédure de divorce et sur la situation des femmes dites *agunah*. Selon la Loi juive (*Halakha*), le mariage est un contrat privé passé entre les époux auquel ils peuvent mettre fin, à condition que l'époux accorde le *get* à son épouse. En l'absence du *get*, une épouse devient *agunah*, ce qui signifie littéralement qu'elle reste « ancrée » à son mari, au sens où elle ne peut ni s'engager dans une nouvelle relation sans devenir une femme adultère, ni reconnaître légalement les enfants qu'elles auraient en dehors de son premier mariage. Même si l'inégalité des positions dans lesquelles la procédure juive de divorce place le mari et la femme n'est pas une invention des ultra-orthodoxes, elle a néanmoins été aggravée par le culturalisme réactif, dans un contexte d'insécurité qui a poussé les élites conservatrices du groupe à accentuer l'écart avec les normes égalitaires de la majorité.

⁹ Ayelet Shachar, *Multicultural Jurisdictions*, p. 36.

L'analyse socio-politique de Shachar, bien qu'elle corrobore le constat d'Okin sur le caractère sexuellement oppressif des accommodements culturels, aboutit à une conclusion pratique inverse, puisque la première ne les écarte pas mais propose de les repenser. L'analyse du processus social du culturalisme réactif invite d'abord à la prudence politique : il serait contre-productif, en effet, de vouloir protéger les femmes des groupes conservateurs en renforçant la pression étatique à l'assimilation, puisque cette pression est la cause même de la crispation conservatrice de leurs communautés. Cela leur serait d'autant plus nuisible que le culturalisme réactif concentre ses effets sur elles en poussant les élites de la minorité à les ériger en « gardiennes de la tradition ». Or, la prudence politique n'est pas la seule raison qui pousse Shachar à se démarquer d'Okin : elle ajoute une raison de principe qui consiste à reprocher à celle-ci d'enfermer les femmes minoritaires dans un dilemme moral inacceptable, celui d'avoir à choisir entre « leurs droits ou leur culture ». La fermeté politique que le préjugé séculariste induit chez les féministes libérales empêche les femmes pieuses de concilier le respect de leurs droits et la loyauté à l'égard de leur communauté : se séculariser pour faire valoir leurs droits les oblige à rompre avec les règles de leur communauté mais, inversement, manifester leur loyauté envers les leurs en se conformant à ces règles revient pour elles à se priver de la protection de l'État auxquelles elles ont droit en tant que citoyennes. En condamnant les termes d'un tel dilemme, Sachar rejoint la position des libéraux dits « politiques » qui, à la suite de Rawls, reprochent au « libéralisme compréhensif » centré sur l'autonomie individuelle et l'émancipation rationnelle de verser dans une forme de sectarisme libéral qui ne prend pas au sérieux le fait du pluralisme raisonnable et qui verse dans l'oppression politique en cherchant à réduire par la force les désaccords moraux profonds qui opposent les citoyens modernes. Son féminisme se rapproche ainsi de celui de Marta Nussbaum ou des féministes musulmanes comme Aziza Al-Hibri, et des critiques adressées par l'une et l'autre au féminisme séculariste Okin (à laquelle elles reprochent sa vision réductrice de la religion qui ne tient pas compte de sa valeur éthique pour les croyants, qui néglige son rôle historique comme vecteur de progrès politiques, qui assimile schématiquement religion et culture patriarcale, ignorant ainsi la place que les doctrines religieuses ménagent aux lectures féministes)

Afin de ne pas enfermer les femmes croyantes dans le dilemme d'Okin, Shachar préconise de prendre en considération la position intersectionnelle qui les expose à une double domination – la domination séculariste exercée par l'État sur la minorité religieuse et la domination sexiste qui s'exerce en son sein – ce qui suppose de trouver une solution politique à même de protéger leurs

droits sans attiser le culturalisme réactif. Shachar mobilise alors les ressources du *design* institutionnel pour élaborer un compromis fondé sur le partage de l'autorité juridictionnelle entre l'État et les groupes conservateurs. Elle propose entre autres d'opérer ce partage sur la base des différentes fonctions que remplit le droit familial : elle suggère de laisser aux groupes conservateurs le contrôle de la fonction démarcatrice du droit familial (celle qui compte le plus à leurs yeux puisqu'elle permet de décider du statut de membre) et de confier à l'État le contrôle de la fonction distributive (celle qui porte sur le partage des biens de la famille en cas de divorce et succession). Cette proposition prend ainsi la forme d'un « accommodement transformateur », c'est-à-dire d'une gouvernance conjointe qui donne au groupe minoritaire le pouvoir de préserver un mode de vie conservateur, tout en restaurant une égalité relative de traitement en son sein afin d'y renforcer le pouvoir de ses membres féminins. Cette voie institutionnelle dessine donc une forme inédite de féminisme qui autorise des cultures minoritaires à maintenir des règles sexuellement discriminantes, au nom du pluralisme moral, mais qui compte sur la marge de manœuvre accordée par l'Etat aux femmes du groupe pour que celles-ci contribuent, de l'intérieur, à leur libéralisation.

Ce compromis institutionnel présente l'avantage de tenir compte de l'imbrication des rapports de forces inter et intraculturels et de proposer une synthèse normative qui entend protéger à la fois les groupes minoritaires de l'assimilation et leurs membres féminins de la domination sexiste. On peut toutefois douter de ses vertus transformatrices dans la mesure où il présuppose que les femmes des groupes conservateurs seront disposées, une fois qu'elles en auront le pouvoir, à défendre leurs intérêts dans les mêmes termes que les hommes, et donc à contester les normes communautaires qui légitiment la discrimination sexuelle. Or rien ne garantit qu'un tel processus de libéralisation endogène se déclenchera. Ces femmes, en effet, peuvent soit manquer des ressources psychologiques nécessaires à la contestation des normes sexistes dans lesquelles elles ont été socialisées, soit refuser de le faire par conviction, parce qu'elles sont convaincues du bien-fondé de l'interprétation rigoriste de leur foi. On constate ici la limite de la position libérale-politique qui inspire Shachar et qui consiste à réhabiliter les droits de la conscience au nom du respect du pluralisme religieux. En effet, s'il faut accommoder les groupes conservateurs afin de respecter les convictions profondes de leurs membres, l'on s'expose inévitablement au risque que les femmes conservatrices n'exploitent pas le potentiel transformateur du dispositif d'accommodement, voire qu'elles le fassent jouer à contre-emploi.

III. Préjugé ethnocentrique, essentialisme culturel et retour à la culture ordinaire

J'en viens à présent au deuxième préjugé qui grève la position d'Okin, à savoir le regard ethnocentrique qu'elle pose sur la culture des autres, dont le fonctionnement a été largement analysé et documenté par les critiques postcoloniales du féminisme libéral¹⁰. En affirmant que les femmes minoritaires ont intérêt à s'assimiler à la culture majoritaire parce que cette dernière serait moins patriarcale que la leur, Okin retombe dans l'écueil d'une vision évolutionniste des cultures qui les hiérarchise en fonction du type de traitement réservé aux femmes et qui réactive, à la faveur de la cause féministe, les dualismes hérités de l'époque coloniale entre modernité et tradition, Lumières et superstition, civilisation et barbarie. Le discours tenu par le féminisme libéral sur les vertus émancipatrices de l'assimilation culturelle que défend Okin se présenterait ainsi comme une nouvelle déclinaison de la rhétorique rédemptrice qui a servi de justification aux politiques coloniales de l'époque contemporaine (une variation dans laquelle, pour paraphraser Gayatri Spivak, les femmes blanches viennent prêter main forte aux hommes blancs pour sauver les femmes de couleur de l'oppression des hommes de couleur). Or ce préjugé pose problème dans la mesure où il trahit une conception essentialiste des groupes culturels qui les envisage comme des entités distinctes, homogènes et intrinsèquement patriarcales. L'accent mis par Okin sur les pratiques particulièrement choquantes telles que la polygamie, les mariages forcés, l'excision ou les cas de défense culturelle, qu'elle présente de façon simpliste et décontextualisée, participe activement à ce processus d'essentialisation culturelle : Okin commet en effet l'erreur d'ériger ces « traditions iconiques¹¹ » en pratiques constitutives des cultures minoritaires, sans prendre en considération leur caractère contesté au sein des groupes concernés, ni prêter attention au poids décisif que jouent le contexte migratoire et la situation minoritaire dans l'élaboration de leur signification et leur visibilité sociale.

C'est ce type de critique développée par les féministes postcoloniales qui a conduit Anne Phillips à élaborer un « multiculturalisme sans culture », c'est-à-dire à refonder le projet politique du multiculturalisme libéral en le débarrassant de la conception essentialiste de la « culture », et ce en vue de défendre la compatibilité de la reconnaissance multiculturelle et de l'égalité de genre. Phillips est une politiste britannique qui s'est fait connaître par ses travaux sur la représentation politique des

10 Notamment Uma Narayan,, *Dislocating cultures : Identities, Traditions and Third World Feminism*, Londres, Routledge, 1997. Chandra Talpade Mohanty, « Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourse », *boundary 2*, Vol. 12/13, Vol. 12, No. 3 - Vol. 13, no. 1, 1984, p. 333-358.

11 J'emprunte cette expression à Uma Narayan.

minorités et tout particulièrement sur la représentation des femmes. A partir des années 2000, elle s'est attachée à analyser le rejet grandissant des politiques multiculturelles menées au nom du féminisme, en s'intéressant notamment, depuis l'expérience britannique, au problème des mariages forcés et aux cas de défense culturelle. La confirmation empirique que son propre terrain apporte aux critiques postcoloniales, l'a conduit à relativiser la thèse discontinuiste d'Okin en montrant de quelle façon l'inégalité des rapports sociaux entre majorité et minorités culturelles joue un rôle déterminant dans la perception des cultures minoritaires et dans le traitement de leurs membres féminins. Phillips prend ainsi acte du fait que ce sont les cultures perçues comme « non-occidentales » qui subissent le plus les effets déformants et disqualifiants de la conception essentialiste de la culture :

- *des effets déformants*, parce que ces cultures sont envisagées comme des entités simples, rigides et statiques, là où la culture majoritaire est pensée comme une réalité complexe, fluide et évolutive.

- *des effets disqualifiants* parce que cette vision simpliste de la culture des « autres » conduit à lui attribuer une autorité morale excessive qui nie l'autonomie de ses membres. La tendance à expliquer les comportements des non-occidentaux en se rapportant au seul facteur de la différence culturelle donne en effet à penser que ces personnes seraient en quelque sorte « programmés culturellement », intégralement conditionnées par leurs traditions. Les minoritaires sont ainsi décrits comme des agents moraux incomplets, par contraste avec les majoritaires qui se jugent capables de mettre à distance leurs influences culturelles, de s'en détacher pour faire de vrais choix. L'essentialisme culturel nourrit ainsi dans l'esprit des majoritaires le préjugé selon lequel « Les autres ont des traditions, nous avons des valeurs ».

Or, il s'avère que les femmes non-occidentales sont les principales victimes de la disqualification morale que provoque l'essentialisme culturel : le regard occidental, qui associe étroitement la représentation de ces femmes aux figures de la pauvreté, de la sous-éducation, de la soumission à l'égard des hommes, renforce le préjugé de leur passivité face à leurs normes culturelles. C'est ce que Phillips observe par ex dans les cas britanniques de défense culturelle : alors que les exemples emblématiques discutés par les féministes sont les procès dans lesquels les arguments culturels ont permis à des hommes accusés de crimes sexuels de bénéficier de fortes remises de peine, Phillips fait remarquer que ce type d'arguments bénéficie également aux femmes, par ex lorsque les juges atténuent la gravité de leur complicité dans des affaires criminelles, en raison

de l'influence causale déterminante qu'ils accordent à la culture « patriarcale » sur le comportement de ces femmes

Une telle vision déterministe de la culture, outre qu'elle fragilise l'équité des jugements rendus par les tribunaux, pose problème sur le plan des décisions politiques. Elle justifie en effet l'adoption de lois et de mesures répressives qui interdisent des pratiques culturelles au motif que les femmes non-occidentales ne s'y conformeraient pas librement et qu'il serait par conséquent légitime, afin de les protéger, de neutraliser la contrainte culturelle par la contrainte légale. Il convient donc, chez Phillips, comme chez Shachar de refonder le multiculturalisme en des termes qui réhabilitent le statut d'agent et les compétences morales des femmes minoritaires, ce qui suppose de débarrasser la théorie du multiculturalisme de toute conception essentialiste, c'est-à-dire déterministe, de la culture.

Seulement, tandis que Shachar invente un dispositif institutionnel destiné aux groupes conservateurs qui assument leur refus de la sécularisation, Phillips préconise une voie qui consiste au contraire à réduire la distance présumée entre une majorité « moderne » et des minorités « traditionnelles », ce qu'elle propose de faire en ramenant la culture des « autres » à son caractère ordinaire. C'est en effet le préjugé ethnocentrique qui conduit à envisager les cultures non-occidentales comme des réalités tellement « exotiques » que les majoritaires en viennent « à diviser le monde entre ceux qui sont à la merci de leur culture et ceux qui s'en sont libérés »¹². Il faut donc, estime Phillips, travailler à déconstruire ce préjugé afin de ramener les influences culturelles à leurs justes proportions, à savoir celle d'une variable sociale parmi d'autres qui pèse sur le comportement des personnes sans le déterminer intégralement. Pour y parvenir, la politiste préconise de s'inspirer méthodologiquement des théories féministes et de faire un usage du concept de « culture » comparable à celui, plus nuancé, des concept de « genre » ou de « classe »¹³ afin que la culture et l'autonomie ne soient plus pensées comme des termes qui s'excluent mutuellement. La culture doit être ramenée à un facteur social dont on doit pouvoir saisir la rationalité, au lieu d'être employé

12 « The notion of culture, by contrast, has become increasingly exoticised, perceived as something that grips others, not me. In the process, it has become possible to think that the world divides into those at the mercy of their culture and those who have set themselves free. Culture and autonomy then become more mutually exclusive. » (Anne Phillips, *Multiculturalism Without Culture*, p.128)

13 « la compréhension des différences culturelles et de l'influence culturelle serait largement améliorée si les sociétés multiculturelles pouvaient apprendre à traiter la culture de la façon plus nuancée qui est devenue la norme dans le cas du genre ou de la classe. [...] Plutôt que de voir la culture comme ce qui exige d'un individu qu'il fasse X ou qui rend impossible pour lui de faire Y, il serait utile de se représenter le pouvoir de la culture d'une façon qui ressemble davantage au pouvoir du genre ou de la classe » (Anne Phillips, *Multiculturalism Without Culture*, p. 132)

comme un argument par défaut destiné à rendre compte de comportements dont les motivations échappent aux observateurs extérieurs. Phillips mentionne à ce propos l'étude célèbre menée par Gerrie Mackie sur une campagne réussie de lutte contre l'excision dans un village sénégalais. L'excision offre en effet l'exemple paradigmatique de la « tradition iconique » qui indigne parce qu'elle concentre les pires aspects de l'oppression patriarcale et pour laquelle l'invocation de la « coutume » n'est souvent qu'un aveu d'incompréhension de la part des observateurs face à une pratique dont les motivations leur échappent. Or, l'intérêt de l'étude a été de révéler que les réticences des parents à l'idée de ne pas exciser leurs filles ne tenaient pas au respect inconditionnel d'une coutume ancestrale mais à la crainte des sanctions sociales que subirait les filles qui dérogeraient à la règle de façon isolée. L'étude a ainsi montré que la pratique avait été rapidement abandonnée dès que les membres de l'ONG eurent convaincus les villageois que chaque famille était prête à y renoncer à condition que toutes le fassent en même temps. Phillips en conclut que la compréhension des motivations sociales sous-jacentes aux traditions culturelles est une façon efficace de ne pas être dupe de l'étrangeté liée à leur caractère exotique et de ne pas surévaluer leur poids causal. Elle permet de faire comprendre aux membres de la culture majoritaire que, placés dans un contexte social analogue, ils auraient sans doute fait les mêmes choix que les membres des cultures minoritaires.

Ramener la culture des « autres » à son caractère ordinaire se présente comme une voie prometteuse pour combattre les discriminations que produisent les préjugés ethnocentriques de la majorité, en misant sur les vertus du dialogue interculturel. Toutefois, cela conduit Phillips à proposer une forme affaiblie de multiculturalisme, bien en-deça de la formule généralement préconisée par les théoriciens des accommodements culturels. Phillips considère en effet que le droit à la différence culturelle doit être envisagé comme un droit strictement individuel, sur le modèle de la liberté religieuse, si bien qu'elle écarte par principe l'octroi de pouvoirs spécifiques aux groupes. Comme Okin, elle fait donc passer le principe de l'autonomie individuelle avant toute protection des appartenances collectives. Sa conception de l'autonomie prend dès lors la forme inclusive d'une *agency* (ou capacité d'agir) qui se décline sous une diversité de manifestations culturelles et elle envisage l'égalité de genre comme un principe abstrait susceptible de diverses interprétations. D'un point de vue féministe, la tolérance multiculturelle exige par conséquent d'admettre que la gamme des choix acceptables qu'une femme libre peut faire est plus variée que celle spontanément admise par la majorité culturelle, du fait des usages en vigueur. Le féminisme multiculturel de Phillips repose ainsi sur une conception élargie de l'autonomie individuelle qui la conduit à se démarquer de

l'interventionnisme politique d'Okin à laquelle elle reproche de recourir abusivement aux interdictions légales pour protéger les femmes contre une contrainte culturelle largement surévaluée. Toutefois, Phillips n'accorde pas de valeur morale spécifique à l'appartenance culturelle en tant que phénomène communautaire¹⁴. Les accommodements acceptables se limitent à ses yeux à ceux qui adaptent la généralité des principes libéraux à la particularité des situations créées par la diversité culturelle (à cet égard, le droit de porter le *hijab* n'est qu'une application parmi d'autres de la liberté religieuse, voire de la liberté de se vêtir, et les féministes libérales doivent accepter que des femmes s'estiment libres de le porter) ; sont inacceptables en revanche les accommodements qui portent atteinte à l'intégrité physique des femmes, comme les mutilations génitales à caractère coutumier, ou qui sont formellement discriminatoires, car fondés sur l'octroi de droits inégaux, comme la polygamie.

Au terme de cette analyse, il apparaît que la solution proposée par Phillips pour concilier féminisme et multiculturalisme aboutit à la conclusion inverse de Shachar. Contrairement à ce que suggère celle-ci, ce n'est pas la valeur éminente que la culture possède aux yeux des membres d'une minorité qui justifie qu'on leur cède une part du gâteau juridictionnel ; c'est plutôt le caractère ordinaire de leur culture qui conduit à renoncer à leur accorder des droits spécifiques et à confier à chacun le soin de décider des particularismes culturels qu'il souhaite cultiver. Bien que ces deux démarches contribuent également à montrer les insuffisances de la thèse discontinuiste, elles aboutissent à des résultats contrastés et également insatisfaisants : chez la première, l'analyse du culturalisme réactif provoqué par la pression séculariste conduit à suivre la voie d'un libéralisme politique soucieux de respecter le pluralisme religieux, quitte à tolérer des modes de vie très conservateurs ; chez la seconde, la critique de l'essentialisme culturel que nourrissent les préjugés ethnocentriques ramène à un libéralisme centré sur l'autonomie individuelle. Il s'avère qu'aucune de ces deux approches ne parvient pas à articuler de façon satisfaisante le respect de l'égalité de genre et celui qu'il convient d'accorder aux appartenances culturelles. La première, parce qu'elle fonde la valeur de ces appartenances sur les convictions profondes de leurs membres, s'en remet de façon risquée à l'initiative des croyantes pour rendre leurs communautés moins sexistes. La seconde, en

14 La conclusion qu'elle tire de l'étude de Mackie suggère la conception instrumentale des liens culturels qu'elle adopte. En les ramenant à des motivations sociales « ordinaires », Phillips les associe à une rationalité individuelle à caractère stratégique, par laquelle chaque membre d'une société cherche à maximiser sa situation personnelle, le social se ramenant à l'agrégation de ce type de décisions individuelles. Cela revient à écarter *ab initio* l'existence d'une normativité à proprement parler collective dont l'autorité ne procéderait pas seulement d'évaluation et de décision individuelles.

faisant passer le respect de l'égalité de genre avant la valeur de l'appartenance communautaire, s'en remet à des décisions individuelles pour savoir s'il convient de la préserver, négligeant de la sorte les réserves des théoriciens du multiculturalisme sur la capacité des libertés individuelles à protéger efficacement les cultures minoritaires.

Dans un cas comme dans l'autre, la synthèse entre féminisme et multiculturalisme produit donc des effets instables, dans la mesure où l'accommodement transformateur ne prévient pas suffisamment le risque de la domination sexiste et où le multiculturalisme sans culture protège mal contre celui de l'assimilation. Cette instabilité tient à mes yeux au caractère inachevé du détour par la philosophie sociale qu'opèrent Shachar et Phillips. Si l'une et l'autre la mobilisent lorsqu'il s'agit de repérer l'effet des rapports sociaux dans la constitution des minorités et dans la perception de leurs différences, elles tendent à la délaissier lorsqu'il s'agit de fixer les repères normatifs susceptibles de concilier l'égalité de genre et la reconnaissance multiculturelle. En effet, pour justifier le type de valeur qu'il convient d'accorder aux appartenances communautaires, elles s'en tiennent en définitive à une démarche libérale relativement classique, puisqu'elles ne font que réaffirmer, à la faveur du débat entre féministes et multiculturalistes, les deux principes bien connus de la « tolérance » libérale que sont la liberté de conscience chez Shachar et la liberté de choix chez Phillips.

Dans la dernière section, je souhaite esquisser une dernière voie qui me semble plus prometteuse parce qu'elle achève la démarche initiée par ces deux autrices en se montrant attentive aux effets des inégalités intraculturelles et interculturelles jusque dans la formulation des normes qui justifient les accommodements. C'est cette voie que suivent les féministes multiculturelles qui adhèrent à une conception délibérative de la légitimité démocratique dont je voudrais indiquer les grandes lignes.

IV. La voie délibérative, un synthèse démocratique

La voie délibérative se distingue des deux précédentes en ce qu'elle se propose d'établir la synthèse entre féminisme et multiculturalisme en adoptant une *approche contextuelle* des demandes d'accommodement qui rompt avec l'*approche déductive* des conceptions libérales et déontologiques de la justice. La démarche déductive consiste à « établir par principe des limites à la tolérance et à déterminer ensuite si une pratique particulière est compatible avec ces principes, estimant que ceux-ci passent avant toute autre considération normative parce qu'ils sont fondamentaux tandis que celles-là

sont contingentes et donc impures¹⁵. » Les délibérativistes estiment pour leur part que les limites de la tolérance multiculturelle ne peuvent pas être établies à partir de principes donnés a priori, tels que la liberté de conscience ou la liberté de choix, mais qu'elles découlent de l'examen de l'ensemble des points de vue qui, dans un contexte donné, sont susceptibles d'apporter un éclairage sur la signification, l'importance et la valeur de la pratique qu'il s'agit d'accommoder.

L'approche contextuelle déplace ainsi l'attention des *cultures* vers les *pratiques culturelles*. Ce déplacement repose sur une conception explicitement constructiviste des cultures ethniques : celles-ci ne sont pas des communautés fixes et clairement délimitées mais des réalités dynamiques créées par les multiples interactions qui se jouent *entre* les membres du groupe minoritaire *et avec* ceux de la majorité¹⁶. Il en résulte que la valeur de l'appartenance culturelle n'y est pas posée par principe, comme le fait Kymlicka, mais examinée *in situ* en s'intéressant de près à « la politique de la formation de la tradition », c'est-à-dire en se demandant « comment et pourquoi une pratique a fini par être considérée comme une tradition fondamentale du groupe minoritaire ». Autrement dit, pour les délibérativistes, il est vain de prétendre fixer les limites de la tolérance multiculturelle sans s'interroger par avance sur le contexte politique, marqué par l'état des rapports entre groupes sociaux qui a pesé sur l'émergence de la controverse et sur la formulation des arguments :

« Pourquoi et comment une coutume particulière en est venue à être questionnée et contestée ? Qui insiste pour qu'une pratique prenne une forme particulière (traditionnelle ou amendée) et qui en bénéficie ? Quelle autorité est remise en cause et laquelle est renforcée par la controverse autour d'une certaine coutume, ou par l'introduction d'une nouvelle forme de cette coutume¹⁷ ? »

La focalisation sur les pratiques culturelles permet de resserrer la délibération sur un problème précis (et de prévenir la vision hypostasiant et homogénéisante du groupe minoritaire) tout en élargissant la compréhension des facteurs qui le déterminent. L'approche contextuelle présente ainsi l'intérêt de ne pas limiter la délibération démocratique à une discussion autour de « principes » ou de « valeurs » divergentes, mais à y intégrer également la dimension socio-politique des conflits d'intérêts et des inégalités de pouvoir qui pèsent sur les arguments échangés.

En quoi cette voie s'avère plus prometteuse que les précédentes pour opérer la synthèse entre féminisme et multiculturalisme ?

15 Sawitri Saharso, « The Weight of Context », *Ethical Theory and Moral Practice*, 7 (2), 2004, p. 180.

16 « L'évaluation des revendications doit être fondée sur l'examen de pratiques particulières dans des contextes particuliers en prêtant une attention soutenue aux interconnexions qui existent entre les pratiques de la majorité et celles de la minorité. » (Sarah Song, *Justice, Gender and the Politics of Multiculturalism*, p. 8).

17 Monique Deveaux, *Gender and Justice in Multicultural Liberal States*, p. 90.

Premièrement, elle se distingue de la voie pluraliste en ce qu'elle ne tient pas pour acquis la distinction établie par Shachar entre l'Etat moderne et séculier, défenseur de l'égalité de genre, d'un côté, et des groupes soucieux de préserver leur *nomos* en dépit de son caractère sexuellement discriminant, de l'autre. Dès lors, plutôt que de s'en remettre à l'initiative des femmes membres des groupes conservateurs pour rendre leurs traditions moins oppressives, la voie délibérative commence par les mettre à l'épreuve de la discussion afin de déterminer si ces traditions jouent bel et bien un rôle constitutif dans l'appartenance au groupe. Or, l'enquête délibérative contribue sur ce point à nuancer la vision unilatérale de la réaction culturelle qu'adopte Shachar, en montrant que la pratique sociale qui cristallise la réaction ne correspond pas nécessairement à une tradition propre au groupe minoritaire et que son caractère sexiste est rarement un trait distinctif de sa culture. C'est ce que Sarah Song montre dans son analyse du célèbre jugement de la Cour Suprême *Santa Clara Pueblo v. Martinez*. Ce jugement est souvent discuté dans les débats entre féministes et multiculturalistes parce qu'il semble offrir un cas paradigmatique de conflit de principes entre égalité de genre et égalité culturelle. Il pose en effet le problème du caractère sexuellement discriminant des règles d'appartenance qui sont en vigueur dans certaines communautés autochtones au sein de démocraties libérales – ces règles retirent aux femmes, mais pas aux hommes, leur statut de membre quand elles épousent une personne étrangère à la communauté. Dans le cas *Martinez*, l'amérindienne Audrey Martinez contesta ce traitement discriminatoire en faisant valoir le 14ème amendement de la Constitution américaine, à savoir la clause de l'égalité de protection des citoyens, mais sa plainte fut finalement rejetée par la Cour suprême des Etats Unis, au motif que le gouvernement américain aurait porté atteinte au droit à l'auto-détermination culturelle du *pueblo* s'il l'avait contraint à modifier ses règles d'appartenance. Dans son analyse du cas *Martinez*, Song a mis en évidence le poids déterminant du contexte colonial dans l'adoption de ces règles. Elle a montré que, loin de relever de pratiques ancestrales, elles n'étaient apparues qu'en 1939 dans la Constitution dont le *pueblo* se dota à la demande de l'État fédéral américain, dans le cadre de la mise en place du système de réserves destiné à maintenir sous contrôle les communautés amérindiennes. La pression politique exercée par l'État fédéral pour restreindre le nombre de bénéficiaires du nouveau statut lié aux réserves serait ainsi la cause principale du caractère restrictif des règles adoptées par le *pueblo* en cas de mariage avec des membres extérieurs à la communauté. Quant au caractère sexuellement discriminant de ces restrictions, il aurait été inspiré des pratiques juridiques en vigueur dans le droit américain des années 1930, dans lequel la nationalité des femmes américaines dépendait encore de celle de leur mari.

L'enquête délibérative offre ici l'intérêt de révéler, derrière l'invocation des valeurs culturelles, les intérêts et rapports de forces qui sont en jeu, d'une part dans les relations intraculturelles – puisque les hommes du *pueblo* avaient un intérêt à préserver des règles qui leur apportaient des bénéfices matériels et symboliques – et d'autre part dans les relations interculturelles – dans la mesure où la domination patriarcale n'était pas une réalité strictement endogène au groupe minoritaire mais l'effet d'un renforcement mutuel des normes sexistes en vigueur au sein de la majorité et de la minorité.

Dans ce cas, en mettant en évidence le caractère infondé de pseudo-traditions minoritaires, ainsi que la circulation des normes sexistes à l'échelle de la société dans son ensemble, la voie délibérative prévient les formes abusives d'accommodement qui renforcent la domination des élites masculines d'un groupe minoritaire sans que les pratiques tolérées ne jouissent d'une autorité effective auprès de ses membres. A ce titre, cette voie se rapproche de la voie postcoloniale en ce qu'elle invalide la conception essentialiste des cultures non-occidentales en déconstruisant les idées reçues à propos de leur caractère patriarcal.

Deuxièmement, la voie délibérative se distingue toutefois de la voie postcoloniale dans la mesure où elle ne se contente pas de déminer les controverses que l'on pourrait qualifier de « superficielles », c'est-à-dire celles où majoritaires et minoritaires se retrouvent *in fine* autour du principe libéral de la non-discrimination sexuelle, une fois levé le malentendu culturel que génère la diversité des interprétations de l'égalité de genre. Elle prétend également résoudre des controverses plus profondes en justifiant l'accommodement de pratiques qui dérogent à la norme formelle de la non-discrimination sexuelle, à condition que ces pratiques fassent autorité auprès des membres de la minorité parce qu'elles constituent une source importante de leur sens communautaire ou qu'elles jouent un rôle déterminant dans la régulation de leur vie collective. Cette seconde possibilité tient au fait, souligne Monique Deveaux, que la délibération démocratique n'évalue pas la légitimité de ses résultats à l'aune de principes libéraux établis en amont de l'échange des raisons, mais qu'elle la fonde exclusivement sur le respect d'une procédure égalitaire qui exige de prendre en considération l'ensemble des perspectives exprimées par les personnes et des groupes concernés par la controverse. Deveaux illustre ce point avec la réforme du mariage coutumier en Afrique du Sud en 1998 qu'elle considère comme un exemple réussi d'accommodement multiculturel. L'enjeu de cette réforme était de rendre ce statut coutumier, extrêmement défavorable aux femmes, conforme aux principes de non-discrimination de la Constitution démocratique qui avait été adoptée en 1990 après l'abolition du régime d'Apartheid. Le processus de consultation, long et intense, mis en œuvre par l'État sud-

africain pour préparer la réforme, que Deveaux considère comme un cas exemplaire de consultation démocratique, a permis d'aboutir à un compromis singulier entre normes civiles et normes coutumières. Si le nouveau droit coutumier supprima plusieurs dispositions discriminatoires envers les femmes, en leur donnant par ex le droit de posséder, de contracter et d'hériter, il n'abolit pas intégralement la coutume de la dot, ni la pratique matrimoniale de la polygamie. Comme dans le cas *Martinez*, la consultation permet de mettre au jour le versant politique et social des ces pratiques : elle révéla en effet les privilèges que les hommes de la population noire tiraient de l'ancien droit coutumier et l'instrumentalisation violente que certains en faisaient pour réaffirmer un pouvoir mis à mal par le régime d'Apartheid et par la précarité sociale de leur groupe ; mais elle révéla aussi, à la surprise des pouvoirs publics, le soutien populaire dont bénéficiait la pratique de la dot et l'absence de volonté de mettre fin à la polygamie. La réforme du statut coutumier n'aboutit donc pas à l'abolition de ces deux pratiques, comme s'y attendaient les pouvoirs publics, mais à leur aménagement et à leur encadrement par une série de garanties destinées à mieux protéger les intérêts des épouses.

Le féminisme multiculturel fondé sur la délibération démocratique offre ainsi une voie prometteuse pour corriger l'instabilité des synthèses proposées par Shachar et Phillips. A la différence de l'accommodement transformateur, il renforce la garantie féministe que les intérêts fondamentaux des femmes minoritaires ne seront pas menacés par des accommodements abusifs destinés à protéger des pseudo-traditions. Il refuse ainsi de s'en remettre, au prétexte de respecter le pluralisme des valeurs, à un compromis institutionnel dont les termes ne seraient pas d'abord passés au crible de la réflexivité démocratique. Ensuite, à la différence du multiculturalisme sans culture, la voie délibérative renforce la garantie multiculturaliste que les pratiques culturelles dotées d'un rôle significatif dans la régulation d'un groupe puissent être protégées contre l'assimilation, même si elles dérogent au principe libéral de la non-discrimination¹⁸.

18 Notons que les « vraies » traditions n'échappent pas plus que les « fausses » aux effets transformateurs de la réflexivité démocratique, comme en attestent d'une part les garanties qui ont entouré l'autorisation de la polygamie à l'issue de la réforme du mariage coutumier en Afrique du Sud et d'autre part la possibilité d'y renoncer ultérieurement à la faveur de