

Aurore Schwab

L'émergence de la norme internationale sur le « crime d'honneur »

Une analyse du discours onusien dans la perspective de l'histoire des religions



PETER LANG

Aurore Schwab

L'émergence de la norme internationale sur le « crime d'honneur »

Ce livre ouvre un nouveau champ d'études : les dynamiques normatives globales relatives aux religions. Le cas de la norme internationale des droits de l'homme sur la pratique du crime d'honneur retient l'attention car elle a un potentiel de dissémination mondiale et participe à la controverse sur la religiosité de la pratique du crime d'honneur au Pakistan.

En empruntant la perspective de l'histoire des religions et la méthode d'analyse du discours, l'auteure atteint trois objectifs : la reconstruction des événements qui produisent la norme internationale, la mise en exergue des mécanismes sous-jacents aux discours onusiens et l'examen de la religiosité des pratiques normatives onusiennes et pakistanaïses.

Aurore Schwab est docteure en Histoire des religions de la Faculté des lettres de l'Université de Genève. Elle conduit ses recherches et enseigne entre Genève, Paris et Hong Kong.

L'émergence de la norme internationale sur le « crime d'honneur »



PETER LANG

Bern · Berlin · Bruxelles · New York · Oxford

Aurore Schwab

**L'émergence de la norme
internationale sur le
« crime d'honneur »**

**Une analyse du discours onusien dans
la perspective de l'histoire des religions**



PETER LANG

Bern · Berlin · Bruxelles · New York · Oxford

Information bibliographique de la Deutsche Nationalbibliothek

La Deutsche Nationalbibliothek a répertorié cette publication dans la Deutsche Nationalbibliographie; les données bibliographiques détaillées peuvent être consultées sur Internet à l'adresse <http://dnb.d-nb.de>.

Cet ouvrage est publié avec le soutien de la Faculté des lettres de l'Université de Genève et la Maison de l'histoire de l'Université de Genève. L'étape de la prépresse de cette publication a été soutenue par le Fonds national suisse de la recherche scientifique.

ISBN 978-3-0343-4178-3 (Print)
E-ISBN 978-3-0343-4222-3 (E-PDF)
E-ISBN 978-3-0343-4223-0 (EPUB)
E-ISBN 978-3-0343-4224-7 (MOBI)
DOI 10.3726/b17811

PETER LANG




Cette oeuvre est mise à disposition selon les termes de la Licence Creative Commons Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Pas de Modification 4.0.

Pour consulter une copie de cette licence, visitez le site internet <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>

Cette publication a fait l'objet d'une évaluation par les pairs.

© Aurore Schwab, 2021

Peter Lang SA, Editions scientifiques internationales, Berne
bern@peterlang.com, www.peterlang.com

*À ma grand-mère
Gertrud Schwab née Häberli
(24 janvier 1927–27 septembre 2016)*

Je remercie toutes les personnes qui m'ont aidée dans la conception de cet ouvrage, fruit de la thèse de doctorat soutenue avec les félicitations unanimes du jury (mention très honorable) le 10 novembre 2016 à l'Université de Genève, Faculté des lettres, Unité d'histoire des religions et qui a obtenu le prix Fritz Stolz en 2018.

Je remercie les institutions auxquelles je suis actuellement affiliée de m'offrir un environnement scientifique stimulant : le Global Studies Institute et l'Unité d'histoire des religions de l'Université de Genève, le Groupe sociétés, religions et laïcités de l'École pratique des hautes études et le Centre de recherches internationales de Sciences Po à Paris ainsi que le Département d'histoire de l'Université de Hong Kong.

Je remercie les institutions suivantes d'avoir soutenu financièrement la publication de ce livre : le Fonds national suisse de la recherche scientifique, la Faculté des lettres et la Maison de l'histoire de l'Université de Genève.

Résumé

Cette étude vise à mettre en évidence les dynamiques sous-jacentes à la construction d'une norme globale (c'est-à-dire à la fois internationale, nationale et locale) sur une pratique dite religieuse. En postulant que ces dynamiques jouent un rôle important dans l'élaboration des normes globales, l'observation se focalise sur le cas particulier de la norme internationale sur le « crime d'honneur ». Cette norme retient l'attention pour deux raisons : d'une part, elle émerge au sein de l'Organisation des Nations unies ce qui lui donne un potentiel de dissémination important à travers les pays et, d'autre part, elle concerne une pratique dont la religiosité est controversée. Approcher cet objet dans la perspective de l'histoire des religions passe par une analyse du discours onusien avec un triple objectif. Il s'agit d'abord de reconstruire la série d'événements qui participent à la formation de la norme. Il convient ensuite de mettre en lumière les mécanismes sous-jacents aux discours onusiens. Il est nécessaire enfin d'examiner le caractère « religieux » des pratiques humaines entourant cette norme et de la pratique du crime d'honneur elle-même.

Sommaire

Liste des abréviations	15
Introduction	17
Problématique	17
Approche et perspective	19
Organisation de l'étude	22
Les fondements méthodologiques et taxinomiques (première partie)	23
L'émergence et la dissémination normative (deuxième partie)	24
1 Fondements méthodologiques et taxinomiques	27
1.1 Panorama théorique	27
1.1.A L'émergence d'une norme internationale	27
1.1.B La perspective de l'histoire des religions	35
1.1.C Une analyse du discours et des taxinomies	42
1.2 Le « crime d'honneur »	47
1.2.A Le « crime d'honneur » : une catégorie problématique	47
1.2.B La pratique du crime d'honneur	52
1.2.C L'honneur	71
1.3 Les « pratiques traditionnelles et coutumières » : l'émergence d'une catégorie (1950–1970)	79
1.3.A Les années 1950 : l'UILFC et les « survivances »	80
1.3.B Les années 1960 : l'OMS et la question de l'ingérence	90
1.3.C Les années 1970 : les droits de la femme sous tension	99
1.4 Les « pratiques traditionnelles » : le façonnement d'une catégorie (1970–1990)	102
1.4.A La première partie des années 1980 : le rôle précurseur du MRG	103

1.4.B	La dernière partie des années 1980 : Halima Warzazi et les « MGF »	111
1.5	Les « pratiques traditionnelles » : une forme de « violence envers les femmes » (1990–2000)	121
1.5.A	Les années 1990 : le rôle du CEDEF	121
1.5.B	La première décennie des années 2000 : la transition	126
1.5.C	La deuxième décennie des années 2000 : les « pratiques nuisibles »	134
1.6	Le « crime d'honneur » comme « pratique traditionnelle » pour les rapporteuses spéciales sur la violence envers les femmes (1994–2009)	143
1.6.A	Le « crime d'honneur » entre « violence envers les femmes » et « pratique traditionnelle »	143
1.6.B	La critique de l'essentialisme culturel	147
1.6.C	Entre universalisme et relativisme culturel	149
2	Émergence et dissémination normative	157
2.1	L'émergence des normes autour du crime d'honneur	157
2.1.A	La résolution 55/66	161
2.1.B	L'honneur et la dignité : deux notions onusiennes disséminatrices	167
2.1.C	De l'attaque de l'honneur à l'acte de torture : le <i>ius cogens</i> et le genre	176
2.1.D	De la dichotomie public <i>vs</i> privé	179
2.1.E	Au-delà des notions d'honneur et de dignité	181
2.2	Les rapporteurs spéciaux onusiens : des traducteurs globaux	189
2.2.A	Les rapporteurs spéciaux : leur rôle et leur mandat ..	195
2.2.B	La RSEESA et les RSVEF	199
2.2.C	Les rapports des RSVEF sur le « crime d'honneur » ..	201
2.2.D	Les traductions du « crime d'honneur » par les RSVEF	204
2.3	Les configurations victimaires dans le « crime d'honneur »	206
2.3.A	Une brève histoire du mot « victime »	207
2.3.B	La victime en droit international pénal	210

2.3.C	La victime du crime d'honneur pour les RSVEF	214
2.3.D	L'agressivité exemplaire comme moyen de dissémination d'une norme	221
2.3.E	Le cas Sarwar	225
2.3.E.a	Les enrayements à une norme internationale autour du cas Sarwar : la catégorie de <i>kufra</i>	230
2.3.E.b	Les actions, réactions et contre-réactions internationales, nationales et locales suite à l'affaire Sarwar	234
2.4	La dissémination normative autour du crime d'honneur	239
2.4.A	La résolution A/RES/57/179	239
2.4.B	Le rapport E/CN.4/2002/83 de la RSVEF	241
2.4.C	Le « crime d'honneur » dans la taxinomie onusienne	244
2.4.D	Le crime d'honneur : une pratique rituelle ou religieuse ?	265
Conclusion		275
La chronologie		275
Les mécanismes sous-jacents		276
L'articulation entre discours et pratique		276
Le mécanisme normatif		277
Le mécanisme de la tradition		279
En résumé		281
Le fonctionnement du système onusien		281
La composante religieuse dans le système onusien		281
La mythologie onusienne		283
En résumé		284
Liste des tableaux		285
Bibliographie		287
Index thématique et des noms propres		309
Notice autobiographique		317

Liste des abréviations

CCF	Commission de la condition de la femme
CEDEF	Comité sur l'élimination de toutes les formes de discriminations à l'égard des femmes
Chine	République populaire de Chine
CPI	Cour pénale internationale
DUDH	Déclaration universelle des droits de l'homme
ECOSOC	Conseil économique et social des Nations unies
FMI	Fonds monétaire international
GTE	Groupe de travail onusien sur l'esclavage
GTPT	Groupe de travail onusien sur les pratiques traditionnelles affectant la santé des femmes et des enfants
HRW	Human Rights Watch
<i>Manuel (le)</i>	Manual of Operations of the Special Procedures of the Human Rights Council (2008)
MGF	Mutilations génitales féminines
MRG	Minority Rights Group
OHCHR	Haut-Commissariat des Nations unies aux droits de l'homme
OI	Organisation(s) internationale(s)
OMS	Organisation mondiale de la santé
ONG	Organisation(s) non gouvernementale(s)
ONU	Organisation des Nations unies
RS	Rapporteur(s) spécial(aux)/Rapporteuse(s) spéciale(s)
RSEESA	Rapporteur(s) spécial(aux) onusien(s)/Rapporteuse(s) spéciale(s) onusienne(s) sur les exécutions extrajudiciaires, sommaires ou arbitraires
RSPT	Rapporteuse spéciale onusienne sur les pratiques traditionnelles nuisibles aux femmes et aux enfants

RSVEF	Rapporteur(s) spécial(aux) onusien(s)/Rapporteuse(s) spéciale(s) onusienne(s) sur la violence envers les femmes, ses causes et ses conséquences
TPI	Tribunal pénal international
TPIR	Tribunal pénal international pour le Rwanda
TPIY	Tribunal pénal international pour l'ex-Yougoslavie
UILFC	Union internationale des ligues féminines catholiques
UMOFC	Union mondiale des organisations féminines catholiques
UNBIS ou <i>Thesaurus</i>	United Nations Bibliographic Information System Thesaurus
UNESCO	Organisation des Nations unies pour l'éducation, la science et la culture
UNICEF	Fonds des Nations unies pour l'enfance
UNRISD	United Nations Research Institute for Social Development
URSS ou Union soviétique	Union des républiques socialistes soviétiques
WWHR	Women for Women's Human Rights

Introduction

Problématique

L'objectif principal de cette étude est de comprendre les dynamiques qui sous-tendent la construction d'une norme globale (c'est-à-dire une norme à la fois internationale, nationale et locale) sur une pratique dite religieuse. Comme cas particulier, la norme internationale sur le « crime d'honneur » retient l'attention pour deux raisons principales. Premièrement, émergeant au sein de l'Organisation des Nations unies (ONU), un potentiel de dissémination important à travers les États lui est conféré. Les États sont compris ici comme des superstructures¹ collectives qui jouissent de l'exclusivité de la violence physique légitime sur leur territoire². Dernièrement, la norme concerne une pratique dont la religiosité est controversée au niveau international et local notamment par des militants des droits humains.

Les mécanismes appréhendés dans l'étude sont étudiés dans leur contexte historique et culturel avec comme point focal l'ONU qui participe et catalyse le phénomène contemporain de la mondialisation. L'ONU, vu comme un système comprenant des interactions entre de nombreux acteurs ou groupes d'acteurs, en particulier les États, les organisations internationales et les organisations non gouvernementales, implique des boucles de rétroaction³ à travers lesquelles les problèmes locaux/nationaux remontent au niveau international où des

1 Marx (1859 [1972]), préface, p. 4 ; Herrera (2001), p. 5.

2 Weber (1919 [1963]), pp. 100–101.

3 Benkirane (2002 [2013]), ch. VIII « Autopoïèse et émergence. Entretien avec Francisco Varela », p. 161 : « C'est cette notion de boucle qui fait que le local et le global ne sont pas séparables. Le global va contraindre et même définir les agents locaux et, en même temps, les agents locaux sont les seuls responsables de l'émergence de la totalité [...] ».

décisions sont prises qui ont à leur tour un impact sur les pratiques humaines locales.

L'interaction des différents niveaux constitutifs de la globalisation est productive de normes. Michael Barnett et Martha Finnemore mettent en évidence, dans une perspective constructiviste des relations internationales, cette capacité normative des organisations internationales⁴ :

Les organisations internationales 1) classifient le monde en créant des catégories de problèmes, d'acteurs et d'action ; 2) fixent les significations dans le monde social ; et 3) articulent et diffusent des nouvelles normes et règles.

Afin de comprendre l'émergence de la norme internationale sur le « crime d'honneur », notre regard se porte sur les rapports de plusieurs instances onusiennes y compris : 1) la Commission de la condition de la femme (CCF) ; 2) la rapporteuse spéciale sur les pratiques traditionnelles nuisibles aux femmes et enfants (RSPT) ; et 3) la première rapporteuse spéciale sur la violence envers les femmes, ses causes et ses conséquences (RSVEF). Ces sources participent de manière directe ou indirecte à l'émergence des résolutions onusiennes sur la pratique du crime d'honneur intitulées « Les mesures à prendre en vue d'éliminer les crimes d'honneur commis contre les femmes » (A/RES/55/66 du 4 décembre 2000 et A/RES/57/179 du 18 décembre 2002).

Quelques incursions dans les rapports d'autres instances sont nécessaires afin de compléter cette base de travail. Il s'agit notamment de la Commission des droits de l'homme et du Conseil des droits de l'homme, en particulier la Sous-Commission de la lutte contre les mesures discriminatoires et de la protection des minorités, le Groupe de travail sur l'esclavage (GTE) et le Groupe de travail sur les pratiques traditionnelles affectant la santé des femmes et des enfants (GTPT).

L'ensemble de ces documents onusiens constitue la trame principale des discussions sur le « crime d'honneur ». Ils contribuent, en composant une image relativement homogène de cette pratique, à rendre visible ce problème au niveau international. Tout au long de l'étude, ces sources sont citées dans leur langue originale, sauf si une traduction

4 Barnett et Finnemore (2004), emplacement Kindle : 775–776 (notre traduction).

française officielle existe. Dans ce cas, nous tenons compte de l'écart qui est à l'œuvre entre les deux versions.

Plusieurs questions guident la présente recherche et jalonnent nos chapitres : quelles sont les théories phares qui revêtent la plus grande valeur explicative pour la recherche sur l'émergence de la norme internationale sur le « crime d'honneur » ? Dans quel canevas discursif et dans quel corpus normatif cette norme internationale s'inscrit-elle ? Quels sont les rapports de force et d'alliance qui façonnent la taxinomie autour du « crime d'honneur » ? Comment la question du « crime d'honneur » traverse-t-elle les échelles de gouvernance ? Comment l'articulation entre les pratiques du crime d'honneur et les discours sur ces pratiques se structure-t-elle ?

En résumé, comment une norme globale sur des pratiques locales dites religieuses se construit-elle et, plus spécifiquement, quel rôle le discours joue-t-il dans cette production normative ? Répondre à ces questions avec les outils de l'histoire des religions permettra d'abord de mettre en lumière la série d'événements qui conduit à la création de la norme internationale sur le « crime d'honneur » ; ensuite de rendre visibles les mécanismes sous-jacents à l'émergence d'une norme internationale des droits humains des femmes concernant une pratique dite religieuse et, enfin, de saisir le caractère religieux tant des éléments encadrant cette norme que de la pratique du crime d'honneur elle-même.

Approche et perspective

La perspective de l'histoire des religions n'a jamais été utilisée pour étudier de manière approfondie le système des Nations unies. Encore actuellement, l'étude des droits humains est largement dominée par les perspectives⁵ de la philosophie, du droit et des sciences politiques. Comme les droits humains appartiennent immédiatement au champ du droit et de la politique, l'implication des théoriciens légaux et politiques ne requiert pas d'amples explications. L'intérêt des philosophes est également compréhensible par le fait que l'influence philosophique

5 Hackett (2004), p. 166.

est indéniable dans la construction des droits humains⁶ et continue de l'être, notamment par la contribution de la philosophe Martha Nussbaum⁷. En revanche, le lien entre droits humains et histoire des religions n'a pas fait l'objet d'un examen approfondi⁸. Bien que certains historiens des religions y montrent un intérêt, notamment Guy Stroumsa par rapport à la figure de John Selden⁹, le lien entre ces deux champs reste largement inexploré. Alors que le champ des droits humains possède de nombreuses implications vis-à-vis des religions au sein de l'ONU, une étude plus poussée d'histoire des religions se justifie.

Dans son article intitulé « Human Rights : An Important and Challenging New Field for the Study of Religion », Rosalind Hackett nous incite à étudier le discours normatif des droits humains¹⁰ :

My goal [...] has been to try to encourage scholars of religion to contribute to this type of critique [...] in this new and exciting field [i.e. the human rights]. [...] Clearly scholars of religion should be paying more attention to this revolutionary discursive and normative strategy of our time.

Comme le suggère Rosalind Hackett¹¹, le discours normatif, la normativité du discours et le discours sur la norme font partie du champ analytique de l'histoire des religions. Dans ce cadre, nous nous appuyons

6 Clapham (2007), Maris et Jacobs (2011).

7 Nussbaum (1997a). Avec l'économiste Amartya Sen, elle a forgé la « capability approach » inspirée de la philosophie antique grecque appliquée à des données socio-économiques actuelles.

8 Par exemple Andrew Clapham (2007), p. 5, mentionne très brièvement des liens entre religions et droits humains qu'il importerait d'explorer dans une perspective historique.

9 John Selden est un humaniste et juriste anglais du XVII^{ème} siècle. Durant une conférence intitulée « John Selden et les origines de l'orientalisme » donnée à l'Université de Genève le 23 septembre 2011, Guy Stroumsa a considéré que John Selden était à la fois un précurseur du droit international et un historien des religions avant l'heure. Dans son livre, Guy Stroumsa (2010) rappelle l'importance de certains penseurs d'avant les Lumières dans la conception de la « religion civile » ainsi que dans la formation d'une perspective légale et philosophique qui vise à comparer des systèmes religieux.

10 Hackett (2004), p. 183.

11 *Ibid.*

principalement sur les écrits de l'anthropologue Ève Bureau¹² et comprenons le concept de norme comme un principe reconnu par un groupe humain donné, qui s'appuie sur un réseau de règles communément admises et qui transforme les relations sociales.

L'analyse des discours normatifs peut révéler la construction des croyances et des mécanismes de la pensée qui sous-tendent certaines pratiques ou certains discours. Ces mécanismes, bien que pouvant être très anciens, ne sont généralement pas lisibles à la surface des discours. Ils prennent souvent la forme de pseudo-évidences et ce n'est que grâce à l'analyse, notamment la comparaison avec d'autres compositions religieuses et culturelles, que les similitudes et les différences ainsi que les logiques internes aux discours deviennent saillantes.

Notre objectif est donc d'étudier de manière chronologique des événements survenus autour et au sein de l'ONU dans le but de construire une généalogie et une archéologie des interactions principales menant à la formation de la norme internationale sur la pratique du crime d'honneur. En outre, il s'agira de mettre en évidence les éléments sous-jacents aux discours observés et de comprendre ainsi les croyances sur lesquelles reposent certaines pseudo-évidences contemporaines qui émanent de l'ONU.

Bien que le but de la présente étude ne soit pas tant de comprendre comment se passe réellement la pratique du crime d'honneur que de comprendre comment l'ONU, et certains membres en particulier, perçoivent et appréhendent cette pratique, il nous importera de relever les articulations entre le discours onusien et la réalité de la pratique. Pour ce faire, nous avons choisi de nous focaliser sur le discours onusien autour de la pratique du crime d'honneur au Pakistan¹³ pour deux raisons. D'une part, le discours est particulièrement fourni en ce qui concerne les informations transmises autour de ce pays relativement à la pratique du crime d'honneur. D'autre part, il semble qu'une affaire locale pakistanaise ait précipité la rédaction de la première résolution internationale sur le « crime d'honneur ». Ainsi, nous nous sommes

12 Bureau (2010 [2011]).

13 Pour des raisons de fluidité de lecture, nous privilégions tout le long de l'ouvrage la formulation courante pour désigner les États dans leur forme contemporaine, sauf exceptions explicitement mentionnées.

particulièrement appuyée sur les écrits à caractère anthropologique de John Are Knudsen¹⁴ et Amir Jafri¹⁵. En ce qui concerne le droit international et le droit national pakistanais, nous avons privilégié les travaux de Jeanne Dupendant¹⁶.

Organisation de l'étude

L'objectif de l'étude est de saisir les facteurs historiques et anthropologiques qui contribuent à l'émergence de la norme internationale des droits humains sur la pratique du crime d'honneur au sein de l'ONU, soit les deux résolutions de l'Assemblée générale sur le crime d'honneur datant de 2000¹⁷ et 2002¹⁸. Pour atteindre cet objectif, il s'agit de : a) préciser l'approche méthodologique ; b) retracer les jalons qui construisent le contexte historique et culturel dans lequel apparaît la norme internationale tout en relevant les circonstances qui ont permis aux discours onusiens sur le « crime d'honneur » d'apparaître ; et c) mettre en évidence les conditions qui ont permis à la norme internationale des droits humains sur le « crime d'honneur » d'être publiquement diffusée. Pour ce faire, nous nous arrêtons d'abord sur les fondements méthodologiques et taxinomiques (première partie) et enfin sur l'émergence et la dissémination normative (deuxième partie).

Ce parcours permettra de rendre visibles non seulement les logiques et les mécanismes sous-jacents au discours onusien sur le « crime d'honneur » apparaissant en particulier dans les rapports de la première RSVEF, mais encore de révéler les dynamiques globales et les tensions qui structurent les normes internationales des droits humains concernant les femmes.

14 Knudsen (2009), Knudsen (2004), Knudsen (2003).

15 Jafri (2008).

16 Dupendant (2011). En ce qui concerne le droit international sur le « crime d'honneur », voir également Luopajarvi (2002), Luopajarvi (2003).

17 A/RES/55/66.

18 A/RES/57/179.

Les fondements méthodologiques et taxinomiques (première partie)

La première partie vise à répondre aux questions suivantes : quelles sont les théories phares qui offrent des outils méthodologiques intéressants pour notre recherche et quels sont les rapports de force et d'alliance qui façonnent l'émergence de la taxinomie englobant le « crime d'honneur » ? Nous y expliquons d'abord les termes du titre et les objectifs de la recherche en rapport avec l'approche de l'histoire des religions et l'analyse du discours dans le domaine des droits humains. Enfin, une archéologie onusienne de la question du « crime d'honneur » (1950–2009) dévoile les conditions permettant son émergence au niveau international et celle des taxinomies qui la comprennent. Il s'agit d'une histoire discontinue qui montre comment cette pratique en est venue, en terrain onusien, à être reconnue comme une forme de violence traitée par les RSVEF.

En partant de la définition d'Ève Bureau, nous mettons en évidence les caractéristiques du concept de norme ainsi que la capacité de transformation sociale que celui-ci induit. Ce faisant, nous incluons des considérations de Rochelle Terman et de Cees Maris et Sawitri Saharso sur le « crime d'honneur » en les mettant en regard avec les données de John Are Knudsen et Amir Jafri sur le terrain pakistanais. Afin de problématiser l'écart qui existe entre le discours onusien sur le « crime d'honneur » et la pratique elle-même, nous privilégions l'utilisation des guillemets lorsqu'il s'agit du discours onusien sur la pratique. Par ailleurs, nous clarifions la perspective de l'histoire des religions en prenant comme point de départ les définitions des religions d'Émile Durkheim et Melford E. Spiro. Ces définitions, sensiblement différentes, sont placées sur un continuum et constituent une structure dynamique qui s'articule en fonction du champ général qu'elle recouvre (l'ONU) et de son application particulière (le discours des droits humains autour du « crime d'honneur »). À cet égard, les considérations de Bruce Lincoln sur le discours permettent de mettre en évidence la capacité de construction sociale des discours onusiens au niveau global et à quel point il est possible de les associer à une mythologie.

Avant d'être considéré comme une forme de « violence envers les femmes » dans les années 1990, le crime d'honneur était d'abord perçu au sein de l'ONU, dans les années 1980, comme une forme de

« pratiques traditionnelles nuisibles aux femmes ». La RSPT évoque cette pratique tout en s'intéressant principalement aux « mutilations génitales féminines » (MGF). Cette focalisation sur les MGF et la grande difficulté de faire reconnaître cette pratique comme un problème à traiter au niveau international expliquent la mise en arrière-plan du « crime d'honneur ». La lente et difficile reconnaissance des MGF est principalement due au contexte politique (la question de l'ingérence entre les États colonisateurs et les États colonisés était sensible), au contexte institutionnel (l'Organisation mondiale de la santé refusait de s'intéresser à ce problème sous prétexte qu'il s'agissait de pratiques « culturelles » et non médicales) et au contexte de genre (les problèmes dits féminins étant structurellement moins reconnus que les problèmes dits masculins au sein des États et, par conséquent, des organisations internationales). La reconnaissance des MGF entraîne dans son sillage celle d'autres « pratiques traditionnelles nuisibles aux femmes », dont le « crime d'honneur ». À cet égard, dans certains discours onusiens de 2000, les MGF et les « crimes d'honneur » se confondent : les uns et les autres sont considérés simultanément comme des « survivances » ou des actes de « superstitions » visant à préserver l'« honneur » masculin. En effectuant l'histoire des taxinomies onusiennes, c'est-à-dire la façon dont émergent les catégories susmentionnées, on perçoit les logiques sous-jacentes aux discours sur le crime d'honneur en termes de religion, culture, tradition et genre.

L'émergence et la dissémination normative (deuxième partie)

La deuxième partie vise à répondre aux questions suivantes : comment la question du « crime d'honneur » traverse-t-elle les échelles de gouvernance et comment l'articulation entre les pratiques du crime d'honneur et les discours sur ces pratiques se structure-t-elle ? Elle s'intéresse à l'émergence de la première résolution sur le « crime d'honneur » en révélant les facteurs globaux qui la provoquent et en observant la ritualité de la pratique du crime d'honneur. Les facteurs d'émergence de la norme internationale sur le « crime d'honneur » ont trait à des mécanismes de dissémination et d'enrayement. À cet égard, le cas Sarwar en 1999 est emblématique. Il montre qu'un cas local peut précipiter

l'adoption de résolutions internationales. En effet, le crime d'honneur dont a été victime Samia Sarwar apparaît de prime abord strictement localisé. Cependant, il prend une dimension internationale car il touche de très près une personne ayant un mandat onusien. Cette particularité éveille une focalisation internationale sur le cas Sarwar (par le biais d'ONG, de journalistes, de rapports onusiens, etc.) et permet la création et l'adoption rapide de la résolution sur les mesures à prendre en vue d'éliminer les crimes d'honneur commis contre les femmes (A/RES/55/66) en 2000.

Par ailleurs, le cas Sarwar met en évidence la complexité de la logique du crime d'honneur. Les dynamiques de dissémination traversent la ritualité de la pratique via une violence exemplaire. Tout en étant corrélées à des dynamiques d'enrayement, elles franchissent les échelles de gouvernance et posent la question de l'autonomie structurelle des individus et du statut de victime. Concernant la pratique du crime d'honneur en tant que telle, notre analyse du travail de la première RSVEF suggère que le crime d'honneur peut être considéré comme un rite de passage et un rite de purification. Cependant, en confrontant les rapports onusiens avec les sources anthropologiques, nous rappelons la manière dont s'engagent et se répondent les acteurs du rituel. La dissémination du crime d'honneur au niveau local et les arguments religieux qui l'entourent donnent ainsi à penser que la pratique se trouve à la croisée du meurtre ritualisé, de l'anthropoctonie¹⁹ religieuse et du sacrifice humain.

19 Pour Volokhine (2013), p. 4, une anthropoctonie est « une mise à mort d'êtres humains lors de procédures ritualisées ». Voir *infra* en page 232.

1 Fondements méthodologiques et taxinomiques

1.1 Panorama théorique

1.1.A L'émergence d'une norme internationale

Le terme « émergence » renvoie à un processus relatif à un objet devenant peu à peu visible en se détachant du fond. Ce processus peut être imagé par la formation d'un iceberg²⁰. L'iceberg se détache progressivement de la banquise et finit par se séparer de son environnement pour devenir un objet à part entière. Il sort à la surface de l'eau mais possède une pointe visible plus petite que le corps immergé. Dans notre cas, tandis que l'iceberg entier renvoie à la norme internationale sur le « crime d'honneur », la pointe émergée se réfère aux résolutions A/RES/55/66 et A/RES/57/179 et le bas du corps immergé aux logiques sous-jacentes. Les deux extrémités sont reliées par un réseau de normes et de logiques dont certaines sont également perceptibles dans la banquise. Cette dernière renvoie au milieu international onusien des droits humains alors que l'environnement plus général s'identifie au contexte actuel de la globalisation.

Les résolutions sur le « crime d'honneur » sont des normes internationales des droits humains²¹ légalement non contraignantes pour les États membres de l'ONU mais politiquement exigeantes, comme nous le signalent leur lieu d'émergence (c'est-à-dire la Troisième Commission chargée par l'Assemblée générale [AG] de traiter des questions

20 L'image du détachement d'un iceberg de sa banquise nous semble pertinente parce qu'elle rend l'idée de mouvement lié au processus à la fois de création et de perception, mais également parce qu'elle rappelle le fait que ce qui est visible à l'œil nu depuis la surface ne représente qu'une partie d'un ensemble plus grand dont il est possible de rendre compte en employant des techniques scientifiques associées à des méthodes disciplinaires.

21 Voir *supra* en page 20.

sociales, humanitaires et culturelles), leur forme et leur contenu. Afin d'éviter de proposer une définition fermée de la notion de « norme » qui renverrait à un processus réductionniste²² incapable d'appréhender pleinement la complexité de notre objet, nous mettons préalablement en évidence ses caractéristiques. À l'instar d'Edgar Morin²³ qui s'intéresse aux systèmes complexes²⁴, les caractéristiques déclinées ne doivent pas être prises comme étant finales car, selon les contextes spécifiques, il est possible d'en ajouter ou d'en enlever. En nous appuyant sur divers auteurs, nous considérons que la notion de « norme » détient six caractéristiques contingentes :

1. une norme régule et transforme les relations sociales en établissant une limite entre le normal et l'anormal²⁵ ;
2. une norme induit un sentiment d'obligation²⁶ ;
3. une norme s'appuie sur un réseau de règles communément admises²⁷ ;
4. une norme est effective si elle est investie par des sujets dans un contexte historique et culturel particulier²⁸ ;
5. une norme est interprétée et acceptée de manière différente par les sujets²⁹ ;
6. l'acceptation d'une norme n'implique pas forcément l'acceptation des principes et des valeurs sur lesquels elle repose³⁰.

En tenant compte de ces caractéristiques, nous proposons la définition ouverte suivante³¹ :

22 Cilliers (2013), p. 30.

23 Morin (1990 [2005]).

24 Un système complexe est un système dont l'interaction de multiples parties régies par des règles simples donne lieu à des phénomènes complexes.

25 Durkheim (1893 [1998]).

26 Durkheim (1925 [1974]).

27 Bureau (2010 [2011]), p. 32.

28 Legrand (2005) et Legrand (2007), ch. 1 et 2. L'auteur reformule en précisant le point de vue foucauldien.

29 Weber (1907), p. 323 ou en français Weber (1907 [2001]), pp. 122-123.

30 Bureau, (2010 [2011]), p. 32.

31 Nous considérons qu'un « principe » est un élément qui a la caractéristique de produire des effets sur les sujets et qu'un « processus » est une suite d'actions qui vise à obtenir un résultat équivalent à l'action principale dont elles sont la décomposition.

Une norme est un principe reconnu par un groupe humain donné, qui s'appuie sur un réseau de règles communément admises et qui transforme les relations sociales.

Outre notre intérêt pour la norme internationale sur le « crime d'honneur », nous nous intéressons aux effets mimétiques par rapport aux normes la précédant et aux logiques similaires structurant le milieu auquel elle appartient – à l'instar de Roger Caillois lorsqu'il observe les capacités mimétiques d'organismes vivants par rapport à leur environnement³² :

De quelque côté qu'on aborde les choses, le problème dernier se trouve être en fin de compte celui de la *distinction* : distinctions du réel et de l'imaginaire [...]. Parmi les distinctions, aucune assurément n'est plus tranchée que celle de l'organisme et du milieu, il n'en est aucune du moins où l'expérience sensible de la séparation soit plus immédiate. Aussi convient-il d'observer le phénomène avec une attention toute particulière et, dans le phénomène, ce qu'il faut encore, dans le stade actuel de l'information, considérer comme [...] l'ensemble des faits connus sous le nom de mimétisme.

Notre attention est particulièrement retenue par l'articulation entre un objet/texte et son milieu/contexte car l'objet fait corps avec son environnement. Autour de lui et en lui, on découvre des structures et des logiques similaires de telle façon qu'« il n'est pas *dans* un "milieu", il *est* encore ce "milieu" »³³.

L'environnement de la norme qui nous intéresse met en relation les États-nations comme sujets de droit. Le système politique international se forme en Europe au début des temps modernes. Après la défaite définitive de Napoléon en 1815, la « civilisation européenne » devient une notion coloniale centrale³⁴. Elle s'appuie sur le droit victorien selon

32 Caillois (1938), p. 86.

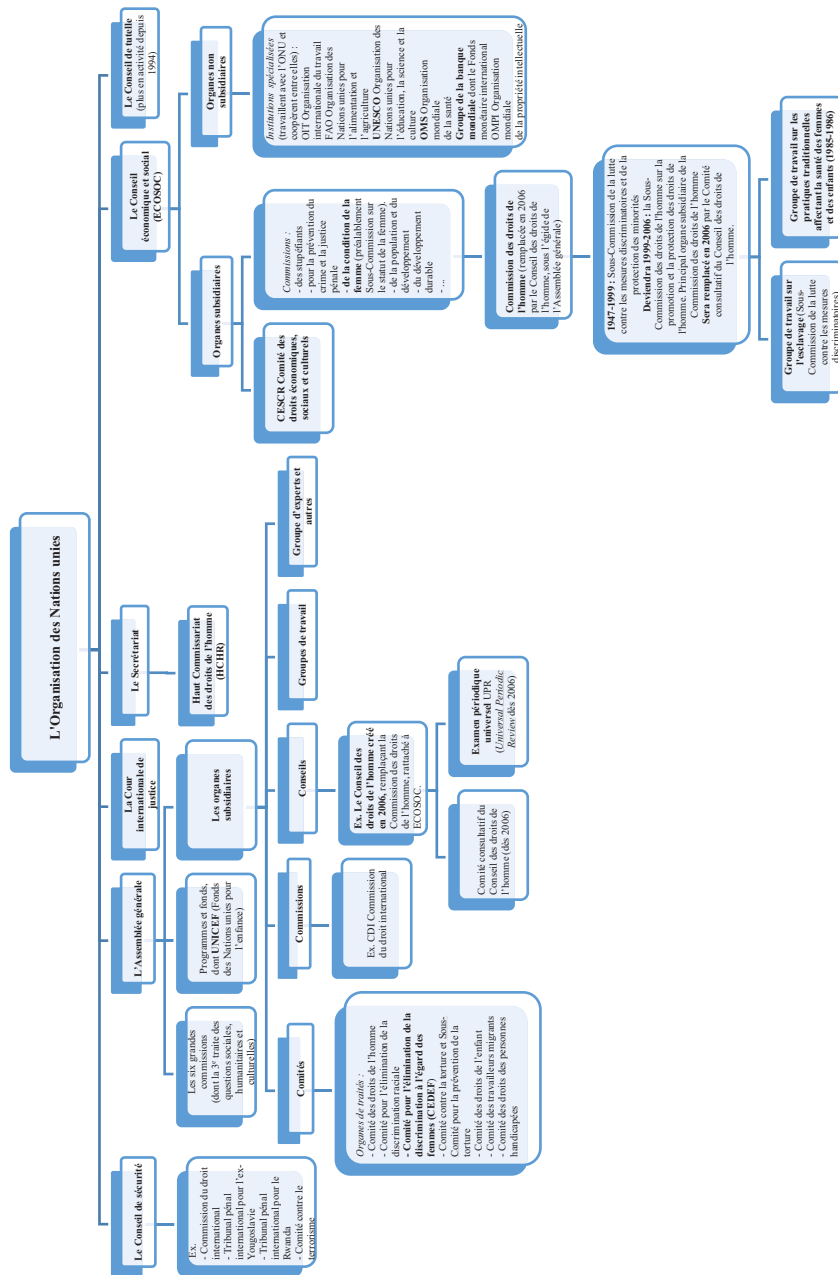
33 *Ibid.*, p. 122. Nous retenons un autre apport intéressant de son livre : le fait de souligner que le mimétisme ne trouve pas toujours de justifications téléologiques ou mécaniques. Pour autant, nous nous dissociions des positions de l'auteur sur la violence extrême, la guerre, qu'il assimile au sacré. Voir *infra* en page 158.

34 Mazower (2006). C'est plus largement de la relation entre la « chrétienté civilisée » et les « non-civilisés » que naît le droit international. Une anecdote, rapportée par *ibid.*, p. 556, est intéressante à cet égard. En 1915, lorsque les Français et les Russes préparèrent une protestation diplomatique au meurtre de masse des Arméniens ottomans, leur brouillon initial condamnait les

lequel le monde est divisé entre les « civilisés »³⁵ (c'est-à-dire les Européens en Europe et dans les colonies), les « demi-civilisés » (c'est-à-dire les Ottomans) et les « non-civilisés » ou « sauvages » (c'est-à-dire les Africains sub-sahariens subissant l'expropriation de leurs terres par les Européens à la fin du XIX^{ème} siècle). Héritière d'une structuration du monde qui hiérarchise les États, la construction de l'ONU³⁶ depuis la moitié du XX^{ème} siècle rend prévalents les États vainqueurs de la Deuxième Guerre mondiale, en particulier au sein du Conseil de sécurité. Pour autant, chacun des 193 États membres de l'ONU est représenté à l'Assemblée générale et il existe de nombreux autres foyers producteurs de normes. Les foyers normatifs qui intéressent notre recherche sont visibles dans le tableau suivant :

massacres comme des « crimes contre la chrétienté ». C'est seulement lorsque les Anglais s'inquiétèrent de l'impact d'une telle formulation sur l'opinion indienne musulmane que les diplomates changèrent les termes en « crime contre l'humanité ».

- 35 Ce terme se réfère, *grosso modo*, à la protection de la propriété, l'état de droit sur la base de codes ou de constitutions, une administration effective du territoire par l'État, une armée régulière et la liberté de conscience.
- 36 Pour une cartographie précise et une mise à jour de tous les organes onusiens, voir UNSCEB, <http://www.unsceb.org/content/un-system>, consultation le 16 août 2020.



Tab. 1: L'Organisation des Nations unies

Au sein de l'ONU ou à sa proximité, les plus puissantes diffusions normatives sont issues du Conseil de sécurité et du Groupe de la Banque mondiale dans lesquels les États-Unis d'Amérique ont une place de choix en termes de droit de vote. Plus spécifiquement par rapport aux droits humains, étant donné que leur défense est au cœur de l'ONU³⁷, une pléthore d'instances s'en occupent, notamment la Troisième Commission rattachée à l'AG et chargée de traiter des questions sociales, humanitaires et culturelles, le Comité des droits de l'homme (organe des traités rattaché à l'AG et observant la mise en œuvre du Pacte international relatif aux droits civils et politiques) et le Conseil des droits de l'homme rattaché à l'AG (précédé par la Commission des droits de l'homme rattachée au Conseil économique et social [ECOSOC]).

En ce qui concerne plus spécialement les droits humains de la femme³⁸, nous retenons principalement trois instances³⁹ : la Commission de la condition de la femme (rattachée à l'ECOSOC), la rapporteuse spéciale sur la violence envers les femmes (procédure spéciale rattachée initialement à la Commission des droits de l'homme et finalement au Conseil des droits de l'homme) et le Comité pour l'élimination de la discrimination à l'égard des femmes (CEDEF) (organe des traités rattaché à l'AG et observant la mise en œuvre de la Convention sur l'élimination de toutes les formes de discrimination à l'égard des femmes). Dans ces différents organes, le réseau entre les États membres doit aussi compter sur les relations avec d'autres groupes de pouvoir, notamment des experts externes et les organisations non gouvernementales (ONG) reconnues par l'ONU. Ces dernières, bien qu'ayant un rôle prépondérant dans l'initiation de nouvelles normes, ne sont pas directement représentées dans

37 Mutua (2002), pp. 34–35. Selon l'auteur, le fait de placer les droits humains au cœur de l'ONU permet la dissémination de la culture occidentale à travers le monde. Il conçoit les droits humains comme un *cultural package* de l'Occident se fondant sur des prédicats relatifs à l'individu et à sa relation avec la société.

38 Pour les questions terminologiques entre « droits de l'homme », « droits humains » et « droit de la personne », nous nous fondons principalement sur Chapdelaine-Feliciati (2010).

39 L'organe ONU-Femmes a été créé ultérieurement aux normes qui nous intéressent (2010) et, de ce fait, n'est pas intégré dans notre analyse.

les foyers onusiens centraux. Tout comme les experts externes et les procédures spéciales, limitées dans le temps, les représentants d'ONG travaillent et agissent ainsi dans les marges du système⁴⁰.

Alors qu'après la Deuxième Guerre mondiale l'idéologie dominante au sein de l'ONU vise l'intégration des pays décolonisés comme États membres, l'idée de subalternité reste présente, notamment dans les discours sur les pratiques ayant lieu dans les pays « non occidentaux ». L'imaginaire multiple et polymorphe que l'on trouve dans la culture onusienne puise donc non seulement dans les logiques des langues vivantes majoritaires en « Occident », mais également dans l'histoire liée à ces langues et ces cultures, dont une vision bien souvent déformée de l'Autre découle. Comme le montre Homi Bhabha⁴¹, l'image du sujet colonisé est toujours tenue à distance, produisant une différence au sein même de l'exigence mimétique. Le sujet colonisé (ou ex-colonisé) n'est jamais vraiment le même que le colonisateur mais doit pourtant se conformer à son modèle. Une telle hiérarchie dynamique influence et structure les relations entre individus mais également entre États. Dans ce cadre, l'ONU d'aujourd'hui est l'héritière à la fois de structures issues de la fin de la Deuxième Guerre mondiale (en témoignent les droits de veto au sein du Conseil de sécurité limités aux pays vainqueurs) et d'un imaginaire politique, juridique et civilisationnel mondial initialement « occidental ».

Nous ne considérons pas l'Occident comme un ensemble ontologiquement distinct du reste du monde, homogène et hermétique. En effet, celui-ci nous apparaît hétérogène, poreux et en constante mutation. La création identitaire issue de cette région du monde est tributaire de ses interactions avec les autres régions du monde. D'ailleurs, dans une vision à long terme, l'« Occident » est à plusieurs égards l'héritier de l'« Orient »⁴². Tout au long de ce travail, nous utilisons le terme « Occident » pour nous référer à la culture dominante de philosophie libérale postkantienne en

40 Dans l'étude, nous verrons que les forces venant des marges jouent un rôle central dans la création de normes relatives à des pratiques « religieuses ». En effet, le travail de construction et solidification de l'espace de discussion pour aborder la thématique qui nous intéresse par certaines ONG et la première RSVEF est crucial, voir *infra* en pages 80, 103 et 126. À cet égard, voir également Weiss, *et al.* (2009), p. 123.

41 Bhabha (1994 [2001]), pp. 85–86.

42 Goody (1999). Dans ce sens, l'« Orient » regrouperait de manière artificielle diverses régions comme le Proche-Orient, l'Asie et l'Extrême-Orient.

Europe et en Amérique. Nous utilisons les guillemets pour impliquer le fait que nous ne considérons pas le signifié comme homogène et porteur d'une essence, pas plus que l'« Orient » ou le « monde musulman ».

Dans ce cadre, les droits humains doivent être compris non seulement comme insufflant une volonté de considérer chaque être humain de manière égale en termes de dignité et de droits, mais également comme un moyen de structuration du monde par et entre des États qui épousent (ou non) les courbes humaines que soutient cette stratégie discursive. Ainsi, il devient clair que l'étalon international « droits humains » est créateur de similarité par rapport à un sujet idéal « occidental », mais il est également créateur de différences puisqu'en établissant un sujet en modèle, il creuse un écart avec les autres sujets et rend leur potentialité à s'élever en modèles illégitime, inadéquate, obsolète ou inappropriée.

Cependant, le monopole « occidental » du sujet des droits humains ne recouvre pas toutes les logiques qui nous intéressent. Ainsi, nous ne pouvons pas faire l'économie des diverses et variées réappropriations discursives. Dans bien des cas, les droits humains deviennent des instruments de pouvoir apportant une légitimité à des actes allant à l'encontre de certaines forces qu'il était jusqu'alors vain de défier. Nous considérons que, dans ce phénomène de dissémination-réappropriation, des formes différentes des droits humains émergent et s'érigent en nouveaux modèles. Dans ce cadre, nous émettons l'hypothèse que les droits humains de la femme sont un des principaux objets de mesures concurrents aux droits de l'homme. C'est en effet dans l'interstice de ces derniers que s'imisce de manière puissante une revendication des différences humaines associée à une volonté d'égalité.

Actuellement, les droits humains forgent les relations entre individus et entre États membres de l'ONU. Pour comprendre la dimension récente du pouvoir structurant des droits humains, il faut se pencher sur l'histoire des règles qui structurent les relations interétatiques. En droit international, les États sont traditionnellement les sujets de droit. Cependant, depuis la fin de la Deuxième Guerre mondiale, soit à la construction de l'ONU, les organisations internationales sont également reconnues comme sujets et, depuis la consécration des droits humains, en particulier par la mise en œuvre du Pacte international relatif aux droits civils et politiques et son protocole (art. 1) en 1976, l'individu et certaines collectivités humaines (les peuples et les minorités) sont également devenus des sujets de droit. Dans certains cas, les individus titulaires de droits

peuvent communiquer leur plainte à l'instance internationale reconnue à cet effet (par exemple, le Comité des droits de l'homme pour le Pacte international relatif aux droits civils et politiques). Pour autant, il faut que l'État avec lequel ils ont un contentieux ait ratifié le traité international en question⁴³ et que les titulaires aient préalablement suivi les règles du principe de subsidiarité, soit le passage par les institutions étatiques concernées avant de se tourner auprès des institutions internationales.

1.1.B La perspective de l'histoire des religions

L'histoire des religions analyse les religions dans leur contexte historique. Pour autant, en nous inscrivant dans la continuité des travaux de Philippe Borgeaud⁴⁴, nous considérons que l'objectif de l'histoire des religions n'est pas seulement de décrire les religions dans un sens généalogique/chronologique, mais encore d'étudier les éléments et les mécanismes résistants qui continuent à fournir une base aux croyances ou pratiques étudiées. Notre ambition est d'utiliser les outils méthodologiques et conceptuels de l'histoire des religions pour mettre au jour les mécanismes anciens fonctionnant comme des évidences⁴⁵ dans le corps de textes onusiens. Par choix épistémologique, Philippe Borgeaud⁴⁶ ne propose pas de définition du terme « religion(s) » : « [L'histoire des religions est] une science à la fois d'observation et d'interprétation, dont il est préférable de ne pas séparer les deux aspects solidaires comme s'il s'agissait de deux approches

43 Pour l'exemple mentionné, c'est l'article 2, paragraphe 3a du Pacte international qui permet un recours utile.

44 Borgeaud (2004).

45 Déconstruire les autoévidences est un des objectifs de l'histoire des religions : Smith (2004), p. 377 et p. 389. Dans le cas spécifique des droits de l'homme, des autoévidences sont par exemple visibles dans la DUDH, voir Hunt (2007), pp. 19–22.

46 Il nous apparaît que cette approche autocritique de la discipline se retrouve chez Bruce Lincoln qui considère l'histoire des religions comme une « anti-discipline », Lincoln (1989), p. 173 ; voir également sur ce point McCutcheon (1996). En allant dans cette direction, nous pourrions considérer, en nous appuyant sur Julie Thomson Klein (2011), p. 28, que l'histoire des religions est une « interdiscipline interstitielle » (au même titre que la psychologie sociale ou la sociologie politique) : l'histoire des religions intègre les méthodes

différentes, l'une plus descriptive, l'autre plus théorique ou fondamentale »⁴⁷. Alors que nous le suivons entièrement sur la corrélation entre a) observation/description et b) théorie/interprétation et que nous émettons d'importantes réserves sur le processus réductionniste de définition⁴⁸, nous souhaitons apporter une très légère inflexion en rendant plus explicite ce que nous entendons par « religions » ou « religieux ».

À l'instar de Philippe Borgeaud, nous utilisons les termes « religions/religieux » plutôt que d'autres termes⁴⁹. Tel que nous l'employons, le concept renvoie à une histoire pas uniquement chrétienne. En effet, le mot « religions » rappelle le terme latin *religio* issu soit du verbe *legere* « cueillir, rassembler, ramener à soi » (la *religio* serait alors une forme de retenue, de scrupule ou de « relecture »⁵⁰), soit du verbe *ligare* « lier » (la *religio* serait alors un « lien »). La dernière acception sera privilégiée par les auteurs chrétiens⁵¹ pour qui la religion est un « lien » de piété qui « relie » l'homme à la divinité. Avec le christianisme, *religio* devient le lien qui unit le fidèle au seul vrai dieu et s'oppose à la *superstitio* comme un culte adressé au mauvais objet. Ainsi, notre utilisation du pluriel, « religions », vise à marquer la pluralité des comparables et à éviter de renvoyer à une unité abstraite, « la religion », notion théologique qui se pose en étalon pour séparer les bonnes coutumes

anthropologiques à celles de l'histoire et, de ce fait, n'est pas simplement « interdisciplinaire de manière inhérente », *ibid.*, p. 19.

47 Borgeaud (2004), pp. 16–17.

48 Voir *supra* en page 27.

49 Dubuisson (1998). Dans son livre, Daniel Dubuisson rappelle, très justement, que « l'Occident n'est *religieux* que dans la très exacte et très stricte mesure où *la religion*, en tant que notion destinée à isoler un ensemble de phénomènes considérés dès lors comme homogènes, est sa création exclusive... » (p. 30). Pour l'auteur, étant une invention chrétienne, la religion ne saurait constituer l'objet de l'histoire des religions. Il propose alors une catégorie plus englobante : les « formations cosmographiques ». Alors que son évaluation est irréfutable, la solution qu'il propose pose problème. Tout comme la définition de Clifford Geertz (1972), p. 23, son objet ne tient pas compte de la dimension ritualiste qui est indifférente au dogme et il apparaît comme une chose mentale/lisse. Pour une critique intéressante de la définition de religions de Clifford Geertz, voir Asad (1993). Pour un accent ritualiste des religions, voir Humphrey et Laidlaw (1994), Bell (1992), Bell (1997) et Scheid (2005).

50 Benveniste (1969), p. 268.

51 Borgeaud (2004), p. 36. Cette opposition fait partie d'une rhétorique de la vérité, voir Foucault (1970 [2010]).

« divines » des mauvaises coutumes « humaines ». Nous considérons les « religions » comme des objets d'études et les observons de manière non confessionnelle et non théologique. Ainsi, nous tenons compte du parcours historique de nos objets et de leur dimension anthropologique.

Nous concevons le concept de « religions » ou « religieux » comme contingent à son objet d'étude. Une définition ne devant pas être comprise comme un cadre dans lequel doivent rentrer, trop difficilement, les objets étudiés, mais plutôt une structure qui s'articule en fonction du champ général qu'elle recouvre et de son application particulière. C'est la raison pour laquelle nous nous appuyons sur les deux définitions analysées ci-dessous que nous positionnons sur un continuum. Sans prétendre à l'exhaustivité, en tenant compte de leurs caractéristiques et de celles de l'objet étudié, nous pouvons réduire l'écart entre elles et permettre à notre perspective de rester dynamique.

Les deux définitions étant encore actuellement utilisées, nous choisissons de partir de la plus étroite pour arriver à la plus large. La première définition, relativement étroite, est celle qui s'inspire de Melford E. Spiro revue par Jonathan Z. Smith. La définition de Melford E. Spiro est la suivante⁵² : « La religion est une institution qui régit, selon des modèles culturels, les relations des hommes avec des êtres surhumains dont une culture postule l'existence. » Jonathan Z. Smith⁵³ relit cette définition en la modifiant via l'appui d'E. Thomas Lawson et Robert N. McCauley⁵⁴. Il modifie l'idée d'« êtres surhumains », du côté de la croyance et l'ontologie, pour privilégier l'utilisation des termes d'« acteurs surhumains »⁵⁵, du côté du rituel, de l'interaction et l'agentivité. En outre, il met en évidence un aspect de la définition de Melford E. Spiro qu'il trouve positif : la dimension institutionnelle. Pour Jonathan Z. Smith, la primauté ne va pas aux religions, qu'il considère être un mot et non une chose (ni même un pouvoir), mais bien à l'inventivité humaine, à la propension humaine de créer des institutions. Pour lui⁵⁶, « la religion est un genre qui s'inscrit dans une catégorie plus large, la

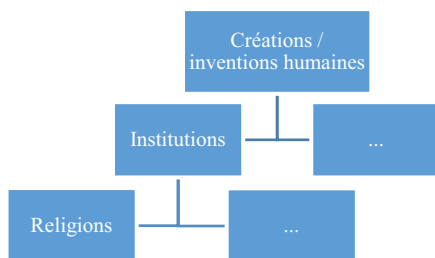
52 Spiro (1966 [1972]), p. 121.

53 Smith (2014), pp. 183–185.

54 Lawson et MacCauley (1990).

55 Il évite de parler d'« êtres surnaturels » car cela l'entraînerait dans une opposition non souhaitée entre nature et culture.

56 Smith (2014), p. 184.



Tab. 2: La taxinomie des créations humaines pour J. Z. Smith

famille des institutions, qui n'est elle-même qu'une sous-catégorie d'un champ d'action de l'humanité, qui serait les créations, ou inventions humaines ». De ce fait, il est possible de dessiner le diagramme ci-dessus.

Dans la ligne de Jonathan Z. Smith, les religions ont des traits communs avec les autres institutions, mais s'en distinguent par une relation entre des acteurs humains et des acteurs surhumains. Ainsi, la première définition que nous retenons dans notre recherche, inspirée de Melford E. Spiro et relue par Jonathan Z. Smith, pourrait être formulée de la manière suivante :

La religion est une institution qui régit, selon des modèles culturels, les relations des hommes avec des acteurs surhumains dont une culture postule l'existence.

La dernière définition des « religions » que nous prenons en compte, beaucoup plus large en comparaison, est celle d'Émile Durkheim relue par Philippe Borgeaud⁵⁷. Pour Émile Durkheim, « une religion est un système solidaire de croyances et de pratiques relatives à des choses sacrées, c'est-à-dire séparées, interdites, croyances et pratiques qui unissent en une même communauté morale, appelée Église, tous ceux qui y adhèrent »⁵⁸. Malgré une conception et un vocabulaire issus de la tradition chrétienne – notamment relativement à la centralité de

57 Jonathan Z. Smith (2004) utilise aussi la définition de Durkheim, de même que Bruce Lincoln (1989), p. 20 et p. 89, qui s'en inspire pour décrire ce qu'il entend par « religions », notamment en termes de sentiments de cohésion collective et de reconstruction de l'identité d'un groupe.

58 Durkheim (1912 [1968]), livre I, ch. 4, p. 51.

la croyance –, Émile Durkheim identifie la collectivité elle-même au sacré. Alors que le temps et l'espace individuels⁵⁹ sont associés au profane, le fait que les membres d'un groupe se retrouvent pour participer ensemble à un événement définit la « communauté morale » et traduit ce qui est sacré. Pour Émile Durkheim, l'alternance entre les deux types de temps (quotidien/fêtes, etc.) et d'espace (espace privé/temples, sanctuaires, etc.), individuel et collectif, est l'origine sociale de la distinction entre le sacré et le profane⁶⁰. C'est cette opposition en termes de temps et d'espace qui distingue le sacré et le profane et non pas une différence de qualités inhérentes. En se retrouvant périodiquement, les membres d'un groupe renouvellent et redéfinissent l'identité collective. La catégorie du « sacré » relève ainsi de l'œuvre collective de la tradition et échappe au contrôle de l'individu.

Comme Philippe Borgeaud le souligne⁶¹, la définition d'Émile Durkheim a un objectif sous-jacent. Son auteur, héritier du concept de « religion civile » forgé par Jean-Jacques Rousseau⁶², s'inscrit dans un projet de civilisation : le « sacré » autorise et fonde, du même coup, la « pratique laïque du social »⁶³. Cependant, les différentes colorations prises par la notion de « sacré » avec le temps (notamment celle d'inspiration mystique et néokantienne de Rudolf Otto⁶⁴) ainsi que son inapplicabilité lorsqu'elle est confrontée à certains faits (notamment l'expérience de Claude Lévi-Strauss avec les Bororo⁶⁵) rendent le couple sacré/profane d'Émile pas toujours opérable. Étant donné que les « faits [s'avèrent] beaucoup trop complexes pour se laisser enfermer dans un tel héritage »⁶⁶, on conçoit que le couple sacré/profane, quoique pertinent à certains égards, doit être utilisé avec précaution.

Plusieurs éléments rendent les deux définitions choisies particulièrement éloignées l'une de l'autre. Cet écart suppose des oppositions

59 Dans ce cadre, l'auteur comprend les religions individuelles comme des aspects d'une religion commune, *ibid.*, livre I, ch. 4, p. 50.

60 *Ibid.*, livre I, ch. 1 et livre III, ch. 5.

61 Borgeaud (1994), p. 389.

62 Rousseau (1762 [1963]), livre IV, ch. 8.

63 Borgeaud (1994), p. 399.

64 Otto (1949 [2001]).

65 Lévi-Strauss (1955), pp. 165–166.

66 Borgeaud (1994), p. 418.

en certains points. L'interprétation durkheimienne du religieux peut être considérée, par rapport à la définition de Spiro, comme étant inclusive : ce qui est religieux est identifié à la société elle-même sans qu'une idée d'acteurs surhumains n'y soit forcément accolée. En plus d'être comprise comme une « institution »⁶⁷, la religion est perçue chez Durkheim comme un « système ». Une « institution », c'est-à-dire le résultat d'un acte humain de « catégorisation qui tend à produire ce qu'il désigne »⁶⁸ ou une construction humaine d'un ensemble de structures établies par des normes et qui régissent des relations humaines, rappelle la propension humaine d'inventer. Un système, c'est-à-dire un ensemble d'éléments reliés les uns aux autres et organisés pour former un tout⁶⁹, offre une vision plus dynamique des « religions »⁷⁰ :

On procède comme si la religion formait une sorte d'entité indivisible, alors qu'elle est un tout formé de parties ; c'est un système plus ou moins complexe de mythes, de dogmes, de rites, de cérémonies. Or un tout ne peut être défini que par rapport aux parties qui le forment. Il est donc plus méthodique de chercher à caractériser les phénomènes élémentaires dont toute religion résulte, avant le système produit par leur union.

Bien que nous rejoignons pleinement Jonathan Z. Smith sur le fait que les religions sont des constructions humaines, nous préférons le terme « système » qui permet une interprétation plus dynamique et qui peut tenir compte du fait que la dimension identitaire et collective est supérieure à la somme des individus.

Notre approche de l'histoire des religions place les définitions d'Émile Durkheim et de Melford Spiro sur un même continuum et propose les caractéristiques de la notion de « religieux » ou « religions » suivantes :

1. Le religieux est un système producteur de normes, c'est-à-dire des principes reconnus par un groupe humain donné, qui :
 - a. s'appuient sur un réseau de règles orales et/ou écrites communément admises (coutumes, lois, traditions, commentaires, exégèses, etc.) ; et

67 Durkheim (1912 [1968]), livre I, introduction, p. 18.

68 Bourdieu (1982), p. 60.

69 Saussure (1916).

70 Durkheim (1912 [1968]), livre I, ch. 3, pp. 41–42.

- b. transforment les relations sociales en structurant principalement les rapports entre êtres humains, animaux, végétaux, minéraux et divinité(s).
- 2. Le religieux est un système qui comprend des pratiques (des rites) et des récits (des mythes), propres à un groupe humain donné, qui :
 - a. structurent le temps et l'espace en opposant un temps et un espace collectifs à un temps et un espace individuels ; et
 - b. revendiquent une origine ou une signification surhumaines⁷¹.
- 3. Le religieux est un système qui vise à la cohésion d'un groupe humain donné, au maintien des liens d'affinité et à la recréation d'un sentiment collectif entre ses membres.

Ces caractéristiques, certes partielles et non définitives, permettent de comprendre les raisons qui poussent les historiennes et historiens des religions à observer les mythes et les rites, que ceux-ci soient religieux en postulant l'existence d'acteurs surhumains ou qu'ils suscitent des émotions collectives et identitaires. Si le mythe est la facette narrative d'une « mémoire culturelle en continue transformation »⁷², le rite est sa facette comportementale. Le mythe et le rite sont comme deux façons de se penser que toute culture/société possède. Nous pourrions ainsi concevoir les rites et les mythes comme des métadiscours symboliques recourant à des logiques propres. En effet, le rite ne prend pas place pour ritualiser le mythe, ni pour en donner une interprétation pratique (quoiqu'il puisse le faire dans certains cas). Par ailleurs, le mythe n'est pas non plus le pendant verbal d'un rituel. En fait, chacune de ces facettes de la mémoire culturelle structure l'espace physique et imaginaire (par les gestes, les vêtements, les décors, les actions, etc.) et le temps (par les occurrences, les récurrences, le silence, la parole, le rappel du passé, l'actualisation du présent, les perspectives d'avenir, etc.). Chacune forge les relations humaines⁷³ en travaillant les liens symboliques entre l'individu et le collectif ; l'identité de l'individu par rapport à la collectivité et celle de la collectivité par rapport aux individus sont rejouées.

71 Lincoln (1989), p. 53, p. 182.

72 Borgeaud (2004 [2015]), p. 23.

73 Durkheim (1912 [1968]), livre III, ch. 5, pp. 333–334 ; Lincoln (1989), p. 89.

1.1.C Une analyse du discours et des taxinomies

Dans la perspective de l'histoire des religions, le discours verbal et symbolique est perçu comme participant activement à la construction humaine des sociétés. Le discours concerne, de manière large, la (re) construction des identités collectives. Bruce Lincoln⁷⁴ montre le lien existant entre les mots et les émotions, entre les discours et les sentiments d'appartenance. Les sentiments de solidarité⁷⁵ d'un groupe, ayant comme corollaire les sentiments d'étrangeté et d'hostilité par rapport à d'autres groupes, sont mobilisés par les mythes, les rituels et les « traditions ». Nous retenons trois éléments principaux de l'approche de Bruce Lincoln.

Premièrement, le discours se comprend dans un sens large qui va au-delà du discours verbal pour intégrer le discours symbolique : spectacle, geste, costume, édifice, icône, représentation musicale, etc. Il est stratégiquement utilisé par les élites, en supplément de la force, « pour mystifier les injustices de tout ordre social et pour gagner le consentement de ceux sur qui le pouvoir est exercé »⁷⁶. Pour autant, il sert aussi aux « membres des classes subordonnées [...] dans leurs tentatives de démystifier, délégitimer et déconstruire les normes, les institutions et les discours établis qui jouent un rôle dans la construction de leur subordination ». Les tensions et la stabilité superficielle⁷⁷ sont toujours présentes dans la gamme des discours qui circulent à un temps et un espace donnés.

Deuxièmement, le discours est un des deux instruments de construction sociale⁷⁸ ; l'autre étant la force. Il fonctionne à travers deux moyens : la persuasion idéologique opérant selon les codes rationnels et moraux et l'évocation de sentiments fonctionnant en dehors de ces codes. Bruce Lincoln se réfère aux sentiments d'affinité/de proximité et d'étrangeté/d'éloignement que les groupes humains ou les individus

74 Lincoln (1989).

75 *Ibid.*, p. 73.

76 *Ibid.*, pp. 4–5 (notre traduction). Dans ce cadre, nous comprenons la violence comme la manifestation simultanée de la force et d'un discours symbolique.

77 *Ibid.*, p. 7.

78 *Ibid.*, pp. 8–11.

ressentent vis-à-vis de ceux qu'ils considèrent comme étant des leurs ou non. En pratique, la faculté de persuader et celle d'éveiller des sentiments sont extrêmement liées mais, analytiquement, Bruce Lincoln préfère les séparer. Pour lui, ce sont les sentiments qui mettent ensemble des parties de la société pour former un tout ou qui séparent un tout de la société en parties. L'instrument principal pour éveiller, manipuler, modifier ou transformer les sentiments, et, par là, participer au processus de construction et de déconstruction de la société, c'est le discours.

Dernièrement, c'est à travers l'invocation de moments sélectionnés du passé évoquant des sentiments forts que les identités sociales sont continuellement (r)établies et les formations sociales (re)construites⁷⁹. Ce n'est pas le sentiment de fierté qui importe lors de l'invocation d'un événement passé mais le moment où on (re) devient membre de la société, partie d'un tout par le sentiment d'affinité. Dans ce champ de l'éveil de sentiments par le discours, une forme de discours particulièrement puissante pour évoquer le passé ressort : le mythe. Bruce Lincoln⁸⁰ considère le mythe comme un concept central de l'histoire des religions car il désigne une petite classe de récits qui possèdent à la fois de la crédibilité (un statut de vérité) et de l'autorité. Par « autorité », il renvoie à l'interprétation fonctionnaliste de Bronislaw Malinowski⁸¹ qui décrit le mythe comme une charte sociale, un modèle ou un canevas ainsi qu'à Clifford Geertz⁸² dans ses considérations sur la religion qu'il considère simultanément comme « un modèle de » et « un modèle pour ». Le mythe est donc un récit qui possède un statut de vérité mais surtout un statut de « vérité paradigmatique ».

L'observation des droits humains à travers la lunette de l'histoire des religions invite à comprendre le discours issu des Nations unies comme multiple et polymorphe. Les documents écrits et publiés au sein de l'ONU concernant le « crime d'honneur » renvoient à des tensions qui structurent les relations humaines au-delà même du système onusien. En outre, ils fonctionnent à la fois sur des codes rationnels et des

79 *Ibid.*, p. 23.

80 *Ibid.*, pp. 23–25.

81 Malinowski (1948), pp. 110–124.

82 Geertz (1973), pp. 93–94.

sentiments d'affinité, participant de ce fait à une construction sociale pouvant dépasser les frontières onusiennes. Dans ce cadre, certains textes faisant particulièrement autorité, comme la Déclaration universelle des droits de l'homme (DUDH), peuvent être perçus comme porteurs d'une vérité paradigmatique au sein du système et au-delà.

La DUDH se diffuse à travers le monde comme une charte globale : elle fixe les règles élémentaires de vie en commun dans un monde structuré par l'interdépendance des États-nations. Alors que la Charte des Nations unies codifie les principes des relations entre États (égalité souveraine des États, interdiction d'employer la force dans ces relations, etc.), la DUDH organise les relations entre les individus et les collectivités au niveau global. Dans ce sens, elle constitue un puissant ferment de création de catégories et de taxinomies qui s'appliquent à travers le monde. Si la « charte/carte » postkantienne qu'elle propose, plaçant l'homme comme créateur/constructeur du monde, n'est pas le « territoire »⁸³ (de multiples autres manières de voir le monde existent), elle participe à la transformation des rapports entre individus et collectivités (notamment les États) au niveau mondial.

Malgré les éléments qui nous invitent à considérer la DUDH comme un mythe, on pourrait avancer qu'elle n'est pas un récit fictionnel sur le passé et ne participe pas directement à une pratique du bonheur⁸⁴. En effet, la DUDH n'est pas constituée d'images et de personnages à proprement parler que l'on retrouve dans d'autres récits. Sans la récurrence de ces éléments, cette mythologie ne se distinguerait pas de l'intertextualité⁸⁵. On rappellera pourtant que certains mythes « ne se rapporte[nt] pas à un passé immémorial, mais au douloureux *hic et nunc* [...] »⁸⁶. Dans ce sens, la DUDH fait référence, au moment de sa rédaction, à une situation mondiale que la langue anglaise désigne, dans le préambule, au passé continu. Le passé agit donc comme une action inachevée. Ensuite, si « l'homme », « les peuples » et « les nations » sont les personnages principaux et sont envisagés comme « la famille humaine », le texte engage les États-nations membres de l'ONU. Enfin,

83 Smith (1978), pp. 129–146.

84 Borgeaud (2004 [2015]), pp. 11–31.

85 *Ibid.*, p. 31.

86 Smith (2014), p. 170.

la dualité récurrente entre la barbarie et la civilisation est présente puisque le texte oppose les « actes de barbarie », la « tyrannie » et l'« oppression » à la « conscience de l'humanité » et la « foi dans les droits fondamentaux de l'homme ». Si son invocation vise à créer un « espace d'action et de réflexion » participant par-là à une pratique du bonheur, son but, « la plus haute aspiration de l'homme », est « l'avènement d'un monde où les êtres humains seront libres de parler et de croire, libérés de la terreur et de la misère ».

Dans le cadre postkantien de la DUDH, la liberté de croire/religion est garantie par le système politique démocratique et la seule « foi » à dimension universelle concerne les droits fondamentaux. Par conséquent, les traces lexicales empruntées à l'histoire chrétienne s'inscrivent dans une visée politique libérale. Dans ce sens, la perspective de Claude Lévi-Strauss sur le lien entre mythe et politique s'avère éclairante : « Rien ne ressemble plus à la pensée mythique que l'idéologie politique. Dans nos sociétés contemporaines, peut-être celle-ci a-t-elle seulement remplacé celle-là. »⁸⁷ L'invocation de la DUDH dans les sources onusiennes ne renvoie en effet pas uniquement à la situation historique de sa rédaction, elle rappelle également le présent de l'énonciation et s'oriente vers le futur. Ainsi, la DUDH est dotée de l'efficacité permanente propre au mythe.

Pour Dominique Perrot, Gilbert Rist et Fabrizio Sabelli, les droits humains sont un « objet mythique » appartenant à une vaste « mythologie programmée » qui fonctionne sur le mode du déni, c'est-à-dire une tradition du nouveau qui ne se reconnaît pas comme traditionnelle. Dans leur conception, la religion serait un système allant au-delà d'une institution⁸⁸ :

[...] le religieux peut exister hors de toute institution spécialisée, hors de toute reconnaissance formelle d'une divinité ou d'un panthéon. [...] la religion ne fait qu'exprimer la société, elle en assure la cohérence et se manifeste en exerçant sur ses membres une contrainte réelle, mais diffuse, qui les oblige à partager les mêmes comportements, les mêmes préjugés, c'est-à-dire une même tradition.

87 Lévi-Strauss (1958-1974), p. 239.

88 Perrot, *et al.* (1992), pp. 12–13.

En suivant ces auteurs, on peut rapprocher les droits humains tels qu'ils apparaissent au sein de l'ONU au religieux dans la mesure où ils expriment une vision commune des États-nations, exercent sur eux un cadre contraignant et les obligent à adopter des comportements et des discours fondés sur une tradition philosophique, politique et morale principalement libérale et démocratique (liberté individuelle, propriété privée, liberté commerciale, séparation des pouvoirs politiques, élection, sécularisation, etc.). De cette façon, la DUDH serait le mythe fondateur d'une « nouvelle » religion (une religion civile globale ?) que représenteraient les droits humains tels qu'ils sont fixés par l'ONU à la sortie de la Deuxième Guerre mondiale.

Si la DUDH possède le statut de vérité paradigmatique, il importe alors d'explorer le régime discursif dans lequel elle émerge. Dans ce sens, les résolutions onusiennes sur le « crime d'honneur » permettent de guider notre propos. Par l'analyse du discours⁸⁹ de l'ONU, nous cherchons à mettre en évidence non seulement les conditions d'émergence ou de formation de la norme sur le « crime d'honneur », c'est-à-dire la genèse de la possibilité d'un discours sur cette pratique au niveau global (approche généalogique), mais encore certains éléments propres à notre régime actuel de discours (approche archéologique). Par les jalons réflexifs que posent la perspective de l'histoire des religions et la méthode de l'analyse du discours, les techniques que les humains emploient pour se (ré)inventer entre la fin de la Deuxième Guerre mondiale et aujourd'hui peuvent être mises en lumière. Dans ce sens, la création de catégories onusiennes transposables/traduisibles à travers le monde s'inscrit dans la volonté de disséminer une « nouvelle cartographie » du monde. Les droits humains, en tant que processus normatif évolutif, visent en effet à donner une identité à tout individu de « la famille humaine » en dessinant et en tentant de fixer les contours d'une forme en perpétuel mouvement.

89 Foucault (1970 [2010]) et Foucault (1969 [1992]).

1.2 Le « crime d'honneur »

1.2.A Le « crime d'honneur » : une catégorie problématique

L'objet de notre recherche étant l'émergence de la norme internationale sur le « crime d'honneur », il convient de rendre explicite ce que nous entendons par ces termes. Le premier élément qu'il importe de clarifier est la présence des guillemets dans le titre. Ces guillemets indiquent une distance que nous mettons entre ce qu'entend l'ONU par « crime d'honneur » et ce qui peut être compris par ces termes dans une perspective d'histoire des religions. Alors que par la suite nous allons analyser précisément la conception de certains acteurs onusiens, il importe de mettre en évidence des jalons théoriques de l'histoire des religions. Avant de procéder à cette entreprise, nous allons mentionner des problèmes inhérents à la catégorie onusienne de « crime d'honneur »⁹⁰.

Pour ce faire, il importe de rappeler que le « crime d'honneur » est un groupe de mots/une catégorie présent(e) dans le discours du système des Nations unies, en particulier dans les rapports de la première RSVEF. Bien que s'utilisant comme la traduction de plusieurs pratiques rencontrées à travers le monde, cette catégorie, dont la première attestation au sein du système remonte aux années 1980, s'inscrit dans un appareil discursif plus large. Celui-ci se décline en deux dimensions étroitement liées : la dimension linguistique et la dimension taxinomique. Nous souhaitons replacer la catégorie de « crime d'honneur » dans son contexte discursif, explorer ses dimensions linguistiques et taxinomiques et, ainsi, mettre en lumière ses limites catégorielles. Si la réalité des pratiques renvoyées par ces termes dans la littérature secondaire est acceptée⁹¹, la catégorie de « crime d'honneur » reste en effet problématique par rapport à quatre éléments.

Le premier élément concerne les termes mêmes de « crime d'honneur ». L'expression comporte une ambiguïté linguistique. Bien que l'on voie immédiatement qu'il s'agit d'une catégorie ayant trait à la criminalité par le terme « crime », le terme « honneur », de par l'imaginaire

90 Pour aller au-delà, voir *infra* en page 181.

91 Maris et Saharso (2001), p. 56 et Knudsen (2003), p. 107.

positif qu'il véhicule, prête à confusion⁹². Le caractère oxymorique rend la distinction du criminel et de la victime dans la configuration sous-jacente obscure et pour cause ! Pour les tenants des droits de l'homme, le criminel est le meurtrier, c'est-à-dire la personne qui commet un crime en tuant un humain pour défendre l'honneur. Pour les acteurs de la pratique elle-même, le criminel est la personne tuée, châtiée parce qu'elle a commis un crime contre l'honneur personnel, familial, tribal ou clanique. Les termes « crime d'honneur » désignent ainsi simultanément deux logiques opposées : les causes criminelles pour justifier le meurtre et les conséquences criminelles pour contrer la justification du meurtre. Pour cette raison, la dénomination « crime d'honneur » demeure linguistiquement ambiguë.

Le deuxième élément se situe également au niveau linguistique. La catégorie « crime d'honneur » employée par le système onusien traduit et interprète non pas une expression linguistique locale existante mais un grand nombre de termes et de pratiques. Elle renvoie à des notions qui varient de contexte en contexte et qui ne fonctionnent pas dans des configurations semblables même si elles sont parfois analogues. Il en dérive une confusion entre ce qui appartient strictement au discours et ce qui concerne aussi (ou seulement) la pratique. Cette confusion ne permet pas de comprendre précisément comment s'articulent les pratiques locales qui entretiennent ensemble un rapport d'analogie avec le discours sur ces pratiques véhiculé par la première RSVEF. Il existe certaines pratiques rapportées par des anthropologues⁹³ qu'ils nomment à défaut de mieux « crime d'honneur » et leur découpage semble proche de celui décrit par le discours onusien⁹⁴. L'expression « crime d'honneur » en français renvoie par conséquent à la fois à une catégorie onusienne et à une catégorie scientifique problématique. Ainsi, il existe un double écart entre tout d'abord deux signifiants similaires

92 Il est intéressant de noter à ce propos que la polarisation et l'ambiguïté induite par les termes « crime d'honneur » se veulent dépassées par une reformulation : les « crimes d'honneur » sont parfois renommés « crimes honteux » : SG/SM/7430 WOM/1203, communiqué de presse de Kofi Annan du 5 juin 2000 à l'ouverture de la session extraordinaire de l'Assemblée générale sur les femmes. Nous explorons cet aspect plus loin, voir *infra* en page 194.

93 Knudsen (2003), p. 107.

94 *Ibid.*

ayant un degré de généralité différent (le groupe de mots « crime d'honneur » comme catégorie onusienne ou catégorie scientifique) et, enfin, entre ces signifiants et les signifiés (c'est-à-dire les pratiques auxquelles renvoient les termes « crime d'honneur »). Afin de clarifier les positions, nous désignons « crime d'honneur » (avec les guillemets) ce qui concerne le discours onusien et « pratique du crime d'honneur » (sans les guillemets) ce qui renvoie au terrain et aux perspectives scientifiques.

Pour la première RSVEF, les « crimes d'honneur » apparaissent généraux : le « crime d'honneur » s'inscrit dans des sociétés patriarcales et patrilineaires majoritairement musulmanes dans lesquelles la victime (la personne tuée) est féminine et le coupable (l'auteur du meurtre) est masculin⁹⁵. Pour les chercheurs, les termes « crime d'honneur » apparaissent particuliers : il s'agit toujours d'une pratique particulière appartenant à un contexte particulier qui modifie sa signification et, de ce fait, sa compréhension. Face à cet écart, la deuxième RSVEF propose une alternative intéressante. Elle substitue aux termes « crime d'honneur » l'expression « violence liée à l'honneur » qu'elle rend par le sigle HRV (*honour related violence*). Cette terminologie permet d'évacuer le premier problème linguistique présenté ci-avant et de se rapprocher du phénomène plus général de la violence. Cela met en évidence les liens entre honneur et violence de manière plus étroite et met en second plan la question de la criminalité. À notre avis, cette catégorie est ouvertement plus inclusive et gagne en clarté. Pour autant, étant donné que nous nous arrêtons sur le travail de la première RSVEF et que, par nécessité limitative, nous n'explorons pas le discours de la deuxième RSVEF, nous préférons marquer l'écart entre le discours onusien et le discours scientifique non seulement par l'ajout de guillemets lorsqu'il s'agit du discours onusien, mais également par celui du substantif « la pratique » lorsqu'il s'agit de la catégorie scientifique⁹⁶.

Le troisième élément qui retient notre attention est d'ordre taxinomique. Exprimer la catégorie de « crime d'honneur » revient à la

95 Voir *infra* en page 246. Notons cependant que la deuxième RSVEF est beaucoup plus prudente et reste ancrée dans des pratiques judiciaires locales.

96 Ce point est exploré plus loin, voir *infra* en page 52.

situer dans un appareil discursif et, ainsi, à créer un découpage dans le réel qui non seulement la sépare ou la rapproche d'autres catégories telles que le « crime passionnel » mais encore l'intègre dans certains ensembles. L'un d'entre eux est celui de « violence domestique »⁹⁷. L'utilisation de la catégorie de « violence domestique », en fixant l'attention sur les dynamiques familiales, vise, entre autres, à contrer une justification culturelle de pratiques dont le « crime d'honneur »⁹⁸. Il s'avère cependant que la première RSVEF renvoie⁹⁹ le « crime d'honneur » à une forme de pratique culturelle qui se produit au sein de la famille. Ainsi, on perçoit une difficulté à catégoriser le « crime d'honneur » qui appartient à la fois à la catégorie de « violence domestique », pensée comme opposée à la catégorie de « culture », et à la catégorie de « culture » comme comprenant les violences familiales. On comprend que des enjeux taxinomiques sont soulevés puisque la culture est avancée comme un argument pour légitimer la violence domestique et qu'elle est critiquée dans le but de délégitimer les violences envers les femmes. Un débat sur la « culturalité » de la pratique du crime d'honneur apparaît donc en filigrane dans le discours des deux premières RSVEF.

Le quatrième et dernier élément qui retient notre attention repose également sur la dimension taxinomique. Une autre des catégories auxquelles le « crime d'honneur » est subsumé au sein du système onusien est celle de « violence envers les femmes », comme en témoigne l'intérêt de la rapporteuse spéciale. Cette catégorie est, selon la RSVEF¹⁰⁰, plus largement reconnue depuis la Déclaration sur l'élimination de la violence envers les femmes de 1993. Elle inclut uniquement les formes de violence qui touchent les femmes et exclut celles qui touchent les hommes. Dans le but de reconnaître leurs particularités de genre, les violences vécues par les femmes sont détaillées. Pour autant, cette

97 E/CN.4/2002/83, § 1. Pour un panorama plus large de l'usage de cet ensemble, voir Baker, *et al.* (1999) et Terman (2010).

98 E/CN.4/2002/83, § 1.

99 E/CN.4/2002/83, voir le sous-titre du rapport qui s'intéresse au crime d'honneur : « Pratiques culturelles au sein de la famille qui constituent des formes de violence contre les femmes ».

100 E/CN.4/1995/42, § 32.

focalisation ne permet pas, comme le reconnaît la première RSVEF¹⁰¹, que les dynamiques de race, de classe ou de nationalité soient pleinement appréhendées. En outre, en mettant l'accent sur un seul genre (le féminin), elle ne prend pas en compte les dynamiques inter et intragenres, ce qui risque de rendre invisibles des logiques qui sous-tendent la violence entre êtres humains et, *a fortiori*, la violence à l'égard des femmes et des hommes. La focalisation de la première RSVEF sur une seule forme de dynamique violente, celle qui met en évidence l'homme coupable et la femme victime, est le produit d'une stratégie et d'une idéologie. La RSVEF appuie ses propos de recherches scientifiques mais son découpage a des visées principalement politiques (bien que ces deux visées n'entretiennent pas un rapport dichotomique puisque les produits scientifiques ne sont pas exempts de valeurs même si elles restent bien souvent implicites).

Dans une perspective d'histoire des religions, il apparaît que les femmes sont effectivement victimes de violence genrée de manière disproportionnée¹⁰². Pour autant, dire qu'il s'agit d'un phénomène universel demeure compliqué. En effet, l'écart entre le « général » et l'« universel » n'est pas évident à mesurer. À cet égard, Sally Merry écrit d'un côté que la violence fondée sur le genre est presque universelle même si ses manifestations locales sont variables¹⁰³, de l'autre côté, la même chercheuse dit que la violence genrée est un modèle très répandu loin d'être universel¹⁰⁴. On comprend, à travers cette oscillation entre « presque » et « loin de », que l'écart entre le « général » et l'« universel » est difficilement mesurable. Cela tient probablement d'une tension au cœur de notre démarche qui repose sur la volonté de montrer les particularités des cultures tout en postulant une unité du genre humain. Ainsi, il existe beaucoup de situations où les hommes sont victimes et la majorité des hommes cherchent plutôt à protéger les femmes des violences¹⁰⁵. En outre, mettre en évidence une seule combinaison de violence (hommes coupables et femmes victimes) permet peut-être une

101 E/CN.4/1995/42, § 50.

102 Merry (2009).

103 *Ibid.*, p. 1.

104 *Ibid.*, p. 2.

105 *Ibid.*, p. 2.

certaine lisibilité de celle-ci mais réduit le phénomène¹⁰⁶ en ne tenant pas compte des violences entre personnes du même genre ni des autres critères que le genre qui influencent la situation. Finalement, la focalisation des RSVEF sur la victimisation des femmes empêche d'observer plus spécifiquement leur degré d'autonomie¹⁰⁷. Questionner cette focalisation permettrait d'évaluer les avantages et les inconvénients que les uns et les unes peuvent tirer de la dynamique de l'honneur, à court, moyen et long terme, ainsi que les enjeux au niveau individuel et collectif. Notamment, le lien entre la pratique du crime d'honneur qui touche généralement les femmes et celle du crime de vengeance¹⁰⁸ qui occupe principalement les hommes serait plus amplement exploré.

1.2.B La pratique du crime d'honneur

La réalité de plusieurs pratiques qu'il est possible de rassembler dans une catégorie scientifique que nous résumons par les termes « la pratique du crime d'honneur » (à distinguer de la catégorie onusienne de « crime d'honneur ») est observée par divers chercheurs d'horizons variés : anthropologie, sociologie, philosophie, droit, études genre, etc. Étant donné qu'il n'y a pas de littérature issue de l'histoire des religions sur cette question, nous nous tournons non seulement vers la littérature historique et socio-anthropologique, mais également vers la littérature juridique. C'est donc une revue de la littérature interdisciplinaire réfléchie et non exhaustive que nous proposons.

Toutes disciplines confondues (sans doute avec des caractéristiques propres que nous n'étudions pas en détail), nous pouvons dégager deux voies qui se répondent l'une à l'autre. La première voie est l'assimilation des pratiques « orientales » (la pratique du crime d'honneur) aux pratiques « occidentales » (la violence domestique) et inversement.

106 Un problème politique est également soulevé par la deuxième RSVEF, voir *infra* en page 256.

107 Cette critique est également émise par la deuxième RSVEF, A/HRC/4/34, 2007, § 4.

108 Knudsen (2003), p. 118.

La dernière voie est la distinction ou l'opposition entre les pratiques « orientales » et « occidentales ». Nous pouvons ajouter à ces deux voies un groupe rassemblant des chercheurs qui construisent une voie médiane. Pour notre part, nous privilégions cette dernière en nous inspirant en particulier de la politologue Rochelle Terman.

Tab. 3: Les trois voies de la littérature secondaire

1) Assimilation	2) Distinction/opposition	3) Médiane
Baker et Gregware et Cassidy, Araji, Spatz, Nelson, Welchman et Hossain, Guillais, Moghaizel, Abu-Odeh, Elden, Reimers...	Maris et Saharso, Mojab, Knessel, Kurkiala, Plant, Schlytter, Chester, Mahmud, Ruane...	Terman, An-Na'him, Spierenburg, Volpp...
La pratique du crime d'honneur (ou la violence liée à l'honneur) a les mêmes logiques que la violence domestique et inversement.	La pratique du crime d'honneur (ou la violence liée à l'honneur) n'a pas les mêmes logiques que la violence domestique et inversement.	La pratique du crime d'honneur (ou la violence liée à l'honneur) et la violence domestique sont des phénomènes ayant des similitudes et des différences de manière relativement équilibrée.

La première voie rassemble surtout des juristes et des sociologues intéressés par l'histoire du droit et la question du genre. Les juristes Nancy Baker, Peter Gregware et Margery Cassidy¹⁰⁹ se focalisent sur les « éléments basiques » des logiques de l'honneur dans le meurtre des femmes et comparent des modèles actuels de conduite entre les « cultures traditionnelles » (Amérique latine, sociétés méditerranéennes, Moyen-Orient et Asie du Sud-Ouest) et les pays de langue anglaise (en particulier les États-Unis d'Amérique). Ils examinent trois éléments : le contrôle sur le comportement féminin, les sentiments de honte expérimentés par la famille lorsque ce contrôle est menacé et l'implication de la communauté. L'existence de ces éléments est relevée

109 Baker, *et al.* (1999). De nombreux auteurs s'appuient sur ce travail, notamment Sharon Araji et Lynn Welchman et Sara Hossain.

dans certains meurtres de femmes perpétrés par leur conjoint dans les pays de langue anglaise. C'est pourquoi les chercheurs émettent l'hypothèse que l'honneur a subi une transformation. En particulier, l'implication de la communauté se serait affaiblie par rapport aux sociétés traditionnelles. Les auteurs concluent que l'honneur, bien que n'étant pas une raison explicite des meurtres de conjointes en Occident, en demeure peut-être un facteur explicatif. Si les auteurs de l'article ne s'appuient pas sur des sources mais sur de la littérature secondaire, leurs résultats rejoignent ceux de plusieurs autres chercheuses, notamment Sharon Araji, Melissa Spatz, Laura Sue Nelson, Lynn Welchman et Sara Hossain, Joëlle Guillaud, Asa Eldén et Eva Reimers.

La sociologue Sharon Araji¹¹⁰ s'appuie également sur la littérature issue soit de pays « traditionnels » soit de pays « développés » pour questionner les articulations historiques et culturelles de la violence envers les femmes à travers les concepts d'honneur et de honte. Pour ce faire, elle part des concepts de « néopatriarcat »¹¹¹ (*neo-patriarchy*) et de « patriarcat privé » faisant partie d'un continuum de types de patriarcat. Le « néopatriarcat » désigne le système patriarcal dans les pays « traditionnels », c'est-à-dire là où le pouvoir des hommes est influencé non seulement par leurs ressources personnelles mais surtout par le groupe auquel ils appartiennent. Quant au « patriarcat privé », il désigne le système patriarcal dans les pays « développés », c'est-à-dire là où le pouvoir des hommes serait obtenu simplement par le fait d'être mâle et par la possession de ressources personnelles. Sharon Araji compare l'implication de la communauté dans les crimes d'honneur en « Occident » et dans les sociétés « traditionnelles ». Elle montre que les systèmes de croyance en l'honneur légitiment le patriarcat et les abus envers les femmes à la fois dans les sociétés « traditionnelles non occidentales » et les sociétés « modernes occidentales ». Pour l'auteure, les logiques de l'honneur présentes dans les sociétés « traditionnelles » sont antérieures à celles des pays « occidentaux » comme les États-Unis d'Amérique mais ont des conséquences sur la violence masculine envers les femmes dans les relations intimes en Occident.

110 Araji (2000).

111 Sharabi (1988).

La juriste Melissa Spatz¹¹² compare trois types de systèmes légaux qui emploient différents moyens pour réduire la peine d'un homme qui tue son épouse. Le premier type regroupe les systèmes de justice criminelle dans les pays du Moyen-Orient (Arabie saoudite, Jordanie, Liban, Maroc et Syrie), soit par le droit écrit (*statutes law*) ou le droit coutumier (*customary law*), soit (dans le Code pénal pakistanais) par le concept de « provocation grave et soudaine ». Le deuxième type représente le droit positif qui n'est pas appliqué pour protéger les femmes de leur mari (en Inde, en particulier les meurtres liés à la dot). Le dernier type regroupe l'invocation soit de la « défense de l'honneur » (au Brésil¹¹³), soit de la « défense culturelle » (aux États-Unis d'Amérique) qui est utilisée de manière disproportionnée dans les cas de meurtres d'épouse. En ce qui concerne spécifiquement le cas du Brésil, Laura Sue Nelson¹¹⁴ rappelle qu'en mars 1991 le Tribunal de Parana avait ignoré la position du Tribunal supérieur en acquittant un homme qui avait tué sa femme adultère en utilisant la défense de son honneur. Ainsi, pour Melissa Spatz, la légitimation des meurtres de femmes par différents arguments culturels ou légaux (dont l'honneur) traverse les frontières géographiques.

Le travail de l'historienne de la criminologie Joëlle Guillaiss¹¹⁵ s'intéresse aux cours d'assise françaises du XIX^{ème} siècle relatives aux meurtres de conjointes (les crimes dits passionnels). Elle observe qu'en droit les meurtres motivés par l'honneur commis sur autrui (duels, etc.) en viennent progressivement à être condamnés parce qu'ils seraient motivés par la vengeance. Juridiquement, hormis lorsqu'il y a un flagrant délit d'adultère, seule la violence tournée contre soi (le suicide) pour sauver son honneur est finalement acceptée. Pour autant, l'opinion publique¹¹⁶ relayée par les cours d'assise refuse d'assimiler les crimes

112 Spatz (1991).

113 Ce que l'historienne Susan Besse (1989) considère comme étant un crime passionnel. Pour le Brésil, voir également Barsted et Hermann (1998–1999).

114 Nelson (1993).

115 Guillaiss (1997).

116 Sur ce point, il serait intéressant de vérifier notre idée que les femmes n'avaient sans doute pas accès aux cours d'assise à cette époque-là. Dans ce cas, ce que Joëlle Guillaiss considère être l'opinion publique ne pourrait être que l'opinion publique masculine. Par exemple, en Italie, ce n'est qu'en 1956 que les femmes ont pu accéder aux cours d'assise, voir Bettiga-Boukerbout (2005), p. 243.

passionnels (pris en flagrant délit ou non) aux crimes crapuleux. De par le fait que le crime passionnel est un crime privé, à faible taux de récidive et aux mobiles peu identifiables, les cours d'assise persistent à réduire la peine de l'auteur. Ainsi, le crime « privé » d'une conjointe (c'est-à-dire les crimes d'honneur ou les crimes passionnels), effectué pour défendre son amour-propre ou son honneur, est collectivement plus accepté qu'un crime contre la sécurité publique dans la France du XIX^{ème} siècle.

Comme le rappelle la juriste Laura Moghaizel¹¹⁷ dans un chapitre qui compare les mesures législatives par rapport aux crimes d'honneur dans le monde arabe (Égypte, Irak, Jordanie, Koweït, Liban, Libye, Syrie et Tunisie) et dans cinq pays méditerranéens (Espagne, Italie, France, Portugal et Turquie), la possibilité de réduire une peine suite à un crime effectué sur une personne adultère prise en flagrant délit n'a été abolie en France qu'en 1975 et en Italie en 1979¹¹⁸. Des États, comme la Jordanie, le Liban et la Syrie acquittent complètement, dans les années 1980, une personne qui surprend une autre en flagrant délit d'adultère. Par ailleurs, les États arabes observés n'acquittent pas totalement la personne mais réduisent les peines. Les codes pénaux syrien et libanais reconnaissent par exemple la défense d'une « attitude questionnable » qui permet à un homme de tuer sa femme ou sa sœur et de faire valoir des circonstances atténuantes par l'excuse partielle d'avoir taché l'honneur de la famille. Les codes pénaux espagnol, portugais et turc fournissent quant à eux également une excuse partielle pour les crimes d'honneur. Laura Moghaizel, en concluant que ces mesures discriminent les femmes et qu'elles sont en totale violation du droit international, a l'objectif de montrer que les crimes d'honneur à travers les mondes arabe et méditerranéen appartiennent au même groupe et sont généralement excusés juridiquement.

Selon la philosophe et juriste Lama Abu-Odeh¹¹⁹, le crime d'honneur est un « préjudice collectif » dans lequel les filles et les sœurs, pas seulement les épouses et les petites amies, sont victimes tandis que

117 Moghaizel (1986).

118 Cependant, comme le souligne Bettiga-Boukerbout (2005), p. 240, ce n'est qu'en 1981 que toute référence à une raison d'honneur est ôtée du Code pénal italien.

119 Abu-Odeh (1997).

le « crime passionnel » est un « préjudice individuel » et le résultat d'une jalousie sexuelle. Dans une perspective chronologique, alors que les lois arabes ont progressivement diminué l'importance de l'émotion dans les réductions de peine pour les crimes d'honneur¹²⁰, l'« Occident » a remplacé l'accent de la défense de l'honneur¹²¹ par la prise en compte des émotions. Ce mouvement de prise en compte des émotions a élargi la légitimité de la violence envers les femmes puisque préalablement, en « Occident », seuls les amants pris en flagrant délit pouvaient légitimement être tués. Ainsi, la passion et l'honneur légitiment la violence envers les femmes par rapport à un « large spectre d'actions ». La défense de la passion dans les codes pénaux étatsuniens peut être fondée sur une interprétation étroite requérant un constat visuel de la victime dans un acte sexuel ou sur une interprétation plus large, celle de la croyance (fondée ou infondée) de l'agresseur que sa partenaire s'est engagée sexuellement avec quelqu'un d'autre. La défense de l'honneur à travers une variété de codes pénaux arabes peut être appliquée à des crimes commis en réponse à une gamme de comportements féminins qui peuvent provoquer la suspicion ou être perçus comme un affront à l'honneur du groupe ou d'une personne. Lama Abu-Odeh conclut que l'honneur de l'« Occident » serait la passion de l'« Orient » (et vice-versa) par le fait que la défense de la provocation s'appuyait auparavant sur le droit commun occidental et était restreinte par le flagrant délit. Pour elle, l'« Orient » n'est pas complètement différent de l'« Occident », mais la violence envers les femmes n'est pour autant pas partout la même¹²².

En ce qui concerne la diminution des peines entre « Orient » et « Occident », la sociologue Asa Eldén¹²³ s'intéresse à un verdict

120 Elle contredit, sur ce point, l'analyse de Catherine Warrick (2009).

121 Elle rejoint, sur ce point, Pieter Spierenburg (1998), p. 5, pour qui l'analyse des sociétés « occidentales » révèle un changement de perception du corps et du genre accompagné d'une transformation des concepts d'honneur et de genre. En outre, cet auteur conteste l'idée que la violence est définie comme criminelle au vu du fait que dans beaucoup de contextes culturels elle est liée à l'honneur et codée dans des rituels.

122 Par conséquent, si le développement de Lama Abu-Odeh est proche de la première voie, sa conclusion rejoint les chercheurs de la troisième voie.

123 Eldén (1998).

suédois dans lequel l'affiliation culturelle d'un homme arabe ayant tué sa fille dans les années 1990 est utilisée comme circonstance atténuante. La description du tribunal oppose les cultures en jeu sur la question du genre alors qu'en réalité elles ont beaucoup de similarités. La « culture » telle qu'elle est conceptualisée par le tribunal est un élément homogène et stable qui démarque les communautés majoritaires des communautés minoritaires. De cette façon, la culture arabe est considérée comme « Autre » et la défense culturelle est acceptée pour atténuer la peine. L'auteure de la recherche en conclut que la violence dans la société suédoise n'est pas discutée en termes de genre mais est soit culturalisée lorsqu'il s'agit de minorités culturelles, soit individualisée lorsqu'il s'agit de la majorité culturelle. Dans les deux cas, cela ne permet pas de reconnaître la violence envers les femmes comme un problème endémique dans la société suédoise (les minorités et la majorité confondues).

La conclusion d'Asa Eldén est également soutenue par Eva Reimers¹²⁴ qui utilise l'analyse du discours pour examiner les représentations trouvées dans les journaux suédois d'un meurtre d'une femme kurde par son père. Les médias formeraient une dichotomie entre le Suédois tolérant et moderne et l'Autre vaniteux et obsolète. En culturalisant le meurtre, l'intégration serait la solution contre les violences envers les femmes motivées par l'honneur. Ce discours dissimulerait les connexions possibles entre la violence masculine perpétrée par les immigrants et la violence plus commune perpétrée par les non-immigrants. La volonté d'assimiler les différentes violences en « Orient » et en « Occident » rejoint la critique de plusieurs auteurs qui battent en brèche l'idée que le crime d'honneur est une pratique musulmane¹²⁵. Ce type de crime se retrouverait parmi les chrétiens en Amérique latine¹²⁶ ou dans le sud de l'Europe¹²⁷ aussi bien que parmi les hindous et les sikhs en Inde¹²⁸.

124 Reimers (2007).

125 Welchman et Hossain (2005), p. 4.

126 Pimental, *et al.* (2005).

127 Bettiga-Boukerbout (2005).

128 Chakravarti (2005).

Les études susmentionnées qui assimilent les violences « orientales » aux violences « occidentales » s'intéressent non seulement à l'histoire du droit et son application à travers le monde par rapport à la mise à mort de femmes, mais également à l'opinion publique relative aux mises à mort, qu'elles soient effectuées par une minorité ou par la majorité. Elles donnent à penser que non seulement le mécanisme de l'honneur justifiant la violence envers les femmes traverse les frontières géographiques et temporelles, mais encore que cette violence est un phénomène « universel », une conséquence d'attitudes partagées sur la valeur des femmes et leur rôle dans la société et un moyen de contrôler le comportement féminin. L'idée que l'honneur reste un facteur explicatif pour comprendre non seulement les crimes d'honneur dans des sociétés « traditionnelles » qu'elles soient « orientales »/« occidentales » (passées), mais encore des meurtres de conjointes dans les sociétés « modernes » « occidentales »/« orientales » se retrouve dans les études sociologiques et juridiques tendant globalement à assimiler la violence domestique et le crime d'honneur. De ce point de vue, les logiques de l'honneur masculin sous-tendraient la violence envers les femmes dont les différentes formes dans le monde se placeraient sur un continuum.

La deuxième voie est potentiellement plus fournie car nous pourrions y ajouter les chercheurs qui s'intéressent au crime d'honneur tel qu'il prend forme dans des régions particulières. Ainsi, nous pourrions ajouter plusieurs chercheurs visant à caractériser le plus possible, à relever un maximum de nuances et de particularités historiques et culturelles. Avec le phénomène de mondialisation, la fréquence des échanges entre pays et l'influence d'internet (avec les médias sociaux notamment), la volonté de particulariser le phénomène soit de la violence domestique, soit des crimes d'honneur, est cependant mise à l'épreuve. Le rassemblement des cultures (le multiculturalisme) et le mélange des cultures (l'interculturalisme) défient toute volonté de préserver pratiquement ou de manière abstraite les cultures dans des silos fermés et hermétiques.

Alors que certains articles assimilant la violence domestique à la pratique du crime d'honneur ou/et inversement rappellent que le fait de culturaliser le meurtre d'une femme appartenant à une minorité ethnique a comme conséquence d'effacer les possibles ramifications

avec la violence masculine de la majorité, d'autres conçoivent le crime d'honneur comme spécifiquement différent (et presque opposé) à la violence domestique, comme c'est le cas de la psychologue Phyllis Chesler¹²⁹. En se fondant sur une quarantaine de cas rapportés par la presse occidentale, Phyllis Chesler considère que l'écrasante majorité des crimes d'honneur est effectuée par des musulmans. Selon elle, le dénominateur commun de ces cas n'est pas la culture mais bien la religion. Le crime d'honneur serait donc une pratique principalement musulmane. Cette vision, critiquée notamment par Rochelle Terman dont nous analyserons la position plus tard, est partiellement soutenue par Gideon Kressel¹³⁰. Celui-ci s'intéresse à la culture musulmane arabe en Israël et dans les territoires occupés et analyse des rapports de presse entre 1973 et 1977. Il distingue les crimes d'honneur des autres crimes et les considère comme créant un lien particulier entre l'islam et l'arabisme¹³¹.

Alors que la juriste Rachel Ruane¹³² ne considère pas que la pratique du crime d'honneur soit une pratique religieuse, elle rapporte que certaines personnes qui souhaitent légitimer cette pratique la considèrent comme telle en Jordanie et au Pakistan – deux États dont elle fait la comparaison en termes juridiques et sociaux. Rachel Ruane pense que le crime d'honneur est une pratique sociale « préhistorique » et « primitive » qui ne se retrouve pas exclusivement au Moyen-Orient. Dans son article, elle critique la Convention relative au statut des réfugiés de 1951 en mettant en avant le fait que la question du genre y est tue et donc non reconnue comme facteur de persécution alors même que les femmes ne font généralement pas face aux mêmes expériences que les hommes et que ne pas reconnaître ce fait équivaut à entretenir les discriminations que les femmes subissent. Cette position, partagée par la juriste Nasreen Mahmud¹³³, montre l'importance de mieux

129 Chesler (2009). Voir également Chesler et Bloom (2012).

130 Kressel (1981).

131 « The disappearance of the phenomenon [of honour crimes] amongst Jews from Arab countries and its relative rarity amongst Christian Arabs, Circassians, and Druse points to a special relationship with the fabric woven of Arabism and Islam », *ibid.*, p. 146.

132 Ruane (2000).

133 Mahmud (1996).

comprendre les caractéristiques des formes de violence envers les femmes, comme celles qui concernent le crime d'honneur, afin de les nommer et mieux y faire face, notamment par le biais du droit international. La reconnaissance de certaines caractéristiques vécues par les femmes victimes de violences liées à l'honneur relève des normes internationales des droits de l'homme et leur mise en œuvre au niveau national¹³⁴.

La reconnaissance de caractéristiques propres au crime d'honneur influence la prise en charge au niveau global. Cela touche à la fois la possibilité pour les femmes victimes de menaces de ce genre de demander l'asile politique à l'étranger si le pays dans lequel elles vivent ne parvient pas à les protéger et la capacité au pays d'accueil de prendre en charge cette pratique de manière appropriée et efficace. La juriste Valérie Plant¹³⁵ montre combien la reconnaissance des spécificités que vivent les femmes est importante dans les possibilités même de demander l'asile politique¹³⁶. Comment reconnaître la persécution que peut vivre une femme victime de crime d'honneur si la Convention relative au statut des réfugiés de 1951 ne reconnaît que la race, la religion, la nationalité, l'appartenance à un groupe social particulier et l'opinion politique ? La question du genre est totalement exclue étant donné que les femmes ne sont pas reconnues de manière effective comme un « groupe social particulier ». En effet, par exemple dans un cas cité par Valérie Plant¹³⁷, le comité en charge de reconnaître ou non la demande d'asile d'une femme battue par son mari (au Guatemala) considéra qu'un « groupe social particulier doit être un groupe qui est reconnu [par l'État] [...] comme un groupe, de manière compatible avec les façons dont les [citoyens] pourraient identifier des subdivisions sociales dans leur culture » (notre traduction). Ainsi, les femmes qui ne croient pas en la « domination masculine » face aux hommes qui y croient ne sont pas considérées par le comité comme appartenant à des groupes sociaux différents.

134 Mojab et Abdo-Zubi (2004) vont également dans ce sens.

135 Plant (2005).

136 Sur ce point, elle rejoint Rachel Ruane (2000).

137 Plant (2005), p. 120.

Outre le fait que la reconnaissance de caractéristiques propres au crime d'honneur peut influencer les interprétations et la prise en charge internationale des réfugiés, elle peut également être utile pour les travailleurs sociaux qui s'occupent de jeunes filles vivant des situations précaires dont certaines subissent des problèmes liés à l'honneur. Astrid Schlytter et Hanna Linell¹³⁸ s'intéressent spécialement à cette question en se fondant sur les sources des jugements de tribunaux faisant office de décision de l'État suédois de prendre en charge des jeunes filles vivant dans un environnement familial déficient. À partir d'une liste de cinq groupes : 1) la culture de l'honneur ; 2) l'incapacité/la passivité des parents/tuteurs ; 3) la mauvaise santé mentale des parents/tuteurs ; 4) l'abus de substance des parents/tuteurs ; et 5) l'éducation autoritaire, elles montrent que les situations vécues par les jeunes filles du premier groupe, issues en particulier d'Iran, Irak ou Turquie, sont particulières. Pour les auteures, les jeunes filles issues d'une culture de l'honneur ont été victimes d'abus psychologique par les deux parents et ont été plus isolées que les jeunes filles des autres groupes. Aucune d'entre elles n'a d'ailleurs choisi de revoir ses parents au tribunal. Étant donné que ces situations de vie sont nouvelles pour les services sociaux suédois, cela peut signifier, pour les auteures, que la situation de vie de ces jeunes filles peut être malencontreusement ignorée et, de ce fait, qu'elles n'ont pas accès à la même protection légale que les autres. Relever les caractéristiques des violences liées à l'honneur permettrait donc une meilleure prise en charge sociale.

En lisant certains chercheurs tendant à particulariser le crime d'honneur, nous avons pu voir que ceux-ci s'inscrivent, tout comme les premiers, dans l'amélioration de la protection des femmes face à la violence. Pour y faire face, il leur semble préférable de bien connaître toutes les formes que la violence peut prendre. Pour autant, cette tendance semble donner du crédit à la « défense culturelle » qui tend à légitimer la violence sur les femmes d'un groupe minoritaire effectuée par des hommes du même groupe. Comme le soulignent Melissa Spatz¹³⁹ et Asa Eldén¹⁴⁰, « l'étranger » devient l'Autre. Cette

138 Schlytter et Linell (2010).

139 Spatz (1991).

140 Eldén (1998).

perspective alimente une vision raciste. Une troisième voie se dessine alors, celle qui tente d'aller au-delà de l'assimilation ou l'opposition du crime d'honneur avec la violence domestique ou le crime passionnel. Spécifiquement sur la question de la défense culturelle, la juriste Leti Volpp¹⁴¹ propose que la valeur antisubordination, c'est-à-dire l'engagement sérieux d'évaluer et d'éradiquer toutes les formes d'oppression, peut être utilisée pour réconcilier le rejet total de la « défense culturelle » et la formalisation de la défense en droit. Dans le contexte du crime d'honneur, il faudrait donc ajouter dans les tribunaux nationaux, en plus de l'analyse culturelle pour comprendre l'état d'esprit de l'accusé, l'interaction entre le sexisme et le racisme expérimentée par les femmes « étrangères ». Au niveau international, Abdullahi An-Na'im¹⁴² considère qu'il faut permettre un dialogue entre les défenseurs des standards du droit international des droits de l'homme et les communautés locales pour changer certains traits oppressifs de règles religieuses et coutumières et s'assurer ainsi de leur conformité avec le droit international.

L'anthropologue Mikael Kurkiala¹⁴³ rejoint Leti Volpp sur l'importance de mieux comprendre les dynamiques culturelles dans les formes de violence. Dans son article, il s'intéresse aux positions prises par les chercheurs et les politiciens par rapport au meurtre de la jeune Kurdo-Suédoise Fadime Sahindal par son père survenu en 2002 en Suède. Il relève deux tendances : l'interprétation psychologique qui défend l'action du père en disant qu'il avait une maladie mentale et l'interprétation universaliste qui considère que le meurtre de Fadime Sahindal est enraciné dans une structure patriarcale universelle qui opprime les femmes à travers le monde¹⁴⁴. La voie médiane, qui vise à montrer que le meurtre est culturellement motivé (en Turquie) et aussi sanctionné (en Suède), est moins représentée. Pour Mikael Kurkiala, ce manque d'analyse culturelle empêche de relever les besoins particuliers de

141 Volpp (1994).

142 An-Na'im (1994). Voir également An-Na'im (1992).

143 Kurkiala (2003).

144 Cette perspective rejoindrait les chercheurs mentionnés plus haut appartenant à ce que nous avons nommé la tendance à l'assimilation.

mesures protectrices¹⁴⁵. Pour autant, l'auteur relève également le risque de penser la culture kurde comme plus oppressive que la culture occidentale où, d'un côté, la violence relèverait des proches (pères, frères et oncles) et serait communément acceptée et de l'autre la violence relèverait uniquement du couple et serait communément rejetée. Dans un cas comme dans l'autre, la violence est culturellement et socialement codifiée/réglémentée¹⁴⁶ :

All forms of killings of women are social ills, and equally so. The question is how to understand their underlying causes and logic. Acknowledging universal dimensions to gendered violence can be compatible with an analysis focusing its historically and culturally specific manifestations. As with any global phenomenon, we should try to understand violence against women in its specificity as well as in its generality.

Comme nous l'avons mentionné au début de cette partie, les résultats de Rochelle Terman¹⁴⁷ nous semblent convaincants. Pour elle¹⁴⁸, les définitions de l'expression terminologique « crime d'honneur » sont diverses et disparates. Il n'y a pas de consensus définitif sur ce qui constitue un « crime d'honneur ». L'expression elle-même est très proche d'autres termes comme « violence basée sur l'honneur », « prétendu crime d'honneur » et « violence liée à l'honneur ». Ces termes sont débattus autant que leurs définitions et leurs connotations. En outre, ils traduisent des imaginaires disparates ayant des connotations différentes. Par exemple, en ce qui concerne l'honneur, le terme turco-kurde *namus* est généralement utilisé dans un contexte de pureté ou de propriété des femmes alors que le terme *shirif* peut se référer à d'autres normes de moralité y compris l'hospitalité et le courage¹⁴⁹. De telles nuances sont perdues dans la traduction du terme « honneur » et par conséquent dans l'expression « crime d'honneur ». Ainsi, « non seulement le mot [« honneur »] comporte un spectre varié de significations [...], mais représente

145 Il rejoint sur ce point les tenants de la deuxième tendance, que ce soit au niveau de la prise en charge nationale ou internationale.

146 Kurkiala (2003), p. 7.

147 Terman (2010).

148 *Ibid.*, p. 7.

149 Wikan (2008), p. 58.

aussi un ensemble spécifique de définitions dans les autres sociétés qui sont effacées par notre traduction »¹⁵⁰.

Dans le cadre de notre recherche, nous avons privilégié l'étude particulière du discours onusien sur le « crime d'honneur » au Pakistan. Afin de comprendre mieux l'écart qui existe entre le discours onusien sur le « crime d'honneur » et la réalité de la pratique du crime d'honneur au Pakistan, nous nous appuyons sur les résultats des travaux de terrain d'Amir Jafri¹⁵¹ et John Are Knudsen¹⁵². Alors que le premier demeure une littérature importante pour comprendre la pratique du crime d'honneur au Pakistan – il met notamment en évidence¹⁵³ qu'il y a plusieurs cultures pakistanaïses qui ont chacune leur propre histoire et leur propre justification pour un tel acte – le chercheur clé est sans doute John Are Knudsen, anthropologue du nord du Pakistan. Ce dernier s'intéresse aux conflits tribaux et à la justice tribale, spécialement dans la province de la Frontière du Nord-Ouest où le droit coutumier qui encourage une résolution des conflits par la justice privée prime sur les autres types de juridictions. John Are Knudsen soutient que la plupart des auteurs des crimes d'honneur ne finissent pas impunis parce que, bien que les meurtriers s'échappent fréquemment, ils deviennent la cible de meurtres de vengeance, beaucoup plus fréquents. Selon lui, si la vengeance plutôt que l'honneur est le principal motif des meurtres, des poursuites judiciaires plus strictes de l'État rempliraient le besoin de justice et décourageraient le recours à la justice privée.

Pour appréhender la pratique du crime d'honneur, John Are Knudsen¹⁵⁴ se fonde principalement sur la définition de Cees Maris (philosophe du droit) et Sawitri Saharso (sociologue). Pour eux, le crime d'honneur est « une forme ritualisée de violence habituellement avec des auteurs masculins et souvent, mais pas toujours, avec des victimes féminines »¹⁵⁵. L'aspect ouvert de cette définition permet de

150 Terman (2010), p. 8 (notre traduction).

151 Jafri (2008).

152 En particulier, Knudsen (2009), mais aussi Knudsen (2004), Knudsen (2003).

153 Jafri (2008), p. 144.

154 Knudsen (2003), p. 107.

155 Maris et Saharso (2001), p. 56 (notre traduction). Nous nous appuyons sur cette définition tout au long de la recherche.

comparer aisément des pratiques différentes à travers le monde, mais il peut également devenir facilement une catégorie « fourre-tout », raison pour laquelle nous nous en contentons seulement de manière provisoire. Bien que ces auteurs offrent une définition temporairement satisfaisante, aucun d'entre eux ne mentionne de manière systématique les caractéristiques de la pratique du crime d'honneur. Pour ce faire, nous devons nous tourner vers Rochelle Terman¹⁵⁶. Avant de détailler son analyse, rappelons que la politologue s'appuie sur la définition du crime d'honneur qu'offre Unni Wikan, c'est-à-dire : « un meurtre effectué dans le but de restaurer l'honneur, pas uniquement d'une seule personne mais d'une collectivité. Cela présuppose l'approbation d'un public de soutien, prêt à récompenser le meurtre par de l'honneur. »¹⁵⁷ Tandis que la définition de Cees Maris et Sawitri Saharso (et donc de John Are Knudsen) met l'accent sur la ritualité de la pratique, celle d'Unni Wikan (et donc de Rochelle Terman) souligne le poids de la collectivité dans la pratique. De ce fait, les deux définitions peuvent être complémentaires.

Rochelle Terman¹⁵⁸ met en évidence les opinions partagées (et les arguments qui les accompagnent) autour des termes « crime d'honneur » (*honour killing*). Pour les uns, ces termes donnent une description appropriée d'une forme unique et particulière de crime. Pour les autres, ces termes renvoient à une conception raciste promouvant de violents stéréotypes de communautés particulières, en particulier les minorités musulmanes en Amérique du Nord et en Europe. Après avoir montré comment ces termes, renvoyant à une violence particulière, étaient utilisés parfois à mauvais escient (en particulier dans les médias), Rochelle Terman avance le fait que le « crime d'honneur » existe comme une forme spécifique de violence envers les femmes, ayant des caractéristiques particulières, ce qui justifie la classification en une catégorie unique de la violence. En outre, elle montre que les « crimes d'honneur », reconnus comme tels dans plusieurs contextes non occidentaux, sont un sujet bien souvent évité par les organisations militantes de la diaspora nord-américaine et européenne qui privilégient

156 Terman (2010).

157 Wikan (2008), pp. 72–73 (notre traduction) et Terman (2010), pp. 8–9.

158 Terman (2010).

une focalisation sur les contenus racistes, xénophobes et nuisibles aux populations musulmanes. En allant au-delà de cette opposition par la déconstruction des discours, Rochelle Terman vise à construire une approche à la fois antiviolence et antiracisme. Selon elle, les quatre caractéristiques du crime d'honneur sont les suivantes :

- 1) Les crimes d'honneur impliquent presque toujours le meurtre d'une femme par les membres de sa famille. Habituellement, le meurtrier est le frère, le père, le cousin, l'oncle paternel ou le mari de la victime. D'autres femmes sont souvent impliquées dans la planification du meurtre, dans le meurtre lui-même ou dans la couverture qui suit les événements¹⁵⁹. Le plus souvent, l'auteur – ou les auteurs – vient de la famille de naissance de la victime et non de sa famille de mariage. Cela parce que même après le mariage, l'honneur d'une femme tend à être lié à sa famille de naissance étant donné que ce sont ses membres qui l'ont élevée, d'où le fait qu'ils sont responsables de son sens de la honte et de la chasteté¹⁶⁰.
- 2) L'auteur n'agit habituellement pas seul. Il y a une approbation soit implicite, soit explicite, ou même un encouragement des autres membres de la famille à commettre le meurtre. Cela parce que l'honneur doit être restauré pour la collectivité, pas uniquement pour l'individu. Le crime d'honneur nécessite un public de soutien qui fermera les yeux sur le meurtre et récompensera cela par l'honneur restauré¹⁶¹. De tels cas sont extrêmement difficiles à traduire en justice car les membres de la famille ne veulent souvent pas témoigner et sont souvent des complices directs du meurtre. De plus, les victimes potentielles de crime d'honneur ont peu de personnes de confiance vers qui elles peuvent se tourner en temps de crise, étant donné que le risque de crime d'honneur implique quelqu'un de la famille.
- 3) La suspicion suffit habituellement à provoquer un crime d'honneur. Aussi longtemps que la rumeur existe parmi la communauté de la femme faisant honte à l'honneur de sa famille, même s'il n'y a pas de preuve, les hommes sont déshonorés. Unni Wikan appelle cela l'aspect « public » du crime d'honneur¹⁶². Ainsi, si une femme commet un adultère mais que personne en dehors de la famille ne le sait, un crime d'honneur se passera moins probablement que si la communauté entière a des soupçons à propos d'une femme en question, même si aucun adultère n'a eu lieu.
- 4) Beaucoup d'experts du crime d'honneur insistent sur le fait que la caractéristique essentielle du crime est qu'il est prémédité¹⁶³. Les crimes d'honneur sont

159 Sen (2005), p. 50.

160 *Ibid.*, p. 46 et Wikan (2008), p. 73.

161 Sen (2005), pp. 50–52.

162 Wikan (2008), p. 76.

163 *Ibid.*, Sen (2005).

des crimes planifiés, habituellement entre les hommes de la famille ou les autorités de la communauté, et méticuleusement exécutés. Cette qualification est importante pour distinguer le crime d'honneur d'autres actes comme les « crimes passionnels »¹⁶⁴.

Outre ces caractéristiques, Terman bat en brèche plusieurs fausses évidences. Premièrement, elle s'attaque à l'idée que les crimes d'honneur sont une pratique typiquement musulmane. En s'appuyant sur les résultats de ses recherches dans les médias de langue anglaise entre 2006 et 2009, elle montre d'abord que cette pratique se retrouve parmi les musulmans, les chrétiens, les juifs, les yézidis, les druzes, les sikhs, les hindous et les athées¹⁶⁵. Ensuite, elle rappelle que cette pratique n'apparaît pas (ou de manière très marginale) en Indonésie, au Sénégal, au Nigeria et dans beaucoup d'autres régions du « monde musulman »¹⁶⁶. Enfin, elle rappelle¹⁶⁷ que plusieurs représentants de l'Islam, même conservateurs, se sont positionnés contre l'idée que cette pratique soit musulmane, entre autres le Grand Ayatollah Mohammed Hussein Fadlallah (un religieux chiite influent et chef spirituel du Hezbollah)¹⁶⁸, le prince Zeid Ra'ad Zeid Al-Husseini (le représentant permanent de la Jordanie aux Nations unies)¹⁶⁹, l'Organisation de la coopération islamique¹⁷⁰ et d'autres, relayés par la RSEESA¹⁷¹. Pour l'auteure, il ne s'agit

164 Sen (2005), pp. 50–51. Pour autant, le glissement juridique entre la légitimation du crime d'honneur et celui du crime passionnel est aisé en Jordanie, voir Warrick (2009). Cela se voit également de manière concrète aux Pays-Bas, à travers l'exemple analysé par Maris et Saharso (2001) : alors qu'au début, un homme ayant tué sa sœur disait que leur père était impliqué dans l'acte (il s'agissait donc d'un crime d'honneur), au fil de l'enquête, l'auteur des violences changea de position et les légitima par une rage profonde mais passagère n'impliquant que lui. Ainsi, en changeant d'arguments, il passe aisément d'une typologie « crime d'honneur » à une typologie « crime passionnel ». Nous explorons cet aspect plus loin, voir *infra* en page 250.

165 Terman (2010), p. 10.

166 *Ibid.*, p. 16.

167 *Ibid.*, p. 16.

168 *Ibid.*, p. 10.

169 Connors (2005), p. 35.

170 *Ibid.*, p. 34.

171 E/CN.4/2000/3, § 78. Cependant, les sources de la RSVEF ne sont mentionnées ni par l'auteure ni par Rochelle Terman.

donc pas d'un problème spécifiquement musulman mais d'un problème qui touche *aussi* la communauté musulmane¹⁷².

Deuxièmement, Rochelle Terman critique à la fois l'opposition et l'indistinction entre le crime d'honneur (qui serait musulman et arabe) et la violence domestique (qui serait occidentale). D'abord, elle rappelle que l'opposition contribue à la rhétorique du choc civilisationnel qui propose une vision raciste des différences culturelles et stigmatise certaines communautés¹⁷³. Ensuite, elle rejette la définition étroite de la violence domestique, c'est-à-dire uniquement perpétrée entre partenaires intimes, et montre qu'il s'agit de dynamiques familiales appréhendées par le domaine public¹⁷⁴. Enfin, elle rappelle que rendre ces deux catégories indistinctes ne permet pas de prendre en compte les différences. Comme conséquence, leur traitement risque d'en être affecté. En effet, la manière d'appréhender les différentes formes de violences a un impact direct sur leur prise en charge en termes social, politique et juridique¹⁷⁵. Notamment, la vision étroite des violences domestiques ne permet pas d'appréhender d'autres violences familiales comme la pratique du crime d'honneur. Pour elle, le crime d'honneur est une forme de violence envers les femmes, mais une forme particulière qui a ses caractéristiques propres et qui doit être traitée en fonction de celles-ci¹⁷⁶.

Troisièmement et finalement, Rochelle Terman critique l'idée de renommer les « crimes d'honneur » des crimes « de honte » ou « de déshonneur »¹⁷⁷. Cette terminologie lui apparaît aussi problématique que celle de « crime d'honneur » parce qu'elle récupère le langage de l'auteur du crime

172 Terman (2010), p. 23.

173 *Ibid.*, pp. 5–6.

174 *Ibid.*, p. 6.

175 *Ibid.*, p. 6, p. 24.

176 *Ibid.*, p. 26.

177 Comme exemple d'une telle utilisation sans que celle-ci ne soit questionnée, voir Madek (2005). En outre, comme nous l'avons déjà mentionné (voir *supra* en page 48), Kofi Annan fait usage de ce renversement, voir SG/SM/7430 WOM/1203, communiqué de presse de Kofi Annan le 5 juin 2000 à l'ouverture de la session extraordinaire de l'Assemblée générale sur les femmes. Nous explorons plus loin cet aspect, voir *infra* en pages 194, 237 et 261.

et ses raisons comme l'aspect le plus significatif¹⁷⁸. En outre, l'utilisation des termes « honte » et « déshonneur » ignore le fait que beaucoup de personnes considèrent les crimes d'honneur comme faisant partie du domaine privé dans lequel l'État n'a pas à interférer, à l'opposé des meurtres qui sont perçus comme un crime contre la sécurité publique¹⁷⁹. Selon nous, bien que ce renversement terminologique participe en effet d'une rhétorique du blâme et de l'éloge, les termes « crime d'honneur » posent le même problème. En outre, il nous semble que ces derniers ne mettent pas plus l'accent sur l'aspect public que les termes « crime de honte ».

Un argument que Rochelle Terman ne mentionne pas au sujet du renversement terminologique du « crime d'honneur » est le fait que cela peut entraîner l'idée que les « crimes de déshonneur/honte », par leur dénomination, sont plus blâmables que d'autres crimes, notamment les « crimes passionnels ». La hiérarchie induite entre ces types de crimes bénéficierait aux « crimes passionnels » considérés comme plus « modernes » et « occidentaux ». Ainsi, le renversement terminologique renforcerait la rhétorique du choc civilisationnel et sa perspective raciste alors que les termes « crime d'honneur » ont l'avantage de renvoyer le lecteur/interlocuteur « occidental »¹⁸⁰ à des éléments de sa propre histoire et appartenant à son imaginaire, tels les vendettas dans le Sud de l'Europe, les duels entre aristocrates au XVIII^{ème} siècle ou la protection juridique de sa réputation et de son honneur encore présente dans un grand nombre de législations occidentales. Outre une proximité effective dans l'imaginaire du passé « occidental », une proximité juridique, par le biais de la défense de l'honneur et de la réputation, est encore actuelle, comme en témoignent les affaires Jean-Charles Legrix¹⁸¹ et Claude-Alain Voiblet¹⁸², deux politiciens suisses

178 Terman (2010), p. 12.

179 *Ibid.*, p. 12.

180 Bien que nous ne souhaitons pas limiter les discussions sur la pratique du crime d'honneur à des locuteurs « occidentaux », faire référence à un imaginaire « occidental » a l'avantage de bousculer certains a priori et fausses évidences qui dominent le discours au niveau international.

181 <http://www.letemps.ch/suisse/2013/11/13/affaire-legrix-portee-tribunal-federal>, voir *Le Temps* du 13 novembre 2013, consultation le 2 août 2020.

182 <http://www.letemps.ch/suisse/2014/03/07/claude-alain-voiblet-tourmente>, voir *Le Temps* du 7 mars 2014, consultation le 2 août 2020.

ayant récemment porté plainte pour atteinte contre leur honneur et leur réputation. Avec la force croissante des réseaux sociaux et la rapidité de la diffusion de l'information, l'utilisation de la défense de l'honneur et de la réputation ainsi que de la protection de la sphère privée pourrait bien croître, comme en témoigne également la polémique autour de l'application Lulu¹⁸³ et la plainte déposée contre celle-ci au Brésil pour protéger l'honneur des hommes jugés par leurs ex-petites amies et dont les critiques sont partagées à travers l'application.

1.2.C L'honneur

Afin de mieux comprendre ce que nous entendons par le terme « honneur », nous allons procéder à une revue sélective de la littérature. À cet égard, nous nous fondons partiellement sur un article de Douglas Cairns¹⁸⁴, spécialiste de l'Antiquité grecque aux larges horizons disciplinaires. Nous récapitulons et critiquons certains travaux emblématiques depuis les années 1970 qui forment les conceptions scientifiques actuelles de la notion d'honneur, tout en proposant notre représentation.

Dans les années 1970–1980, la question de l'honneur était principalement traitée par des spécialistes des sociétés méditerranéennes modernes, en particulier John Peristiany¹⁸⁵ et David Gilmore¹⁸⁶. L'honneur est alors perçu comme une commodité non matérielle limitée recherchée principalement par des hommes masculins de peu d'envergure à travers des formes plus ou moins agressives de compétition. Pour les hommes, l'honneur était intimement lié à des formes traditionnelles de masculinité et était fondamentalement relié à la chasteté féminine, ce qui rendait l'honneur masculin particulièrement vulnérable. Ce modèle, considéré comme typique des sociétés méditerranéennes

183 <http://www.telegraph.co.uk/news/worldnews/southamerica/brazil/10497790/Brazilian-man-sues-womens-app-Lulu-over-negative-rating.html>, voir *The Telegraph* du 7 décembre 2013, consultation le 2 août 2020. Cette application, destinée aux femmes, vise à partager les avis sur l'apparence, l'humour, le sexe, l'éducation, l'ambition, etc. de leur(s) ex-compagnon(s).

184 Cairns (2011).

185 Péristiany (1966).

186 Gilmore (1987).

traditionnelles chrétiennes et musulmanes, met l'accent sur l'évaluation des actions d'une personne par le public. Selon cette conception, l'honneur aurait des caractéristiques spécifiques en termes de normes, de valeur, d'organisation sociale, d'actions, de motivations et de personnalité.

Pour Julian Pitt-Rivers¹⁸⁷ qui s'intéresse à cette notion en particulier dans l'Espagne moderne, les principes de la notion d'honneur sont universels quand bien même ils se manifestent dans des conceptions particulières, produits d'une culture donnée à un moment donné. Ces principes visent à rattacher les valeurs idéales d'une société dans une structure sociale. La notion d'honneur possède plusieurs facettes : c'est un sentiment, une manifestation de ce sentiment dans la conduite et une évaluation de cette conduite par les autres (c'est-à-dire la réputation). L'honneur reflète les valeurs d'un groupe avec lesquelles une personne s'identifie. L'honneur est à la fois interne et externe à l'individu. De ce fait, il détient une dimension à la fois psychologique et sociale. En outre, l'honneur est une valeur qui s'échange dans une reconnaissance mutuelle ; un moyen de transaction, bien qu'il ne prenne pas la même forme pour les hommes que pour les femmes (il est lié à la pudeur pour ces dernières). Le paiement de l'honneur implique une expression de respect qui est due à une personne en vertu de son rôle dans une occasion particulière, de son statut ou de son rang. L'honneur convertit le prestige en statut. Avec le déshonneur, ils fournissent la monnaie dans laquelle les gens entrent en compétition pour la réputation, laquelle intègre ou rejette l'individu dans/d'un système social.

La vision de l'honneur exprimée ci-dessus, encore suivie par certains anthropologues comme Christiano Giordano¹⁸⁸, donne lieu, lorsqu'elle est poussée à l'extrême, à une vision primitiviste. Pour James Bowman¹⁸⁹, l'honneur serait quelque chose de fondamentalement primitif. Alors que l'honneur primitif demeurerait inchangé dans les sociétés islamiques modernes, il aurait survécu en Occident uniquement dans les contextes de la contre-culture (mafia, gangs, etc.). Parallèlement à

187 Pitt-Rivers (1965), Pitt-Rivers (1972), Pitt-Rivers (1977).

188 Giordano (2011).

189 Bowman (2006).

cette « survivance », l'honneur occidental aurait traversé une série de modifications grâce à une tradition de « scepticisme » émergeant dans la Grèce classique et utilisée par le christianisme pour moraliser cette notion en y incorporant l'intégrité personnelle, les bonnes manières et le patriotisme. L'honneur attaché à la morale chrétienne serait devenu vigoureux durant la Renaissance, aurait atteint son apogée au XIX^{ème} siècle, se serait effondré durant la Première Guerre mondiale et enfin se serait éteint dans les années 1960, lors de la guerre du Vietnam. Alors que la société américaine en général serait devenue antihonneur, les interprétations quant aux guerres menées par les États-Unis d'Amérique après les attaques du 11 septembre 2001 n'ont pas su considérer que le véritable motif de la seconde guerre du Golfe était la récupération de l'honneur national¹⁹⁰. Dans ce cadre, les États-Unis d'Amérique seraient menacés par deux cultures primitives de l'honneur : 1) la culture islamo-militaire ; 2) la culture criminelle ou immigrante. James Bowman soutient alors que le meilleur remède serait de revenir en arrière quant aux droits des femmes¹⁹¹. Bien que destinés à des convaincus, les arguments de Bowman quant à l'histoire de la notion d'honneur en Occident sont difficilement réfutables, selon Douglas Cairns. La vision primitiviste, qui illustre les attitudes contemporaines de la notion d'honneur, est cependant contestable.

En ce qui concerne les sociétés musulmanes, Frank Henderson Stewart¹⁹² rappelle que l'honneur est une notion complexe. L'honneur peut prendre de multiples facettes et des formes variées en termes de sens et de manifestations. En s'intéressant en particulier aux codes de loi de plusieurs sociétés, il démontre, relativement à l'institutionnalisation de l'honneur chez les Bédouins du Sinaï, le développement historique, la complexité et la sophistication de cette notion. En ce qui concerne les sociétés occidentales, Alexander Welsh¹⁹³ offre un large compte rendu de l'omniprésence de l'honneur comme une question signifiante dans la littérature et la pensée de l'Occident de Homère à

190 Sur ce point, l'auteur omet le fait que plusieurs historiens proposent des interprétations allant dans ce sens : Kagan (1998) et Wyatt-Brown (2005).

191 Bowman (2006), pp. 317–323.

192 Stewart (1994).

193 Welsh (2008).

nos jours. Il définit l'honneur en ces termes : « Le respect qui motive ou contraint les membres d'un groupe de pairs. »¹⁹⁴ Dans ce cadre, les valeurs importantes pour les groupes humains et auxquels l'honneur est relié varient en fonction du groupe et participent d'une socialisation. L'honneur est d'abord inculqué par les parents aux enfants, par l'obéissance à des modèles, pour être progressivement remplacé par l'émulation de modèles des groupes de pairs rejoints par l'enfant en grandissant. Devenir membre d'un groupe suppose la souscription à ses modèles et l'obtention d'une identité dans laquelle l'autorespect est formé et influencé par le respect des autres. Pour autant, Alexander Welsh montre que les membres du groupe n'agissent pas en conformistes serviles mais, ayant fait leurs les modèles du groupe, ils se permettent d'utiliser leur position pour les retravailler (et prendre parfois même leur distance). Cette relation des individus aux modèles du groupe et, du même coup, de l'honneur à la moralité, a plus une fonction d'identification individuelle au groupe qu'elle n'est un élément qui se développe dans des circonstances historiques particulières.

Alexander Welsh s'intéresse en particulier à la littérature et la philosophie de la Renaissance et des Lumières, soit précisément les périodes durant lesquelles la moralisation de l'honneur était la plus importante pour James Bowman. C'est en partant d'un ouvrage croisant les méthodes de l'économie et de la philosophie et en l'ouvrant à des études en épidémiologie que Douglas Cairns parvient à réfuter le cœur de l'argumentation de James Bowman. Geoffrey Brennan et Philip Pettit¹⁹⁵ proposent, de manière non métaphorique, d'étudier « l'économie de l'estime ». En partant de l'idée, fondée sur Adam Smith¹⁹⁶ (à la fois par rapport à l'estime et à la main invisible¹⁹⁷), que l'estime prend la forme à la fois d'un bien rare et limité et d'un service virtuel ou caché, ils proposent des schémas abstraits de boucles de rétroaction qui apparaissent comme résultat de la compétition entre

194 *Ibid.*, p. xv. Au fond, il rejoint ce qu'Adam Smith (1759 [1976]), p. 116, voyait comme le désir naturel de tout être humain pour l'estime des siens.

195 Brennan et Pettit (2004). Cette étude s'inspire du livre de Lovejoy (1961).

196 Smith (1759 [1976]).

197 C'est-à-dire l'idée que les actions guidées par l'intérêt personnel de chacun peuvent contribuer à la richesse et au bien-être de tous.

l'offre (de l'estime) et la demande (de l'estime). Ils modélisent un système d'interaction qui revient sur lui-même de façon économique et autoorganisée¹⁹⁸. Leur modèle explique de manière théorique comment une demande de l'estime qui s'étend dans l'ensemble d'une société peut produire des concentrations de comportements de recherche d'estime dans des groupes socialement marginalisés.

Selon le principe de l'utilité marginale décroissante, c'est-à-dire l'idée que la satisfaction tirée en consommant la dernière unité d'un bien ou un service est toujours plus faible qu'en consommant la première unité¹⁹⁹, plus une personne bénéficiera d'estime, moins l'estime lui importera. L'inverse est également vrai, moins une personne bénéficie d'estime, plus l'estime aura de valeur à ses yeux : « l'estime signifie plus pour les gens qui en ont le moins »²⁰⁰. Les individus qui se voient eux-mêmes comme exclus des sources habituelles d'estime et qui, de ce fait, en ont une demande très élevée peuvent se regrouper et joindre leurs forces dans leur mépris de la culture qui les rejette. Dans les groupes contre-culturels, l'unique source d'estime est le groupe lui-même, raison pour laquelle la pression par les pairs est plus importante qu'ailleurs. Ils pourront mettre en place des incitatifs significatifs pour trouver de la reconnaissance par le moyen d'activités qui n'apportent peut-être pas d'estime aux yeux de l'ensemble de la société (ou même au contraire, des activités « honteuses »). Le modèle avancé par Geoffrey Brennan et Philip Pettit prédit ainsi que la violence et les comportements antisociaux des gangs de milieux défavorisés, loin de représenter une « survivance » isolée d'un souci pour l'estime qui ne se répand plus dans le reste de la société, fonctionnent en fait dans une économie plus large de l'estime dans laquelle tous les membres de la société sont impliqués.

Comme Douglas Cairns le mentionne, l'évidence empirique du travail de Geoffrey Brennan et Philip Pettit peut être trouvée dans les études épidémiologiques de Michael Marmot²⁰¹ et Richard

198 Brennan et Pettit (2004), p. 66.

199 Par exemple, à la troisième tranche de tarte aux pommes consommée, notre satisfaction sera moins élevée qu'à la première tranche.

200 Brennan et Pettit (2004), p. 156 (notre traduction).

201 Marmot (2004).

Wilkinson²⁰². Selon les études longitudinales de Michael Marmot, on trouve une corrélation entre les taux de morbidité et de mortalité avec la position/le statut social d'une personne dans la hiérarchie. Ainsi, la différence de modes de vie (consommation d'alcool, de cigarettes, etc.) n'explique pas tous les écarts ; il faut y ajouter ce que Michael Marmot considère être le stress chronique induit par le manque de contrôle sur le travail de quelqu'un et l'impact d'être regardé comme inférieur par les personnes plus élevées dans la hiérarchie. En ce qui concerne les pays ayant une économie développée, non seulement les taux de morbidité et de mortalité sont corrélés avec l'inégalité de revenus, mais également les taux d'homicides, de maternité infantile, de problèmes de santé mentale, d'abus de drogue, d'échecs scolaires, de populations en prison et les niveaux autoévalués de bonheur et de satisfaction²⁰³.

Les sociétés ayant des petits écarts entre les plus hauts et les plus bas salaires s'en sortent mieux, en bas ainsi qu'en haut de l'échelle. En outre, il faut tenir compte de la relativité du statut dans les pays à économie développée : assez n'est jamais assez pour une personne aux revenus importants et insuffisant est toujours insuffisant pour une personne aux faibles moyens, étant entendu que le revenu détermine l'ampleur des contextes sociaux dans lesquels l'estime peut être trouvée. Douglas Cairns²⁰⁴ rappelle que ce constat était déjà compris par Platon, Aristote et Solon. Pour eux, réduire l'écart entre les plus riches et les plus pauvres permet non seulement une distribution des richesses mais également des honneurs et des statuts. Ainsi, s'il existe des secteurs dans la société dans lesquels le manque de respect perçu peut provoquer des niveaux extrêmes de violences et de destruction, ce n'est

202 Wilkinson (2005).

203 Cairns (2011), p. 27, mentionne un site internet pour les données (www.equalitytrust.org.uk/why/evidence) et plusieurs ouvrages à ce propos : Goodman, *et al.* (1997), Hills et Stewart (2005), Hills, *et al.* (2009), Hills (2010) et Dorling (2010).

204 Voir Platon, *Lois*, 744a–745b (*cf.* 754d–755a, 756e–758a) ; Aristote, *Politique*, 1265a28–b23, 1266b14–1267b16, 1280a11–25, 1282b14–1284a17, 1297a6–13, 1301a25–1303a13, 1308a7–11, 1308b10–1309a32, 1310a2–12, 1318a9–1319a4 ; Solon, voir spécialement les fragments 4–6, 13, 24, et 36–37 ouest et pour une brève discussion des attitudes grecques classiques sur l'inégalité de revenu et de statut, voir Brown (1988), pp. 18–21.

pas le signe que ces groupes s'intéressent à quelque chose pour lequel le reste de la société a perdu de l'intérêt mais c'est un effet de la compétition de statuts qui s'étend dans toute la société. L'« honneur » des dites « sociétés d'honneur » telles que les gangs des cités pauvres est lié à un ensemble de phénomènes enracinés dans la socialité humaine et à un attachement général humain pour l'estime et l'honneur, capable de prendre des formes diverses et variées.

En ce qui concerne plus spécifiquement les droits de l'homme, et notamment la distinction entre honneur et dignité, l'article de Peter Berger²⁰⁵ nous semble très intéressant. Peter Berger considère que l'honneur est devenu obsolète à l'époque moderne, quand bien même il pourrait revenir actuel au vu du besoin fondamental de l'être humain à construire des institutions pour ordonner sa réalité. L'honneur, hiérarchique, s'opposerait aujourd'hui à la dignité, égalitaire. Cependant, Berger met en évidence qu'une telle dichotomie est erronée pour deux raisons principales. La première est due au fait que l'on ne peut comprendre l'honneur uniquement en termes de hiérarchie, même si la notion a mieux survécu à l'époque moderne dans des groupes préservant une vision hiérarchique de la société (noblesse, armée, professions libérales, etc.), étant donné que le code entier de l'honneur s'applique uniquement entre ceux qui partagent le même statut dans la hiérarchie bien qu'il dicte par ailleurs certains modèles de comportements dans les interactions avec des personnes inférieures de statut. La deuxième raison est relative à la dignité. L'idée que l'humanité ait une profonde dignité située derrière ou sous les rôles et les normes imposés par la société n'est pas une prérogative moderne ; on la trouverait présente dans la bible hébraïque (entre Nathan et David), chez Sophocle (entre Antigone et Créon) ou encore Mencius (ou Meng Ke) (dans sa parabole sur le criminel sauvant un enfant d'une chute dans un puits). Ce qui est moderne en revanche, c'est « la manière par laquelle la réalité de cette humanité intrinsèque est liée à des réalités de société »²⁰⁶. Étant donné que le concept de dignité a relayé celui d'honneur, démythifié à partir du moment où il s'est « embourgeoisé »²⁰⁷, ces deux notions

205 Berger (1970).

206 *Ibid.*, p. 342 (notre traduction).

207 Peter Berger s'appuie sur Norbert Elias (1969).

sont comparables. En termes de similitudes, toutes deux font le pont entre le soi et la société. Tout en se rapportant à l'intimité de l'individu, c'est « dans les relations avec les autres que l'honneur et la dignité sont acquis, échangés, préservés ou menacés »²⁰⁸. Les deux nécessitent de la volonté et des efforts délibérés pour les maintenir ; leur perte, toujours possible, a de graves conséquences sur le soi. En outre, tous deux ont une « qualité infectieuse qui s'étend au-delà de la personne morale vers ce que l'individu possède »²⁰⁹, y compris les individus proches de lui. En termes de différences, les plus importantes sont dans les implications de la dignité et de l'honneur : « Le concept d'honneur implique que l'identité est essentiellement, ou du moins de manière très importante, liée à des rôles institutionnels. Le concept moderne de dignité, par contraste, implique que l'identité est essentiellement indépendante des rôles institutionnels. »²¹⁰

Lynn Hunt²¹¹, dans son ouvrage sur l'histoire des droits de l'homme, rappelle comment, au milieu du XVIII^{ème} siècle, la compréhension de l'honneur s'est étendue de l'aristocratie à la bourgeoisie. Cet important changement correspond à la montée de la notion de droits de l'homme. De manière croissante durant ce siècle, les distinctions par rapport à l'honneur prirent la forme d'une division entre hommes et femmes plus qu'entre aristocrates et roturiers. Avec les droits de l'homme et du citoyen, fondés sur l'égalité des hommes (masculins) en droit, l'honneur était lié aux actions et non plus à la naissance. Lors de discussions officielles sur les sanctions à donner pour les criminels, l'idée d'ôter la citoyenneté a été proposée comme moyen de punir et déshonorer un membre de la république. Cependant, les femmes, étant des citoyennes « passives », elles ne pouvaient perdre des droits politiques qu'elles ne possédaient pas, ni un honneur qu'elles n'avaient pas, étant entendu que l'honneur féminin était de l'ordre du privé et du domestique, tandis que l'honneur masculin était de l'ordre du public : « Dans les sanctions comme dans les droits, les aristocrates et les roturiers étaient maintenant égaux ; les hommes et les femmes

208 Berger (1970), p. 343 (notre traduction).

209 *Ibid.*, p. 343 (notre traduction).

210 *Ibid.*, p. 343 (notre traduction).

211 Hunt (2007), pp. 142–143.

ne l'étaient pas. »²¹² Il faudra attendre les droits de l'homme, fondés sur l'égalité en dignité et en droits, pour concevoir l'individu en dehors de tout statut social, y compris son genre.

Nous faisons nôtres les résultats de Douglas Cairns²¹³. Bien que les notions d'honneur soient clairement attachées à différents idéaux dans différentes sociétés et bien que l'honneur (et ses analogies) puisse prendre des sens spécifiques à des périodes spécifiques et dans des contextes spécifiques, il y a toujours un sens général dans lequel ce qui a importé pour des personnes à un certain moment est un réflexe de quelque chose qui nous importe toujours. Nous devons donc prêter attention au particulier mais éviter de laisser les différences particulières obscurcir les similarités générales. Il s'agit alors de regarder l'honneur à la fois plus proche de ce qu'il est réellement et plus largement, au-delà des cas saillants et paradigmatiques des ghettos, de la mafia et de la Méditerranée. Que ce soit au sein du système des Nations unies, dans les sociétés pakistanaises ou dans les poèmes homériques, l'honneur est une chose complexe, dynamique et inclusive qui mérite d'être soigneusement étudiée et rigoureusement observée.

1.3 Les « pratiques traditionnelles et coutumières » : l'émergence d'une catégorie (1950–1970)

Nous allons dès à présent effectuer une archéologie onusienne de la question du « crime d'honneur » dévoilant les conditions permettant son émergence au niveau international et celle des taxinomies qui la comprennent.

212 *Ibid.*, p. 143 (notre traduction).

213 Nous le paraphrasons.

1.3.A Les années 1950 : l'UILFC et les « survivances »

La question des pratiques nuisibles aux femmes commence à se poser en termes de « traditions » et de « coutumes » au début du travail de la Commission de la condition de la femme (CCF)²¹⁴, organe subsidiaire du Conseil économique et social (ECOSOC), sans que celles-ci ne soient définies ni explicitées. Cependant, ces traditions et coutumes sont d'abord clairement associées à la condition de la femme en droit privé puis, presque immédiatement, à la condition de la femme dans les territoires sous tutelle ou autonomes, c'est-à-dire une catégorie qui renvoie immédiatement au processus de colonisation (tout en restant rattachées à la première catégorie). Ce balancement reflète une difficulté à placer sans ambages diverses pratiques appartenant simultanément à deux catégories préétablies, l'une strictement juridique concernant les rapports entre personnes physiques ou morales (le droit privé), l'autre politique et juridique (les territoires sous tutelle).

C'est en 1951²¹⁵, par le travail des organisations non gouvernementales (ONG), en particulier l'Union internationale des ligues féminines catholiques (UILFC) représentée alors par l'Américaine Alba Zizzamia, que le conflit entre les droits humains et les « coutumes indigènes »²¹⁶ se pose. Cette ancienne organisation, fondée en 1910 par la vicomtesse de Vélard alors présidente de la Ligue patriotique des Françaises, se dit indépendante de tout parti politique mais soumise aux directions du souverain pontife (le pape). En 1928, la Société des Nations accorde une représentation à l'UILFC²¹⁷. Après la Deuxième Guerre mondiale, en 1947, l'ECOSOC lui offre un statut consultatif. L'UILFC prend alors une place importante au sein de la CCF car elle souhaite non seulement représenter les femmes catholiques des pays riches mais également

214 E/CN.6/SR.65, CCF, 4^{ème} session, 65^{ème} séance, compte rendu analytique, New York, 1950, p. 8, § 34. La CCF était initialement une sous-commission de la Commission des droits de l'homme. Elle prend officiellement son autonomie par rapport à cet organe en 1946.

215 E/CN.6/SR.98, CCF, 5^{ème} session, 98^{ème} séance, compte rendu analytique, New York, 1951, pp. 13–15.

216 *Ibid.*, p. 14.

217 La Société des Nations offre un siège au sein des comités sur la Protection de l'enfance et sur la Traite des femmes.

des pays pauvres dont les États ne sont pas ou peu représentés, tout en restant fidèle aux directives du pape Pie XII. En 1952, le lien préalablement direct avec le Saint-Siège est partiellement modifié. En effet, alors que l'organisation prend une envergure internationale, les statuts changent et la présidente n'est plus nommée par le Saint-Siège²¹⁸. En outre, de nombreux pays d'Afrique, d'Asie et d'Océanie sont intégrés dans l'organisation qui regroupe alors 36 millions de femmes partagées en 166 organisations réparties dans 66²¹⁹ pays. En même temps, elle prend officiellement le nom d'Union mondiale des organisations féminines catholiques (UMOFC).

Forte de sa représentativité, l'UMOFC jouit d'une reconnaissance internationale. Elle se positionne comme la porte-parole des femmes africaines catholiques qui sont défavorables à la polygamie et l'excision. Ce privilège de transmettre la voix des femmes africaines (ou du moins ce qui veut être rapporté) au sein de la CCF leur donne du poids car, même si certains pays concernés par les pratiques traditionnelles étaient gouvernés ou administrés par la France et le Royaume-Uni qui étaient eux-mêmes représentés lors des réunions de la CCF, aucun État africain n'est directement représenté dans les années 1950. Cette absence de représentativité africaine a d'ailleurs gêné certains membres de la CCF qui ne veulent pas prendre de décision sans que les femmes directement concernées puissent parler pour elles-mêmes. Malgré une volonté de ne pas imposer leur point de vue par rapport aux femmes victimes de la colonisation, la question des « coutumes indigènes »²²⁰ est traitée. L'UILFC/UMOFC joue un rôle majeur dans la création d'un espace d'énonciation au sujet des « pratiques coutumières ou traditionnelles » au sein de l'Organisation des Nations unies (ONU).

En se plaçant comme porte-parole de femmes africaines « cultivées »²²¹ qu'elle a rencontrées lors d'un voyage d'études en Afrique

218 La modification relative au fait que la présidente puisse être nommée par le Bureau (c'est-à-dire vingt-sept membres élus par le Conseil dont 1/3 nommés *ex officio* [UISGF, ACISJF et CARITAS]) est approuvée par le Saint-Siège.

219 En 1951, la représentante parle de 65 pays, E/CN.6/SR.98, p. 13.

220 *Ibid.*, p. 14.

221 *Ibid.*, p. 14. Aucune femme africaine ne faisait partie de la CCF à ce moment-là.

noire en 1950, Alba Zizzamia souligne leur volonté de « se protéger contre la *survivance* de pratiques telles que la *polygamie* et le système de la dot »²²². Elle considère la polygamie comme une « survivance », sans donner davantage de précision. Ce terme nous évoque l'anthropologue Edward Tylor, le premier à l'utiliser dans un contexte anthropologique. Pour lui, la survivance est perçue à travers un prisme évolutionniste. Dans le système qu'il propose, l'ordre est le suivant : 1) animisme (croyance aux esprits) ; 2) polythéisme ; et 3) monothéisme. Le dernier stade n'est cependant pas l'accomplissement de l'évolution. En effet, il considère certaines pratiques chrétiennes de son temps comme des survivances, c'est-à-dire²²³ :

[...] processes, customs, and opinions, and so forth, which have been carried on by force of habit into a new state of society different from that in which they had their original home, and they thus remain as proofs and examples of an older condition of culture out of which a newer had been evolved.

Ainsi, pour Edward Tylor, les survivances sont des formes du passé qui sont encore présentes et qui rappellent le stade ancien d'où elles viennent. Les survivances ne sont ainsi visibles que dans cet écart entre le nouveau et l'ancien. Plus tard, Bronislaw Malinowski²²⁴ critique cette notion car il apparaît trop difficile d'isoler certains « traits » anciens de formes culturelles existantes. Pour autant, cette notion reste utilisée par d'autres savants modernes, notamment Émile Durkheim²²⁵, et également contemporains²²⁶. Dans la perspective anthropologique, la survivance est étroitement liée à la tradition puisqu'il s'agit d'objets ou de rites du passé qui perdurent en ayant perdu leur sens initial. Pour l'ONG catholique au sein de l'ONU, c'est principalement la question de la polygamie qui pose problème. Comme l'exprime Alba Zizzamia, son opposé, « la monogamie, qui protège l'unité de la famille, doit être

222 *Ibid.*, p. 14 (nous soulignons).

223 Tylor (1871 [1920]), p. 16.

224 Malinowski (1944).

225 Il les explique comme des faits ayant « perdu toute utilité en continuant à exister par la seule force de l'habitude », Durkheim (1894), p. 57.

226 El Bouzidi (1996).

la pierre angulaire [du] développement [du peuple africain] »²²⁷. C'est pour cette raison qu'elle propose à la CCF d'adopter une résolution à cet égard sans avoir le pouvoir de le faire elle-même²²⁸. Cependant, sa demande reste ignorée et la question n'est pas même mentionnée dans le rapport de la même année soumis à l'ECOSOC.

Il faut attendre l'année suivante (1952) pour voir resurgir la question des coutumes, par une autre femme membre de la CCF. Lors du rapport intermédiaire sur la condition de la femme dans les territoires sous tutelle et les territoires autonomes, Bertha Lutz, la représentante du Brésil, soulève la question des « coutumes indigènes, spécialement dans les territoires africains »²²⁹. Plus loin, elle parle aussi des Indes où « [...] après la proclamation de l'indépendance, des femmes ont été immolées sur le bûcher funèbre de leur mari, ce qui montre avec quelle facilité les territoires non autonomes peuvent retourner aux coutumes *barbares* lorsqu'ils deviennent indépendants »²³⁰. Alors que les pratiques africaines ne sont pas clairement décrites, ce qui nous oblige à rester réservée quant au signifié²³¹ de celles-ci, les pratiques indiennes apparaissent plus évidentes. Il s'agit vraisemblablement de la pratique du sati²³². On comprend également à travers le discours de Bertha Lutz qu'elle rejoint la vision idéologique du colonisateur, associant l'acte de coloniser avec celui de civiliser. Dans cette conception, les États colonisateurs sont perçus comme les gardiens de la civilisation qui s'opposent aux États colonisés alors proches de la barbarie. Cette rhétorique civilisatrice qui se veut justificatrice des bouleversements apportés par la

227 *Ibid.*, p. 14. D'ailleurs, plus tard, cette idée réapparaît dans la bouche de Mme Cyfer-Diderich (Belgique) qui, bien que « le système de la dot [...] choque les esprits évolués », « la polygamie [...] est peut-être plus nuisible que le régime de la dot », E/CN.6/SR.264, 1958, p. 7.

228 Son ONG jouit d'un statut consultatif de la catégorie B qui lui interdit de faire de telles démarches.

229 E/CN.6/SR.117, p. 16.

230 *Ibid.*, p. 17 (nous soulignons).

231 Pour autant, à la lumière des décisions qui vont suivre, nous supposons qu'il ne s'agit pas ici de la polygamie mais bien plutôt de l'excision.

232 Le terme « sati » ne désigne initialement pas les femmes mais la pratique elle-même. Il sera repris en français et en anglais pour désigner les femmes veuves qui se font brûler sur le bûcher de leur mari ; voir Tinguely (2006).

colonisation permet d'évacuer les aspects oppressifs de cette action et de légitimer une autorité extérieure. Ainsi, la représentante du Brésil adhère pleinement à ce discours idéologique civilisateur qui rejoint, sur un certain plan, les intérêts et les préoccupations chrétiennes de cette époque, en témoignent les corrélations entre les discours d'Alba Zizzamia et Bertha Lutz.

La même année, Bertha Lutz coécrit²³³ avec les représentantes de Cuba, de la République dominicaine et de l'Iran un projet de résolution²³⁴ qui a pour but de sensibiliser les représentants des États membres de l'ONU à ces coutumes. Ce projet est très probablement rédigé suite à une séance qui s'est tenue à huis clos le 2 avril 1952, entre la cent quinzième réunion (10h–13h05) et la cent seizième réunion (débutant à 17h). Comme aucun compte rendu de cette séance n'a été rédigé, il n'est pas possible de connaître les détails des discussions. En revanche, en se fondant sur les dires d'Elizavieta Alekseevna Popova (URSS) le lendemain, lors de la cent dix-septième réunion, nous supputons que la pratique qui a retenu toute l'attention des membres de la CCF est l'excision²³⁵ :

[...] certaines femmes sont [...] assujetties [...] à une obéissance aveugle à des coutumes dépravées et pernicieuses. La Commission devrait donc proclamer à la face du monde les faits révoltants concernant la mutilation de femmes et de jeunes filles, au Soudan et dans d'autres régions d'Afrique, dont elle s'est pré-occupée au cours de la séance privée tenue la veille. Les femmes de ces régions elles-mêmes, qui luttent pour l'abolition de cette coutume ne veulent pas que ces faits soient passés sous silence.

Ainsi, on interprète le sujet de la discussion lors de la séance à huis clos comme étant l'excision, pratique mutilant le corps des jeunes filles, effectuée en Afrique. Outre cette information qui a son importance car les mutilations génitales féminines (MGF) sont la première « pratique traditionnelle » qui entraîne des campagnes internationales, la pratique en question provoque de fortes réactions à connotations négatives. On le voit d'abord dans la citation susmentionnée, « coutumes dépravées

233 E/CN.6/SR. 121, p. 12.

234 E/CN.6/L.80/Rev.1

235 E/CN.6/SR.119, pp. 17–18 (nous soulignons).

et pernicieuses », mais également ailleurs dans le procès-verbal : une « coutume révoltante »²³⁶, une « coutume monstrueuse »²³⁷, des « pratiques inhumaines »²³⁸ ou encore des « traitements inhumains auxquels les femmes sont soumises en vertu de certaines coutumes »²³⁹. Le sujet abordé dans la séance à huis clos entraîne par ailleurs de fortes réactions émotionnelles, « un sentiment d'horreur [...] »²⁴⁰, ainsi qu'un sentiment de rejet de cette pratique vers la folie puisque « toute personne saine d'esprit ne peut que vouloir contribuer à [sa] suppression »²⁴¹. L'objectif est clair, c'est le même que l'Union soviétique avait dans certaines régions d'Asie du Sud : « Il faut abolir cette coutume ainsi qu'a été abolie [...] une coutume qui obligeait les femmes à se voiler, autre habitude à la fois humiliante et peu hygiénique pour les femmes. »²⁴² La position soviétique montre une hostilité envers les pratiques religieuses qui sont perçues comme une diminution de la condition féminine. Les droits religieux devraient, à ce titre, être limités dans leur portée au bénéfice des droits sociaux.

Malgré la volonté marquée par certains membres de la CCF d'abolir les coutumes telles que l'« excision », un aspect du projet de résolution retient quelque peu cet élan. Marie Hélène Lefauchaux, représentante de la France et présidente de la Commission, demande que les mots « lois » et « ordonnances » soient supprimés « [...] car il n'existe pas, dans les territoires sous tutelle ni dans les territoires non autonomes de telles lois ou ordonnances. Il ne s'agit que de coutumes. »²⁴³ En outre, pour Mary Sutherland, représentante du Royaume-Uni qui partage l'avis de Marie Hélène Lefauchaux, « il existe au contraire, dans certains de ces territoires, des lois qui interdisent expressément la coutume à laquelle se réfère le projet de résolution »²⁴⁴. La proposition

236 E/CN.6/SR.121, p. 13.

237 *Ibid.*, p. 13.

238 *Ibid.*, p. 11.

239 *Ibid.*, p. 14.

240 *Ibid.*, p. 16.

241 *Ibid.*, p. 11.

242 *Ibid.*, p. 17.

243 *Ibid.*, p. 12.

244 E/CN.6/SR.121, p. 13.

française d'effacer tous liens entre les lois (associées à la France et à l'Angleterre) et les coutumes en question (associées aux pays colonisés) est acceptée à une faible majorité, par neuf voix contre six et une abstention²⁴⁵.

Dans les propos de Marie Hélène Lefauchaux, on distingue nettement une hiérarchisation entre deux types de mise en forme de règles : les lois (supérieures) et les coutumes (inférieures). Cette hiérarchie entretient un rapport avec un système plus vaste : la relation entre colonisateurs et colonisés. Le droit coutumier²⁴⁶ renvoie à un type de situation se développant dans des contextes où les systèmes juridiques dominants (écrits) appartenant à un pouvoir impérial (ou semi-impérial) soutiennent le droit local (oral) de groupes politiquement subordonnés. Ainsi, le droit coutumier concerne des coutumes transmises oralement qui deviennent ou sont en passe de devenir des lois écrites. La hiérarchie entre lois et coutumes relève par-là de la hiérarchie courante entre l'écrit et l'oral. Bien qu'une opposition entre ces deux techniques de transmission soit fallacieuse car on peut considérer que les lois sont, *in fine*, des coutumes écrites, l'une et l'autre n'ont cependant pas les mêmes implications non seulement en termes institutionnels mais également en termes de raisonnement (par exemple la preuve, si elle est orale ou écrite, n'a pas le même statut). Le changement de modes (de l'oral à l'écrit ou des coutumes aux lois) modifie le rapport qu'un groupe entretient avec son passé et son avenir : « [L'écriture] contribue à transformer nos idées sur les façons d'utiliser le passé (le précédent) et sur les dispositions à prendre pour l'avenir (par la législation). »²⁴⁷

C'est en effaçant toutes références à des lois et, par-là, en se désolidarisant des territoires régulés par la coutume, que la résolution intitulée « Condition de la femme dans les Territoires sous tutelle et les territoires non autonomes »²⁴⁸ datant du 4 avril 1952 est proposée à l'ECOSOC. Lorsque l'ECOSOC discute de cette résolution, il propose

245 *Ibid.*, p. 18.

246 Fallers (1969), p. 3, cité par Goody (1986), pp. 135–136.

247 Goody (1986), p. 153.

248 E/2208–E/CN.6/204, annexe, résolution C, adoptée lors de la 121^{ème} séance de la CCF, 1952.

des modifications²⁴⁹ qui en atténuent quelque peu la force. Ce dernier texte est accepté le 28 mai 1952 par quatorze voix contre zéro et trois abstentions, lors de sa cinq cent quatre-vingt-troisième session. Ainsi, l'ECOSOC s'engage à demander à l'Assemblée générale (AG) de dire au Comité des renseignements relatifs aux territoires non autonomes de tenir compte des « coutumes qui portent atteinte à l'intégrité physique de la femme ». La CCF a l'ambition de protéger le corps des femmes par le droit international (c'est-à-dire les règles qui ont le plus de portée) en modifiant les coutumes locales (c'est-à-dire les règles qui ont le moins de portée). Pour cela, ces coutumes doivent faire l'objet d'un débat en politique internationale.

Alors que la résolution de la CCF avait une ambition très large, au fil de son parcours onusien, cette ambition première s'amointrit. En effet, la forme finale de la résolution se lit dans le document E/RES/445/(XIV) C²⁵⁰ dont le titre est modifié : « Non-reconnaissance aux femmes de certains droits essentiels ». Le titre perd donc sa spécificité des territoires sous tutelle pour devenir plus général. À cet égard, il est intéressant de noter le flou inscrit dans le rapport de l'ECOSOC à l'AG de la même année. Quand bien même la résolution est dite adoptée et qu'elle figure parmi les annexes, sa simple description plutôt qu'une entière citation dans le corps du texte diminue son impact. En effet, bien que le rapport mentionne l'existence de pratiques qui violent l'intégrité physique des femmes, il écarte la demande à l'AG d'insérer cette question dans le questionnaire du Comité des renseignements relatifs aux territoires non autonomes²⁵¹.

Ainsi, d'un problème particulier (le droit des femmes dans les territoires non autonomes) et d'une solution particulière (la requête envers l'AG de transmettre une information au Comité des renseignements relatifs aux territoires non autonomes), on passe à un problème général (le droit des femmes) ainsi qu'à une solution générale (l'ECOSOC suggère à tous les États de collaborer avec le Conseil de tutelle et le Comité

249 Ces modifications se trouvent dans le texte E/L.336 de la même année.

250 E/2332, 14^{ème} session, 20 mai-1^{er} août 1952, supplément n° 1, p. 42.

251 Rapport de l'ECOSOC couvrant la période du 22 septembre 1951 au 1^{er} août 1952, supplément n° 3, A/2172, ch. 5, partie B, section XII.

des renseignements relatifs aux territoires non autonomes)²⁵². Sans que cela soit explicitement écrit, le facteur principal de cette énorme modification est sans doute les relations épineuses entre peuples colonisateurs et peuples colonisés. Celles-ci ne permettent sans doute pas d'évoquer si ouvertement un problème d'une telle envergure. Il s'agit ici d'un exemple de transformation d'une question au sein de l'ONU. Les hiérarchies entre les divers organes onusiens fonctionnent non seulement comme des barrières institutionnelles qu'une thématique doit franchir pour être reconnue internationalement mais également comme des façonneurs qui tiennent compte de certaines contraintes politiques. Pour qu'une résolution puisse traverser toutes les étapes, elle nécessite du soutien à chacune d'entre elles et des relais humains sensibles à ses implications.

Face à ce silence²⁵³ et peut-être pour réduire le préjugé qui peut transparaître face à l'écart entre les habitudes juridiques des colonisateurs et celles des colonisés, la CCF retient en 1954 une résolution²⁵⁴ acceptée par l'ECOSOC qui ne discute pas seulement des coutumes mais encore des « anciennes lois et pratiques ». Cette résolution est reprise par l'AG de la même année sur un ton plus autoritaire²⁵⁵. Ces « anciennes lois et pratiques » se réfèrent probablement, en plus de

252 Finalement, le 17 décembre 1952, la Troisième Commission qui est mandatée par l'AG pour analyser le rapport de l'ECOSOC prend acte du chapitre en question, mais ne mentionne évidemment pas la requête envers l'AG. Ainsi, la force première de la résolution de la CCF de 1952 se voit diminuée et dissoute au passage vers les organes supérieurs.

253 Ce silence n'est pourtant pas total puisqu'en 1953, le Conseil de tutelle adopte une résolution (T/RES/865[XII]) sur la question des pratiques traditionnelles qui donne suite à la pétition de l'Alliance internationale sociale et politique Sainte-Jeanne d'Arc (T/PET.General/22) le 13 juillet 1953, lors de sa 12^{ème} session, 479^{ème} séance, qui sera rapportée à l'AG (rapport A/2427, 8^{ème} session, supplément n° 4, « Pétitions d'ordre général »).

254 E/RES/547H(XVIII) datant du 12 juillet 1954.

255 Par exemple, en témoigne cette légère mais stricte modification : l'ECOSOC « prie l'Assemblée générale et le Conseil de tutelle [...] de prendre toutes les mesures utiles pour assurer à la femme une entière liberté dans le choix de son mari [, etc.] », E/RES/547(XVIII), 805^{ème} séance plénière, le 12 juillet 1954, section H : « Coutumes, anciennes lois et pratiques portant atteinte à la dignité de personne humaine de la femme », alors que l'AG « prie *instamment* tous les États [...] de prendre toutes les mesures utiles [...] en vue d'*abolir* ces coutumes,

l'excision, à la pratique générale de la « circulation des femmes », pour reprendre non pas les termes de nos sources mais les catégories de Claude Lévi-Strauss²⁵⁶. En effet, il s'agit de pratiques qui concernent l'échange des femmes par les hommes²⁵⁷ : la polygamie, l'impossibilité de choisir son époux, la pratique de la dot ; pour une veuve, la non-assurance d'avoir la garde de ses enfants et l'impossibilité de se remarier ; le mariage des enfants et les fiançailles des jeunes filles avant l'âge nubile. Pourtant, rien ne se passe jusqu'en 1958 lorsque, une nouvelle fois, la CCF reparle de cette thématique dans son rapport²⁵⁸ à l'ECOSOC.

En 1958, la CCF rappelle à l'ECOSOC sa résolution²⁵⁹ prise le 28 mai 1952 et mentionne la résolution²⁶⁰ du Conseil de tutelle ainsi que la résolution²⁶¹ de l'AG datant du 17 décembre 1954. Sur cette base, elle pousse l'ECOSOC à adopter une résolution qui a des répercussions sur l'Organisation mondiale de la santé (OMS). Ainsi, en 1958²⁶², l'ECOSOC adopte la résolution de la CCF et écrit au sujet des « opérations rituelles », qu'il « 1. Invite l'Organisation mondiale de la santé à entreprendre une étude sur la persistance des coutumes

anciennes lois et pratiques en assurant une entière liberté dans le choix du conjoint [, etc.] », A/RES/843(IX), 514^{ème} séance plénière, le 17 décembre 1954 : « La condition de la femme en droit privé : coutumes, anciennes lois et pratiques portant atteinte à la dignité de personne humaine de la femme » (nous soulignons). Cette résolution de l'AG ne mentionne pas la résolution du Conseil de tutelle susmentionnée (T/RES/865[XII]).

256 Lévi-Strauss (1949). Nous notons que le livre est publié durant la même période que les sources ici analysées.

257 E/RES/547(XVIII).

258 E/3096–E/CN.6/334, rapport de la 12^{ème} session (17 mars au 3 avril 1958) de la CCF à l'ECOSOC (26^{ème} session), supplément n° 7 qui mentionne la résolution E/RES/680BII(XXVI), passée durant la 1029^{ème} séance plénière, le 10 juillet 1958, « Opérations rituelles ».

259 E/RES/445C(XIV).

260 T/RES/865(XII).

261 A/RES/843(IX).

262 E/RES/680BII(XXVI). Probablement encore sous la pression de l'ONG Alliance internationale sociale et politique Sainte-Jeanne d'Arc. Malheureusement, le document de travail proposé par cette ONG est perdu (E/CN.6/NGO/64). Ce document concernait le mariage et les opérations rituelles, comme le rappelle sa représentante d'alors, Frances McGillicuddy, E/CN.6/SR.289, 1959, p. 8.

qui consistent à soumettre les filles à des opérations rituelles, et sur les mesures prises ou projetées pour mettre fin à ces pratiques ; [et] 2. Invite l'Organisation mondiale de la santé à communiquer les résultats de l'étude à la Commission de la condition de la femme avant la fin de l'année 1960, pour examen au cours de la quinzième session de la Commission ».

La nouvelle catégorie d'« opérations rituelles » désigne à nouveau les MGF²⁶³. Pourtant, encore cette fois, le but est manqué. En 1959, le Conseil exécutif de l'OMS refuse une telle demande, arguant que « les opérations rituelles en question résultent de conceptions sociales et culturelles dont l'étude n'est pas de la compétence de l'Organisation mondiale de la santé »²⁶⁴. Ce refus est relativement prévisible car, déjà en 1958, le représentant de l'OMS à la CCF a émis des réticences sur la faisabilité du projet²⁶⁵ de résolution. Le représentant a même tenté d'en réduire la portée en proposant de remplacer les mots « entreprendre une enquête²⁶⁶ » par « étudier la possibilité d'entreprendre une enquête »²⁶⁷. Il craignait, semble-t-il, la position des gouvernements concernés par l'excision et siégeant à l'OMS.

1.3.B Les années 1960 : l'OMS et la question de l'ingérence

Plusieurs membres de la CCF qui désapprouvent le refus de l'OMS réitérèrent leur demande en 1960²⁶⁸ en écrivant un projet de résolution à l'ECOSOC lors de leur quatorzième session. Dans ce document, il est

263 Nous nous fondons, entre autres, sur un procès-verbal de 1960 de la CCF. La représentante de la France dit : « Les opérations rituelles sont souvent de véritables mutilations dont les conséquences sont définitives. » E/CN.6/SR.326, p. 8.

264 Voir résolution EB.23/R75, 23^{ème} session du Conseil exécutif de l'OMS qui sera rapportée par la CCF, E/CN.6/350, 1959 (catégorie III, « Condition de la femme en droit privé »). La 12^{ème} Assemblée mondiale de la santé suivra cette recommandation : WHA 12.53, pour autant, la question de l'ingérence reste centrale, E/CN.6/SR.328, 1960.

265 E/CN.6/L.241.

266 Dans la résolution finale, ce terme deviendra « étude ».

267 E/CN.6/SR.271, 1958, p. 2.

268 E/3360–E/CN.6/367, pp. 12–13.

clairement question d'« opérations rituelles »²⁶⁹, de « pratique néfaste » et d'une fusion de ces deux terminologies, « la pratique des opérations rituelles ». Mais, pour avoir une terminologie plus large, il nous faut regarder dans les procès-verbaux de la CCF de cette année. Cette fois-ci, c'est sous l'initiative de la représentante de la France, Marie Hélène Lefauchaux, qu'un projet de résolution²⁷⁰ sur les opérations rituelles voit le jour. Elle dit sous la rubrique des opérations rituelles : « On a jugé normal de s'adresser à l'Organisation mondiale de la santé pour lui demander d'effectuer une étude sur *les coutumes et pratiques traditionnelles*. »²⁷¹ C'est ainsi qu'apparaît pour la première fois au sein de l'ONU la catégorie de « pratiques traditionnelles ».

Pour autant, cette fois-ci encore, l'ECOSOC ne retient que peu du projet de résolution susmentionné. En effet, celui-ci demandait initialement au secrétaire général de nommer un représentant à la prochaine session de l'OMS afin d'informer ses membres sur la position de la CCF et d'inviter à nouveau l'OMS à donner toutes les informations médicales qu'elle possédait sur la question. Pourtant, le produit fini, c'est-à-dire la résolution refaçonée par l'ECOSOC en 1960, concerne non plus les « opérations rituelles » mais les « opérations fondées sur la coutume » et ne mentionne ni la demande au secrétaire général ni celle à l'OMS. Il est intéressant de noter que cette dissolution du contenu apparaît en 1960, année de la Déclaration sur l'octroi de l'indépendance aux pays et peuples coloniaux (A/RES/1514) qui est le résultat de la

269 E/CN.6/SR.328, 1960, p. 10, allocution de Zofia Dembinska (Pologne) : « Il s'agit d'un problème qui n'est pas de portée universelle, mais concerne uniquement les États africains. » Mais cette idée devait être revue par Marie Hélène Lefauchaux (France) qui dit immédiatement après que ces pratiques ne se rencontrent pas qu'en Afrique.

270 E/CN.6/L.287, publication le 7 avril 1960, projet de résolution intitulé « Ritual operations ». Il ne fait aucun doute que ce projet, mené par la France (en particulier comme cela est écrit en E/CN.6/SR.326, 1960, p. 9 [version française]), le Royaume-Uni et l'Irlande du Nord, se fonde sur des demandes d'ONG, dont le rapport du Conseil international des femmes, ONG dotée du statut consultatif de catégorie B, datant du 9 mars 1960 : « the Commission [on the status of women] may be able to consider the advisability of studying the question of ritual operations together with their physical, psychological and social effects upon women » (nous soulignons), E/CN.6/NGO/80, p. 3.

271 E/CN.6/SR.326, 1960, p. 8 (nous soulignons).

présence à l'ONU d'un nombre croissant d'anciennes colonies devenues indépendantes depuis 1945. Avec l'adoption de la Déclaration, la priorité de la CCF glisse d'une volonté de mettre en œuvre le droit à l'égalité des femmes à travers le processus de décolonisation à une recommandation d'entreprendre immédiatement le processus de décolonisation pour permettre aux femmes d'être libérées du joug colonial.

Les problèmes rencontrés par la CCF pour faire reconnaître internationalement la question des « pratiques traditionnelles » et plus spécifiquement celle de l'excision prennent plusieurs formes. La première, lors des travaux internes, repose sur la gêne de parler d'un sujet tel que l'« excision » et ce d'autant plus qu'aucune femme africaine n'est présente dans la CCF. La difficulté de s'exprimer au sujet de la pratique de l'excision est visible de plusieurs manières dans les rapports de la CCF :

- Le sujet n'est pas nommé mais se comprend par le biais de périphrases ou de circonlocutions souvent effrayantes (ex. « une coutume monstrueuse »²⁷²).
- Le sujet est discuté ouvertement uniquement lors d'une séance à huis clos qui ne sera pas rapportée ni même résumée (elle aura certainement lieu le 2 avril 1952).
- Le sujet n'est jamais décrit ni détaillé.

Une fois le problème reconnu à l'interne, l'obstacle réside dans la reconnaissance du bien-fondé d'effectuer une recherche à ce sujet. La deuxième forme de difficulté apparaît alors. Elle relève de la dénomination employée. Pour l'OMS, il s'agit de pratiques sociales et culturelles qui sont donc du ressort de l'Organisation des Nations unies pour l'éducation, la science et la culture (UNESCO) et non pas de l'OMS qui s'intéresse aux aspects médicaux. Pour la CCF au contraire, ces pratiques sont des « opérations » (le terme est sciemment médicalisant) qui, bien que rituelles ou fondées sur la coutume, n'ont « aucun caractère culturel »²⁷³ et « ont des répercussions indéniables sur la santé physique et mentale d'un très grand nombre de femmes »²⁷⁴.

272 E/CN.6/SR.121, p. 13.

273 *Ibid.*, p. 10 (du moins de l'avis de Marie Hélène Lefauchaux [France]).

274 *Ibid.*, p. 10 (paroles de Shoham-Sharon [Israël]).

La troisième forme, qui découle de la deuxième, renvoie à une vision réductrice du rôle que peut jouer l’OMS à cet égard. En ce qui concerne la question de l’excision à cette époque, l’OMS se cantonne à l’aspect médical de la santé, quand bien même la santé est un sujet beaucoup plus large qui doit tenir compte de facteurs politiques, économiques et culturels. La Constitution de l’OMS va pourtant dans ce sens car la santé y est définie comme un « état complet de bien-être physique, mental et social et ne consiste pas seulement en une absence de maladie ou d’infirmité »²⁷⁵. L’application réductrice de ce qui a trait à la santé n’est dépassée que plus tard. En effet, ce n’est qu’actuellement que la santé est observée de manière interdisciplinaire²⁷⁶.

La quatrième et dernière forme repose sur la volonté de certains gouvernements de ne pas collaborer. Ces gouvernements ont des représentants au sein de la CCF ainsi que de l’OMS. Ainsi, en 1960, Mlle Lozier²⁷⁷ qui représente l’OMS à la CCF précise que lorsque « l’Assemblée mondiale de la santé a étudié la question dont la Commission s’occupe actuellement [c’est-à-dire les « opérations rituelles »], les représentants de certains États membres ont été d’avis qu’il fallait éviter toute intervention extérieure »²⁷⁸. De plus, dans le rapport de la CCF à l’ECOSOC, « certaines représentantes [dans la CCF] [...] ont confirmé [que certains gouvernements prenaient déjà les mesures pour éliminer la pratique des opérations rituelles] et ont dit que, dans ces conditions, l’adoption d’une résolution sur cette question pourrait

275 Préambule à la Constitution de l’Organisation mondiale de la santé telle qu’adoptée par la Conférence internationale sur la santé, New York, 19–22 juin 1946, signée le 22 juillet 1946 par les représentants de soixante et un États (actes officiels de l’Organisation mondiale de la santé, n° 2, p. 100) et entrée en vigueur le 7 avril 1948.

276 En ce qui concerne le champ disciplinaire, ce n’est qu’actuellement que la santé est traitée en sujet interdisciplinaire, comme en témoigne l’émergence d’un nouveau champ : la santé globale (qui s’intéresse à tous les facteurs ayant un impact sur la santé : politique, économique, social, etc.), voir Wernli, *et al.* (2016).

277 Comme il n’était pas nécessairement possible de trouver le prénom de tous les acteurs onusiens, nous avons parfois gardé la terminologie onusienne (soit M., Mme et Mlle) dans les cas où le prénom n’était pas explicitement mentionné par les sources.

278 E/CN.6/SR.326, 1960, p. 12.

être fâcheuse et constituerait en outre une ingérence dans l'administration et la législation internes des pays intéressés »²⁷⁹. Ce à quoi ont répondu d'autres représentantes au sein de la Commission qu'« une telle résolution ne pouvait qu'aider les gouvernements intéressés et qu'elle n'impliquerait aucune ingérence dans leurs affaires »²⁸⁰. Il ne demeure pas moins que l'ECOSOC a sans doute été sensible à l'argument d'ingérence car il ne retient qu'une minuscule partie de la substance de cette résolution et écarte les requêtes auprès de l'OMS et du secrétaire général.

En 1961²⁸¹, l'ECOSOC accepte pourtant à nouveau de demander le soutien de l'OMS, cette fois-ci sous la catégorie « Opérations fondées sur la coutume ». Il « prie l'Organisation mondiale de la santé de lui faire savoir si elle n'estime pas devoir répondre aux vœux nettement exprimés par les femmes africaines, en envisageant une étude des aspects médicaux des opérations fondées sur la coutume, dont beaucoup de femmes sont encore victimes ». Ainsi, il faut souligner que leur demande s'est affinée puisqu'il s'agit explicitement d'étudier les aspects médicaux et non pas les coutumes de manière générale. De plus, un appui des femmes africaines ajoute sans doute une autorité à la demande de la CCF²⁸² et marque une position interne aux États concernés. En effet, cette résolution se fonde²⁸³ principalement sur un cycle d'étude onusien de 1960 à Addis-Abeba et ayant comme sujet la participation de la femme à la vie publique. Celui-ci, coorganisé par l'ONU et le gouvernement éthiopien, montre que « [b]eaucoup de participants se sont déclarés vivement préoccupés par la *survivance* [...] de coutumes ou de pratiques qui entraînent une mutilation ou une scarification du corps et notamment, par la pratique de l'excision pour les

279 E/3360–E/CN.6/367, 1960, p. 12.

280 *Ibid.*

281 E/RES/821(XXXII), 1961.

282 D'ailleurs, la question d'avoir des représentantes africaines au sein de la Commission se pose. Pour certaines représentantes, cela devrait être un critère pour adopter la résolution mais il est écarté et la résolution acceptée (E/3464–E/CN.6/383, ch. 3, p. 7).

283 Comme en témoigne le rapport de la CCF (15^{ème} session) à l'ECOSOC (32^{ème} session, supplément n° 7), E/3464–E/CN.6/383, ch. 3.

filles, opération rituelle à laquelle sont soumises les jeunes filles »²⁸⁴. L'excision est perçue comme une pratique rituelle ancienne qu'il s'agit d'éradiquer.

Plusieurs fonctionnaires de l'Organisation des Nations unies (mais aucun représentant de l'OMS) étaient présents à Addis-Abeba, dont la cheffe de la Section de la condition de la femme de la Division des droits de l'homme, Sophie Grinberg-Vinaver, ainsi que vingt-trois organisations internationales non gouvernementales qui ont activement suivi les travaux de la CCF. À cet égard, l'Alliance internationale sociale et politique Sainte-Jeanne d'Arc²⁸⁵ rappelle plus tard à la CCF que les représentants africains présents au séminaire condamnent clairement l'« excision »²⁸⁶ et considèrent cette pratique délétère et dangereuse pour la santé²⁸⁷.

À notre connaissance, le rapport du cycle d'étude de 1960 et le document de travail de l'ONG susmentionnée sont les premiers documents écrits disponibles où les MGF sont ouvertement attaquées en termes d'anciennes coutumes dangereuses nuisibles à la santé des femmes. Mais, malgré la volonté des participantes²⁸⁸ au cycle d'étude en Éthiopie de demander à l'OMS de faire une enquête, malgré la volonté des ONG et de la CCF d'élever ces voix jusqu'à l'ECOSOC et malgré la mobilisation de l'ECOSOC qui transmet le message à l'OMS par le biais d'une résolution, la requête réitérée de l'ECOSOC²⁸⁹ à l'OMS²⁹⁰ reçoit un accueil froid et hostile. Les formes du refus catégorique de

284 ST/TAO/HR.9, 1960, p. 19 (nous soulignons).

285 E/CN.6/NGO/103, le 2 mars 1961.

286 *Ibid.*, p. 2 (« female circumcision »).

287 *Ibid.*, p. 2 « those customs which are deleterious to health and, indeed dangerous ». Dans ce document, bien que la question de la mutilation soit présente, la pratique concernée n'est pas désignée sous les termes actuels de MGF : « [...] this mutilation has no medical justification and that, rather, it is harmful to health », *ibid.*, p. 2 (notons ici le terme *harmful* qui sera repris plus tard par la rapporteuse spéciale sur les pratiques traditionnelles nuisibles aux femmes et aux enfants (« harmful traditional practices »).

288 ST/TAO/HR.9, 1960, p. 19.

289 E/RES/82III(XXXII), 1171^{ème} séance plénière de l'ECOSOC, le 19 juillet 1961.

290 Le rapport de l'ECOSOC au Conseil exécutif de l'OMS prend une nouvelle référence : EB29/31. Les discussions autour de ce rapport se font durant la 29^{ème} session du Conseil exécutif de l'OMS, les 24 et 25 janvier 1962 et se lisent dans

l'OMS sont multiples. D'abord, il s'agit d'un sujet « délicat »²⁹¹. Ensuite, une étude ne peut être effectuée qu'à la demande des gouvernements²⁹². Puis, il n'apparaît pas pertinent de faire une étude médicale sur la question sans tenir compte des aspects sociaux et culturels²⁹³. Enfin, si toutes ces conditions étaient rassemblées, l'obstacle budgétaire peut encore être un frein²⁹⁴.

Il semblerait que l'élément principal du refus constant de l'OMS de tenir compte des pratiques coutumières est la question de l'ingérence de l'OMS dans les affaires internes aux États. Mais, compte tenu de la position claire des femmes africaines et des représentants africains en Éthiopie, cet élément gagne à être lu à l'aune de la perspective du genre. En effet, alors que les membres de la CCF sont majoritairement des femmes qui prennent le relais des paroles de femmes africaines venant notamment de l'Éthiopie, pays où l'excision est fortement répandue, les membres du Conseil exécutif de l'OMS sont majoritairement des hommes qui prennent le relais de la position (en tout cas officieuse) des membres majoritairement masculins des pays concernés par l'excision. En effet, lors des discussions du Conseil exécutif sur la résolution de l'OMS à ce sujet, les deux plus grands locuteurs qui mettent en avant tous les arguments pour empêcher une telle étude sont deux hommes : le président du Conseil, le Dr Abdalla Omer Abu Shamma, représentant du Soudan et le Dr Munawar Khan Afridi (également gradé colonel à l'armée), représentant du Pakistan. Le Dr J. Adjei Schandorf, représentant du Ghana, les soutient également. Quant aux autres représentants des régions concernées, Sénégal, Israël et Irak, ils choisissent de ne pas s'exprimer. En revanche, tous les représentants votent favorablement pour les amendements de la résolution EB29/R50.

les documents suivants : EB29/Min/15.Rev.1, pp. 422–424 et EB29/Min/16.Rev.1, p. 444. La référence de la résolution finale est EB29/R50.

291 EB29/Min/15.Rev.1, pp. 422–423.

292 Il semble que plutôt qu'une étude ne peut être exécutée qu'« à la demande des gouvernements », comme le souligne la résolution finale de l'OMS à ce sujet (EB29.R50), une étude sur l'excision nécessite en fait un soutien des gouvernements concernés à l'Assemblée mondiale de la santé, comme le rappelle le président du Conseil exécutif, EB29/Min/16.Rev.1, p. 445.

293 EB29/Min/15.Rev.1, pp. 422–424.

294 *Ibid.*

Il faut attendre la dernière moitié des années 1970 pour que l'Assemblée mondiale de la santé discute du sujet des pratiques traditionnelles et crée un séminaire à Khartoum, au Soudan, en 1979, conjointement avec le Fonds des Nations unies pour l'enfance (UNICEF). Cette décision ouvre une porte et, en 1976²⁹⁵, le directeur général de l'OMS appelle l'attention de l'Assemblée mondiale de la santé sur le besoin de combattre les tabous, les superstitions et les pratiques traditionnelles affectant la santé des femmes et des enfants, comme l'excision et l'infibulation²⁹⁶. Quant au séminaire à Khartoum sur les pratiques traditionnelles affectant la santé des femmes et des enfants (« Circoncision féminine, mariage des enfants, tabous nutritionnels et autres pratiques »), le rapport qui en résulte relève que la question de l'honneur²⁹⁷ est liée à la virginité des femmes, mais le problème des « crimes d'honneur » n'est pas abordé. Ce séminaire est important car il est cité au sein de la Commission des droits de l'homme²⁹⁸ en 1984 pour délégitimer²⁹⁹ la formation d'un groupe de travail sur les pratiques traditionnelles. Pourtant, grâce à la reformulation acceptée du représentant du Sénégal, Alioune Sene, il s'agira de constituer un groupe de travail³⁰⁰ interdisciplinaire avec l'OMS, l'UNESCO et le

295 Schneider et Lilienfeld (2011), p. 330.

296 Ces dires ont été rapportés lors du séminaire à Khartoum : OMS/EMRO, « Pratiques traditionnelles affectant la santé des femmes et des enfants », rapport d'un séminaire tenu à Khartoum du 10 au 15 février 1979, OMS, Bureau régional pour la Méditerranée orientale, Alexandrie, 1979, p. 12.

297 OMS/EMRO, « Pratiques traditionnelles affectant la santé des femmes et des enfants », rapport d'un séminaire tenu à Khartoum du 10 au 15 février 1979, OMS, Bureau régional pour la Méditerranée orientale, Alexandrie, 1979, p. 111 et p. 141.

298 E/CN.4/1984/SR.51, 1984, § 94–97. Cette discussion porte sur la demande de la Sous-Commission sur la prévention de la discrimination et la protection des minorités : E/CN.4/1984/3–E/CN.4/Sub.2/1983/43, projet de résolution, ch. I, A., I. « Question of slavery and the slave trade in all their practices and manifestation ». Ce projet de résolution nommait initialement deux experts de la Sous-Commission, Halima Warzazi et Mohamed Yousif Mudawi.

299 Voir *infra* en page 106.

300 Pour autant, il faudra attendre 1997 pour avoir une déclaration commune OMS/UNICEF/FNUAP sur la question des « mutilations sexuelles féminines » : OMS/UNICEF/FNUAP, *Les mutilations sexuelles féminines*, OMS, Genève, 1997. En outre, il faudra attendre 2008 pour que l'UNESCO se positionne avec

Fonds des Nations unies pour l'enfance (UNICEF ou FISE) ; y compris les deux experts de la Sous-Commission (Halima Embarek Warzazi et Mohamed Yousif Mudawi). En outre, le sujet a été élargi. De l'« excision » dans le projet de la Sous-Commission, la Commission des droits de l'homme a retenu l'étude des « pratiques traditionnelles affectant la santé des femmes et des enfants ».

Alors que le refus de l'OMS en 1962 oblige la CCF à ne plus y chercher du soutien, la question des opérations rituelles fondées sur la coutume n'apparaît plus mentionnée si ouvertement dans les rapports de la CCF jusque dans les années 1990, soit une trentaine d'années après. Cependant, entre 1960 et 1990, la rédaction d'un document important retient l'attention de la CCF qui montre que, malgré son silence, elle ne perd pas de vue la question des coutumes nuisant à la santé des femmes. En effet, la Déclaration sur l'élimination de la discrimination à l'égard des femmes³⁰¹ présente deux articles intéressants à cet égard, l'article 2 : « Toutes mesures appropriées seront prises pour abolir les lois, coutumes, règlements et pratiques [...] » (nous soulignons), et l'article 3 : « [...] abolir les préjugés et [...] supprimer toutes pratiques, coutumières et autres, qui sont fondées sur l'idée de l'infériorité de la femme » (nous soulignons). En 1967, le projet de la Déclaration de la CCF est relayé par l'ECOSOC³⁰² qui effectue quelques modifications

d'autres : HCDH, OMS, ONUSIDA, PNUD, UNCEA, UNESCO, UNFPA, UNICEF, UNIFEM, *Éliminer les mutilations sexuelles féminines. Déclaration interinstitutions*, OMS, Genève, 2008. Il est possible que pour cette dernière position commune, la position de l'Union africaine par rapport à l'égalité des sexes ait eu une influence, voir la Déclaration solennelle sur l'égalité entre les sexes en Afrique de l'Union africaine et le Protocole à la Charte africaine des droits de l'homme et des peuples relatif aux droits de la femme en Afrique, 2008.

301 E/RES/1131(XLI) et voir : E/AC.7/SR.539 et 540-544 et *Documents officiels du Conseil économique et social, quarante et unième session*, 1439^{ème} séance et *Documents officiels du Conseil économique et social, quarante et unième session, supplément n°11*, p. 7 (E/4175). Précédemment, en 1966, le Pacte international relatif aux droits économiques, sociaux et culturels (A/RES/2200 A[XXI]) a été accepté mais il ne fait pas mention de pratiques, coutumes ou traditions qui portent atteinte à la femme.

302 E/RES/1206(XLII), dont l'article 2 mentionne : « Toutes mesures appropriées doivent être prises pour abolir les lois, coutumes, règlements et pratiques en

non de substance mais de tonalité. Il est finalement adopté unanimement par l'AG³⁰³. En 1968³⁰⁴, l'ECOSOC demande de diffuser largement la Déclaration sur l'élimination de la discrimination à l'égard des femmes en considérant que l'Année internationale des droits de l'homme (1968) présente une occasion intéressante à cet effet. Il invite aussi les instances compétentes à effectuer des études sur « l'évolution rapide du rôle *traditionnellement* dévolu aux hommes et aux femmes en ce qui concerne leur participation à la vie de la famille et de la société dans son ensemble ».

1.3.C Les années 1970 : les droits de la femme sous tension

Peu de temps après, en 1972, l'AG³⁰⁵ accepte la recommandation de l'ECOSOC d'adopter la résolution E/RES/1681(LII) qui consiste en la proclamation de l'année 1975 comme « Année internationale de la femme » et qui a comme objectif d'intensifier l'action autour de la promotion de la condition de la femme. Dans la section F du Programme³⁰⁶ de l'Année intitulée « Études et enquêtes qui expriment l'importance de mener des recherches sur certaines thématiques concernant la condition des femmes », il est écrit que, « d'une manière générale, les secteurs suivants méritent une attention particulière : a) Enquêter sur *les coutumes, traditions, pratiques et attitudes* qui font obstacles, dans la pratique, à *l'égalité* des droits des hommes et des femmes ou la favorisent et qui limitent ou accroissent la contribution des femmes au *développement* »³⁰⁷ (nous soulignons). Ainsi, l'étude à proprement parler des

vigueur qui constituent une discrimination à l'égard des femmes » et l'article 3 est identique à celui proposé en 1966.

303 A/RES/2263(XXII), acceptée le 7 novembre 1967 lors de la 22^{ème} session, 1597^{ème} séance plénière de l'AG.

304 E/RES/1325(XLIV), Mesures visant à mettre en œuvre la Déclaration sur l'élimination de la discrimination à l'égard des femmes (nous soulignons).

305 A/RES/3010(XXVII).

306 E/RES/1849(LVI).

307 Peu avant dans la résolution, section E. « Publicité et mesures touchant l'éducation », il est avancé qu'il serait bien que des étudiants et enseignants soient encouragés à étudier « la Déclaration sur l'élimination de la discrimination à

pratiques traditionnelles reste à faire, sous les paradigmes de l'égalité et du développement.

Puis, durant l'Année internationale de la femme, la première Conférence mondiale sur la femme a lieu du 19 juin au 2 juillet 1975 à Mexico. Plusieurs éléments intéressants en ressortent³⁰⁸.

1. La Déclaration de Mexico qui est explicitement contre les agressions physiques des femmes (§ 28) et pour l'égalité en droit entre hommes et femmes (§ 23) rappelle, *en même temps*, aux États de ne pas intervenir dans les affaires domestiques des autres États (§ 23 et 29) et que les femmes aussi bien que les hommes doivent promouvoir le respect pour le droit souverain de l'État d'établir son propre système social, politique et économique (§ 29). En bref, les droits de la femme ne doivent pas faire l'objet d'ingérence ni de remise en cause, par des pressions politiques ou autres, du droit de l'État de choisir son propre système sociétal.
2. Le Plan mondial d'action intègre la réévaluation des rôles et des fonctions *traditionnellement* attribués pour chaque sexe au sein de la famille et de la communauté en général (§ 16).
3. La résolution 5 sur la santé et les femmes³⁰⁹ demande aux gouvernements de prendre conscience des formes particulières de violence et de cruauté à la fois physique et mentale faites aux femmes.
4. Les résolutions 17 et 19 relèvent que la transmission des rôles *traditionnels* se fait particulièrement au sein de la famille³¹⁰ et à travers les médias³¹¹.

l'égard des femmes compte tenu des coutumes, traditions et pratiques locales et à en envisager l'application à leur droit, dans leur vie quotidienne ».

308 E/CONF.66/34.

309 *Ibid.*, chapter III: Resolutions and decision adopted by the Conference, resolution 5: Women and health, pp. 77–78.

310 *Ibid.*, chapter III: Resolutions and decision adopted by the Conference, resolution 17: The Family, p. 90.

311 *Ibid.*, chapter III: Resolutions and decision adopted by the Conference, resolution 19: Women and communication media, p. 93 et chapter II: Plans of Action, C: Regional plans of action, I: Plan of Action for the integration of women in development adopted for the region of the Economic and social commission for Asia and the Pacific, I: Exchange of information and experience, Proposals for action, p. 62, § 2: « [...] the perpetuation of traditional male-dominating attitudes through the reproduction and repetition of old stereotypes [...] » (nous soulignons).

Dans les discours et discussions faits durant la conférence, la question de la violence envers les femmes est mise en exergue par le président du Mexique et hôte de la conférence, comme la racine de l'oppression des femmes³¹². À cet égard, il demande une législation plus importante pour protéger les femmes de la violence physique³¹³. Par ailleurs, un élément retient notre attention : le représentant du Venezuela³¹⁴ évoque la nécessité d'éliminer les crimes d'honneur (*crimes of honour*). Pourtant, cette dynamique de changement sociétal se confronte à la nécessité de protéger les priorités et les *traditions* nationales³¹⁵. Ainsi, on voit se dessiner à Mexico les thématiques et les tensions entre remise en cause de traditions familiales nuisibles aux femmes et respect des traditions nationales : les unes et les autres s'influençant/s'opposant mutuellement.

Cinq mois après la conférence, la Décennie des Nations unies pour la femme (1976–1985) est proclamée par l'AG. Durant cette Décennie et pour l'application de la Déclaration sur l'élimination de la discrimination à l'égard des femmes, la Convention³¹⁶ sur l'élimination de toutes les formes de discrimination à l'égard des femmes est adoptée par l'AG le 18 décembre 1979. Ceci est un pas extrêmement important, et ce malgré les nombreuses réserves et déclarations des États parties qui contredisent parfois la nature même de la Convention, car ce texte place la question de la discrimination envers les femmes au cœur d'un traité international. Cela contraint l'ONU à suivre sa mise en œuvre.

312 *Ibid.*, chapter IV: *Attendance and organization of work*, B: *Opening of the Conference and election of the President*, p. 124, § 36.

313 *Ibid.*, chapter VI: *Summary of the general debate*, A: *Equality*, p. 133, § 70.

314 *Ibid.*, chapter II: *Plans of Action*, B: *Statements made by participants on the world plan of action*, p. 49, § 37.

315 *Ibid.*, chapter VII: *Consideration of the draft World Plan of Action and the draft Declaration*, A: *Report of the first Committee*, 4: *Statements by representatives of the world plan of action*, p. 145, § 135: « A number of representatives emphasized that as indicated in the Plan, each country should implement the Plan taking into account its own national plans, priorities, social and cultural conditions and *national traditions* » (nous soulignons).

316 A/RES/34/180.

C'est à cette occasion que le Comité sur l'élimination de toutes les formes de discriminations à l'égard des femmes (CEDEF)³¹⁷ est créé.

La Convention sur l'élimination de la discrimination à l'égard des femmes rappelle la question des pratiques coutumières et traditionnelles dans son article 5, sans pour autant les nommer plus spécifiquement que la Déclaration sur l'élimination de la discrimination à l'égard des femmes. Ainsi, après de nombreuses années de travail, la CCF parvient à poser la question des « pratiques traditionnelles ou coutumières » au niveau international et à faire accepter un traité contraignant à cet égard, quand bien même ces pratiques ne sont pas désignées spécifiquement. Elles ne le seront qu'à travers une autre terminologie, plus large, celle de « discrimination à l'égard des femmes ». Pour autant, la question des « pratiques traditionnelles » est reprise au sein d'un autre organe, celui de la Commission des droits de l'homme et en particulier sa Sous-Commission sur la prévention de la discrimination et la protection des minorités et son Groupe de travail sur l'esclavage.

1.4 Les « pratiques traditionnelles » : le façonnement d'une catégorie (1970–1990)

Après avoir vu comment la question des pratiques coutumières et traditionnelles s'est posée à ses débuts au sein de la Commission de la condition de la femme (CCF), nous nous intéressons maintenant au façonnement de la catégorie de « pratiques traditionnelles ». La CCF ne peut s'occuper spécifiquement de ces pratiques mais contribue à faire (re)connaître cette thématique au niveau international en constituant des documents internationaux qui, étant mis en œuvre, se chargent de questionner les « pratiques traditionnelles ». Ces documents, tels que la Déclaration sur la discrimination à l'égard des femmes et la

317 Bien que les informations concernant les pratiques traditionnelles et coutumières affectant les femmes et les enfants contenues dans les rapports des États parties ne soient pas extensives, entre 1994 et 1999, le Comité propose des recommandations spécifiques pour les éliminer là où elles apparaissent.

Convention sur l'élimination de la discrimination à l'égard des femmes, ont un impact direct sur les activités du Groupe de travail sur l'esclavage (GTE), de la rapporteuse spéciale sur les pratiques traditionnelles (RSPT) et, finalement, de la rapporteuse spéciale sur la violence envers les femmes (RSVEF). Pour comprendre les discussions autour des « pratiques traditionnelles et coutumières », l'observation des documents du GTE, organe subsidiaire à la Sous-Commission sur la prévention de la discrimination et la protection des minorités (devenue à la fin des années 1990 la Sous-Commission pour la promotion et la protection des droits de l'homme), elle-même organe subsidiaire à la Commission des droits de l'homme, est d'une précieuse aide. Le GTE, qui a été créé en 1974³¹⁸, s'intéresse aux « pratiques traditionnelles » dès 1980. C'est principalement grâce à son travail que le poste de RSPT a vu le jour en 1989.

1.4.A La première partie des années 1980 : le rôle précurseur du MRG

En 1980, pour la première fois dans un procès-verbal, la question du « crime d'honneur » apparaît de manière approfondie. C'est, on s'en doute, par l'entremise d'une organisation non gouvernementale (ONG) que le sujet est mis en avant, le Minority Rights Group (MRG). Jacqueline Thibault³¹⁹, représentante du MRG, soumet le rapport de l'ONG au GTE. Lors de son allocution, elle aborde directement des questions qui demeurent le cœur de cet ouvrage. Selon elle, « the practices in question *did not have a religious origin, since they were found practically in all major religions, but resulted from very ancient social traditions* »³²⁰. De plus, la question de la souillure est évoquée : « [...] most families

318 Il a été rebaptisé le Groupe de travail sur les formes contemporaines d'esclavage en 1988. En 2006, la Sous-Commission et son groupe de travail sont transférés au Conseil des droits de l'homme.

319 Il est intéressant de noter que Jacqueline Thibault est la directrice de la fondation Surgir qui travaille sur le crime d'honneur et les mariages forcés dans les pays concernés et en Suisse. Surgir a son siège à Lausanne et est dotée du statut consultatif spécial auprès de l'ECOSOC depuis 2005.

320 E/CN.4/Sub.2/447, 1980, § 14 (nous soulignons).

preferred two or three years in prison for one of their members to a perceived *stain on their honour* »³²¹. Ainsi, la thématique du crime d'honneur surgit avec le débat qui l'entoure, à savoir s'il s'agit d'une pratique religieuse ou non. Cependant, ce premier pic d'intérêt pour le « crime d'honneur » retombe tout aussi vite qu'il apparaît et c'est la question de l'excision qui retient l'attention du GTE.

En 1981, le MRG suggère au GTE de demander à la Sous-Commission de créer un autre groupe de travail sur l'abus des droits des femmes et des enfants, exemplifié par la pratique des mutilations génitales³²². L'ONG se fonde sur une recherche qu'elle a effectuée avec des experts de différentes disciplines (médical, social, etc.)³²³. Ce rapport met en avant le fait que les gouvernements manquent d'informations mais que l'excision a ses racines dans une « culture traditionnelle »³²⁴. Plusieurs participants considèrent que l'excision n'a rien à voir avec la religion parce que des gens de différentes religions la pratiquent. C'est donc par le même argument que l'« excision » et le « crime d'honneur » ne sont pas retenus comme étant des pratiques religieuses. Celui-ci sous-entend qu'une pratique religieuse ne peut pas être partagée par plusieurs religions et que, par conséquent, une religion constitue un silo fermé. Plutôt qu'une pratique religieuse, l'« excision » et le « crime d'honneur » sont des coutumes anciennes qui ont continué à être pratiquées à travers les siècles et pour lesquelles les personnes impliquées ne peuvent plus trouver de « raison culturelle valable »³²⁵.

Outre ce rejet d'une religiosité par rapport à l'« excision » et au « crime d'honneur », deux autres éléments peuvent être relevés. Le premier est le fait que ces pratiques sont considérées comme dangereuses pour la santé. Le dernier concerne la catégorisation de la

321 *Ibid.* (nous soulignons). La question du mariage forcé est présente dans la même section, malgré le fait que ce ne soit pas la même ONG qui en parle mais l'Anti-Slavery Society, *ibid.*, § 19.

322 E/CN.4/Sub.2/486, 1981, § 40.

323 Minority Rights Group report N° 47, *Female Circumcision, Excision and Infibulation: The Facts and Proposals for Change*, Scilla McLean et Stella Efua Graham (éd.), 1980.

324 E/CN.4/Sub.2/486, § 39.

325 *Ibid.*, p. 19, § 41.

pratique de l'excision qui, par extension, concerne également la pratique du crime d'honneur. La question de savoir si l'excision est ou n'est pas une pratique esclavagiste se pose et les membres du GTE sont partagés à cet égard. Certains considèrent qu'il s'agit d'une pratique analogue à l'esclavage ce qui justifie le fait que le GTE s'en occupe, alors que d'autres considèrent que ce n'est pas du ressort du GTE de s'en occuper car il ne s'agit pas d'un acte esclavagiste dans un sens strict du terme. Pour répondre à ces hésitations, une résolution est produite par le GTE en 1982. Elle demande à Mohamed Mudawi et Halima Warzazi d'effectuer une étude sur les MGF (*female sexual mutilation*)³²⁶.

La résolution du GTE est acceptée par la Sous-Commission mais elle est écartée par la Commission des droits de l'homme. Malgré l'étude des documents qui pourraient donner des pistes de compréhension, aucune affirmation sur les raisons de ce revers ne peut être faite. Mis à part les principaux intéressés, nul ne sait s'il s'agit d'un problème de communication entre la Sous-Commission et la Commission des droits de l'homme ou si la Commission a beaucoup de travail et qu'elle ne l'a pas gardé comme une priorité. Pourtant, une trace du problème se lit dans les sources. Benjamin Whitaker, membre à la fois de la Sous-Commission et du GTE, suggère que le refus silencieux de la Commission des droits de l'homme relève du fait que « ses membres, et notamment ses membres masculins, ne sont pas suffisamment conscients de la gravité d'un problème qui affecte des dizaines de millions de femmes »³²⁷. Cet oubli de la Commission, volontaire ou non, oblige la Sous-Commission présidée alors par Halima Warzazi de réitérer l'année suivante la demande du GTE³²⁸. La Sous-Commission recommande au Conseil économique et social (ECOSOC) par l'intermédiaire de la Commission des droits de l'homme³²⁹ d'accepter une étude sur les MGF.

326 E/CN.4/Sub.2/RES/1982/15.

327 E/CN.4/Sub.2/1983/SR.23, 1983, § 7 (nous soulignons).

328 E/CN.4/Sub.2/1983/L.1, c'est Benjamin Whitaker qui a effectué le projet de résolution à la Sous-Commission.

329 E/CN.4/Sub.2/RES/1983/1.

C'est probablement grâce au représentant du Sénégal, Alioune Sene, qu'en 1984, par sa résolution 1984/48 du 13 mars, la Commission des droits de l'homme accepte une telle étude tout en changeant son intitulé. En effet, la résolution proposée par la Sous-Commission est largement modifiée par Alioune Sene³³⁰ et c'est grâce à cette modification que la Commission des droits de l'homme recommande à l'ECOSOC de prier le secrétaire général « de confier à un groupe de travail, composé des experts désignés par la Sous-Commission de la lutte contre les mesures discriminatoires et de la protection des minorités, l'UNICEF, l'UNESCO et l'OMS, le soin de mener une étude d'ensemble sur *le phénomène des pratiques traditionnelles affectant la santé des femmes et des enfants* »³³¹. C'est ainsi que, pour éviter de parler trop frontalement de l'« excision » et risquer d'être ignoré, un important tournant a lieu dans l'histoire de la catégorie de « pratiques traditionnelles ». Pour la première fois au sein de l'ONU, cette terminologie marque le nom d'un groupe de travail de la Commission des droits de l'homme, le Groupe de travail sur les pratiques traditionnelles affectant la santé des femmes et des enfants (GTPT) qui a sa première session du 18 au 22 mars 1985 à Genève.

Parallèlement à cette difficile mise en place, le GTE continue de discuter des pratiques qui nous intéressent. En 1984, nous pouvons noter que l'ONG Minority Rights Group présente à nouveau devant le GTE ses préoccupations pour la pratique du crime d'honneur sous la section « Violence and coercion against women »³³². Cette section annonce la catégorie de « violence envers les femmes » unanimement reconnue plus tard au sein du système onusien. Cette fois-ci, l'ONG demande l'établissement d'un groupe d'étude pour examiner cette pratique en profondeur. Cette demande restera lettre morte. Durant la

330 E/CN.4/1984/SR.51, 1984, § 95. Alioune Sene, le représentant du Sénégal sauve, d'une certaine manière, l'idée du projet de résolution proposée par la Sous-Commission (initialement, le Groupe de travail sur l'esclavage). Certains membres expriment leurs préoccupations au sujet des dépenses entraînées par une telle résolution et de sa nécessité étant donné qu'un séminaire organisé par l'OMS en 1979 avait déjà eu lieu sur la question (Khartoum).

331 E/1984/14–E/CN.4/77, 1984, p. 224 (résolution 1984/48) (nous soulignons).

332 E/CN.4/Sub.2/1984/25, 1984, § 23–25. À nouveau, la question de savoir si c'est une pratique religieuse ou non est posée.

même séance, l'ONG Anti-Slavery Society aborde à nouveau la question des MGF sous la section « female circumcision ». Cette dernière, contrairement au « crime d'honneur » abordé dans le rapport, fait partie de la question des « pratiques traditionnelles affectant la santé des femmes et des enfants »³³³. Ainsi, il semblerait que, pour le GTE, la question des pratiques traditionnelles ne concerne que l'« excision » et non pas le « crime d'honneur », ni d'ailleurs d'autres pratiques. C'est en 1984, au sein du GTE, qu'une séparation commence à se dessiner entre la catégorie de « pratiques traditionnelles » qui se focalise sur l'« excision » et celle de « violence envers les femmes » qui s'intéresse aux « crimes d'honneur ». Pour autant, les deux catégories ne sont (et ne seront) pas hermétiques. Le flou qui les entoure se voit également dans la présence d'une autre catégorie pour désigner la pratique des *devadasi*, ces « prostituées sacrées » : l'esclavage. Le GTE parle en effet de cette pratique indienne et népalaise sans la lier explicitement aux « pratiques traditionnelles » ou aux « violences envers les femmes »³³⁴ :

[...] the term Devadasi referred to girls and women who according to certain ancient religious customs were banned from marriage and dedicated to “sacred” prostitution. This ancient system still existed in the regions of Karnataka and Maharashtra in India. This so-called “sacred” prostitution was increasingly exploited nowadays by criminal gangs of procurers.

La pratique de prostitution sacrée a évidemment éveillé notre curiosité d'historienne des religions³³⁵. Elle ne parviendra pas à retenir suffisamment l'attention des organes onusiens pour en faire un sujet aussi exploré que l'« excision » ou le « crime d'honneur », quand bien même il nous semble que c'est la pratique qui corresponde le plus aux préoccupations

333 Nous notons qu'un séminaire spécialement sur la thématique des pratiques traditionnelles affectant la santé des femmes et des enfants a eu lieu à Dakar du 6 au 10 février de la même année.

334 E/CN.4/Sub.2/1985/25, § 21 (section B, The Sale of Children) (nous soulignons).

335 Sur les *devadasi*, voir Jordan (1993), Jordan (2003). Nous remercions ici Raphaël Rousseau de nous avoir transmis ces références et des informations sur les *devadasi*.

du GTE. En effet, selon un rapport plus tardif, cette pratique condamne de très jeunes filles à l'esclavage sexuel³³⁶ :

Etymologically, “Devadasi” is a servant or slave of god. Although it was difficult to obtain reliable data, the latest estimates indicated that around 10,000 children were dedicated each year. [...] While dedication was a *traditional and religious act*, it was often prompted by economic *compulsion and strong superstition*. After the dedication, an auction was held and the highest bidder would obtain the right to deflower the girl and to “use” her for as long as he wished. Afterwards, the girl had to be sexually available to “anyone who knocks at the door”.

La pratique des *devadasi* est associée à la dégradation d'un acte religieux et traditionnel. Celui-ci devient, dans les mots du rapport, un acte superstitieux et compulsif comme nous le rappelle l'étymologie latine du terme anglais *compulsion* qui se traduit en français par « contrainte ». Cette idée nous évoque non seulement l'évolution du terme latin *superstitio*³³⁷ s'opposant au terme *religio*, mais également l'interprétation de Sigmund Freud sur la religion : une « névrose de l'humanité »³³⁸, soit un élément éloigné de toute rationalité et qui serait de l'ordre de l'inconscient, de la pulsion ou de l'obsession. Dans ce cadre, l'utilisation de catégories (pseudo)médicales péjoratives et la mise en évidence d'un écart avec les « bonnes » pratiques permettent de discréditer une coutume.

L'ONG Anti-Slavery Society a soulevé la question des *devadasi* au sein du GTE mais n'a pas réussi à avoir plus d'informations. Une des possibles raisons de ce manque reprend l'idée avancée par Halima Warzazi lors d'un entretien informel que nous avons eu avec elle le 4 août 2011 : les ONG travaillant en Asie sont plus discrètes sur les pratiques auxquelles elles sont confrontées que les ONG travaillant ailleurs. On peut se demander quelles en sont les raisons. Cela concerne-t-il une pression plus forte exercée par les gouvernements asiatiques ? À cet égard, il est particulièrement intéressant de noter que l'Inde n'apparaît

336 E/CN.4/Sub.2/1995/28, § 48 (nous soulignons).

337 Pour Grodzynski (1974), *superstitio* serait une forme dégradée de piété alors que *religio* serait le culte authentique et scrupuleux. Voir également Borgeaud (2004), pp. 32–37.

338 Freud (1939 [1948]), p. 41.

que très peu dans les travaux des RSVEF sur les « crimes d'honneur » alors qu'il s'agit d'un des pays où ils sont pratiqués³³⁹.

Concernant le GTPT, celui-ci se focalise sur l'excision. Il ne mentionne pas la question des *devadasi* et énonce seulement l'existence de celle du « crime d'honneur »³⁴⁰, sans plus d'approfondissement³⁴¹ :

15. Before selecting the documents that would serve as the basis for its work the Group decided that it should first draw up a list of the various traditional practices affecting the health of women and children with a view to selecting only those practices which were the most important or the most widespread. [...] 18. On the basis on that list, the Group referred to various traditional practices such as female circumcision, other forms of mutilation (facial scarification), forced feeding of women, early marriage, the various taboos or practices which prevent women from controlling their own fertility, nutritional taboos and traditional birth practices. During the discussion preceding the preparation of the list referred to above, reference was made to certain traditional practices that could affect the health of women, for example dowries in certain regions of the world, *crimes of honour* and the consequences of preferential-treatment for male children.

Le « crime d'honneur » pour le GTPT est clairement considéré en 1986 comme une « pratique traditionnelle ». Le GTPT est constitué de deux experts de la Sous-Commission de la lutte contre les mesures discriminatoires et de la protection des minorités, Halima Warzazi et M. Bhandare³⁴², de représentants de l'UNESCO, de l'OMS, de l'UNICEF ainsi que des ONG. Le premier objectif que s'est donné le GTPT est

339 Selon un échange par email avec l'anthropologue du Pakistan, Mariam Abou Zahab – nous la remercions –, il y a plus de crimes d'honneur dans le nord de l'Inde qu'au Pakistan. Cette information est corroborée par différentes ONG indiennes.

340 Cette pratique apparaît dans le premier rapport en 1985, E/CN.4/AC.42/1985/L.3, § 15 et dans le second, en 1986 : E/CN.4/1986/42, § 18 (« les crimes d'honneur », dans les deux cas).

341 E/CN.4/1986/42, 1986, § 15 et § 18 (nous soulignons).

342 La Commission des droits de l'homme propose à l'ECOSOC la résolution 1984/48 en 1984 (E/1984/14–E/CN.4/1984/77) qui l'acceptera par sa résolution E/RES/1984/34. Enfin, la Sous-Commission de la lutte contre les mesures discriminatoires et de la protection des minorités acceptera la résolution 1984/104 en 1984 (E/CN.4/1985/3–E/CN.4/Sub.2/1984/43) qui nomme officiellement Halima Warzazi et M. Bhandare.

la création d'un « [...] inventaire des pratiques traditionnelles susceptibles d'affecter la santé des femmes et des enfants pour ne retenir que les importantes ou les plus couramment répandues »³⁴³. Ainsi, il en ressort que les « pratiques traditionnelles » retenues en 1985 sont les suivantes : l'« excision », les autres formes de mutilation (« scarifications faciales »), le « gavage des femmes », le « mariage précoce », les divers « tabous ou pratiques qui empêchent la femme d'être maîtresse de sa fécondité », les « tabous nutritionnels » et les « pratiques traditionnelles entourant la naissance » ; d'autres ont simplement été mentionnées, la « dot », les « crimes d'honneur » et les « conséquences de la préférence donnée à l'enfant mâle ».

Sur la base de certains critères, c'est-à-dire l'ampleur du phénomène, le taux de mortalité, le taux de morbidité, la possibilité de modifier la pratique, le degré de sensibilisation de la communauté internationale et la documentation disponible, le GTPT a sélectionné trois pratiques ou groupes de pratiques prioritaires : 1) l'excision ; 2) les pratiques traditionnelles entourant la naissance ; et 3) la préférence donnée à l'enfant mâle. À la suite de cette sélection, une liste des questions auxquelles il importait de répondre a été effectuée. Finalement, deux annexes³⁴⁴ et trois appendices³⁴⁵ accompagnent le document³⁴⁶.

343 E/CN.4/AC.42/1985/L.3, 1985, § 12.

344 La première annexe est un tableau des pratiques préjudiciables avec les régions concernées et les sources d'information et de données ; la dernière est une explication et une description détaillée de ce que sont les différentes excisions.

345 Le premier appendice est une liste des projets proposés par des organismes nationaux ; le deuxième, des recommandations concernant l'excision issues du séminaire organisé à Dakar (Sénégal) en février 1984 (dans lequel l'OMS et l'UNICEF jouent un rôle) ; et le dernier est des recommandations faites lors de la journée d'étude tenue à Khartoum (Soudan) en octobre 1985 sur le thème « les Africaines parlent de l'excision ».

346 Il est intéressant de noter qu'à ce titre, les livres et écrits d'anthropologie sont des sources pour les autres formes de mutilation que l'excision (ex. les scarifications faciales), E/CN.4/AC.42/1985/L.3, annexe I, p. 1.

1.4.B La dernière partie des années 1980 : Halima Warzazi et les
« MGF »

Parce que le débat entourant les pratiques de l'excision et du crime d'honneur utilise les mêmes termes quant à leur dimension religieuse, nous nous arrêtons sur le rapport susmentionné³⁴⁷ et nous intéressons en particulier à l'annexe II qui se fonde sur une étude réalisée en milieu clinique à Alexandrie en janvier 1977 sur un groupe de femmes composé de Soudanaises, d'Égyptiennes et de Yéménites³⁴⁸. Afin d'écartier tout argument en faveur de l'excision, le GTPT met en avant quatre arguments fonctionnant dans le cadre plus large d'une (bi)polarisation entre modernité et tradition.

Premièrement, le rite serait fondé sur des croyances erronées. Face aux femmes africaines en faveur de l'excision qui avancent l'argument que c'est une pratique conforme à la religion (moins d'une participante sur cinq³⁴⁹ dont la majorité est musulmane³⁵⁰), le GTPT avance que « certaines croyances découlent d'une interprétation erronée de la religion, surtout de l'islam. Pour certaines, il serait interdit d'aller à la mosquée si l'on n'est pas excisée et, d'une manière générale, pratiquer l'excision c'est se conformer aux prescriptions de la religion. »³⁵¹ Ainsi, pour le GTPT, il ne s'agit pas de religion car l'« excision » n'est pas exigée par le Coran³⁵² ; c'est donc une « croyance erronée ». Nous pouvons noter plusieurs éléments : d'abord, le GTPT oppose une religion de l'oral à une religion de l'écrit comprenant l'islam. Enfin, il reprend une opposition initialement chrétienne³⁵³ entre

347 E/CN.4/AC.42/1985/L.3.

348 E/CN.4/AC.42/1985/L.3, annexe II, pp. 10–11 : septante femmes adultes de 18 à 55 ans (étude du Dr Taha Baasher, présentée au Séminaire de Khartoum 1979, OMS) ; 83% des femmes interrogées seraient d'avis qu'il faut abandonner la pratique et près de 11,5% des femmes interrogées seraient favorables à son maintien.

349 E/CN.4/AC.42/1985/L.3, annexe II, p. 9.

350 *Ibid.*

351 *Ibid.*, annexe II, p. 4 (nous soulignons).

352 *Ibid.*, annexe II, p. 9.

353 Voir *supra* en page 36.

la vraie religion (l'islam) et les fausses croyances. Ainsi, l'excision serait une pratique hérétique.

Deuxièmement, le rite serait une tradition qu'il s'agit d'abandonner. La grande majorité des femmes africaines interrogées justifient l'excision par le « conformisme à la tradition »³⁵⁴. Ce n'est donc pas la religion qui serait au centre de leur interprétation, mais la tradition. Pourtant, lorsqu'on cherche de quelle tradition il s'agit, l'unique tradition mentionnée est la « tradition de Mahomet »³⁵⁵ qui renvoie explicitement à l'islam. C'est ainsi qu'une distinction est induite entre la religion musulmane et la tradition de Mahomet, la première renvoyant aux sources écrites, en particulier au Coran³⁵⁶ et la seconde à la tradition orale. Dans ce cadre, une ambiguïté persiste sur la position des hadiths étant donné qu'ils peuvent être considérés comme une coutume écrite entourant le Coran et qu'ils sont considérés différemment par chacune des écoles de pensée musulmane. En outre, il existe un débat théologique (pas uniquement musulman)³⁵⁷ concernant l'excision.

Troisièmement, les pratiquants du rite seraient passifs face à leur religion et leur tradition³⁵⁸ :

Les personnes qui ne donnent aucune justification [à l'excision] sont néanmoins pour l'excision. Elles pratiquent l'excision de *manière mécanique*. Elles restent fidèles à la tradition de *manière passive*.

Les adeptes de la religion eux aussi font preuve d'une certaine *passivité* : ils suivent le courant général de la tradition, car l'excision n'est pas exigée par le Coran (la majorité du groupe étant musulmane). [...]

En général, on peut dire que la majorité qui est pour le maintien de cette pratique est une *majorité passive*, qui se réfère à la société traditionnelle sans en vivre les valeurs.

Ainsi, les femmes africaines interrogées adeptes de l'excision qui l'expliquent en termes religieux ou traditionnels seraient passives face à leur religion et à leur tradition. Elles accueilleraient sans « se poser d'autres

354 E/CN.4/AC.42/1985/L.3, annexe II, p. 9.

355 *Ibid.*, p. 11.

356 *Ibid.*, annexe II, p. 9.

357 Abu-Sahlieh (2001).

358 E/CN.4/AC.42/1985/L.3, annexe II, p. 9 (nous soulignons).

questions »³⁵⁹ cette pratique qui leur est nuisible. Pourtant, le rapport souligne par ailleurs que des « complications psychiatriques dues à ces états physiques peuvent se manifester sous la forme d'une irritabilité chronique, de réaction d'anxiété, d'épisodes dépressifs, de réactions de conversion [anciennement dite « hystérie »], voire de psychoses »³⁶⁰. Il apparaît que de telles réactions psychologiques empêchent la personne excisée de fonctionner normalement et, *a fortiori*, de se battre verbalement et physiquement contre cette épreuve normalisée et ritualisée. Pour autant, il nous semble incertain quoiqu'envisageable de considérer la « passivité » ou l'adhésion des femmes africaines comme le résultat de l'expérience physique et psychologique traumatique de l'excision elle-même.

En outre, on pourrait ajouter deux éléments ; le premier élément relève de la situation sociale d'une femme vivant dans une culture où l'excision est normalisée ou cautionnée. Certains enjeux importants sont liés à cette pratique, notamment la possibilité de se marier. Dans certains cas, remettre en cause la possibilité d'accéder au mariage revient à s'écarter des siens, à se marginaliser et, par continuité, à risquer de diminuer son identité et ses liens d'appartenance. Le deuxième élément découle probablement du premier ; il s'agit des raisons esthétiques³⁶¹ avancées par les femmes favorables au maintien de l'excision. L'aspect esthétique d'une femme pose la question de l'image. Chaque société ou chaque culture construit certains critères pour définir ce que sont ou doivent être un homme et une femme. Les critères de beauté et de laideur, tout en donnant un cadre de jugement, exercent une pression sur les gens ; il en va de même pour l'esthétique du sexe³⁶².

Outre les informations susmentionnées données par le rapport lui-même, il est écrit que, lorsque l'excision a commencé à être combattue par les missionnaires et les gouvernements coloniaux au Soudan et en Égypte dans les années 1940–1950, « cette action [...] a été mal reçue et a provoqué de la résistance »³⁶³ par la population. Ainsi, le rapport

359 *Ibid.*

360 E/CN.4/AC.42/1985/L.3, annexe II, p. 7.

361 E/CN.4/AC.42/1985/L.3, annexe II, p. 11.

362 Jeffrey (2005).

363 E/CN.4/AC.42/1985/L.3, annexe II, p. 3.

considère que la majorité des femmes de l'échantillon en faveur de l'excision est passive alors qu'il montre par ailleurs que les femmes, en tant que partie d'une population, sont actives pour défendre cette pratique. Il s'agit soit d'un contresens, soit d'une démonstration qu'il est possible d'être à la fois passif et actif face à une même action, selon la situation. Le premier contexte mentionné dans le rapport montre une situation où les colonisateurs ont l'ambition de forcer la population dominée à modifier un élément qui leur semble constitutif de leur identité. Les rapports de force sont particulièrement inégaux dans ces circonstances, contrairement au dernier contexte qui met en avant un milieu hospitalier dans un pays où l'excision est pratiquée. Il apparaît que les rapports de force y sont plus faibles puisqu'aucune menace de violences n'apparaît sous-jacente.

Quatrièmement, le rite et ses interprétations changent, donc le rite peut être abandonné. Pour attaquer l'idée qu'une coutume ou une tradition est immuable, le rapport montre que ce n'est pas le cas pour l'excision³⁶⁴ :

En ce qui concerne l'excision dans les pays étudiés, et contrairement à l'opinion répandue selon laquelle il s'agit de coutumes immuables et acceptées comme telles, on peut relever dans certaines régions des modifications dans les modalités d'exécution de ces pratiques, d'une part, et, d'autre part, dans les attitudes vis-à-vis de leur rôle et de leur signification et des valeurs qui y sont touchées.

À travers ces modifications, que sont principalement l'âge des filles et le milieu dans lequel le rite est effectué (dans la nature ou en milieu hospitalier), le rapport attaque deux idées, deux « valeurs traditionnelles »³⁶⁵ selon ses termes : la conception que l'excision est un rite initiatique et le but du rite qui serait de rendre apte une jeune femme à traverser les douleurs de la maternité. D'une part, étant donné que les filles sont de plus en plus jeunes à subir l'excision, l'idée d'un rite de passage à l'âge adulte est remise en cause ; d'autre part, le rite se faisant parfois dans un cadre hospitalier moderne, l'idée de souffrances comme épreuve est aussi écartée. Nous l'avons vu, certaines personnes sont en faveur de l'excision pour des raisons hygiéniques, esthétiques,

364 *Ibid.*, annexe II, p. 8.

365 *Ibid.*, annexe II, p. 8.

physiologiques, religieuses ou culturelles, alors que d'autres la critiquent pour des raisons similaires. Outre la mobilisation de divers arguments, les Africaines contre l'excision la placent sous l'étiquette de pratique « barbare » et « primitive »³⁶⁶. Considérer cette pratique de l'ordre du sauvage renforce les élites, que celles-ci soient occidentales ou non³⁶⁷.

Par ailleurs, le même rapport du GTPT mentionne le cas³⁶⁸ de pays occidentaux qui ont qualifié, en 1980, cette coutume de « barbare », ce qui a été vécu par les Africaines comme une « agression culturelle » et comme un abus de l'« hégémonie culturelle de l'Occident ». À cet égard, ces dernières « ont déclaré que toute action visant à abolir l'excision devrait être décidée et menée à bien par les Africains, sans ingérence extérieure ». La volonté de ne pas accepter des critiques venant de l'extérieur n'empêche pas la récupération du discours. On l'a vu, certaines femmes africaines la qualifient également de pratique « primitive » et « barbare »³⁶⁹, en se réappropriant par-là la perspective « occidentale ». Comme le montre Jack Goody, certains colonisés « s'opposèrent aux puissances coloniales occidentales et conquièrent leur indépendance (leur « liberté ») tout en adoptant les mots d'ordre idéologiques de leurs ennemis »³⁷⁰. On comprend donc qu'un tri individuel et collectif est effectué parmi les logiques argumentatives auxquelles un individu et un groupe sont confrontés. Ce tri se fonde sur des intérêts qui changent en fonction des relations et des rapports de pouvoir en jeu dans un contexte spatial et temporel particulier. Ce contexte étant en mouvement perpétuel, les arguments et critiques sont rejetés ou acceptés. Dans tous les cas, ils sont refaçonnés en fonction du sens que l'auteur-émetteur souhaite donner à ses propos.

366 *Ibid.*, p. 11.

367 Mutua (2002), p. 26.

368 E/CN.4/AC.42/1985/L.3, p. 12.

369 *Ibid.*, p. 11.

370 Goody (2006), p. 246. Pour soutenir son opinion, Goody mentionne des habitants de la République de Haute-Volta (actuellement le Burkina Faso) qui manifestaient avec des banderoles sur lesquelles était écrit : « liberté, égalité, fraternité ».

Le rôle actif des femmes dans l'excision est perçu par le GTPT comme un moyen de construire du pouvoir pour les femmes tout en solidifiant le modèle familial et sa transmission³⁷¹ :

[...] la protection du lignage afin d'assurer la stabilité de la cellule familiale – pourrait expliquer l'attachement des femmes âgées à ces pratiques, car elles garantissent la perpétuation du modèle familial, qui est, dans les sociétés traditionnelles, la source la plus importante de l'identité et de la sécurité économique. Par ailleurs, comme dans beaucoup d'autres sociétés, les femmes, qui ont été presque toujours exclues du pouvoir, se voient avec l'âge accéder à un statut proche de l'homme. Ceci explique sans doute que, dans la plupart des cas, ce sont les vieilles tantes ou la grand-mère maternelle qui exercent des pressions pour faire exciser les filles. Souvent, il n'appartient pas aux maris et encore moins aux pères de décider.

Les interprétations de la participation active des femmes dans l'« excision » sont, nous le verrons dans l'avant-dernier chapitre du livre³⁷², proches de celles qui concernent la participation des femmes dans le « crime d'honneur ». L'accès à une reconnaissance sociale et la solidification des structures familiales patriarcales s'appuient sur le fonctionnement circulaire de la violence.

Par ailleurs, nous l'avons vu précédemment, les arguments du GTPT fonctionnent dans un cadre d'interprétation plus large qui se fonde sur la prééminence de la médecine occidentale : « Bien que l'excision constitue un rite d'initiation dans la plupart des pays où elle se pratique, il est apparu que l'opération avait un effet néfaste sur la santé physique et mentale des fillettes et des femmes. »³⁷³ Le rite que constitue l'excision est considéré comme moins important que les problèmes de santé qui en découlent, ceux-ci étant observés à l'aune de la médecine « occidentale ». Au sein du système onusien, il existe donc une hiérarchie entre les diverses pratiques traditionnelles : la médecine dite traditionnelle est actuellement valorisée par certaines instances du système onusien, en particulier l'UNESCO, alors que les pratiques traditionnelles comme l'excision ou le crime d'honneur sont en désaccord avec les droits humains, en particulier le droit à l'intégrité physique. Pour autant, il

371 E/CN.4/AC.42/1985/L.3, annexe II, p. 4.

372 Voir *infra* en page 214.

373 E/CN.4/AC.42/1985/L.3, annexe II, p. 1.

demeure délicat de contester la liberté religieuse à des personnes qui considèrent leur rite non pas comme nuisible mais comme religieux ou conforme à leur religion. À cet égard, on comprend qu'il est de l'intérêt de certains acteurs de l'ONU de réintégrer des éléments d'une rhétorique religieuse pour séparer la vraie religion des fausses croyances. Placer les « pratiques traditionnelles nuisibles » du côté de la superstition ou des croyances erronées, c'est le choix fait par certains acteurs. Il en découle une forte tension entre ce découpage « onusien » et celui des pratiquants ; une opposition difficile à résoudre discursivement.

Suite au rapport final³⁷⁴ du GTPT présenté en 1986 à la Commission des droits de l'homme et qui semble avoir été accueilli positivement³⁷⁵, la Commission propose une résolution qui demande en mars 1988 à la Sous-Commission de la lutte contre les mesures discriminatoires et de la protection des minorités d'étudier « les mesures à prendre à l'échelle tant nationale qu'internationale pour éliminer de telles pratiques [c'est-à-dire les pratiques traditionnelles affectant la santé des femmes et des enfants, selon le titre de la résolution] »³⁷⁶. C'est de façon extraordinaire qu'en 1989 Halima Warzazi devient rapporteuse spéciale sur les pratiques traditionnelles affectant la santé des femmes et des enfants. C'est en effet le seul cas que nous connaissons où le poste de rapporteur est créé pour une personne en particulier, proposée³⁷⁷ par la Sous-Commission. Grâce à ses capacités, Halima Warzazi porte la thématique des pratiques traditionnelles à travers les différents postes et fonctions qu'elle remplit, en tant que membre du GTE, membre de la Sous-Commission de la lutte contre les mesures discriminatoires et de la protection des minorités³⁷⁸, présidente du GTPT (1985–1986) et finalement comme RSPT (1989–2005).

374 E/CN.4/1986/42.

375 Voir la résolution de la Commission des droits de l'homme, E/CN.4/RES/1986/28, 1986 dans le rapport pour l'ECOSOC E/1986/22^E/CN.4/1986/65 ainsi que les procès-verbaux suivants : E/CN.4/1986/SR.16, § 16–19 et SR.20, § 10–11.

376 E/CN.4/RES/1988/57.

377 E/CN.4/1989/3–E/CN.4/Sub.2/1988/45, p. 22. Celle-ci fut acceptée en 1989 par la Commission des droits de l'homme : E/1989/20–E/CN.4/1989/86, voir résolution 1989/107.

378 Plus spécialement, elle a été rapporteuse de la Sous-Commission en 1980 et présidente de la Sous-Commission en 1983.

Pendant presque trente ans³⁷⁹, Halima Warzazi travaille pour l'élimination des pratiques traditionnelles nuisibles aux femmes et aux enfants, en particulier l'excision. Son engagement et les soutiens qu'il suscite permettent de créer un poste « taillé sur mesure » et contribuent à amener de nombreux changements par rapport à l'excision, notamment l'adoption en Afrique d'un instrument de protection des femmes et des enfants par les États membres de l'Union africaine³⁸⁰. De plus, Halima Warzazi a poussé à la création de législations contre l'excision. Actuellement, il existe des lois contre cette pratique dans plus de seize pays africains³⁸¹ et dans des pays « occidentaux » également touchés par le phénomène. La mobilisation autour de l'excision a également abouti à l'adoption de directives et de résolutions sur cette pratique au Conseil de l'Europe³⁸², au Parlement européen³⁸³ et à la Commission européenne³⁸⁴.

379 Nous n'avons ici pas l'occasion de regarder si elle a joué un rôle dans ce sens lorsqu'elle était, de 1968 à 1971, représentante du Maroc à la CCF.

380 Protocole additionnel à la Charte africaine des droits de l'homme et des peuples, relatif aux droits de la femme en Afrique. L'Union africaine, comme l'Union européenne et l'Organisation de la conférence islamique, est observateur auprès de l'Assemblée générale des Nations unies. Elle peut donner le point de vue de l'organisation rattachée mais ne peut pas voter. Adopté par la 2^{ème} session ordinaire de la Conférence de l'Union africaine à Maputo le 11 juillet 2003.

381 Ce sont entre autres l'Afrique du Sud (2005), le Burkina Faso (1996), la Côte d'Ivoire (1998), Djibouti (1995), l'Égypte (2008), l'Érythrée (2007), l'Éthiopie (2004), le Ghana (1994), la Guinée (2000), le Kenya (2001), le Sénégal (1999) et la Tanzanie (1998), le Nigeria, la Somalie, l'Ouganda, la Centrafrique, le Togo, le Bénin.

382 Le Conseil de l'Europe n'entretient pas de lien direct avec l'Union européenne et ne doit pas être confondu avec l'une de ses institutions. Le 5 mai 1949, le Conseil de l'Europe est fondé par le Traité de Londres, qui définit son statut. Le traité a été signé par dix pays fondateurs : la Belgique, le Danemark, la France, l'Irlande, l'Italie, le Luxembourg, les Pays-Bas, la Norvège, la Suède et le Royaume-Uni.

383 Seule institution de l'Union européenne élue directement par les citoyens, le Parlement européen (PE) est composé de 736 députés et exerce trois pouvoirs fondamentaux : législatif, budgétaire et le contrôle politique des autres institutions européennes.

384 La Commission européenne est l'organe exécutif de l'Union européenne. Elle est politiquement indépendante et promeut l'intérêt général de l'Union. Dans

Durant son mandat, la RSPT propose deux séminaires que la Commission des droits de l'homme approuve : le premier en 1991 au Burkina Faso et le second en 1994 au Sri Lanka. Un projet de programme d'action est élaboré³⁸⁵ à la suite des deux séminaires et adopté par la Sous-Commission en août 1994. Celui-ci concerne l'excision, la préférence accordée à l'enfant mâle et le mariage. Une nouvelle catégorie y apparaît, celle de « violence envers les femmes ». En effet, la violence y est reconnue comme un phénomène universel malgré ses multiples manifestations, dont l'excision (qui devient une mutilation) est une forme parmi d'autres : « Female genital mutilation, wife-burning, dowry-related violence, rape, incest, wife battering, female foeticide and female infanticide, trafficking and prostitution. »³⁸⁶ Il est évident que l'émergence de cette nouvelle catégorie qui subsume les pratiques traditionnelles dans les rapports de la RSPT fait écho au travail de la CCF et au texte que la CCF a produit, la Déclaration sur l'élimination de la violence à l'égard des femmes approuvée par l'AG le 20 décembre 1993. Les articles 2 et 4 de la Déclaration sont les suivants³⁸⁷ :

2. *La violence à l'égard des femmes s'entend comme englobant, sans y être limitée, les formes de violence énumérées ci-après :*
 - a) La violence physique, sexuelle et psychologique exercée au sein de la famille, y compris les coups, les sévices sexuels infligés aux enfants de sexe féminin au foyer, les violences liées à la dot, le viol conjugal, *les mutilations génitales et autres pratiques traditionnelles* préjudiciables à la femme, la violence non conjugale, et la violence liée à l'exploitation ;
 - b) La violence physique, sexuelle et psychologique exercée au sein de la collectivité, y compris le viol, les sévices sexuels, le harcèlement sexuel et

le cadre des grandes orientations fixées par le Conseil européen, elle prépare et met en œuvre les décisions du Conseil de l'Union européenne et du Parlement européen.

385 E/CN.4/Sub.2/1994/10/Add.1.

386 E/CN.4/Sub.2/1994/10/Add.1, p. 6, § 43.

387 A/RES/48/104 (nous soulignons).

- l'intimidation au travail, dans les établissements d'enseignement et ailleurs, le proxénétisme et la prostitution forcée ;
- c) La violence physique, sexuelle et psychologique perpétrée ou tolérée par l'État, où qu'elle s'exerce.
- [..]
4. Les États devraient condamner la violence à l'égard des femmes et ne pas invoquer de considérations de coutume, de tradition ou de religion pour se soustraire à l'obligation de l'éliminer. [...]

Ainsi, la catégorie des « pratiques traditionnelles nuisibles aux femmes » devient, avec la Déclaration sur l'élimination de la violence à l'égard des femmes, une sous-catégorie de la violence à l'égard des femmes. Cette perspective qu'on retrouve dans le travail de la CCF et de la RSPT est reprise en 1995 dans la Déclaration de Beijing et la Plateforme pour l'action adoptée à la quatrième Conférence mondiale sur les femmes³⁸⁸. Ce rapport taxinomique sera également intégré dans le Programme d'action adopté en 1994 lors de la Conférence internationale sur la population et le développement (ICPD)³⁸⁹. C'est cette catégorie qui retient maintenant notre attention et ce d'autant plus que les RSVEF utilisent cette catégorie pour décrire la réalité des crimes d'honneur.

Bien que la RSPT, Halima Warzazi, prend en considération des données empiriques sur les mutilations génitales féminines pour justifier la prédominance de ce sujet comme « pratique traditionnelle », il demeure néanmoins significatif que la première « pratique traditionnelle » modifie le sexe des femmes, c'est-à-dire ce qui les distingue le plus des hommes. En outre, le fait que celle-ci touche prioritairement des enfants ajoute une dimension chronologique. Il s'agit d'une double agression : les femmes sont attaquées au cœur de leur identité et de leur histoire. En modifiant le corps des jeunes filles, c'est le début d'histoires individuelles et singulières de nombreuses femmes qui est culturellement façonné. Cette pratique a trait à une des

388 Voir le rapport de la 4^{ème} Conférence mondiale sur les femmes, A/CONF.177/20, ch. 1, résolution 1, annexe II, § 113 ; § 124, § 259, § 276.

389 Voir A/CONF.177/20, ch. 1, résolution 1, annexes et ch. IV B.

« couches identitaires »³⁹⁰ les plus intimes puisqu'elle a l'ambition de perfectionner le genre féminin³⁹¹. Ce remodelage crée des obstacles à la gestion du pouvoir procréateur mais également au plaisir lié aux relations sexuelles. Les petites filles, dans les discours transmis par l'ONU, peuvent incarner par la pratique de l'excision les souffrances de l'enfantement bien avant d'en connaître la réalité³⁹².

1.5 Les « pratiques traditionnelles » : une forme de « violence envers les femmes » (1990–2000)

1.5.A Les années 1990 : le rôle du CEDEF

Les « pratiques traditionnelles » ont progressivement été considérées comme une forme de « violence envers les femmes ». C'est en 1993 qu'un instrument qui affronte directement la question des « pratiques traditionnelles » est créé. La Déclaration sur l'élimination de la violence à l'égard des femmes, proposée³⁹³ par la Commission de la condition de la femme (CCF) au Conseil économique et social (ECOSOC), est acceptée à la fin de l'année 1993 par l'Assemblée générale (AG) sous forme de résolution³⁹⁴. La Déclaration est fondamentale pour notre objet d'étude, en particulier les articles 2 et 4, car elle met en évidence et reconnaît au niveau international les « pratiques traditionnelles » discutées par la CCF, la Commission des droits de l'homme et la rapporteuse spéciale sur les pratiques traditionnelles (RSPT) de manière discontinue depuis les années 1950. La Déclaration soutient que les « pratiques traditionnelles » sont une forme de « violence envers les femmes »,

390 Nous faisons ici référence à la compréhension en différentes strates de l'identité par Amin Maalouf (1998).

391 Pour certaines personnes, en effet, le clitoris est considéré comme la partie masculine de la femme. Il faut donc l'enlever pour devenir une véritable femme, E/CN.4/AC.42/1985/L.3, annexe II, p. 4.

392 Voir également E/CN.4/AC.42/1985/L.3, annexe II, p. 8.

393 E/1993/27–E/CN.6/1993/18, 1993.

394 A/RES/48/104.

qu'il faut les combattre et que les États parties ne doivent pas invoquer la coutume, la tradition ni la religion pour légitimer de telles violences.

En 1992, le Comité pour l'élimination de la discrimination à l'égard des femmes (CEDEF) émet la recommandation générale 19³⁹⁵, fondée sur la Convention sur l'élimination de la discrimination à l'égard des femmes. Les observations concernant les articles 2f, 5 et 10c de la Convention retiennent notre attention. Ces observations font l'objet d'obligations spécifiques (nous soulignons) :

Articles 2 f), 5 et 10 c)

11. Les attitudes traditionnelles faisant de la femme un objet de soumission ou lui assignant un rôle stéréotypé perpétuent l'usage répandu de la violence ou de la contrainte, notamment les violences et les sévices dans la famille, les mariages forcés, les meurtres d'épouses pour non-paiement de la dot, les attaques à l'acide, l'excision. De tels préjugés et de telles pratiques peuvent justifier la violence fondée sur le sexe comme forme de protection ou de contrôle sur la femme. Cette violence, qui porte atteinte à l'intégrité physique et mentale des femmes, les empêche de jouir des libertés et des droits fondamentaux, de les exercer et d'en avoir connaissance au même titre que les hommes. Tandis que cette observation a trait surtout à la violence effective ou aux menaces de violence, ces conséquences sous-jacentes de la violence fondée sur le sexe contribuent à enfermer les femmes dans des rôles subordonnés et à maintenir leur faible niveau de participation politique, d'éducation, de qualification et d'emploi.

12. Ces attitudes contribuent également à propager la pornographie, à exploiter à des fins commerciales et à dépendre la femme comme objet sexuel plutôt que comme être humain. La violence fondée sur le sexe en est d'autant plus encouragée.

[...]

Recommandations concrètes :

24. Tenant compte de ces observations, le Comité pour l'élimination de la discrimination à l'égard des femmes recommande :

r) Que, parmi les mesures qui sont nécessaires pour éliminer la violence dans la famille, on cite les suivantes :

[...]

ii) Législation visant à supprimer *la défense de l'honneur* comme motif légitimant les actes de violence ou le meurtre commis contre l'épouse ; [...]

395 A/47/38, recommandation générale n° 19 (CEDEF, onzième session, 1992) : « Violence à l'égard des femmes ».

Par les observations émises dans la recommandation générale 19 du CEDEF, nous pouvons voir de manière évidente l'apport de celui-ci à la Déclaration sur l'élimination de la violence à l'égard des femmes, en particulier en ce qui concerne les « pratiques traditionnelles ». Lorsqu'on compare les terminologies employées, seules quelques variations se lisent. Alors que le CEDEF parle d'« excision » et de « sévices dans la famille », la Déclaration mentionne les « mutilations génitales » et les « sévices sexuels » infligés aux filles dans la famille. En outre, le CEDEF mentionne les « mariages forcés » et les « attaques à l'acide », deux pratiques non reprises par la Déclaration qui, quant à elle, ajoute le « viol conjugal ». On note qu'un certain nombre de variations apparaissent avec la Déclaration, lorsque nous la comparons à la recommandation 19. Pour autant, les deux documents se rejoignent sur un point intéressant. La liste du CEDEF n'est pas restrictive ni exclusive, comme en témoigne le terme « notamment », mais indicative, tout comme la liste de la Déclaration : la violence englobe non seulement les « pratiques traditionnelles » citées mais encore les « autres pratiques traditionnelles ».

De plus, il est intéressant de noter une légère transformation effectuée par la Déclaration sur l'élimination de la violence à l'égard des femmes par rapport à la recommandation 19 du CEDEF. Alors que le CEDEF mentionne la catégorie d'« attitudes traditionnelles », la Déclaration parle de « pratiques traditionnelles ». Le terme « attitude » est plus large et plus diffus que le terme « pratique ». Il contient une composante générale. Le terme « pratique » quant à lui semble permettre un découpage net dans l'ensemble des activités humaines. Entre ces deux termes, la distance, qui est minime, se traduit comme l'écart et le rapprochement rendus présents entre des « manières d'être » (des attitudes) et des « manières de faire » (des pratiques). Alors que le premier traduit en geste et en posture une manière générale de penser, le dernier traduit en action une manière particulière de voir le monde. Au croisement de ces termes se trouve l'action, le fait d'agir, c'est-à-dire une manifestation concrète du pouvoir humain de s'exprimer par des actes et de transformer ce qui est. Le rapport entre les deux termes questionnés est donc de l'ordre du degré. L'« attitude » est une expression humaine peu perceptible qui met l'accent sur les dispositions de l'esprit alors que la

« pratique » est une expression humaine manifeste qui met l'accent sur l'habitude du pratiquant.

Outre l'apport du CEDEF à la Déclaration sur l'élimination de la violence à l'égard des femmes en 1993, il est intéressant de s'arrêter un instant sur celui de la Conférence mondiale sur les droits de l'homme tenue à Vienne du 14 au 25 juin 1993, soit six mois avant l'acceptation par l'AG de la Déclaration. À l'issue de cette conférence cruciale pour la reconnaissance des droits des femmes comme partie intégrante des droits de l'homme³⁹⁶, la Déclaration et le programme d'action de Vienne de 1993 sont adoptés. Ceux-ci mentionnent la question des « pratiques traditionnelles »³⁹⁷ :

38. La Conférence mondiale sur les droits de l'homme souligne, en particulier, à quel point il importe de s'employer à éliminer la violence à laquelle sont exposées les femmes dans la vie publique et privée, toutes les formes de harcèlement sexuel, d'exploitation et de traite dont elles sont victimes ainsi que les préjugés dont elles font l'objet dans l'administration de la justice, et à venir à bout des contradictions qui peuvent exister entre les droits des femmes et *les effets nuisibles de certaines pratiques traditionnelles ou coutumières, des préjugés culturels et de l'extrémisme religieux*. Elle demande à l'Assemblée générale d'adopter le projet de déclaration sur la violence contre les femmes et invite instamment les États à lutter, conformément aux dispositions prévues, contre la violence dont celles-ci sont victimes. Les violations des droits fondamentaux des femmes dans les situations de conflit armé contreviennent aux principes fondateurs des droits de la personne humaine et du droit humanitaire internationalement reconnus. Toutes les violations de cette nature, y compris et en particulier le meurtre, le viol systématique, l'esclavage sexuel et la grossesse forcée, exigent des mesures particulièrement efficaces.

La Conférence mondiale sur les droits de l'homme de 1993, dite la Conférence de Vienne, élargit le programme international des droits de l'homme pour y inclure explicitement les droits de la femme. À cet égard, la violence envers le genre féminin, y compris les « pratiques traditionnelles », est spécifiquement traitée. Sans intégrer l'amplitude du terme « attitude » du CEDEF en 1992, la Déclaration et le programme d'action de Vienne parlent de « pratiques traditionnelles ou

396 A/CONF.157/23. En particulier voir les paragraphes 16, 36–44.

397 A/CONF.157/23, § 38 (nous soulignons).

coutumières », termes repris par la Déclaration sur l'élimination de la violence à l'égard des femmes. En outre, le Programme de Vienne reprend la terminologie de la Convention sur l'élimination de toutes les formes de discrimination à l'égard des femmes (1979)³⁹⁸, elle-même reprenant la Déclaration sur l'élimination de la discrimination à l'égard des femmes (1967)³⁹⁹, en mentionnant les « préjugés culturels ». En revanche, la Conférence de Vienne ajoute un élément qui est repris par la première rapporteuse spéciale sur la violence envers les femmes (RSVEF). Il s'agit de la référence à l'« extrémisme religieux ». Il semble que ces termes renvoient à des positions religieuses, principalement catholiques et islamiques, qui s'expriment dans l'arène internationale par des États et des organisations non gouvernementales (ONG)⁴⁰⁰. Enfin, c'est lors de la Conférence de Vienne qu'il est recommandé à l'Assemblée générale d'adopter la Déclaration sur la violence à l'égard des femmes ; recommandation suivie en décembre de la même année.

Il apparaît que la Déclaration sur l'élimination de la violence envers les femmes, bien que présentée par la CCF, a reçu un soutien très large de divers organes onusiens, notamment le secrétaire général⁴⁰¹ en ce qui concerne les pratiques traditionnelles liées au phénomène global de la violence. La Déclaration sur la violence envers les femmes vient d'un processus lancé par le CEDEF, comme son protocole l'indique. Cependant, le travail de la CCF est important dans la construction du CEDEF. La CCF a créé la Déclaration sur la discrimination à l'égard des femmes, ce qui a permis de construire la Convention sur la discrimination à l'égard des femmes et à instituer le CEDEF. En outre, préalablement, la CCF avait construit la Déclaration sur les pratiques

398 A/RES/34/180, 1979, art. 5.

399 E/RES/1131(XLI), 1967, l'article 3 a l'ambition d'abolir les préjugés et de supprimer les pratiques coutumières qui sont fondées sur l'idée de l'infériorité de la femme.

400 Couture (2003). Pour autant, il serait opportun de regarder de manière plus précise dans les travaux préparatoires de cette conférence survenus à Genève au début des années 1990. Selon l'analyse de Couture (2003), la question des extrémismes religieux a surtout été dominante lors de la 4^{ème} Conférence mondiale sur les femmes, la Conférence de Beijing, en 1995.

401 E/CN.6/1992/4.

traditionnelles qui avait permis à la Commission des droits de l'homme de s'occuper des « pratiques traditionnelles », notamment en nommant une RSPT. Finalement, la CCF rédige la Déclaration sur la violence envers les femmes qui permet de nommer une RSVEF, grâce au travail en commun de la CCF et du CEDEF (la Déclaration sur la violence envers les femmes repose sur la recommandation 19 du CEDEF).

L'intérêt onusien pour la catégorie de « violence envers les femmes » se renforce tant et si bien qu'au fil du temps elle devient l'acronyme anglais VAW (pour *violence against women*). L'importance de cette catégorie transparait dans divers organes onusiens mais elle se cristallise dans la création du poste de rapporteuse spéciale sur « la violence contre les femmes ». La Commission des droits de l'homme envisage le 8 mars 1993⁴⁰² la nomination d'une RSVEF, lors de sa cinquantième session. Cette nomination tient compte des travaux de la CCF sur la question de « la violence envers les femmes » et s'inscrit dans la préparation de la Conférence mondiale sur les droits de l'homme à Vienne. Suite à la conférence et à l'adoption par l'AG de la Déclaration sur l'élimination de la violence à l'égard des femmes en décembre 1993, la Commission des droits de l'homme décide de nommer en 1994⁴⁰³, pour une période de trois ans, une rapporteuse spéciale sur la violence envers les femmes, ses causes et ses conséquences. Ce poste a l'objectif d'explorer au niveau mondial le champ auquel renvoie cette catégorie. La personne désignée doit s'occuper de l'éradication des effets dangereux de certaines « pratiques traditionnelles ou coutumières », des « préjugés culturels » et de « l'extrémisme religieux ». Par sa décision 1994/254 du 22 juillet 1994, l'ECOSOC approuve la nomination par la Commission des droits de l'homme demandée dans la résolution E/RES/1994/45.

1.5.B La première décennie des années 2000 : la transition

La nomination d'une rapporteuse spéciale sur la violence envers les femmes, ses causes et ses conséquences marque un tournant pour la

402 E/CN.4/RES/1993/46.

403 E/1994/24–E/CN.4/1994/132.

question du « crime d'honneur »⁴⁰⁴ et des « pratiques traditionnelles », quand bien même celles-ci sont partiellement traitées par la RSPT, Halima Warzazi. Comme nous l'avons mentionné précédemment, bien que Halima Warzazi joue un rôle fondamental dans la reconnaissance et l'ouverture du débat autour des « pratiques traditionnelles » et du « crime d'honneur », elle s'est principalement occupée de la question de l'excision et ce malgré un intérêt pour les autres formes de pratiques. En effet, la RSPT affirme avoir cherché à traiter cette question de manière extensive sans succès, par manque d'informations données par les ONG et les gouvernements⁴⁰⁵. Les résolutions de la Sous-Commission⁴⁰⁶ de la promotion et la protection des droits de l'homme ont cependant été publiées et touchent la question du « crime d'honneur ». Sans témoignages rassemblés par les ONG, cette question ne peut pas être soulevée. Lors du rapport final de la RSPT en 2005, Halima Warzazi passe explicitement le relais à la RSVEF à propos des « pratiques traditionnelles »⁴⁰⁷ :

[...] le Rapporteur spécial [c'est-à-dire elle-même, Halima Warzazi] pense qu'il convient au mécanisme chargé d'examiner la violence à l'égard des femmes d'approfondir l'examen des formes de violence que l'on définit comme pratiques traditionnelles. En conséquence, le Rapporteur spécial sur la violence contre les femmes semble l'option logique et évidente, étant entendu qu'elle se penche déjà sur certaines pratiques traditionnelles néfastes recensées par le Rapporteur spécial de la Sous-Commission [c'est-à-dire elle-même].

On voit que la RSPT, malgré l'impossibilité de travailler sur la question du « crime d'honneur » et malgré son rôle précurseur par rapport aux

404 Cette pratique est rappelée dès le premier rapport : E/CN.4/1995/42, § 60.

405 E/CN.4/Sub.2/1998/11 ; E/CN.4/Sub.2/1999/14 ; E/CN.4/Sub.2/2000/17 ; E/CN.4/Sub.2/2001/27 ; E/CN.4/Sub.2/2002/32 ; E/CN.4/Sub.2/2003/30 ; E/CN.4/Sub.2/2004/41 ; E/CN.4/Sub.2/2005/36.

406 La Sous-Commission a traité la question des « crimes d'honneur » dans ses résolutions E/CN.4/Sub.2/RES/2000/10 et E/CN.4/Sub.2/RES/2001/13 sur les « pratiques traditionnelles affectant la santé des femmes et des fillettes » dans lesquelles elle partage les préoccupations de la RSPT en ce qui concerne la perpétuation de certaines « pratiques traditionnelles nocives », en particulier les « crimes d'honneur ».

407 E/CN.4/Sub.2/2005/36, § 2.

« pratiques traditionnelles », a conscience de l'évolution de la catégorie qu'elle traite qui se comprend, à la fin de son mandat, comme une forme de « violence envers les femmes ». Pourtant, malgré sa volonté de passer le relais à la RSVEF, à son grand regret⁴⁰⁸, cette dernière ne l'a jamais contactée. Nous verrons dans la dernière partie de ce chapitre que cela ne veut pas pour autant dire que les RSVEF ne font pas référence au travail de Halima Warzazi, bien au contraire. Avant de nous plonger dans le travail des RSVEF et leur conception du « crime d'honneur » comme pratique violente (parfois dite « traditionnelle »), nous souhaitons nous arrêter un instant sur les rapports de Halima Warzazi en tant que RSPT, sans en faire une analyse exhaustive. Il est en effet intéressant pour notre compréhension du « crime d'honneur » de regarder de plus près comment Halima Warzazi formule le lien entre les « pratiques traditionnelles nuisibles aux femmes » et la « violence envers les femmes ». Dans la conclusion de son rapport de 2002, Halima Warzazi écrit⁴⁰⁹ :

50. Depuis plus de 15 ans, le Rapporteur spécial [c'est-à-dire elle-même] a placé le débat sur les pratiques traditionnelles nocives dans le contexte du statut de la femme dans les sociétés. Il se félicite donc du fait que parmi les informations qui lui ont été soumises, nombreuses ont appréhendé *les pratiques nocives comme une forme de violence contre les femmes* socialement légitimée [...].

Au vu de cette citation (et de celle qui la précède), on voit que Halima Warzazi pense que les « pratiques traditionnelles nuisibles aux femmes » peuvent être comprises comme une forme de « violence envers les femmes ». Elle témoigne du glissement sémantique et catégoriel qui est en cours et qui concerne au premier chef l'objet de son mandat. Pourtant, son regard sur la question doit être nuancé. Le rapport entre les deux catégories ne va pas uniquement dans le sens d'une subsumption des « pratiques traditionnelles » à la « violence envers les femmes » mais également dans un rapport de fusionnement. Les « violences envers les femmes », si elles sont à la fois sérieuses et

408 Cette information nous a été transmise par Halima Warzazi lors d'un entretien informel le 4 août 2011.

409 E/CN.4/Sub.2/2002/32, § 50 (nous soulignons).

normalisées, peuvent être comprises comme une forme de « pratique traditionnelle »⁴¹⁰ :

29. De leur côté, le Chili et le Mexique ont également relevé que les pratiques assimilées aux pratiques traditionnelles néfastes telles que les mutilations génitales féminines, *crimes d'honneur*, crimes liés à la dot, etc. n'existent pas dans leur pays^[411]. Toutefois, les conséquences néfastes des actes de violence contre les femmes, *notamment les violences au sein de la famille, étaient suffisamment graves et systématiques pour être assimilées à des pratiques traditionnelles* requérant une action concertée sur le plan national.

Ainsi, la pratique du crime d'honneur est simultanément comprise par la RSPT comme une forme de « violence envers les femmes » et une « pratique traditionnelle nuisible aux femmes ». Il est intéressant de noter que ce sont les caractères graves et systématiques qui attribuent aux « violences envers les femmes » la valeur sémantique de la tradition. Cette conception rejoint les vues de la première RSVEF qui comprend la violence à l'égard des femmes au sein de la famille, dont le crime d'honneur, comme une forme de tradition⁴¹². En outre, les caractéristiques de gravité et de systématisation ne sont pas étrangères aux significations habituelles données à la notion de « tradition ». Jacky Bouju⁴¹³ souligne à cet égard trois significations : la première renvoie à l'idée de transmission d'un objet/manière de faire ; la deuxième est le fait que cet élément transmis a une valeur culturelle fondamentale ; la dernière est l'idée que le but de la tradition est de conserver l'élément en question (c'est-à-dire l'objet ou la manière de faire). Ainsi, l'idée d'une répétition systématique d'un élément ou d'un motif culturel pour comprendre le terme « tradition » est présente. Son caractère grave,

410 E/CN.4/Sub.2/2002/32, p. 10, § 29 (nous soulignons). Cette idée est préalablement présente dans un rapport de la première RSVEF sans désigner toutefois la « violence envers les femmes » comme une « pratique » mais comme une « tradition » : E/CN.4/1995/42, § 171.

411 Cette information semble induire l'idée qu'il n'existe pas de crime d'honneur en Amérique latine. Cela contredirait les informations transmises lors de la Conférence de Mexico en 1975, voir *supra* en page 101.

412 E/CN.4/1995/42, 1993, § 171. Nous explorons ce point plus amplement, voir *infra* en page 143.

413 Bouju (1995).

pris dans le sens d'important, et systématique rejoint les significations communes mentionnées par Jacky Bouju.

Cependant, depuis Jean Pouillon⁴¹⁴, ces significations communes de la notion de « tradition » ont été spécifiquement remises en cause. Pour prêter à cette notion une valeur heuristique, il faut tenir compte de ce qui se passe empiriquement. Dans les cas concrets, la tradition se veut répétitive mais ne l'est jamais totalement. Au contraire, la tradition est le résultat constamment renouvelé d'une négociation implicite ou d'une adaptation de motifs passés à des critères présents. De ce fait, on comprend que l'utilisation négative du terme de « tradition » par la RSPT et la première RSVEF renvoie à une volonté de (re)négocier les critères préalablement reconnus par certains groupes à l'aune de critères présents, c'est-à-dire les droits humains et plus exactement les droits de la femme. Pour elles, les « pratiques traditionnelles » en général et la « pratique traditionnelle » du crime d'honneur en particulier sont des motifs du passé qui ne correspondent pas aux critères internationaux présents et qui doivent, de ce fait, être abandonnés.

Outre le lien particulier qu'entretient la catégorie des « pratiques traditionnelles » avec celle de « violence envers les femmes », un autre élément des rapports de la RSPT nous interpelle et ce d'autant plus qu'il fonctionne autour d'un terme fondamental pour notre étude. Selon Halima Warzazi, les « pratiques traditionnelles » reposent sur une contradiction observable dans les croyances entourant l'honneur de la famille⁴¹⁵ :

Il semble que l'élément commun aux différentes pratiques traditionnelles néfastes qui menacent les jeunes filles, que ce soient les MGF ou les mariages forcés, repose sur une contradiction flagrante, à savoir que l'honneur de la famille dépend exclusivement des filles, ce qui, d'une part, fait peser sur elles une responsabilité immense et injuste, et, d'autre part, met en relief l'absence totale de considération accordée aux jeunes filles, à leurs opinions, leurs aspirations et leurs sentiments. [...] Cette situation [est] basée sur des croyances et des mythes [...]. Un des premiers éléments de tout travail de sensibilisation doit être la démythification du rôle des filles dans l'honneur familial, le renforcement de l'estime de soi des filles et l'information des parents.

414 Pouillon (1975) et Pouillon (1977).

415 E/CN.4/Sub.2/2003/30, § 56 (nous soulignons).

Pour Halima Warzazi, les « pratiques traditionnelles » reposent sur une « croyance », celle en l'honneur de la famille qui dépend exclusivement des femmes. Ce « mythe » a entraîné la situation paradoxale que vivent les femmes : elles sont responsables de l'honneur mais ne reçoivent aucune considération. Elles ne sont pas écoutées et nul ne tient compte de ce qu'elles ressentent ou de ce qu'elles pensent. En s'appuyant sur le rapport de la RSVEF de 2002⁴¹⁶, la RSPT conçoit en 2003 que l'honneur de la famille est le socle « culturel » et « mythologique » sur lequel se fondent les différentes « pratiques traditionnelles ». Pour sensibiliser les gens et modifier ces pratiques, il faudrait souligner non seulement la contradiction⁴¹⁷ interne à la notion d'honneur familial, mais encore la « démystifier », c'est-à-dire débarrasser le caractère mystérieux de l'honneur en le montrant tel qu'il est réellement, à savoir porteur d'une violence injuste.

Pour sensibiliser les gens sur la violence subie par les femmes, la RSPT recommande de commencer par déconstruire les fondements culturels et religieux qui permettent de telles agressions. Enfin, il faudrait montrer en quoi les « pratiques traditionnelles » sont nocives pour la santé des femmes⁴¹⁸ :

[...] L'expérience a en effet prouvé que *le meilleur moyen de sensibiliser les communautés concernées par les pratiques traditionnelles nocives est de leur démontrer qu'elles ne reposent sur aucun justificatif religieux* et qu'en raison de leurs effets *négatifs sur la santé* des victimes, elles doivent être éliminées.

La position de la RSPT nous invite à mieux comprendre comment elle conçoit le mythe et son articulation au savoir. Il apparaît que ce qu'entend la RSPT à propos du terme « mythe » est « quelque chose qui ne repose sur aucun justificatif religieux ». Celui-ci est donc un élément fictif et fondé sur aucune réalité tangible. La sensibilisation et l'élimination des pratiques traditionnelles doivent donc passer en premier lieu par une déconstruction de cette croyance au niveau religieux, une « démystification » et, en dernier lieu, par une mise en évidence des

416 E/CN.4/Sub.2/2003/30, § 53, c'est-à-dire le rapport E/CN.4/2002/83.

417 Les femmes sont responsables d'un honneur dont elles sont personnellement dépourvues.

418 E/CN.4/Sub.2/2002/32, § 48 (nous soulignons).

effets négatifs sur la santé des femmes. Il nous apparaît que la RSPT propose deux mouvements. Le premier mouvement est une opposition indirecte et sous-jacente entre « mythe » et « science », visible par son renvoi répété à la médecine « occidentale » comme porteuse de légitimité. Le dernier mouvement est l'opposition sous-jacente entre « mythe » et « religion » qui vient de l'idée d'une impossibilité de justifier religieusement les croyances en question. En attribuant une valeur négative au mythe, elle rend essentiellement positives les notions de science et de religion. Le mythe qui l'intéresse est l'idée du « rôle des filles dans l'honneur familial », c'est-à-dire que « l'honneur de la famille dépend exclusivement des filles ». Pour autant, si le mythe entretient effectivement un rapport avec les sciences et les religions, nous ne l'envisageons pas sous forme d'opposition mais plutôt comme une extension de la réalité perçue⁴¹⁹.

Alors que Halima Warzazi enrichit la compréhension des « pratiques traditionnelles » en les associant à un socle mythologique qui repose sur la notion d'« honneur », elle opte finalement pour une attitude plus réflexive face aux questions qu'elle soulève. En effet, elle questionne l'utilisation même du terme « tradition » pour décrire les réalités auxquelles elle fait référence⁴²⁰ :

54. Cette constatation amène le Rapporteur spécial [...] à s'interroger sur *le bien-fondé du vocabulaire utilisé à ce jour et sur la part relativement prédominante accordée à la tradition et par-là même à la culture* alors que le phénomène général de la violence est *universel*. Il semblerait donc que la mention de la tradition dans l'énoncé du mandat du Rapporteur spécial – pratiques traditionnelles néfastes – prenne une place qui *occulte l'aspect universel de la violence* exercée contre les femmes. À cet égard, il conviendrait peut-être de réfléchir sur la possibilité *de parler de « pratiques néfastes » et non plus de « pratiques traditionnelles néfastes »*.

On devine que la RSPT vise à mettre en évidence non seulement le caractère construit des phénomènes culturels, mais également le caractère « universel » de la violence envers les femmes. Les « pratiques traditionnelles » ne sont pas des particularités culturelles puisqu'elles

419 Goimard (2002).

420 E/CN.4/Sub.2/2003/30, p. 16, § 54 (nous soulignons).

appartiennent à un phénomène « universel ». Pour appuyer cette vision, elle évoque⁴²¹ au paragraphe 57 du même rapport une forme de violence présente dans les pays dits développés : les troubles alimentaires des jeunes femmes (suggérant des maladies telles que l'anorexie et la boulimie). Ainsi, lorsqu'elle prend une perspective universaliste des relations humaines, « ce sont les filles qui sont victimes », pas les hommes⁴²². Cette idée peut poser problème car, si la violence envers les femmes est un phénomène universel, aucune exception ne peut être comprise. Cela remet donc en cause la légitimité de son mandat visant à souligner la particularité des « pratiques traditionnelles » au niveau global. En outre, en universalisant un phénomène, celui-ci est considéré comme immuable. Pour autant, la RSPT cherche à déconstruire les croyances sur lesquelles reposent les phénomènes qui l'intéressent. Elle les considère comme des constructions humaines qu'il est possible de changer.

Il semblerait que la RSPT mentionne le caractère « universel » des pratiques qui l'intéressent là où les historiens des religions et les anthropologues observent des phénomènes « généraux »⁴²³ ou « répandus »⁴²⁴. Le terme « universel » a une dimension idéologique et n'est pas empiriquement observable dans les cas qui nous intéressent. En revanche, les termes « général » et « répandu » expriment l'idée qu'une exception est possible. En ce qui concerne le terme « traditionnel », Halima Warzazi s'interroge, à la fin de son mandat, sur la pertinence de l'utilisation des termes de celui-ci. Cette remise en cause du terme « traditionnel » trouve un écho dans la perspective de la deuxième RSVEF, Yakin Ertürk⁴²⁵. La RSPT est sensible à une autre façon de voir les pratiques qui l'intéressent. Bien que préservant la dimension universelle des logiques qui sous-tendent ces pratiques, elle remet en cause l'opposition fallacieuse entre « traditionnel » et « moderne » par

421 Sur ce point, elle s'appuie également sur le rapport de 2002 de la RSVEF.

422 Nous explorerons plus largement la question de la victime et de l'universalité ailleurs dans l'ouvrage, voir *supra* en page 50 et *infra* en page 217.

423 Smith (2014), pp. 53–80.

424 Merry (2009), pp. 1–2.

425 A/HRC/4/34, 2007, § 20.

le biais notamment de la présence de violences « modernes » dans les pays économiquement puissants.

1.5.C La deuxième décennie des années 2000 : les « pratiques nuisibles »

Le questionnement de Halima Warzazi trouve un écho dans un débat encore actuel au sein de l'Organisation des Nations unies (ONU). Entre 2010 et 2012, des discussions ont lieu au sein de la CCF dont l'enjeu est précisément l'utilisation du terme « traditionnel » dans la catégorie « pratiques traditionnelles nuisibles aux femmes ». Alors qu'en 2010, un atelier sur les « valeurs traditionnelles de l'humanité »⁴²⁶ est organisé par le haut-commissaire des Nations unies aux droits de l'homme pour « savoir comment les valeurs traditionnelles sur lesquelles reposait le droit international des droits de l'homme contribuaient à la promotion et à la protection des droits de l'homme en général », un vif débat terminologique se dessine en parallèle à la CCF. Une analyse de ce débat, en particulier de la cinquante-sixième session de la CCF⁴²⁷, a été effectuée par l'ONG Women for Women's Human Rights (WWHR)⁴²⁸. Selon l'analyse de la WWHR, en 2012, la CCF n'a pas adopté de conclusions sur le thème prioritaire de la cinquante-sixième session⁴²⁹, ce qui est un fait exceptionnel. En outre, la Fédération de Russie, la Syrie, l'Égypte, l'Inde et le Chili semblent manœuvrer pour effacer le terme « traditionnel » et garder uniquement les termes « pratiques nuisibles »

426 A/HRC/16/37.

427 Cette session a eu lieu du 27 février au 15 mars 2012. Il n'existe pas de procès-verbal écrit de cette session, mais un ordre du jour détaillé (E/2011/27-E/CN.6/2011/12) suivi des résolutions acceptées ainsi que des vidéos de chaque séance : CCF, <http://www.un.org/womenwatch/daw/csw/56sess.htm>, consultation le 16 août 2020.

428 Alors visible sur le site internet de l'ONG WWHR le 10 mars 2013, ce document n'est aujourd'hui plus disponible sur le site de la WWHR. C'est pourquoi, l'ayant préservé dans nos archives personnelles, nous le rendons disponible sur le site : https://www.academia.edu/38846838/ANALYSIS_OF_56TH_SESSION_OF_THE_UN_CSU_Women_for_Womens_Human_Rights_WWHR_-NEW_WAYS, consultation le 2 août 2020.

429 Le thème principal étant : « The empowerment of rural women and their role in poverty and hunger eradication, development and current challenges ».

ou « pratiques nocives ». Cette volonté s’oppose à celle d’autres États membres (ou groupe d’États membres) : la Turquie, le Mexique, l’Uruguay, l’Union européenne, la Suisse, l’Afrique du Sud et Israël qui souhaitent quant à eux préserver entièrement la catégorie de « pratiques traditionnelles nuisibles ». Deux « camps » semblent se dessiner :

Tab. 4: Les positions face au terme « traditionnel » à la CCF entre 2010 et 2012 selon la WWHR

États pour garder le terme « traditionnel »	États pour enlever le terme « traditionnel »
la Turquie, le Mexique, l’Uruguay, l’Union européenne, la Suisse, l’Afrique du Sud et Israël	la Fédération de Russie, la Syrie, l’Égypte (au nom de Caricom, 27 États), l’Inde et le Chili

Afin de faire une analyse rigoureuse de ces positions et connaître les raisons données par les États pour ou contre le maintien de cette catégorie dans son entier, il faudrait visionner toutes les sessions de la CCF entre 2010 et 2012 en sachant qu’une session dure environ deux semaines ; les sessions ne sont effectivement disponibles qu’en format vidéo. Après un visionnement en diagonale du travail de la CCF à la cinquante-sixième session et la consultation de plusieurs documents qui concernent le suivi de ces pays par le CEDEF, force est de constater que les raisons évoquées par les États ne sont pas immédiatement visibles. Notre hypothèse revient à observer une potentielle opposition entre les positions à tendance « occidentale » et les autres (*cf.* Tab. 4 ci-dessus). Le cas du Chili, favorable au retrait du terme « traditionnel », ferait alors exception. Un élément qui permettrait de l’expliquer est que cet État a une tradition catholique conservatrice forte (avec, notamment, une présence importante de l’Opus Dei). Cela pourrait expliquer son positionnement contre l’association entre « tradition » et « nuisance » qui permettrait de réattribuer une vision entièrement positive de la tradition et d’un rôle particulièrement circonscrit des femmes dans la société⁴³⁰. Outre le Chili, la position de la Turquie dans le camp

430 Cette hypothèse s’appuie sur des critiques du CEDEF en 2012 : CEDAW/C/CHL/CO/5–6, les observations finales concernant le cinquième et le sixième

« occidental » demande aussi une explication. Il semblerait que dans l'agenda politique turc, l'adhésion à l'Union européenne est à cette période-là prioritaire. Cette volonté de se rapprocher politiquement et économiquement de l'Union européenne aurait peut-être poussé la Turquie à voter dans le même sens que celle-ci en ce qui concerne les droits humains⁴³¹.

Sans avoir la possibilité technique d'analyser en détail les sessions de la CCF, ni d'ailleurs les aspects politiques et économiques du positionnement des pays à propos de la catégorie de « pratiques traditionnelles », nous pouvons néanmoins rappeler que les causes sont très probablement multifactorielles (économiques, politiques, sociales, culturelles, etc.). Dans de nombreux documents onusiens, il est induit que la notion de « tradition » est utilisée par des États pour justifier certaines pratiques internes qui ont souvent trait au mariage, c'est-à-dire à la filiation, et au rôle des genres dans la construction de la société. La catégorie de « pratiques traditionnelles nuisibles aux femmes » critique explicitement les dissymétries qu'engendre une répartition stricte des rôles qui vient du passé et qui est actuellement débattue. En engageant un sens négatif à la notion de « tradition », la catégorie qui nous intéresse s'attaque à une répartition des rôles entre homme et femme qui s'appuie sur des différences physiques : dans le cours de sa vie, la femme, contrairement à l'homme, a la capacité biologique de mettre au monde un enfant. Cela est une raison importante donnée pour justifier le fait que c'est à elle de s'en occuper. Cette position est par exemple évidente lorsqu'on lit certaines déclarations des États parties à la Convention sur l'élimination de toutes les formes de discrimination à l'égard des femmes. Les réserves et les déclarations⁴³²

rapports périodiques du Chili, adoptées par le CEDEF à sa 53^{ème} session (1–19 octobre 2012).

431 Marcou (2013).

432 Lors de la signature d'une convention, les États parties peuvent soit donner leur interprétation personnelle du texte (qu'ils font sous forme de déclaration), soit une réserve c'est-à-dire qu'ils ne se considèrent pas tenus de suivre l'article en question. Il est intéressant de constater que cette « minidéclaration » peut montrer un désaccord avec la déclaration ou la réserve d'un autre État partie. Parfois, sous la pression des autres États, des États parties changent leur déclaration ou réserve.

sur l'article 5⁴³³ qui porte sur la lutte contre les préjugés et les traditions coutumières sont particulièrement parlantes.

Pour la plupart des États parties, les déclarations et réserves affirment qu'ils n'acceptent l'article 5 de la Convention qu'en suivant leur politique de non-ingérence dans la vie privée de ses citoyens, c'est-à-dire que personne ni l'État ne prend le droit de s'immiscer dans la vie familiale (les affaires domestiques). Pour justifier cette position, les États s'appuient sur l'article 17⁴³⁴ du Pacte international relatif aux droits civils et politiques. Bien que cette question de s'immiscer dans la vie privée des citoyens ait été largement combattue au sein du CEDEF, nous ne nous arrêtons pas sur ce débat et nous concentrerons sur l'exemple d'une déclaration du Qatar⁴³⁵ :

Déclaration du Qatar (adhésion à la Convention le 29 avril 2009)

[...]

2. L'État du Qatar déclare que la question de la modification des « schémas » figurant à l'alinéa a) de l'article 5 ne doit pas être entendue comme un encouragement de la femme à délaisser son rôle de mère et d'éducatrice, ce qui ébranlerait l'entité familiale.

En émettant ce type de déclaration, le Qatar exprime clairement la norme en vigueur dans le pays concernant le rôle attribué à la femme. Celui-ci est intrinsèquement lié à son rôle social de mère. Cette

433 Les réserves et les déclarations sur l'article 5 sont émises, en date du 24.02.2011, par les États membres suivants : la France, la Micronésie, le Niger, la Nouvelle-Zélande, le Qatar ; le Danemark est contre les réserves du Niger, l'Espagne est contre les réserves et les déclarations du Qatar, la Finlande contre les réserves de la Malaisie, le Mexique contre la Nouvelle-Zélande, la Norvège contre le Niger, les Pays-Bas contre l'Inde, les Pays-Bas contre la Malaisie, les Pays-Bas contre le Qatar, la Pologne contre le Qatar, la République de Slovaquie contre le Qatar et la Suède contre la Nouvelle-Zélande, le Niger et le Qatar. Le gouvernement fidjien et la France finissent par retirer leurs réserves. La Malaisie modifie ses réserves ainsi que la France contre le Niger.

434 1. Nul ne sera l'objet d'immixtions arbitraires ou illégales dans sa vie privée, sa famille, son domicile ou sa correspondance, ni d'atteintes illégales à son honneur et à sa réputation. 2. Toute personne a droit à la protection de la loi contre de telles immixtions ou de telles atteintes.

435 ONU, https://treaties.un.org/pages/ViewDetails.aspx?src=TREATY&mtdsg_no=IV-8&chapter=4&clang=_fr, consultation le 16 août 2020.

question fait précisément débat au sein de l'ONU, comme en témoigne la critique directe de la Pologne⁴³⁶ face à la déclaration du Qatar. La Pologne en effet exprime clairement l'idée que les déclarations du Qatar limitent l'égalité des hommes et des femmes devant la loi, les relations familiales, la nationalité des enfants et le choix de la résidence. Elle les considère comme incompatibles avec l'objet et le but de la Convention. On voit donc que des points de vue divergent quant à l'interprétation de l'article 5. Pour le Qatar, changer le schéma ne doit pas revenir à remettre en cause le rôle maternel de la femme. Le Qatar ne conçoit pas cette idée comme contradictoire avec le texte de la Convention. Si cela avait été le cas, il aurait sans doute émis une réserve plutôt qu'une déclaration.

L'analyse que nous avons faite dans ce chapitre nous permet de comprendre que la catégorie de « pratiques traditionnelles » s'attaque à deux idées : la première considère que la femme est naturellement mère ce qui légitime une répartition des rôles vis-à-vis de l'éducation des enfants et des tâches domestiques et la dernière relève du fait que l'honneur de la famille repose sur la femme et en particulier sa capacité reproductrice, sans pour autant lui offrir une autorité particulière. Cette manière de voir les rôles des genres dans la société passe, lorsqu'elle est valorisée, par une vision positive de la tradition tandis que lorsqu'elle est critiquée, elle revient à prendre une position négative face à cette dernière. Cette « vision traditionnelle » n'est alors plus source

436 Déclaration de la Pologne (signée le 29 mai 1980 et ratifiée le 30 juillet 1980) : « [...] Le Gouvernement de la République de Pologne estime que si elles sont appliquées, les réserves et les déclarations faites par l'État du Qatar, notamment si l'on tient compte des aspects importants de la vie qu'elles concernent, limiteront considérablement l'exercice par les femmes des droits que leur garantit la Convention dans des domaines essentiels de la vie, par exemple l'égalité des hommes et des femmes devant la loi, la nationalité des enfants, les relations familiales et la liberté de choisir leur résidence et leur domicile. Le Gouvernement de la République de Pologne considère donc que les réserves et déclarations formulées par l'État du Qatar (à l'exception des réserves concernant l'alinéa a) de l'article 2 et le paragraphe 2 de l'article 29 de la Convention) sont incompatibles avec l'objet et le but de la Convention, à savoir l'élimination de la discrimination à l'égard des femmes dans tous les domaines », ONU, https://treaties.un.org/pages/ViewDetails.aspx?src=TREATY&mtdsg_no=IV-8&chapter=4&lang=fr#EndDec, consultation le 16 août 2020.

d'autorité légitime et doit être défiée par l'autorité féminine qu'offrent les droits humains de la femme. En d'autres termes, accolée au mot « nuisible », la « tradition » devient, tout d'abord au sein de la CCF puis dans d'autres organes, un danger. C'est donc par proximité grammaticale ou, pour le dire autrement, par contagion syntaxique, que l'aspect négatif de la tradition est à la fois révélé et critiqué. À cet égard, la RSPT, à la suite du CEDEF, est très claire : la démystification du rôle des femmes dans l'honneur de la famille est la première étape pour sensibiliser les gens aux discriminations qui s'opèrent et qui nuisent particulièrement aux membres féminins des sociétés humaines.

La catégorie onusienne de « pratiques traditionnelles nuisibles » met l'accent sur l'idée que la « tradition » peut être porteuse d'éléments contraires aux droits humains, en particulier aux droits de la femme, comme cela a été reconnu durant la Conférence de Vienne. Dans ce sens, ces « pratiques traditionnelles nuisibles », qui font partie de la culture – les traditions étant des éléments culturels – sont négatives. La facette négative de la culture est donc inhérente à la catégorie de « pratiques traditionnelles nuisibles ». Dans ce sens, la justification de ces pratiques par la « culture » ou la « tradition » est immédiatement critiquée. Également visible dans de multiples résolutions onusiennes, la critique d'une telle justification est définitivement fixée par l'organe onusien en charge de la culture. En effet, l'UNESCO adopte en 2005 la Convention sur la protection et la promotion de la diversité des expressions culturelles. L'article 2.1⁴³⁷ exprime le fait que la « culture » ne peut s'opposer aux droits humains.

De par la constante référence à la catégorie de « pratiques traditionnelles nuisibles » au sein de l'ONU, celle-ci est porteuse d'un pouvoir qui menace des façons de concevoir le monde et de répartir les rôles dans la société. Certains États cherchent à négocier l'effacement

437 « 2.1. Principe du respect des droits de l'homme et des libertés fondamentales : La diversité culturelle ne peut être protégée et promue que si les droits de l'homme et les libertés fondamentales telles que la liberté d'expression, d'information et de communication, ainsi que la possibilité pour les individus de choisir les expressions culturelles, sont garantis. Nul ne peut invoquer les dispositions de la présente Convention pour porter atteinte aux droits de l'homme et aux libertés fondamentales tels que consacrés par la Déclaration universelle des droits de l'homme ou garantis par le droit international, ou pour en limiter la portée. »

de l'adjectif « traditionnel » dans la catégorie qui nous intéresse pour arrêter la contagion syntaxique. En supprimant ce terme, la valeur positive de la « tradition » serait alors reconstituée et strictement préservée. En outre, toutes les pratiques nuisibles – traditionnelles et modernes – seraient mises sur le même plan. La priorité internationale se déplacerait alors des « pratiques traditionnelles nuisibles » aux « pratiques nuisibles ». Les États habituellement rattachés à la catégorie de « pratiques traditionnelles nuisibles » seraient alors soulagés d'un blâme et pourraient plus aisément critiquer les « pratiques nuisibles » des États dits modernes.

Ainsi, au renversement de la valeur préalablement positive de la tradition opéré dans les années 1950 par la CCF répond une volonté d'effacement pur et simple de la valeur négative dans les années 2010. En l'espace de soixante ans, si l'effacement du terme « traditionnel » a lieu, l'ONU serait passée d'une construction autour du paradigme de la modernité à un renversement de ce paradigme au profit d'une vision plus « égalitaire » des États. Ce changement de paradigme correspond à la présence toujours plus importante d'États initialement absents ou n'ayant qu'une envergure économique et politique limitée. En effet, depuis la fin de la Deuxième Guerre mondiale, les relations internationales vivent des mutations qui touchent de près l'ONU et ses acteurs. Alors qu'à la fin de la Deuxième Guerre mondiale, seules deux puissances pouvaient entretenir une compétition proportionnée dans les relations internationales (les États-Unis d'Amérique et l'Union soviétique), l'implosion de l'Union soviétique dans les années 1990 a fragmenté le paysage international. Finalement, suite à l'émergence économique de l'Inde, du Brésil et de la Chine, une multipolarisation se dessine. Des espaces de contre-pouvoir se mettent en place et forment une vision plus fragmentée de l'idée d'égalité entre homme et femme.

Afin de mieux comprendre ce « jeu » des États, nous pouvons noter qu'une perspective genre des relations internationales peut éclairer des points encore flous. Dans un article paru en 2009 dans *Sociologisk Forskning* dont l'auteure n'est autre que la sociologue Yakin Ertürk⁴³⁸, également deuxième RSVEF, les tensions globales actuelles peuvent être identifiées comme des affrontements entre des revendications

438 Ertürk (2009), p. 61.

masculines alternatives pour le pouvoir dans lesquels les droits de la femme sont instrumentalisés. L'intervention américaine en Afghanistan est un exemple de la confrontation de deux régimes patriarcaux différents : les Talibans voulant protéger « leurs » femmes de la « corruption occidentale » et les Américains voulant protéger les « leurs » de la « brutalité primitive archaïque », que ce soit au niveau physique, sexuel ou psychologique. Le discours de « protection du féminin » est en effet utilisé pour légitimer certaines guerres alors même que les enjeux économiques, géographiques et politiques sont occultés⁴³⁹. Pour autant, il n'est pas certain que les décisions politiques soient différentes si une majorité de femmes les prenait, quand bien même le discours pourrait changer⁴⁴⁰.

Dans ce cadre, nous pouvons supposer que les États ont intérêt, dans les rapports de force qui les opposent, à ce que les pratiques nuisibles aux femmes au niveau interne ne soient pas attaquées. Une telle critique remettrait en cause leur capacité et leur légitimité à gérer les affaires « domestiques »⁴⁴¹. Si nous optons pour une analyse féministe des relations internationales, la remise en cause des « pratiques nuisibles aux femmes », « traditionnelles » ou « modernes », peut être comprise comme une forme d'attaque à l'« honneur national »⁴⁴². Les États favorables à la préservation de l'adjectif « traditionnel » ont intérêt à ne pas mettre l'accent sur le fait qu'il existe aussi des pratiques « modernes » nuisibles aux femmes. Quant aux États favorables à la suppression de l'adjectif « traditionnel », ils protègent aussi leurs intérêts. Dans les deux cas en effet, la défense des intérêts nationaux prime sur les droits des femmes à travers le monde. En s'appuyant sur des configurations nationales, des dispositions terminologiques sont prises au niveau international. Chaque État se positionnant en fonction d'intérêts nationaux patriarcaux qui favorisent la discrimination des femmes

439 Pettman (2004).

440 Prügl (2012) et van Staveren (2014).

441 Il est intéressant de noter que l'adjectif « domestique » est utilisé d'abord en latin pour désigner quelque chose appartenant à la sphère familiale, à ce qui est familier, à la maison. C'est de ce sens premier qu'est dérivée son utilisation pour désigner quelque chose « qui est de la patrie, du pays », Rey (2006), tome 1, p. 1118, entrée « domestique ».

442 Sur ce point, voir *supra* en page 73.

et le manque de reconnaissance de la violence structurelle envers les femmes au niveau global.

La perspective genre des relations internationales nous permet également de mieux comprendre les raisons qui mènent la RSPT à changer d'avis. Halima Warzazi, une des personnes qui a le plus contribué à forger la catégorie de « pratiques traditionnelles nuisibles » dans les années 1980, revient sur sa position dans les années 2000. Elle devient plus ouvertement critique. Cette critique interne se fait notamment grâce à une lecture des rapports de la RSVEF. En effet, elle lit dans ces textes que les cultures dites modernes peuvent aussi être nuisibles aux femmes, notamment en favorisant les troubles alimentaires (anorexie, boulimie, etc.)⁴⁴³. On comprend donc que la RSPT, qui semble acquise au « mythe » de la « modernité » dans les années 1980, apparaît plus sceptique dans les années 2000. Les causes de ce changement sont à trouver non seulement dans sa lecture des rapports des RSVEF mais également dans le changement de configuration des rapports de force au niveau international depuis la chute de l'URSS et une présence plus forte des pays émergents (Brésil, Russie, Inde, Chine, etc.). Ces États apportent d'autres manières de concevoir la gestion du monde, notamment en termes sociaux et économiques.

443 E/CN.4/Sub.2/2003/30, § 57. Il est intéressant de noter qu'elle fait ici explicitement référence au rapport de 2002 de la RSVEF qui aborde précisément la question. Cela montre que la réflexion autour de la notion de « tradition » au sein de l'ONU se fait dans l'échange d'idées et de travaux rendu possible grâce à des intérêts communs et au partage d'un espace, ici majoritairement féminin. Il est en effet important de noter que les personnes qui jouent un rôle central dans l'attaque des « pratiques traditionnelles nuisibles aux femmes » sont des personnes appartenant au même genre. Pour autant, il semble certain que des hommes (dont Benjamin Whitaker et Alioune Sene) aient joué un rôle capital dans la montée en reconnaissance de la question des « pratiques traditionnelles nuisibles » (spécialement de l'excision).

1.6 Le « crime d'honneur » comme « pratique traditionnelle » pour les rapporteuses spéciales sur la violence envers les femmes (1994–2009)

1.6.A Le « crime d'honneur » entre « violence envers les femmes » et « pratique traditionnelle »

À sa cinquantième session⁴⁴⁴, le 4 mars 1994, la Commission des droits de l'homme adopte la résolution 1994/45 qui s'intitule « Question de l'intégration des droits des femmes dans les mécanismes de l'Organisation des Nations unies s'occupant des droits de l'homme et de l'élimination des violences à l'encontre des femmes ». La Commission décide, par ce biais, de nommer une rapporteuse spéciale sur la violence envers les femmes, ses causes et ses conséquences (RSVEF) pour une période de trois ans. C'est Radhika Coomaraswamy qui sera la première RSVEF ; la seconde étant Yakin Ertürk. Les travaux des deux RSVEF s'appuient, entre autres, sur ceux de Halima Warzazi. D'une part, les rapports de la rapporteuse spéciale sur les pratiques traditionnelles (RSPT) participent à la légitimité du mandat de la première RSVEF⁴⁴⁵ et d'autre part, ils sont une source de réflexion pour la deuxième RSVEF⁴⁴⁶. Cependant, alors que la RSPT émet clairement son intention de passer le relais à la première RSVEF⁴⁴⁷, cette dernière n'a jamais pris contact avec elle⁴⁴⁸.

Le mandat des RSVEF se décline en deux objectifs⁴⁴⁹ : 1) présenter les éléments de la violence envers les femmes, ses causes et ses conséquences à la lumière du droit international ; et 2) étudier les situations de faits, c'est-à-dire la réalité des violences envers les femmes, par le biais notamment des allégations d'individus ou

444 E/1994/24–E/CN.4/1994/132.

445 E/CN.4/1995/42, 1994, § 7 et § 144.

446 A/HRC/4/34, 2007, § 32.

447 E/CN.4/Sub.2/2005/36, § 2.

448 Cette information nous a été donnée par Halima Warzazi lors d'un entretien informel le 4 août 2011.

449 E/CN.4/1995/42, 1994, § 8.

des alertes des organisations non gouvernementales (ONG). Dans ce cadre, la RSVEF doit identifier et analyser les « effets préjudiciables de certaines pratiques traditionnelles ou coutumières, de certains préjugés culturels et de l'extrémisme religieux »⁴⁵⁰. Comme nous l'avons observé dans les parties précédentes, ce champ a été préalablement délimité par la Déclaration et le programme d'action de Vienne adoptée en 1993⁴⁵¹. Le passage concerné est d'ailleurs explicitement cité dans le premier rapport de la première RSVEF⁴⁵². Durant leur mandat, les RSVEF s'intéressent ainsi aux « pratiques traditionnelles » répertoriées préalablement par les autres organes onusiens, tels que les *devadasi*⁴⁵³, la polygamie⁴⁵⁴, la beauté en Occident⁴⁵⁵ et les *trokosi*⁴⁵⁶.

En ce qui concerne la sous-catégorie de « crime d'honneur », avant qu'elle n'apparaisse par les termes⁴⁵⁷ *honour killing*, *honour crime*, *crime of honour* et *honour-related violence*, la RSVEF décline la question de l'honneur de multiples manières qui concernent le plus souvent la sexualité féminine⁴⁵⁸ :

60. Dans de nombreuses traditions, les notions relatives à l'honneur [*concepts of honour*] sont liées à la sexualité de la femme. La violence contre les femmes est souvent justifiée par l'argument selon lequel l'honneur de la famille a été terni [*honour has been violated*] par le comportement sexuel d'une femme¹⁷. De

450 E/RES/1994/45, art. 4 (dans E/1994/24–E/CN.4/1994/132, version originale, pp. 140–145). Ces termes sont repris par la RSVEF dans son premier rapport : E/CN.4/1995/42, 1994, § 7.

451 A/CONF.157/23, 1993, p. 20, § 38.

452 E/CN.4/1995/42, 1994, § 37.

453 E/CN.4/2002/83 et add.1.

454 E/CN.4/2002/83 et add.1.

455 E/CN.4/2002/83.

456 E/CN.4/2003/75/Add.1.

457 E/CN.4/1998/54, § 164 (« crime contre l'honneur »).

458 E/CN.4/1995/42, § 60. Dans la note de bas de page 17 du paragraphe 60, la RSVEF se réfère à un texte de Laura Moghaizel (1986). La RSVEF a participé à cet ouvrage, Coomaraswamy (1986). Dans son article, Moghaizel met en évidence le fait que les mesures discriminant les femmes sont souvent excusées juridiquement même si elles sont en totale violation du droit international. La littérature féministe donne un cadre catégoriel important pour la première RSVEF.

telles conceptions de l'honneur trouvent aussi une expression collective dans de nombreuses sociétés. Dans ce contexte, la violence exercée contre des femmes – qui sont considérées comme étant la propriété des hommes d'un groupe social rival – devient un moyen de ternir l'honneur [*a means of defiling the honour*] de ce groupe rival. C'est alors sur le terrain de la sexualité féminine, dans les luttes féodales mais aussi dans les vendettas modernes, qu'un défi est lancé au prestige et à l'honneur des hommes [*Female sexuality has been a battleground in feudal and in modern vendettas where male prestige and honour are challenged*].

La première RSVEF considère que les différentes conceptions de l'honneur concernent les relations entre hommes dont l'enjeu repose sur la sexualité féminine. Dans ce contexte, les hommes et les femmes ne sont pas vus comme des individus mais comme des membres d'une même tradition, d'une même collectivité différentielle. La survie de ce groupe repose sur la protection des femmes vis-à-vis des rivaux externes et le contrôle de celles-ci à l'interne. C'est bien souvent à travers le pouvoir d'engendrer, c'est-à-dire une filiation biologique, qu'un groupe et son identité se perpétuent et forment une tradition distincte. Les normes comportementales qui précèdent et suivent la naissance d'un enfant visent à confirmer la primauté de la lignée. De ce fait, les femmes sont des objets de prestige et d'honneur d'un groupe.

Alors que la première RSVEF considère que la notion d'honneur est directement liée à la sexualité féminine et concerne plusieurs traditions, elle ne cite la pratique du « crime d'honneur » comme « pratique traditionnelle » qu'en 1999 quand bien même elle traite de la question des « pratiques traditionnelles » dès le début de son mandat⁴⁵⁹. Dans ce cadre, elle explique le lien entre les « pratiques traditionnelles » et la « violence envers les femmes » et explicite sa vision de la notion de tradition⁴⁶⁰ :

100. Les pratiques traditionnelles reflètent les valeurs et croyances des membres d'une communauté, se perpétuant souvent de génération en génération [*Traditional practices reflect values and beliefs held by members of a community, often throughout many generations*]. Toutefois, comme l'a déjà fait observer le Rapporteur spécial [c'est-à-dire elle-même], certaines coutumes et certains aspects de la tradition tels que ceux qui sont liés aux profondes inégalités des rapports

459 E/CN.4/1995/42, § 143–171.

460 E/CN.4/1996/53, § 100.

de force dans la société, constituent souvent une cause de violence contre les femmes et les filles. L'acceptation aveugle [*blind adherence*] de ces pratiques et la difficulté qu'il y a à mettre en cause leur bien-fondé, le manque d'information et d'éducation dont souffrent de nombreuses régions où de telles pratiques sont répandues et le plus souvent, l'inertie de l'État [*State inaction*] face à ces pratiques traditionnelles et ces coutumes sont autant de facteurs qui contribuent à perpétuer jusqu'à nos jours les pratiques traditionnelles préjudiciables à la santé des femmes [*contributing to the continuing existence of traditional practices affecting the health of women*] et des enfants en Asie, en Afrique et, de plus en plus, dans les pays occidentaux accueillant de vastes communautés venues de ces régions.

Selon la RSVEF, les valeurs et les croyances sont à l'origine des pratiques. Ce sont elles qui guident les actes d'une communauté et qui sont transmises de génération en génération. Pour notre part, nous pensons que les interprétations et les actes sont étroitement liés et qu'ils s'influencent mutuellement de telle manière qu'il n'est pas souvent évident de percevoir les liens de causalité. Les inégalités qui structurent les rapports de force dans les sociétés se transmettent par le biais de coutumes et de traditions qui créent des violences, notamment envers les membres féminins de la société. Pour la RSVEF, un grand nombre de facteurs favorisent la perpétuation de ces « coutumes néfastes » : leur acceptation, leur autorité, l'ignorance qui les entoure et la passivité étatique. Celles-ci concernent, selon la RSVEF, en particulier des pays non occidentaux. Pourtant, cette façon de diviser le monde ne permet pas de comprendre les mécanismes qui sont en place. D'une part des pratiques dites modernes et pas forcément ouvertement nuisibles aux femmes permettent aussi de préserver les structures inégalitaires des sociétés « modernes » (par exemple, le fait que les pères n'aient pas de congé parental contraint les mères à porter la plus grande charge familiale non rémunérée) et d'autre part il existe des pratiques « modernes » pouvant être nuisibles aux femmes dans des pays « occidentaux » (par exemple, le port de chaussures à talons hauts est douloureux).

Alors que la question de l'honneur touche de près la violence envers les femmes et concerne certaines traditions pour la première RSVEF, ce n'est qu'en 1999 qu'elle comprend les « crimes d'honneur » comme une « pratique traditionnelle ». Dès ce moment-là, les « crimes d'honneur » sont considérés comme une « pratique traditionnelle

violente » qui a lieu au sein de l'univers familial⁴⁶¹. Alors que dans cette description, la RSVEF subsume la pratique du « crime d'honneur » à la « violence familiale », elle considère par ailleurs que la « violence envers les femmes » est une forme de « tradition » qui se tourne vers les femmes qui n'acceptent pas certaines normes culturelles : « Cette tradition de violence à l'encontre des femmes qui ne se conforment pas aux normes culturelles est fréquente dans de nombreuses sociétés [...] »⁴⁶². On comprend donc que la double perception mentionnée par la RSPT est initialement présente dans les rapports de la RSVEF : la « violence envers les femmes » peut être perçue comme une « tradition » tandis que les « pratiques traditionnelles »⁴⁶³ sont source de « violence envers les femmes ».

1.6.B La critique de l'essentialisme culturel

La division des pays entre « traditionnels » et « modernes » proposée par la RSPT est aussi présente dans les rapports de la première RSVEF. Celui de 2002 ajoute la notion d'honneur dans la combinaison : l'homme « traditionnel » du Moyen-Orient et de la Méditerranée « croi[t] à l'honneur » tandis que l'homme moderne des États-Unis d'Amérique n'y croit pas⁴⁶⁴. Dans ce cadre, l'homme « traditionnel » est naïf puisqu'il croit en quelque chose qui n'a pas lieu d'être alors que l'homme « moderne » est réfléchi et éduqué. Le terme « tradition » (en anglais, en français et dans sa racine latine) se rapporte à une transmission de coutumes et de savoir. Selon Jean Pouillon⁴⁶⁵, il s'agit d'une interprétation du passé en fonction de critères présents.

461 E/CN.4/1999/68, § 17 : « Violence within the family comprises, *inter alia*, [...] traditional violent practices against women including forced marriage, son preference, female genital mutilation and honour crimes ».

462 E/CN.4/1995/42, § 171.

463 E/CN.4/Sub.2/2002/32, § 29. Il n'est pas très clair dans ce rapport si cette idée vient des renseignements fournis par le Mexique et le Chili ou si c'est une opinion de la RSPT.

464 E/CN.4/2002/83, § 107. Nous étudions plus spécifiquement ce rapport plus loin, voir *infra* en page 241.

465 Pouillon (1977), pp. 203–211.

Par conséquent, la pseudo-opposition entre hommes « modernes » et hommes « traditionnels » n'est pas appropriée, étant entendu que tous réinterprètent le passé à l'aune de critères présents⁴⁶⁶. D'ailleurs, cette distinction a été remise en cause en 2007 par la deuxième RSVEF⁴⁶⁷ :

33. Ces initiatives ont contribué à identifier des types de violence qui n'étaient pas encore officiellement reconnus et ont permis de mobiliser la communauté internationale comme les communautés locales en vue de leur élimination ; mais elles ont aussi eu pour effet de désigner certaines cultures comme étant la source du problème [*fit also contributed to essentializing certain cultures as the source of the problem*]. Comme l'a souligné un auteur, l'action contre les pratiques traditionnelles préjudiciables a malheureusement renforcé l'idée que les métropoles occidentales n'ont pas de « tradition » ou de « culture » préjudiciable pour les femmes et que la violence qui y existe est idiosyncratique et individuelle plutôt que tolérée d'un point de vue culturel¹⁹. Une publication des Nations Unies sur les pratiques traditionnelles préjudiciables, par exemple, semble juxtaposer les pratiques traditionnelles non occidentales et les « pratiques non traditionnelles, comme le viol et la violence familiale » (*sic*)²⁰. Cette classification est douteuse et met en relief le problème de la signification du concept de « tradition ». Étant donné que les taux de violence familiale et de viol restent élevés dans les sociétés occidentales²¹, malgré l'adoption de mesures juridiques et institutionnelles louables en faveur des femmes, il est difficile de ne pas percevoir ces violations comme des traditions sociales préjudiciables plutôt que simplement comme des crimes commis par des individus déviants.

Ainsi, Yakin Ertürk, la deuxième RSVEF, mesure l'importance des travaux de Halima Warzazi et de Radhika Coomaraswamy qui ont été fondamentaux pour mobiliser la communauté internationale sur la question de la « violence envers les femmes ». Pourtant, elle souligne les conséquences problématiques d'une approche dont un des prédicats est l'opposition trompeuse entre « tradition » et « modernité ». En effet,

466 *Ibid.*

467 A/HRC/4/34, 2007, § 33 (nous soulignons). Les notes de bas de page de ce passage renvoient à la note 19 (B. Winter, D. Thompson and S. Jeffreys, 2002. The UN Approach to Harmful Traditional Practices, *International Feminist Journal of Politics*, vol. 4, No. 1, pp. 72–94), à la note 20 (*Harmful Traditional Practices Affecting the Health of Women and Children*, Human Rights Fact Sheet No. 23, 1995) et à la note 21 (*See the reports on my missions to Sweden [A/HRC/4/34/Add.3] and the Netherlands [A/HRC/4/34/Add.4]*).

elle soulève un problème important qui découle de cette dichotomie inadéquate : l'essentialisme des cultures. En offrant une généralisation excessive, certains stéréotypes sont créés et le caractère changeant et fluide de toute culture n'est pas saisi. Par ailleurs, une division du monde entre l'« Occident » et l'« Orient » est sous-jacente. Dans cette division imaginaire se trouve une hiérarchie implicite : les « sociétés occidentales » sans tradition nuisible aux femmes sont exemplaires ; les « sociétés orientales » ne sont pas des modèles à suivre de par leurs pratiques traditionnelles nuisibles aux femmes. Pour la deuxième RSVEF, la situation est plus compliquée que cela et les différences entre les sociétés ne doivent pas empêcher de constater les similitudes. À y regarder de plus près, des phénomènes qui sont pensés comme étant des situations individuelles sont en réalité de l'ordre du collectif⁴⁶⁸. Certaines actions dites individuelles répondent en réalité à des influences extérieures. Cela serait le cas de la violence familiale et du viol qui, quoiqu'étant encadrés juridiquement et institutionnellement, sont une forme de tradition qui ne se reconnaît pas. Pour autant, aux yeux de la RSVEF, cette « tradition » ne serait pas culturelle mais sociale.

1.6.C Entre universalisme et relativisme culturel

La deuxième RSVEF remet en cause le relativisme culturel qui a tendance à promouvoir des interprétations essentialistes de la culture. Pour elle⁴⁶⁹, d'un côté, il y aurait les interprétations à tendance « occidentale » ou « nordiste » qui reproduisent la culture des autres comme étant essentiellement primitive et violente à l'égard des femmes alors que les interprétations à tendance « orientale » ou « sudiste » essentialisent leur propre culture pour justifier la violation des droits des femmes⁴⁷⁰.

468 Nous explorons la question du féminicide/fémicide dans Schwab (2019).

469 A/HRC/4/34, 2007, § 67–68.

470 A/HRC/4/34, 2007, § 68.

Ces deux variantes de l'essentialisme culturel ne prennent aucunement en compte la dimension universelle de la culture patriarcale qui soumet, de différentes façons il est vrai, les femmes dans toutes les sociétés et ne reconnaissent pas non plus le rôle actif des femmes qui résistent et influent sur la culture pour améliorer leurs conditions de vie.

La remarque de la deuxième RSVEF par rapport au relativisme culturel mérite une attention particulière. Le relativisme culturel s'est développé à la fin du XIX^{ème} siècle par des savants pour contrer une conception évolutionniste du monde fondée sur l'idée de progrès. L'idée de progrès considère que le développement technique améliore l'environnement économique et social. Elle a perduré jusqu'à aujourd'hui quoique maintenant, dans les programmes internationaux de développement, les organes comme le Fonds monétaire international (FMI) se fondent sur le paradigme inverse, soit l'idée que le développement social et économique améliore le développement technique⁴⁷¹. Au XIX^{ème} siècle, l'idée de progrès intègre la conception évolutionniste du monde. Dans le projet de hiérarchiser les cultures, le critère central était le niveau technique. Les cultures civilisées étaient celles qui étaient techniquement développées. Les savants des sciences humaines et sociales depuis la fin du XIX^{ème} siècle rejettent l'idée d'une progression linéaire du développement. L'outil méthodologique de relativisme culturel a, par conséquent, été façonné pour contrer politiquement et remettre en cause scientifiquement la colonisation. Claude Lévi-Strauss par exemple considère chaque culture comme une construction originale méritant d'être analysée pour elle-même⁴⁷² :

L'humanité n'évolue pas dans un sens unique. Quand nous sommes intéressés à un certain type de progrès, nous en réservons le mérite aux cultures qui le réalisent au plus haut point, et nous restons indifférents devant les autres. Ainsi, le progrès n'est jamais que le maximum de progrès dans un sens prédéterminé par le goût de chacun.

À la fin de la Deuxième Guerre mondiale, alors que le processus de décolonisation est en train de commencer, la position des savants des sciences humaines et sociales se complexifie. D'un côté, on dénote

471 Voir notamment le Global Gender Gap Index produit par le World Economic Forum.

472 Lévi-Strauss (1952 et 1971 [2001]), p. 102.

une volonté de « sauver » les sociétés non nationales⁴⁷³ et de soutenir les ex-colonisés, de l'autre on observe que le monde a changé et qu'il n'est plus possible de le penser en termes de frontières (c'est le processus de globalisation du marché qui se met en place). En 1952, c'est-à-dire au début de la guerre froide, Claude Lévi-Strauss écrit deux conférences pour l'UNESCO : « Race et histoire » et « Race et culture ». Celles-ci montrent l'ambivalence dans laquelle il se trouve face aux problèmes du présent. On y voit apparaître deux positions différentes et presque contradictoires de l'anthropologue. D'un côté, le fait que chaque individu tend vers l'ethnocentrisme, c'est-à-dire qu'il « répudie [...] purement et simplement les formes culturelles morales, religieuses, sociales, esthétiques, qui sont les plus éloignées de celles auxquelles [il s'identifie] »⁴⁷⁴, est critiqué ; de l'autre côté, une certaine fermeture culturelle, nécessaire à la préservation de la diversité culturelle, est affirmée.

Les limites du relativisme culturel⁴⁷⁵ se mêlent aux réflexions sur les droits humains. Selon l'anthropologue juridique Sally Merry⁴⁷⁶, cinq positions émergent de la question qui lie les droits humains au relativisme culturel à la fin du XX^{ème} siècle :

1. Adapter les principes universaux des droits humains dans toutes les sociétés humaines⁴⁷⁷.
2. Interpréter l'expansion des droits humains comme un autre processus culturel global⁴⁷⁸.
3. Négocier entre les concepts universaux et les compréhensions culturelles spécifiques⁴⁷⁹.
4. Remettre en cause les pratiques culturelles des autres sociétés au nom de la protection contre la violence envers les femmes.

473 Comme par exemple Alfred Métraux en Haïti lors de sa mission pour l'UNESCO, voir Laurière (2005).

474 Lévi-Strauss (1952 et 1971 [2001]), p. 43. Eduardo Viveiros de Castro (2009) cherche à dépasser l'ethnocentrisme individuel en partant d'un ethnocentrisme multiple pour aller vers le perspectivisme.

475 Tambiah (1990), voir *infra* en page 260.

476 Merry (2001).

477 Handwerker (1997), Renteln (1988), Renteln (1990).

478 Wilson (1997).

479 An-Na'im (1990), An-Na'im (1992), Cohen, *et al.* (1993).

5. Soutenir que les droits humains en eux-mêmes sont un discours néocolonial, avec les conceptions de paternalisme et d'infantilisation qui en découlent.

Pour Sally Merry qui considère les droits humains comme un processus culturel global, il n'existe pas une opposition fondamentale entre les droits humains et la culture. En percevant les droits humains comme opposés aux coutumes d'une culture particulière, l'impact des militants, des locaux et des chercheurs ayant négocié les contradictions et redéfini à la fois le sens du droit et celui de culture⁴⁸⁰ ne serait pas pris en compte. Pour questionner les limites du relativisme culturel, l'anthropologue soutient qu'aucun chercheur n'utilise le relativisme culturel pour expliquer le nazisme. Il est donc nécessaire de jeter un pont entre les droits humains et la culture. La culture n'est pas monolithique et les droits humains, comme produit culturel global, ne le sont pas davantage. Sur ce point, la deuxième RSVEF la rejoint partiellement⁴⁸¹ :

67. Les cultures, y compris la culture universelle des droits de l'homme, sont objet de contestation. Historiquement, les femmes, individuellement et collectivement, au Nord comme au Sud, ont toujours résisté aux pratiques culturelles oppressives. L'interconnexion des mouvements locaux de résistance a évolué vers l'émergence d'un mouvement international de femmes qui a réussi à transformer le droit international des droits de l'homme pour lutter contre les violations spécifiques des droits des femmes. Cela a débouché sur l'élaboration d'un vaste programme reconnaissant la violence à l'égard des femmes comme une violation des droits de l'homme qui doit être condamnée même lorsqu'elle s'inscrit dans le cadre de pratiques traditionnelles, religieuses ou culturelles.

Alors que Sally Merry comprend la culture des droits humains comme une culture globale (ou générale), Yakin Ertürk en tant que RSVEF la présente comme universelle⁴⁸². En 1982, Raimundo Panikkar⁴⁸³ affirme que « les Droits de l'homme sont universels si on les contemple de la position où est établie la culture occidentale moderne et ne sont pas

480 Merry (2001), p. 32.

481 A/HRC/4/34, 2007, § 67.

482 Concernant les implications des adjectifs « général » et « universel », voir *supra* en page 133.

483 Panikkar (1982 [1999]).

universels si le regard qu'on jette sur eux vient du dehors »⁴⁸⁴. Les droits humains seraient universels ou non selon la perspective prise : la perspective du dedans issue de la tradition occidentale et la perspective du dehors issue de traditions non occidentales. Pour autant, nous ajouterons que même lorsque les droits humains sont observés du dedans, soit de la tradition « occidentale »⁴⁸⁵, ils ne sont pas toujours considérés comme « universels ». La RSVEF précédemment citée témoigne d'ailleurs d'une perspective interne critique. En effet, elle rappelle que les droits humains des femmes se sont construits dans l'interaction et dans la résistance aux droits humains de type androcentrique.

Selon nous, l'utilisation du terme « universel » révèle une dimension à la fois idéologique et mythologique⁴⁸⁶ de la culture des droits humains, telle qu'elle s'exprime au sein de l'ONU. Dans ce cadre, le travail des rapporteurs spéciaux (RS), par l'utilisation d'un réseau de discours (mythologiques, juridiques, etc.), renforce les articulations entre l'ONU et les terrains locaux. À la fois intéressés par des problèmes de politiques internationales et locales, à la fois à l'intérieur de la culture des droits humains et à l'extérieur, les RS dynamisent cette culture en travaillant les mythes internes par l'apport (ou non) d'éléments ou de logiques externes. Il n'en demeure pas moins que leurs rapports sont adressés aux autres organes/membres onusiens. Dans ce sens, les RS participent à un espace de discussion où certains codes et mythes priment sur d'autres, tels ceux de la représentation de tous les individus/citoyens par les États et de l'universalité des droits humains. La production de tels codes se fait par le biais de discussions, souvent dans les interstices des séances collectives ou conférences globales⁴⁸⁷.

484 *Ibid.*, p. 227.

485 Pourtant, dans une perspective historique, il est démontrable que la « tradition occidentale » n'existe pas comme un élément homogène et stable. Comme l'a montré Jack Goody (1999 ; 2006), l'histoire de l'Occident s'est enrichie des autres histoires.

486 Claude Lévi-Strauss (1958–1974), p. 239 ; Lincoln (1989), pp. 23–25 ; Perrot, *et al* (1992) ; voir *supra* en page 43.

487 Riles (1998).

Dans cet ordre, on pourrait penser que l'horizon onusien est de créer un « universel consensuel », tel que le pense Jürgen Habermas⁴⁸⁸ :

Au lieu d'imposer à tous les autres une maxime dont je veux qu'elle soit une loi universelle, je dois soumettre ma maxime à tous les autres afin d'examiner par la discussion sa prétention à l'universalité. Ainsi s'opère un glissement : le centre de gravité ne réside plus dans ce que chacun souhaite faire valoir, sans être contredit, comme étant une loi universelle, mais dans ce que tous peuvent unanimement reconnaître comme une norme universelle.

L'éthique de la discussion telle qu'elle est pensée par Jürgen Habermas pose cependant un certain nombre de problèmes. Dany Rondeau⁴⁸⁹ rappelle notamment que la procédure argumentative se pose chez Jürgen Habermas comme unique manière de dialoguer sans qu'une autre façon puisse être souhaitée et choisie. Cette procédure présuppose ainsi que ce qui n'est pas de l'ordre strict de la raison (les émotions, les sentiments, etc.) n'est pas valide. Pour Dany Rondeau, il faudrait tenir compte des autres modes d'appréhension du réel dont certaines cultures accordent une prééminence. Elle ajoute ainsi la notion d'« herméneutique diatopique » développée par Raimundo Panikkar qui souligne qu'une compréhension de l'Autre passe par l'Autre. L'herméneutique diatopique est une manière de donner des explications et des interprétations en tenant compte non pas seulement de la distance temporelle mais également de la distance à l'œuvre « entre deux *topoi* humains, « lieux » de compréhension et d'auto-compréhension, entre deux (ou plus) cultures qui n'ont pas élaboré leurs modèles d'intelligibilité. *L'herméneutique diatopique* part de la considération de base que l'on a besoin de comprendre l'autre sans présumer que celui-ci ait la même auto-connaissance de base que la nôtre. Ceci met en jeu l'ultime horizon humain et non seulement les contextes entre leurs différences. »⁴⁹⁰

488 Habermas (1983 [1991]), p. 88 (dans ce passage, Jürgen Habermas se réfère à Thomas McCarthy).

489 Rondeau (2006).

490 Panikkar, <http://www.raimon-panikkar.org/francese/gloss-hermeneutique.html>, consultation le 16 août 2020 (il souligne).

En poursuivant la démarche de Dany Rondeau, nous ajouterons un élément important dans la mise en perspective des droits humains. Cet élément relève des « préférences adaptatives »⁴⁹¹ de l'être humain, comme les nomme Martha Nussbaum. Ces termes renvoient à l'ajustement des aspirations de l'individu à un niveau accessible : « Nous devons spécialement prendre en compte les préférences adaptatives quand nous étudions des groupes qui ont été des victimes de discrimination continue et qui doivent avoir internalisé une conception de leur propre valeur inégale. »⁴⁹² Dans ce cadre, le cas des préférences adaptatives des femmes est intéressant. Au niveau international, les femmes ont théoriquement les mêmes droits que les hommes mais les environnements dans lesquels elles vivent ne leur permettent pas d'accéder à ces droits⁴⁹³. Les droits humains doivent donc permettre d'élargir les capacités d'agir des femmes et de toute personne étant dans l'incapacité de vivre ses droits à cause de son environnement. L'approche des capacités⁴⁹⁴ par rapport aux droits humains tient compte de cette dimension.

C'est dans l'échange des perspectives qu'il est possible de construire une représentation commune. Eduardo Viveiros de Castro rappelle une telle expérience lors de son travail de terrain en Amérique du Sud ; celle-ci débouche sur une remise en cause du relativisme culturel⁴⁹⁵ :

Le relativisme culturel suppose une diversité de représentations subjectives et partiales portant sur une nature externe, une et entière, indifférente à la représentation ; les Amérindiens proposent le contraire : une unité représentative ou phénoménologique purement pronomiale, appliquée indifféremment à une diversité radicale et objective. Une seule « culture », de multiples « natures » – le perspectivisme est un multinaturalisme car une perspective n'est pas une représentation.

En se fondant sur son terrain, Eduardo Viveiros de Castro considère que la perspective est située dans le corps ; lui-même ne se limitant

491 Nussbaum (1997a).

492 *Ibid.*, p. 283 (notre traduction).

493 *Ibid.*, Nussbaum (1997b).

494 Nussbaum et Sen (1993).

495 Viveiros de Castro (2009), p. 447.

pas à un organisme mais regroupant ses capacités, ses possibilités, ses sens, ses nourritures, ses besoins, son habitus, etc. La perspective, toujours différente d'une autre, n'est donc pas dans l'esprit. En revanche, la représentation est dans l'esprit et est toujours équivalente à une autre représentation. Elle est constituée de la vie du sujet, c'est-à-dire des activités qui structurent le quotidien et l'idée d'une humanité de soi et d'une bestialité des autres. Il apparaît de ce fait que les règles communément admises ne sont pas de l'ordre de l'a priori mais le résultat d'une construction commune à effectuer par l'esprit qui se fonde sur les caractéristiques de chacune des perspectives mises en jeu. À cet égard, le perspectivisme donne un éclairage intéressant sur les droits humains. Ceux-ci peuvent être compris comme le résultat dynamique d'une composition en mouvement issue de certains esprits pour créer un terrain commun, un monde partagé par les multiples perspectives en jeu. Au vu de la « branloire pérenne »⁴⁹⁶, les droits humains sont en perpétuelle construction. Les États, les ONG, les organes onusiens, les RS et bien d'autres groupes et individus participent à cette construction en partageant leurs perspectives divergentes ou convergentes, selon les formes des sujets, celles des objets et l'histoire de leurs relations.

496 Montaigne (1595 [2002]), III, 2, pp. 32–33 ; voir *infra* en page 261.

2 Émergence et dissémination normative

2.1 L'émergence des normes autour du crime d'honneur

Le fonctionnement⁴⁹⁷ même de l'ONU permet l'éclosion de la question du crime d'honneur comme une « pratique traditionnelle » ou une « violence envers les femmes », deux catégories onusiennes auxquelles est subsumée la pratique qui nous intéresse. Pour autant, en récoltant des sources intérieures et extérieures à l'ONU, nous pouvons non seulement voir qu'il existe des facteurs internes et externes au système, mais également que la première résolution sur le crime d'honneur (A/RES/55/66) émergeant dans un cadre international est une réponse à un contexte global tissant ensemble des dynamiques locales et internationales. Plus complexes qu'une interaction verticale, les dynamiques relatives à un mouvement global sont traversées par des forces que nous souhaitons mettre en lumière. Celles-ci permettent d'expliquer les raisons qui poussent la première rapporteuse spéciale sur la violence envers les femmes (RSVEF) à s'intéresser tout particulièrement au « crime d'honneur » en 1999.

Certains facteurs externes à l'ONU sont visibles dans le rapport de la RSVEF qui date du 27 janvier 2000⁴⁹⁸. Ce texte rappelle le meurtre, pour des raisons d'honneur, dont a été victime Samia Sarwar le 6 avril 1999 au Pakistan. Bien que nous ne sachions pas si une plainte individuelle formelle a été transmise à la RSVEF sur ce cas, comme il est possible de le faire⁴⁹⁹, la RSVEF écrit, sans plus de précisions, avoir reçu des informations à ce sujet⁵⁰⁰. La controverse qui entoure ce cas

497 Cette partie est l'approfondissement de quatre articles : Schwab (2013), Schwab (2016), Schwab (2017), Schwab (2019).

498 E/CN.4/2000/68/Add.1.

499 OHCHR, <https://www.ohchr.org/EN/Issues/Women/SRWomen/Pages/Complaints.aspx>, consultation le 16 août 2020.

500 E/CN.4/2000/68/Add.1, § 91.

retient toute notre attention⁵⁰¹. Nous émettons l'hypothèse que ce cas précis précipite l'adoption de la première résolution de l'Assemblée générale (AG) sur le crime d'honneur, la résolution A/RES/55/66 du 4 décembre 2000. Dans ce cadre, le rapport de la RSVEF serait un vecteur important de l'émergence de la norme internationale sur le crime d'honneur⁵⁰². Cela ne serait pas surprenant car les rapporteurs spéciaux sont à la fois des « artisans » onusiens (ils travaillent sur mandats, rédigent et exposent leurs rapports à l'ONU, contribuent à la jurisprudence internationale, etc.), des médiateurs en contact direct avec de nombreux interlocuteurs (représentants gouvernementaux, de la société civile, etc.) et des acteurs onusiens financièrement et politiquement indépendants (ils ne sont pas payés par l'ONU et ne représentent pas les intérêts de leur gouvernement).

La position des rapporteurs spéciaux les situe en traducteurs privilégiés pour aborder des questions globales, soit relevant simultanément des dynamiques locales et internationales. En traduisant des problèmes locaux dans des termes de politiques internationales, les rapporteurs spéciaux contribuent à faire émerger de nouvelles normes onusiennes. L'acte de traduire étant étroitement lié à celui d'interpréter⁵⁰³, leur tâche fait appel à ces deux capacités pour transmettre des règles de conduite et des manières de penser. À l'acte de transmission normative répond celui de l'appropriation. Un décalage, même minime, est ainsi toujours à l'œuvre entre le destinataire et le destinataire d'un message normatif. Dans ce cadre, le processus de dissémination d'une norme nécessite toujours une opération liée à la mémoire mentale et sensorielle. L'acte de mémoriser (la mémorisation) et l'acte de mimer (le mimétisme) reviennent d'une part à s'adapter à un certain environnement et d'autre part à le transformer. Dans son livre *Le mythe et l'homme* paru en 1938, Roger Caillois s'interroge sur le mimétisme. Il considère que

501 Cet intérêt pour les controverses est à l'origine de l'histoire des religions : « l'histoire des religions, en ses origines, est étroitement solidaire d'une pratique de la réaction et contre-réaction dont les premiers exemples, en Occident, sont observables autour du bassin oriental de la Méditerranée », Borgeaud (2004), p. 19.

502 Voir *infra* en page 189.

503 Jakobson (1987), p. 429.

« l'organisme vivant fait corps avec le milieu où il vit »⁵⁰⁴. Ainsi, le lien entre l'autonomie et l'hétéronomie⁵⁰⁵ se situe dans l'articulation entre action et interprétation puisque les actes guident en partie les interprétations et les interprétations guident en partie les actes.

Outre la dimension mimétique, le caractère identitaire est mobilisé dans l'acte de transmission des normes d'une personne ou d'un groupe à l'autre. La traduction des actions d'un groupe non seulement conditionne les actions futures envers ce groupe mais projette également une image de celui-ci. Cette image peut être retravaillée par le groupe en question. La perception qu'un groupe a de lui-même est donc solidaire de l'image que les autres s'en font⁵⁰⁶. Dès lors, on comprend que des enjeux identitaires importants traversent la mise en discours et les logiques discursives. Le concept de contre-histoire, utilisé en histoire des religions, est intéressant à cet égard. Il renvoie à des récits qui distordent l'identité de l'adversaire, généralement pris dans une relation asymétrique de pouvoir⁵⁰⁷ (numériquement, économiquement, politiquement, etc.), et qui déconstruisent sa mémoire⁵⁰⁸. Ce phénomène, à la fois performatif et spéculatif, produit une « réalité » en cherchant à en tirer profit. Dans ce cadre, le groupe locuteur, à travers le discours qu'il produit, peut déformer à son avantage l'image que son adversaire veut se donner. Une des formes privilégiées d'altération de l'identité d'autrui relève de l'accusation d'imitation trompeuse, de contrefaçon, de plagiat ou de parodie.

Des règles de conduites et de pensée sont rappelées en creux par la pratique du crime d'honneur dont la notion d'honneur est le plus puissant catalyseur. En parallèle, les droits humains invoqués par l'AG en 2000 reposent quant à eux sur les notions d'égalité et de dignité. La norme qui était la pratique du crime d'honneur apparaît comme étant en désaccord avec l'idéal prôné par les droits humains. Des organes

504 Caillois (1938), p. 122 ; voir *supra* en page 29.

505 Welsh (2008), ch. 2.

506 Borgeaud (2004), p. 73.

507 Barbu (2015), p. 3. Comme l'auteur le fait remarquer, l'asymétrie influence le statut de vérité attribué au texte.

508 Assmann (1997 [2001]), p. 33 ; Biale (1979) ; Funkenstein (1993), p. 36.

onusiens et groupes d'acteurs de l'ONU ont la prérogative d'énoncer des directives au niveau international pour la mise en œuvre de cet idéal. Pour autant, les décisions onusiennes peuvent être influencées, dans une certaine mesure, par des ONG ou des associations de la société civile qui alimentent les discussions avec de nouveaux contenus, des témoignages ou toute autre information utile à la compréhension de problèmes globaux. Grâce à de nombreux militants, le « crime d'honneur » devient un problème mondial reconnu comme tel. Dans ce sens, la résolution onusienne de 2000 est au centre du questionnement international sur la légitimité de cette pratique.

Pour saisir pleinement les enjeux de la première résolution de l'AG sur le crime d'honneur datant du 4 décembre 2000, A/RES/55/66, nous commençons par analyser son contexte d'émergence. Puis, nous nous aventurons sur l'analyse de son texte à travers le prisme de deux notions disséminatrices : l'honneur et la dignité. Ensuite, nous privilégions l'étude du rapport de la RSVEF du 27 janvier 2000 en mettant l'accent sur le rôle et le statut des RS au sein de l'ONU. Puis, nous nous arrêtons sur les configurations victimaires qui sous-tendent la pratique du crime d'honneur et sa critique. Nous nous tournons alors vers des sources pakistanaïses concernant le cas de Samia Sarwar. Enfin, pour comprendre le retentissement international de cette affaire, nous revenons sur des sources onusiennes et observons l'émergence de l'A/RES/57/179 de 2002 qui est à la fois une autre norme que l'A/RES/55/66 et un fruit de sa dissémination. Ce parcours sinueux débouche sur les mécanismes sous-jacents à la taxinomie onusienne ainsi qu'à la dimension rituelle de la pratique. Il nous permet de comprendre certains facteurs internes et externes à l'ONU dans l'émergence et la dissémination de normes internationales et locales.

Dans cette partie, nous allons montrer que le processus de dissémination normative est souvent associé à celui d'enrayement. Si le verbe « disséminer » fait allusion à la dimension botanique de la semence, celui d'« enrayer » fait quant à lui allusion à la dimension agricole. Le sens figuré de l'idée d'entraver le mouvement d'une roue en agissant sur ses rayons évoque l'acte de « bloquer, arrêter un processus ». Dans le cadre de ces évocations agricoles, on peut considérer que, dans le cas Sarwar, des voix à portée nationale se positionnent pour la « germination » du crime d'honneur, d'autres voix se placent contre elles

et pour la dissémination des droits humains. Sur quelles bases terminologiques/taxinomiques et idéologiques s'appuient ces différentes politiques légitimant des normes locales ou internationales ? Quel rôle le travail de rapporteur spécial joue-t-il dans ces débats ? Quelle place est donnée à la victime dans la controverse autour du crime d'honneur ? Comment la critique de l'imitation permet-elle d'enrayer un mouvement contraire ? Quels échos rencontrent ces disséminations opposées issues de champs différents ? Partir de l'analyse de la résolution de l'AG en 2000⁵⁰⁹ mise en parallèle avec le rapport⁵¹⁰ de la RSVEF de la même année, pour déboucher sur l'analyse de la résolution⁵¹¹ de 2002 mise en parallèle avec le rapport⁵¹² de la RSVEF de la même année, nous permettra de répondre à ces questions. Ce parcours vise à saisir la sinuosité du processus d'élaboration normative dans un contexte global.

2.1.A La résolution 55/66

Le 4 décembre 2000⁵¹³, l'AG adopte une résolution sur la pratique du crime d'honneur. C'est la première fois⁵¹⁴, au grand dam de certains États comme la Jordanie⁵¹⁵, qu'une résolution se forme sur un seul type de crime commis à l'égard des femmes à l'exclusion d'autres

509 A/RES/55/66.

510 E/CN.4/2000/68/Add.1.

511 A/RES/57/179.

512 E/CN.4/2002/83.

513 À la 81^{ème} séance plénière de sa 55^{ème} session au point 107 de l'ordre du jour.

514 Le même jour, deux autres résolutions de l'AG sont prises et intègrent la question du crime d'honneur parmi d'autres pratiques : A/RES/55/111 intitulée « Les exécutions extrajudiciaires, sommaires ou arbitraires » et A/RES/55/68 intitulée « Élimination de toutes les formes de violence contre les femmes, y compris les crimes tels que définis dans le document final adopté par l'Assemblée générale à sa vingt-troisième session extraordinaire intitulée « Les femmes en l'an 2000 : égalité entre les sexes, développement et paix pour le XXI^e siècle ».

515 A/57/169, 2002, § 15.

violences. La résolution⁵¹⁶ A/RES/55/66 sur « les mesures à prendre en vue d'éliminer les crimes d'honneur commis contre les femmes » est le fruit d'un travail de fond d'au moins deux décennies. En effet, nous l'avons vu dans la première partie⁵¹⁷, en 1980, la question du crime d'honneur apparaît déjà dans un procès-verbal⁵¹⁸. C'est par l'entremise du Minority Rights Group que le problème est mis sur la table. Cette ONG soumet son rapport au Groupe de travail sur l'esclavage appartenant à la Sous-Commission sur la prévention de la discrimination et la protection des minorités, organe subsidiaire de la Commission des droits de l'homme. Sa représentante d'alors, Jacqueline Thibault, est l'actuelle directrice de la fondation Surgir⁵¹⁹ qui travaille précisément sur l'élimination des crimes d'honneur et du mariage forcé à travers le monde.

La résolution A/RES/55/66 est issue directement du rapport de la Troisième Commission⁵²⁰. Cette grande commission, qui traite des questions sociales, humanitaires et culturelles, travaille immédiatement sous la tutelle de l'AG. Cette dernière, lors de sa neuvième séance plénière de la cinquante-cinquième session tenue le 11 septembre 2000, sur la recommandation du Bureau, émet l'intention d'inscrire à l'ordre du jour la question intitulée « Promotion de la femme » et décide d'en renvoyer l'examen à la Troisième Commission⁵²¹. Selon le rapport de la Troisième Commission, c'est un représentant des Pays-Bas⁵²², A. Peter van Walsum, qui présente le projet de résolution intitulé « Mesures à prendre en vue d'éliminer les crimes commis contre les femmes au nom de l'honneur »⁵²³, soit ayant un titre similaire à celui qui sera donné

516 A/RES/55/66, résolution adoptée le 4 décembre 2000 à la 81^{ème} séance plénière de la 55^{ème} session de l'Assemblée générale, point 107 de l'ordre du jour (résolution issue du rapport de la Troisième Commission [A/55/595 et Corr.1 et 2]).

517 Voir *supra* en page 103.

518 E/CN.4/Sub.2/447, 1980.

519 Voir *supra* en page 103.

520 A/55/595 et Corr.1 et 2.

521 A/55/595, § 1.

522 Il est intéressant de noter qu'à partir de 1999, suite aux crimes d'honneur de deux femmes aux Pays-Bas dont les auteurs étaient des ressortissants turcs, un débat public se met en place, voir Maris et Saharso (2001) et *infra* en page 250.

523 A/C.3/55/L.11/Rev.1.

à la version définitive (« Mesures à prendre en vue d'éliminer les crimes d'honneur commis contre les femmes »). Alors qu'une majorité de membres de la Troisième Commission accepte la proposition de résolution, une minorité s'abstient (dont le Pakistan, la Jordanie, la Chine et la Fédération de Russie)⁵²⁴.

Comme on le constate dans son rapport⁵²⁵, la Troisième Commission s'inspire de plusieurs documents onusiens. En ce qui concerne plus spécifiquement le « crime d'honneur », elle est alimentée par un rapport du Comité sur l'élimination de la discrimination à l'égard des femmes (CEDEF)⁵²⁶, deux textes du secrétaire général⁵²⁷ et un rapport du Conseil économique et social (ECOSOC)⁵²⁸. Le rapport du CEDEF mentionne longuement le problème du crime d'honneur en Jordanie, ce qui éclaire la position défavorable du représentant jordanien au sein de la Troisième Commission par rapport à la proposition de résolution. En effet, outre le fait que ce dernier s'abstient sur la proposition finale de la résolution sur le « crime d'honneur », il souhaite au préalable faire une distinction nette entre les crimes d'honneur prémédités et les crimes passionnels non prémédités⁵²⁹. Cette position, qui n'emporte pas la majorité, entraînerait l'idée que le « crime d'honneur » se rapproche de l'assassinat (prémédité) et s'éloigne définitivement du crime passionnel (non prémédité). Cela va dans le sens de ce qui est généralement compris par « crime d'honneur », soit la conséquence d'une préméditation⁵³⁰, mais pose la question du degré de réflexion lors d'un crime passionnel⁵³¹.

En ce qui concerne l'influence des textes du secrétaire général, leurs informations sur le crime d'honneur proviennent de sources

524 A/55/595, § 14.

525 A/C.3/55/L.1, annexe 1.

526 A/55/38.

527 Au point 107, c'est le rapport A/55/293 et au point 114b, c'est le rapport E/55/288.

528 A/55/3–E/CN.4/2000/167.

529 A/55/PV.81, p. 7, voir *infra* en page 248.

530 Knudsen (2003), p. 123 ; Knudsen (2009), p. 136.

531 Nous explorons plus en détail les questions de la préméditation et de la responsabilité des États dans Schwab (2019).

différentes. Le premier texte du secrétaire général est un rapport⁵³² qui s'inspire d'un document du Fonds des Nations unies pour l'enfance (UNICEF) qui, bien que n'ayant pas de références précises dans le rapport du secrétaire général, semble être, au vu des dates et des thématiques, le rapport de l'UNICEF sur la violence domestique datant du mois de juin 2000⁵³³. Celui-ci mentionne en effet des cas de crimes d'honneur, en particulier en Jordanie et au Pakistan. En ce qui concerne le dernier texte du secrétaire général⁵³⁴, celui-ci est une « note » visant à transmettre le rapport de la rapporteuse spéciale sur les exécutions extrajudiciaires, sommaires ou arbitraires (RSEESA). La RSEESA de l'époque, Asma Jahangir, devait en effet donner un rapport à l'AG selon une résolution⁵³⁵ de cette dernière datant du 9 décembre 1998. Dans sa présentation du problème du crime d'honneur transmise à l'AG par le secrétaire général en 2000, un paragraphe particulier retient notre attention⁵³⁶ :

C. Killings committed in the name of passion or the name of honour

40. The Special Rapporteur is working closely with the Special Rapporteur on violence against women, its causes and consequences and the Special Rapporteur on the independence of judges and lawyers to monitor incidents of "honour killings" where the State either approves of and supports these acts, or extends a form of impunity to the perpetrators by giving tacit or covert support to the practice. In the period under review the Special Rapporteur received from many countries reports of "honour killings", some of which have been committed with impunity. The Special Rapporteur is of the view that "honour killings" may constitute violations of the right to life if and when they are condoned or ignored by the authorities. She notes that some Governments have indicated their opposition to "honour killings" and publicly condemned this practice. However, she remains concerned that so far States appear to have taken little concrete action to bring an end to these killings. For a more detailed discussion of this issue,

532 A/55/293 est un rapport publié le 11 août 2000 sur la suite donnée à la 4^{ème} Conférence mondiale sur les femmes et sur l'application de la Déclaration et du programme d'action de Beijing.

533 UNICEF (2000), pp. 3, 6, 7, 8 et 17.

534 A/55/288.

535 A/RES/53/147, § 17.

536 A/55/288, § 40 (nous soulignons), transmis par le secrétaire général à l'AG, publication le 11 août 2000.

reference is made to the Special Rapporteur's reports to the Commission on Human Rights (E/CN.4/1999/39, paras. 74–75 ; E/CN.4/2000/3, paras. 78–84).

D'abord, la RSEESA mentionne la RSVEF et un travail effectué ensemble, ce qui, nous le verrons par la suite, est de grande importance. Ensuite, elle évoque l'existence des gouvernements qui prennent publiquement position contre le crime d'honneur mais qui, en réalité, ne décident que peu d'actions concrètes. Finalement, elle renvoie le lecteur à deux de ses rapports. À l'évidence⁵³⁷, un des pays qu'elle cible dans sa critique est celui duquel elle est citoyenne : le Pakistan. En effet, nous le verrons par la suite à travers le cas Sarwar, la RSEESA a vécu, entre 1999 et 2000, une tragédie qui favorise la critique envers son propre gouvernement par rapport à la justice et la politique autour du crime d'honneur. Cette tragédie n'apparaît pas directement dans ses rapports. En revanche, elle est longuement évoquée dans un rapport de la RSVEF de 2000, raison pour laquelle nous nous focaliserons sur le travail de cette dernière. Alors qu'il apparaît clair que l'impact de la RSEESA semble immédiat puisque son rapport est directement transmis à l'AG via le secrétaire général peu avant la création et l'acceptation de l'A/RES/55/66, l'impact de la RSVEF apparaît moins direct mais plus important pour comprendre certains mécanismes externes sous-jacents à l'émergence de la norme onusienne sur le crime d'honneur. Le travail de la RSVEF donne un éclairage crucial sur l'affaire Sarwar qui a poussé la RSEESA et, par continuité ou ricochet, le secrétaire général ainsi que l'AG à faire émerger la première résolution onusienne sur le « crime d'honneur ».

Le dernier document sur lequel s'appuie la Troisième Commission et qui s'intéresse de près au « crime d'honneur » est un rapport de l'ECOSOC⁵³⁸ qui renvoie à un rapport⁵³⁹ de la Commission des droits de l'homme et deux résolutions prises au sein de cette dernière qui mentionnent la question du crime d'honneur : la première résolution concerne les exécutions extrajudiciaires, sommaires ou

537 Elle critique plusieurs pays dans les rapports qu'elle mentionne. En particulier la Jordanie, E/CN.4/1999/39, § 74–75 et les discussions du Sénat pakistanais sur le crime d'honneur, E/CN.4/2000/3, § 81.

538 A/55/3–E/CN.4/2000/167.

539 E/2000/23–E/CN.4/2000/167.

arbitraires⁵⁴⁰ ; la dernière, la violence envers les femmes⁵⁴¹. Alors que la première résolution renvoie au dernier rapport de la RSEESA, également mentionné par son rapport⁵⁴² transmis à l'AG ; la dernière résolution, elle, renvoie aux derniers rapports⁵⁴³ de la RSVEF ainsi qu'à son travail conjoint avec d'autres rapporteurs spéciaux, dont la RSEESA. L'accumulation des renvois aux travaux de la RSEESA et de la RSVEF nous donne à penser que leur rôle dans l'émergence de la norme internationale sur le crime d'honneur est central. De plus, leur travail, bien que différent à de nombreux égards puisque ne recouvrant pas le même mandat, se rejoint sur la question du « crime d'honneur ». Étant donné que les rapports de la RSVEF nous offrent un discours étayé sur la pratique et nous présente l'affaire qui contribue à précipiter la rédaction de la première résolution sur le crime d'honneur, nous nous arrêterons spécialement dessus. Leur analyse nous permettra de comprendre les principales articulations entre les dynamiques locales et internationales.

À travers ce bref parcours, nous comprenons que les mécanismes qui permettent à la première résolution sur le crime d'honneur A/RES/55/66 d'émerger d'abord au sein de la Troisième Commission pour finalement prendre toute sa dimension internationale à l'AG, n'est pas le fruit d'un travail d'un seul individu, bien que le représentant des Pays-Bas joue un rôle de catalyseur, mais bien le travail de fond d'un grand nombre de personnes et une mise en réseau de nombreuses informations. Outre les informations que nous trouvons en partant du rapport de 2000 de la RSVEF, nous pouvons noter que le secrétaire général offre deux communiqués de presse la même année. Le premier⁵⁴⁴ est un discours prononcé le 5 juin lors de la session spéciale de l'AG sur « Women 2000 : Gender Equality, Development and Peace for the Twenty-first Century » et le dernier⁵⁴⁵ est un discours prononcé le 21 novembre pour célébrer la journée internationale pour l'élimination de

540 E/CN.4/RES/2000/31.

541 E/CN.4/RES/2000/45.

542 E/CN.4/2000/3 et Add.1-3.

543 E/CN.4/2000/68 et Add.1-5.

544 SG/SM/7430-WOM/1203.

545 SG/SM/7635-WOM/1239.

la violence envers les femmes. Dans ces deux discours, il renomme les « crimes d'honneur » des « crimes honteux », ce qui participe activement à la rhétorique du blâme et de l'éloge. Afin de comprendre comment la pratique du crime d'honneur en vient à être considérée comme une pratique ouvertement honteuse et en désaccord avec les droits humains dans les plus hautes sphères de l'ONU, il convient de s'arrêter sur le contenu de la résolution A/RES/55/66 mettant en opposition les notions d'honneur et de dignité et sur son cadre juridique interprétatif relevant des droits humains de la femme⁵⁴⁶.

2.1.B L'honneur et la dignité : deux notions onusiennes disséminatrices

À la lecture de la résolution A/RES/55/66 sur le « crime d'honneur », il importe de souligner deux éléments. Le premier est, en tête de préambule, la mention des traités internationaux sur lesquels la résolution repose : la Charte des Nations unies, la DUDH, le Pacte international relatif aux droits civils et politiques, le Pacte international relatif aux droits économiques, sociaux et culturels, la Convention sur l'élimination de la discrimination à l'égard des femmes, la Convention relative aux droits de l'enfant, la Déclaration sur l'élimination de la violence à l'égard des femmes, la Déclaration et le programme d'action de Beijing. Le second et dernier élément est le renvoi, en pied de préambule, à une recommandation et à des comptes rendus de rapporteurs spéciaux. Il s'agit de la recommandation générale 19 sur la violence à l'égard des femmes adoptée par le CEDEF et des rapports E/CN.4/2000/68 et Add.1 à Add.5 de la RSVEF, Radhika Coomaraswamy, et le rapport A/55/288 de la RSEESA, Asma Jahangir, les rapports E/CN.4/2000/61 et Corr. 1 du rapporteur spécial sur l'indépendance des juges et des avocats, Param Kumaraswamy, et des rapports E/CN.4/Sub.2/1998/11, 1999/14 et 2000/17 de la RSPT, Halima Warzazi.

Dans la résolution A/RES/55/66, l'AG renvoie à la DUDH de 1948. Le préambule de la DUDH indique clairement que les articles sont formulés en « [c]onsidérant que la reconnaissance de la dignité

546 Chapdelaine-Feliciati (2010).

inhérente à tous les membres de la famille humaine et de leurs droits égaux et inaliénables constitue le fondement de la liberté, de la justice et de la paix dans le monde ». Les droits humains sont proclamés⁵⁴⁷ sur la base du fait que le fondement de la paix dans le monde se rattache à la dignité inhérente à tous les êtres humains. De ce fait, la dignité humaine constitue la légitimité des droits humains. Le terme « dignité » n'étant pas discuté par le Comité de rédaction de la DUDH, il apparaissait comme une évidence⁵⁴⁸ ou, comme l'exprime Lynn Hunt⁵⁴⁹, une autoévidence. C'est à travers l'acte d'énonciation que la dignité *devient* (*a posteriori*) la base de la DUDH, elle ne l'*est* (*a priori*) pas d'emblée. C'est pourquoi cette notion de dignité est évoquée dans la DUDH. Pourtant la DUDH exprime le souhait d'une reconnaissance globale de l'égalité humaine en dignité et en droit. Cet appel sera exaucé au niveau international sous une forme juridiquement contraignante après l'adoption de traités généraux tels que les deux pactes internationaux⁵⁵⁰ de 1966 entrés en vigueur en 1976. Ces derniers, dans leur préambule, s'appuient sur la DUDH et visent à protéger la dignité humaine. La dignité humaine passe par la jouissance des droits économiques, sociaux, culturels, civils et politiques. Il apparaît donc clair que la notion de dignité permet la construction de l'« édifice normatif »⁵⁵¹ de ces deux pactes. De ce fait, les droits humains sont un idéal international à atteindre⁵⁵² qui repose essentiellement sur la notion de dignité.

547 Voir le préambule : « Considérant que la reconnaissance de la dignité inhérente à tous les membres de la famille humaine et de leurs droits égaux et inaliénables constitue le fondement [...] de la paix dans le monde, [...] l'Assemblée générale proclame la présente Déclaration [...] comme l'idéal commun à atteindre par tous les peuples et toutes les nations [...] »

548 Jonge (2010), p. 7.

549 Hunt (2007), pp. 19–21.

550 Le gouvernement pakistanais a ratifié le Pacte international relatif aux droits économiques, sociaux et culturels le 17 avril 2008 et le Pacte international relatif aux droits civils et politiques le 23 juin 2010 : OHCHR, http://tbinternet.ohchr.org/_layouts/TreatyBodyExternal/Treaty.aspx?CountryID=131&Lang=EN, consultation le 16 août 2020.

551 Gaudreault-DesBiens (2012), p. 12.

552 Cassese (2001 [2005]), p. 381.

Dans l'A/RES/55/66, l'AG rappelle les rapports des RS susmentionnés. Il y apparaît unanimement que la norme qui sous-tend la pratique du crime d'honneur est en désaccord avec l'idéal des droits humains. Cette position est exprimée dans la résolution par l'AG qui « *constate avec inquiétude* que les femmes continuent d'être victimes de diverses formes de violence, notamment [...] [d]es crimes d'honneur [...] et constate également avec inquiétude que certains de leurs auteurs se croient en quelque sorte fondés à commettre de tels crimes ». Si les défenseurs des droits humains réproouvent la violence envers les femmes pour des questions d'honneur, les auteurs des crimes d'honneur la perçoivent pour leur part comme étant justifiée. On considère dès lors qu'une opposition entre la notion de « dignité » et celle d'« honneur » est à l'œuvre dans le texte de la résolution.

L'opposition entre les deux notions n'est pas uniquement décelable dans les textes onusiens. En effet, certains chercheurs ayant travaillé sur la notion d'honneur, tels Peter Berger et Pierre Bourdieu, discutent de cette opposition. Selon Peter Berger⁵⁵³, l'Occident serait passé, avec l'émergence des droits humains, d'une société fondée sur l'honneur à une société fondée sur la dignité via un embourgeoisement de l'honneur⁵⁵⁴. Pour autant, les concepts de dignité et d'honneur sont tous deux des ponts entre le soi et la société⁵⁵⁵, même s'ils ont des implications différentes : « Le concept d'honneur implique que l'identité est essentiellement, ou du moins de manière très importante, liée à des rôles institutionnels. Le concept moderne de dignité, par contraste, implique que l'identité est essentiellement indépendante des rôles institutionnels. »⁵⁵⁶ Ainsi, avec l'avènement du concept de dignité, l'individu est conçu comme une entité à part des structures sociales et *a contrario* les droits qui lui sont conférés ont comme but de l'émanciper de ses contraintes institutionnelles.

Les droits humains qui se fondent non pas sur l'honneur mais sur la dignité se concevraient pour un individu en dehors de son rôle et de sa position dans la société. Pour autant, Peter Berger pense que le

553 Berger (1970).

554 Berger s'inspire là de l'ouvrage de Norbert Elias (1969).

555 Berger (1970), p. 432.

556 *Ibid.*, p. 343 (notre traduction).

concept d'honneur va reprendre toute son actualité dans le futur⁵⁵⁷. Pour étayer cette idée, il écrit que l'homme a besoin de créer de l'ordre dans le monde qui l'entoure et qu'il va donc de nouveau s'identifier aux institutions qu'il crée par lui-même. Par cette identification, l'honneur va revenir à la mode. Le raisonnement de Peter Berger reste quelque peu flou. Alors que nous comprenons que la recherche de l'ordre est intrinsèquement humaine, on ne comprend pas bien comment l'identification aux institutions repose sur le concept d'honneur. Par ailleurs, l'auteur n'explique pas précisément comment, d'une société fondée sur l'honneur dans laquelle les individus se sentent incarner leur rôle institutionnel, on serait passé à une société fondée sur la dignité dans laquelle les individus veulent s'émanciper de leur rôle institutionnel.

Pierre Bourdieu pointe les distinctions entre hommes et femmes des devoirs liés à l'honneur. Dans son travail sur les pratiques kabyles, il considère qu'il existe une opposition entre la dignité et l'honneur⁵⁵⁸ :

L'ethos de l'honneur s'oppose, dans son principe même, à une morale universelle et formelle affirmant l'égalité en dignité de tous les hommes et par la suite l'identité des droits et des devoirs. Non seulement les règles imposées aux hommes diffèrent des règles imposées aux femmes et les devoirs envers les hommes des devoirs envers les femmes, mais en outre les commandements de l'honneur, directement appliqués au cas particulier et variables en fonction des situations, ne sont aucunement universalisables.

Pour Pierre Bourdieu, la totalité des dispositions morales de l'honneur s'intègre dans un système particulier de dispositions acquises durablement. Ces acquis tendent à reproduire la logique des conditionnements qui constituent les racines mêmes des dispositions morales. Étant incarnée dans des logiques locales qui se fondent sur des droits et des devoirs différents selon s'ils s'appliquent aux hommes ou aux femmes, la notion d'honneur ne peut être généralisée et s'oppose à l'idée même d'égalité de genre. Contrairement à l'honneur qui a un prérequis moral relativiste qui pousse, de ce fait, à la structuration des différences entre les êtres humains, la dignité, quant à elle, repose sur un prérequis moral

557 *Ibid.*, p. 346.

558 Bourdieu (1972), p. 42.

de l'universalité entre êtres humains, ce qui pousse à une égalité entre les différents individus sans tenir compte de leur différences sociale, temporelle, situationnelle et contextuelle. D'une structuration verticale et hiérarchique, on serait passé, avec les droits humains, à une structuration horizontale et égalitaire.

Sans opposer l'honneur à la dignité, Lynn Hunt⁵⁵⁹ montre quant à elle comment la notion d'honneur s'est développée au XVIII^{ème} siècle dans l'histoire française⁵⁶⁰ des droits humains. Avant le siècle des Lumières, l'honneur était une prérogative aristocratique masculine ; après la Révolution française, le terme reste attribué aux hommes mais il se popularise. Ce n'est que lentement que la notion d'honneur s'étend aux femmes sans embrasser la dimension sexuelle (c'est-à-dire touchant à la « pudeur »)⁵⁶¹. Dans les premiers textes de droit international humanitaire par exemple, l'accent posé est généralement sur la dimension sexuelle de la victime, en témoigne l'article 46 de l'annexe IV de la Convention de La Haye de 1907 concernant les lois et coutumes de la guerre sur terre. Celui-ci associe directement l'honneur aux droits de la famille. Attaquer l'honneur d'une personne touche de près le droit de filiation et de transmission du nom et des biens. L'honneur est donc intimement lié à la protection de la famille et, au vu de l'histoire sociale, de l'autorité paternelle et du patrimoine transmis à la descendance lorsque celle-ci est légitime, c'est-à-dire issue d'un rapport sexuel entre deux personnes mariées. En d'autres termes, contrairement à un homme, si une femme a des relations sexuelles hors mariage consenties ou non, celles-ci mettent en péril l'honneur familial et plus globalement le droit de la famille.

Après la Deuxième Guerre mondiale, on peut noter que la notion d'honneur est reconnue pour des agentes féminines. Cependant, simultanément, l'honneur féminin reste caractérisé par la dimension sexuelle associée à la pudeur. D'un côté, nous avons en effet la DUDH dont l'article 12 (qui sera repris par l'article 17 du Pacte international relatif aux droits civils et politiques) évoque que : « Nul ne sera l'objet

559 Hunt (2007), p. 143.

560 Il n'en est pas forcément de même pour la Grèce par exemple où certaines femmes pouvaient également être dignes d'honneur, Campbell (1973 [1974]).

561 Nous discutons de ce point, voir *infra* en page 185.

d'immixtions arbitraires dans sa vie privée, sa famille, son domicile ou sa correspondance, ni d'atteintes à son honneur et à sa réputation. Toute personne a droit à la protection de la loi contre de telles immixtions ou de telles atteintes. » Le terme « honneur » semble ne plus être relié à la dimension sexuelle qui était attribuée aux femmes et tend vers une dimension plus universelle dans la DUDH : l'honneur touche la personne humaine et non pas uniquement l'homme. De l'autre côté, au même moment, il semble que la tradition juridique humanitaire ne se soit pas départie de la dimension sexuelle qui concerne strictement l'honneur féminin. En effet, une année après la DUDH, l'article 27 de la Convention de Genève de 1949 relative à la protection des personnes civiles en temps de guerre mentionne que :

Les personnes protégées ont droit, en toutes circonstances, au respect de leur personne, de leur honneur, de leurs droits familiaux, de leurs convictions et pratiques religieuses, de leurs habitudes et de leurs coutumes. Elles seront traitées, en tout temps, avec humanité et protégées notamment contre tout acte de violence ou d'intimidation, contre les insultes et la curiosité publique.

Les femmes seront spécialement protégées contre toute atteinte à leur honneur, et notamment contre le viol, la contrainte à la prostitution et tout attentat à leur pudeur.

En lisant ces textes qui touchent de près les droits humains, on comprend que l'honneur humain en droit international se caractérise initialement chez la femme par sa pudeur, c'est-à-dire par une forme de retenue à dimension sexuelle qui n'est pas présente dans l'honneur masculin⁵⁶². L'honneur féminin n'est donc pas en exacte symétrie avec l'honneur masculin, et inversement, puisqu'il touche directement le pouvoir d'engendrer, c'est-à-dire de (re)produire le vivant. L'accent ainsi posé sur la capacité d'engendrer montre que l'importance n'est pas placée sur l'auteur de l'agression mais sur les potentielles conséquences de son acte (c'est-à-dire de voir naître des enfants illégitimes) ainsi que sur la moralité de la victime. C'est à la fin du XX^{ème} siècle, particulièrement à l'adoption du Statut de Rome⁵⁶³, que les violences sexuelles ne

562 Pitt-Rivers (1968 [1972]), pp. 503–511, entrée « Honor » ; Péristiany (1966).

563 Le Statut de Rome de la Cour pénale internationale (CPI) est adopté le 17 juillet 1998 par la conférence diplomatique de plénipotentiaires : A/CONF.183/9, art. 7 et 8. Il définit les règles de fonctionnement de la CPI. Celle-ci a un pouvoir

sont clairement plus considérées comme des atteintes à la pudeur mais comme des violences criminelles. En cas d'attaque généralisée contre une population civile (art. 7), le viol, l'esclavage sexuel, la prostitution forcée, la grossesse forcée et la stérilisation forcée sont considérés comme des crimes contre l'humanité tandis qu'en cas de planification à grande échelle (art. 8), il s'agit de crimes de guerre. Les agressions d'ordre sexuel dans le cadre d'un conflit sont ainsi comprises comme des crimes de guerre ou des crimes contre l'humanité.

La reconnaissance des violences sexuelles comme crimes de guerre ou crimes contre l'humanité dans le Statut de Rome a sans nul doute été inspirée par la jurisprudence des tribunaux pénaux internationaux (celui pour l'ex-Yougoslavie créé en 1993, le TPIY, et celui pour le Rwanda créé en 1994, le TPIR). Alors que des viols et des violences d'ordre sexuel de masse ont eu lieu localement, le jugement de ces actes a fortement influencé le droit international⁵⁶⁴. L'apport au droit international de problèmes survenus localement apparaît évident. Cependant, le parcours entre le local et l'international est semé d'embûches et la réciproque l'est tout autant. En effet, les droits nationaux, vis-à-vis des agressions sexuelles, non seulement ne légifèrent pas tous en prenant exemple sur le droit international (lui-même en constante évolution), mais les pratiques judiciaires ne sont pas toujours « traduites » dans des termes compris par les travailleurs internationaux. Ainsi, les échelles de gouvernance fonctionnent comme des filtres qu'une thématique doit traverser pour devenir globale. Dans ce parcours, plusieurs obstacles apparaissent dont celui de la traduction linguistique et culturelle et des changements de configurations politiques.

Un exemple de problème de traduction⁵⁶⁵ et d'incompréhension entre perspectives locale et internationale repose sur la pratique fidjienne *bulubulu* permettant notamment la résolution de conflits et la préparation de mariages. Pour certains experts internationaux, cette pratique est uniquement associée à l'acte de pardonner un viol et, de ce fait, devient condamnable. Mais, en omettant le fait que cette pratique

juridictionnel sur les crimes internationaux (crimes contre l'humanité, crimes de guerre, génocides, etc.).

564 Delpla (2014), Haffajee (2006), p. 201.

565 Zwingel, *et al.* (2014), emplacement Kindle : 6023. Voir *infra* en page 189.

regroupe une panoplie de situations qui participent fortement à la cohésion du groupe, la traduction simplificatrice internationale entraîne une volonté d'éradiquer la pratique *bulubulu*. D'ailleurs, l'idée que cette pratique est subsumée à la catégorie onusienne préétablie de « pratiques traditionnelles nuisibles aux femmes » a, semble-t-il, favorisé le malentendu⁵⁶⁶. Le problème de la simplification dans le processus de traduction de la pratique *bulubulu* est démonstratif de la complexité des dynamiques d'(in)compréhension au niveau global⁵⁶⁷ : sans un pied au niveau local, il n'est pas possible de prendre des décisions adéquates au niveau international. Dans ce cadre, le travail des rapporteurs spéciaux onusiens est central et délicat.

La question des changements de configurations politiques est importante car, pour qu'une norme prenne une dimension globale, il faut qu'elle traverse les échelles de gouvernance s'articulant ainsi à travers les diverses configurations politiques. La nécessaire implication des configurations politiques qui se superposent est visible dans l'A/RES/55/66 :

[LAG demande à tous les États] b) De redoubler d'efforts pour prévenir et éliminer les crimes d'honneur commis contre les femmes, qui prennent bien des formes différentes, en recourant à des mesures législatives, éducatives, sociales et autres, y compris la diffusion d'informations, et pour associer, entre autres, les personnalités influentes, les éducateurs, les responsables religieux, les chefs, les dirigeants traditionnels et les médias à des campagnes de sensibilisation ; [...]

La nécessité de l'application d'une norme internationale à tous les niveaux pour qu'elle prenne une dimension globale jusqu'à l'intégration de cette norme dans les comportements humains est également visible dans la résolution sur le crime d'honneur qui suivra celle de 2000, l'A/RES/57/179 datant de 2002. En effet, celle-ci spécifie que les États doivent « redoubler d'efforts pour sensibiliser l'opinion à la nécessité de prévenir et d'éliminer les crimes d'honneur commis contre les femmes, l'objectif étant de faire changer les attitudes et les comportements qui leur laissent le champ libre, en obtenant l'appui, notamment, des responsables locaux [*community leaders*] ». En

566 Merry (2004), p. 11.

567 *Ibid.*

étudiant le cas Sarwar, nous verrons comment une norme globale peut se construire. Dans ce cadre, nous montrerons que la construction d'une norme se situe dans l'articulation du discours et des gestes et qu'une norme globale part de terrains variés (locaux ou internationaux) qui se rencontrent à travers le processus de traduction. De ce point de vue, la perspective de l'histoire des religions, intéressée par les processus de traduction⁵⁶⁸ et d'interprétation mais également par la question de norme en matière religieuse⁵⁶⁹, rejoint sur ces points le champ des relations internationales et, plus spécifiquement, en ce qui concerne la norme globale sur le crime d'honneur, la littérature féministe sur la traduction de normes de genre⁵⁷⁰.

Feminist literature on the translation of gender norms is embedded in the general concern of IR scholarship with the power of norms, and, at the same time, an attempt to overcome some shortcomings of this approach. If the first step of norm-related literature was to argue for the global relevance of norms and ideas vis-à-vis interests and material power, and the second to analyze institutions and actors that engaged in diffusing these norms, then the third step is to question the assumption that global norms originate from institutions of global governance and then radiate (more or less successfully) into other contexts. Rather, the notion of norm translation conceives of norms as generated in various sites and explores ways in which connecting agency translates norms from one context into another. This translation process is multi-directional and it is not value neutral, but informed by various ways of engagement that range from support to partial or entire rejection of the norms in question. Norm translation literature has a strong focus on gender norms, partly because ideas on appropriate gender orders are ubiquitously (and not just internationally) produced.

Si nous devons nous positionner depuis la perspective des relations internationales en matière de norme de genre que proposent Susanne Zwingel, Elisabeth Prügl et Gülay Caglar dans le livre de Thomas G. Weiss et Rorden Wilkinson, notre intérêt se situerait entre l'analyse des institutions internationales, des acteurs engagés dans la diffusion de la norme sur le « crime d'honneur » et le questionnement des processus de diffusion d'une norme d'une échelle à une autre par le biais de

568 Rudhardt (1964).

569 Borgeaud (2009).

570 Zwingel, *et al.* (2014), emplacement Kindle : 6024–6032.

traductions culturelles et linguistiques. L'assomption de trois auteures citées apparaît appropriée pour notre objet : la norme internationale sur le "crime d'honneur" émerge bel et bien dans l'intersection entre différentes traductions que véhiculent des agents à travers leurs discours gestuels et écrits.

2.1.C De l'attaque de l'honneur à l'acte de torture : le *ius cogens* et le genre

Eu égard à l'histoire du droit international, plutôt que d'une opposition stricte entre les notions d'honneur et de dignité, ce qui pose problème est de l'ordre de leur traduction et de leur application au niveau global. Alors que dans un premier temps, l'honneur féminin était associé à la capacité génésique et, de ce fait, se distancie de l'honneur masculin, dans un second temps, l'honneur féminin se calque sur l'honneur masculin tandis que les agressions sexuelles deviennent des actes de violence, au même titre que la torture. À cet égard, il est intéressant de noter que la première RSVEF⁵⁷¹ s'attaque à l'idée selon laquelle, dans des droits nationaux, le viol est assimilé à un crime contre l'honneur et la réputation de la victime et non pas comme un crime violent contre la personne. En outre, elle assimile clairement le crime d'honneur et plus largement les violences domestiques à un acte de torture déjà en 1996⁵⁷². Cette assimilation entre crime d'honneur et acte de torture n'est pas directement présente dans le droit international (ni, à notre connaissance, dans les droits nationaux). En 2002, la RSVEF fait un pas supplémentaire en évoquant le *ius cogens*, recouvrant les cas de tortures, dans le but d'interdire certaines « pratiques culturelles » dont le « crime d'honneur »⁵⁷³ :

6. Cela étant, bon nombre des pratiques qui sont énumérées dans le prochain chapitre sont inadmissibles et remettent en cause le principe même de droits universels de la personne. Beaucoup d'entre elles impliquent « une douleur ou des souffrances aiguës » et peuvent être assimilées à des actes de torture. D'autres,

571 E/CN.4/1999/68, § 131.

572 E/CN.4/1996/53, § 45.

573 E/CN.4/2002/83, § 6 (nous soulignons).

concernant par exemple les droits de propriété et les droits matrimoniaux, sont intrinsèquement inégalitaires et vont indéniablement à l'encontre du principe d'égalité consacré par le droit international. *Le droit de n'être pas soumis à la torture est, selon de nombreux juristes, un jus cogens, c'est-à-dire une norme du droit international à laquelle aucune dérogation n'est permise. Le droit de n'être pas soumis à la torture est tellement fondamental qu'il est considéré, au même titre que le droit de n'être pas victime de génocide, comme une règle qui engage l'ensemble des États-nations, qu'ils aient ou non signé l'un ou l'autre des instruments internationaux relatifs aux droits de l'homme. C'est pourquoi les pratiques culturelles par lesquelles « une douleur ou des souffrances aiguës » sont infligées à des femmes ou à des petites filles et qui ne respectent pas leur intégrité physique doivent susciter un examen attentif et une extrême vigilance de la part de la communauté internationale. Il est impératif d'interpeller la communauté internationale au sujet de pratiques telles que les mutilations génitales féminines, les crimes d'honneur, le sati, ou toute autre forme de pratique culturelle qui brutalise le corps des femmes et des filles, et d'exercer une pression internationale en vue de restreindre et d'éliminer ces pratiques dans les plus brefs délais.*

La douleur et la souffrance, constitutives du statut de victime, sont les éléments qui lient la pratique du crime d'honneur à une forme de torture. La RSVEF enjoint la communauté internationale de faire appel à une norme impérative, le *ius cogens*, pour éradiquer les pratiques traditionnelles nuisibles aux femmes, tel le crime d'honneur. Littéralement, en latin, le *ius cogens* veut dire « droit contraignant ». Tel qu'il est défini par la Convention de Vienne du 23 mai 1969 (art. 53)⁵⁷⁴, le *ius cogens* est une norme impérative en droit international que tous les États doivent respecter sans exception. Ainsi, le droit de ne pas subir la torture est une forme de supradroit auquel aucun État ne peut déroger même s'il n'a pas signé les traités concernés. Le discours de la RSVEF vise à ce que les institutions internationales assimilent le crime d'honneur et les pratiques culturelles infligeant une douleur ou une souffrance aiguë à une forme de torture⁵⁷⁵ ; celles-ci devraient plus retenir

574 « Aux fins de la présente Convention, une norme impérative de droit international général est une norme acceptée et reconnue par la communauté internationale des États dans son ensemble en tant que norme à laquelle aucune dérogation n'est permise et qui ne peut être modifiée que par une nouvelle norme du droit international général ayant le même caractère. »

575 Il est intéressant de noter que la RSVEF ne mentionne pas la dimension systématique et généralisée des actes de torture, ce qui rappellerait la RSPT et

l'attention des agences onusiennes⁵⁷⁶ et être observées à l'aune du droit impératif.

Alors qu'il apparaît évident pour la RSVEF que les « crimes d'honneur » peuvent être considérés comme des actes de torture et sont, de ce fait, condamnables, cette position n'est pas unanime en droit international en ce qui concerne toutes les violences appliquées aux êtres humains. En effet, la dégradation du corps humain et, par continuité, de la dignité humaine par le biais de la violence physique allant jusqu'à la mort, en passant par la torture ou la peine de mort, n'est pas évidente à saisir et reste un sujet discuté. En droit international, la peine de mort « ne peut être appliquée qu'en vertu d'un jugement définitif rendu par un tribunal compétent » (art. 6, al. 2 du Pacte international relatif aux droits civils et politiques). Cette peine ne peut être donnée à une personne de moins de dix-huit ans ou à une femme enceinte. Quant à la torture et à d'autres violences : « nul ne sera soumis à la torture ni à des peines ou traitements cruels, inhumains ou dégradants » (art. 7 du même Pacte) et « nul ne sera tenu en esclavage » (art. 8 du même Pacte).

Alors qu'un débat juridique au niveau international tourne autour de la légitimité du *ius cogens* – le *ius cogens* étant trop inclusif et la souveraineté nationale n'étant pas assez centrale pour certains⁵⁷⁷ – un autre débat tourne autour du « genre » de ce supradroit. À cet égard, la position résolument féministe de la première RSVEF par rapport au *ius cogens* se retrouve dans celle de certaines chercheuses telles que Hilary Charlesworth et Christine Chinkin. Ces dernières mettent en avant le fait que le *ius cogens* recouvre des situations qui touchent plus particulièrement les hommes⁵⁷⁸ telles que le génocide, l'esclavage, le meurtre, la disparition, la torture, la détention prolongée arbitraire et la discrimination raciale systématique, alors que d'autres situations comme la discrimination sexuelle, pourtant beaucoup plus répandue que la discrimination raciale par exemple, ne sont pas couvertes par

la dimension traditionnelle : E/CN.4/Sub.2/2002/32, p. 10, § 29 ; voir *supra* en page 126.

576 E/CN.4/2002/83, p. 35, § 122.

577 Virally (1966). Le *ius cogens* remettrait en cause le *pacta sunt servanda*, comme le rappellent Charlesworth et Chinkin (1993).

578 Charlesworth et Chinkin (1993), p. 70.

le *ius cogens*. La reformulation féministe du *ius cogens* mettrait ainsi en avant d'autres droits humains⁵⁷⁹ : le droit à une égalité sexuelle, à se nourrir, à la liberté reproductive, d'être libre de la peur de la violence et de l'oppression et de vivre dans la paix. Ces auteures considèrent cependant que les droits reconnus comme couverts par le *ius cogens* aussi bien que les droits non couverts à tendance féministe ne concernent pas discursivement exclusivement un sexe mais touchent, dans les faits, plus un sexe que l'autre.

2.1.D De la dichotomie public vs privé

Dans le combat féministe pour la reconnaissance de certaines différences de vécu entre femmes et hommes et de l'intégration de la protection de l'égalité de traitement, on peut noter deux points de jonction entre le discours des RSVEF et le discours scientifique. Nous avons mentionné le premier précédemment, soit le fait que le *ius cogens* vise une protection plus masculine que féminine. On trouve à ce sujet un écho entre les écrits de Charlesworth et Chinkin et le discours de la première RSVEF qui vise à considérer les pratiques traditionnelles et violentes envers les femmes comme des actes de torture devant être condamnés au nom du *ius cogens*. Le dernier point relève d'une fermente critique de la dichotomie⁵⁸⁰ entre la sphère publique et la sphère privée. Alors que Charlesworth et Chinkin mettent en avant le fait que les femmes subissent une torture plus souvent « privée » que « publique », si on considère la violence envers les femmes comme un acte de torture⁵⁸¹, elles rappellent que non seulement le *ius cogens* tel qu'il est pensé actuellement est genré mais elles critiquent également assidûment la dichotomie entre public et privé, ce qui fait écho aux deux premières RSVEF⁵⁸² :

579 *Ibid.*, p. 75.

580 Pour de plus amples informations sur cette dichotomie, voir : Bunch (1990), Charlesworth et Chinkin (1993), Pateman (1983 [1987]), Horwitz (1982) et Weintraub (1997).

581 Charlesworth et Chinkin (1993), p. 72.

582 E/CN.4/1995/42, § 70. Pour la deuxième RSVEF : A/HRC/4/34, 2007, § 25.

The public/private distinction, which has been at the root of most legal systems, including human rights law, has created major problems for the vindication of women's rights. However, in recent times the approach to law has changed. States are increasingly reaching into the privacy of the home. In developing countries, the regulation of reproductive rights has become an important concern. States are now increasingly being held responsible for human rights offences committed within the home. States are required, by standards of due diligence, to prevent as well as punish crimes of violence which take place in the private domain 26/.

Alors que la première RSVEF fait état d'un changement d'approche de la dichotomie entre public et privé au niveau international, elle rappelle, par son renvoi à la note 26 à un texte de Carole Pateman⁵⁸³ sur la question, l'histoire de cette dichotomie qui est étroitement liée au libéralisme et au patriarcat. Alors qu'en théorie ces deux doctrines semblent s'opposer puisque le libéralisme est individualiste et égalitaire tandis que le patriarcat renvoie à des relations hiérarchiques de subordination qui suivent les caractéristiques dites naturelles des hommes et des femmes, en réalité selon cette auteure⁵⁸⁴ les deux doctrines sont réconciliées par les auteurs du XVII^{ème} siècle. John Locke par exemple exprime une séparation entre le pouvoir politique (sphère publique) qui concerne les adultes libres, égaux et consentants et le pouvoir paternel (sphère privée) qui concerne les enfants jusqu'à leur majorité pour les garçons. Toute leur vie les femmes sont assujetties : d'abord à leur père et enfin à leur mari. Ainsi, comme le rappelle Carole Pateman, il faut tenir compte du fait que la séparation de John Locke entre la sphère familiale et la sphère politique relève aussi d'une division genrée : les femmes appartiennent plus à la sphère privée que publique contrairement aux hommes. De plus, la sphère privée est englobée dans la sphère publique et non l'inverse. Il existe donc un rapport hiérarchique entre ces deux sphères qui fonctionne parallèlement à la hiérarchie de genre.

Les théories féministes de Carole Pateman⁵⁸⁵ et, nous le verrons plus loin⁵⁸⁶, de Gerda Lerner⁵⁸⁷ influencent fortement le discours de

583 Pateman (1983 [1987]).

584 *Ibid.*, p. 157.

585 E/CN.4/1995/42, § 70.

586 Voir *infra* en page 218.

587 E/CN.4/1995/42, § 57.

la première⁵⁸⁸ RSVEF sur le « crime d'honneur ». La grille de lecture issue des théories féministes est récupérée et reformulée par les RSVEF : la violence envers les femmes n'est pas une question purement « privée »⁵⁸⁹ ; elle est causée par « les relations structurelles de pouvoir, de domination et de privilège entre les hommes et les femmes dans la société. La violence envers les femmes est centrale pour maintenir ces relations politiques à la maison, au travail et dans toutes les sphères publiques. »⁵⁹⁰ C'est dans ce cadre qu'il faut comprendre la perspective de la première RSVEF par rapport au « crime d'honneur ». C'est-à-dire que le « crime d'honneur » qui appartient à la catégorie globale de « violence envers les femmes » ne doit pas être considéré comme un acte d'ordre « privé » non seulement parce qu'il transcende cette sphère (par sa fréquence et par son acceptation publique), mais également parce qu'il renvoie à un acte de torture ce qui le fait passer, au niveau international, sous le domaine du *ius cogens*, un droit supérieur aux autres droits.

2.1.E Au-delà des notions d'honneur et de dignité

Dans la combinaison terminologique « crime d'honneur », le terme *honneur* est utilisé par le système onusien comme la traduction de mots dont les dénnotations et les connotations diffèrent d'une langue à l'autre⁵⁹¹. Un terme particulier renvoyant à un univers particulier, il apparaît clair que le processus de traduction et donc d'interprétation est

588 La deuxième RSVEF est aussi influencée par les théories féministes comme en témoigne son article : Ertürk (2009) et son lien avec Jacqui True qui la remercie à la première page de son livre, True (2012), p. ix.

589 Charlesworth et Chinkin (1993), p. 73.

590 Bunch (1990), p. 491 (notre traduction).

591 Terman (2010), p. 8. L'exemple le plus évident est la traduction par « crime d'honneur » de pratiques pakistanaises : *kala-kali* (Penjab), *tor-tora* (Khyber Pakhtunkhwa), *siyahkari* (Baloutchistan) et *karo-kari* (Sind), voir Malick, *et al.* (2001) et E/CN.4/2002/83, § 29. Par ailleurs, le terme turco-kurde *namus* est généralement utilisé dans un contexte de pureté ou de propriété des femmes alors que le terme *shirif* peut se référer à d'autres normes de moralité y compris l'hospitalité et le courage, Wikan (2008), p. 58.

sollicité dès lors qu'on choisit d'utiliser le terme français « honneur ». D'ailleurs, le constat de ces différences de signifiants et signifiés, pour reprendre les catégories saussuriennes⁵⁹², a débouché sur une remise en cause du bien-fondé d'une telle traduction⁵⁹³. Les multiples pratiques que l'on reconnaît comme telles à travers le monde peuvent-elles toutes être comprises dans les seuls termes « crime d'honneur » ? Rien n'est moins sûr mais, à notre sens, le processus de traduction, bien que toujours approximatif, reste néanmoins nécessaire. Il l'est d'autant plus au sein de l'ONU car celui-ci ne réunit pas moins de 193 États membres alors que seules six⁵⁹⁴ langues sont officielles, dont trois d'origine latine.

Pour pallier partiellement les problèmes de traduction, le système onusien propose un *Thesaurus*, un recueil lexical des termes usités en son sein. Dans celui-ci, nous découvrons que les termes « crime d'honneur » possèdent une note d'application qui revient à « l'acte de tuer ou de blesser une parente au nom de l'honneur familial ». Ainsi, au cœur du discours onusien sur le « crime d'honneur » se trouve l'idée d'un acte répréhensible par la loi, un « crime », qui se justifie par un principe moral, l'« honneur », et qui touche certains groupes sociaux, les « familles », en particulier certains de leurs membres, les « femmes ». La dimension familiale du crime d'honneur est relevée par la plupart des chercheurs, notamment Cees Maris et Sawitri Saharso⁵⁹⁵, John Are Knudsen⁵⁹⁶ et Unni Wikan⁵⁹⁷. Pour ces auteurs, non seulement la dimension genrée est problématisée, mais encore la circonscription familiale est explorée. Ces deux éléments, des victimes féminines et l'honneur familial, se retrouvent à la fois chez les chercheurs en sciences humaines et sociales et dans le *Thesaurus* onusien.

Qu'est-ce que l'honneur pour la première RSVEF ? Elle écrit⁵⁹⁸ : « In the English language, honour means high esteem, respect, recognition, distinction, privilege, reputation or a woman's chastity or

592 Saussure (1916).

593 Terman (2010).

594 Les langues officielles sont : l'anglais, l'arabe, le mandarin, l'espagnol, le français et le russe.

595 Maris et Saharso (2001) repris par Knudsen (2003), p. 107.

596 Knudsen (2004), Knudsen (2003).

597 Wikan (2008).

598 E/CN.4/2002/83, § 27.

purity. » Ainsi, on voit que la RSVEF met l'accent non seulement sur l'estime d'une personne mais encore sur la sexualité féminine, deux éléments qui sont importants dans la perception des RSVEF sur la pratique du crime d'honneur dans le monde. L'accent posé uniquement sur les femmes comme victimes du crime d'honneur n'est pas entièrement rejoint par Cees Maris et Sawitri Saharso⁵⁹⁹ et John Are Knudsen⁶⁰⁰. En effet, comme nous le détaillerons plus loin⁶⁰¹, ces derniers auteurs montrent qu'il existe une articulation entre les violences masculines et féminines liées à l'honneur. La pratique du crime d'honneur ne se limite pas à la violence masculine envers les femmes.

Par ailleurs, comme le rappelle Julian Pitt-Rivers⁶⁰², au cœur de la notion d'honneur se trouvent principalement deux questions : celle de la norme sociale et celle du regard d'autrui. Par le biais de valeurs reconnues socialement (ex. la vertu, le courage, etc.) une norme sociale se construit. Ces valeurs sont liées à l'honneur qui est un principe renvoyant à des règles de conduites et à la recherche d'un bien idéal. L'honneur renvoie à une conception de ce qu'est la norme, c'est-à-dire les gestes qu'il faut accomplir pour préserver un certain ordre social et qui varient selon les configurations sociales ou les comportements qu'il faut éviter pour ne pas le mettre en péril. L'honneur engage donc un discours sur le corps et plus précisément les perceptions⁶⁰³ d'un groupe/d'une personne sur les mouvements corporels d'autrui. À l'instar de Guillemette Bolens, on pourrait ainsi parler de « kinésie »⁶⁰⁴ qui :

[...] désigne [...] la perception chez autrui ou soi-même de mouvements en fonction de paramètres visuomoteurs, traduits en des données telles que l'amplitude, l'extension, ou la vitesse d'un geste, les forces variables qui s'y associent, ainsi que les changements d'orientation des parties du corps entre elles [...].

599 Maris et Saharso (2001).

600 Knudsen (2004), Knudsen (2003).

601 Voir *infra* en page 215.

602 Pitt-Rivers (1968 [1972]).

603 Cet aspect est souligné par la RSVEF : E/CN.4/1999/68/Add.4, § 31.

604 Bolens (2008), p. 2. Dans son ouvrage, Guillemette Bolens s'intéresse particulièrement aux concepts de vergogne (traduit aujourd'hui par *honte*, *honneur* et *pudeur*) et de face (en particulier théorisé par Erving Goffman (1955–1964 [1974])).

Dans le cas du « crime d'honneur » dans le discours onusien, l'observation des gestes féminins semble être fondamentale. Comme on peut le voir à travers le discours de la première RSVEF, le corps féminin est l'objet d'un contrôle accru parce qu'il traduit physiquement l'honneur de la famille⁶⁰⁵ :

28. Dans ces sociétés traditionnelles, les femmes sont censées incarner l'honneur des hommes auxquels elles « appartiennent ». À ce titre, il leur incombe de préserver leur virginité et leur chasteté. Les crimes d'honneur en Asie occidentale trouvent leur origine dans un dicton arabe crûment formulé : « L'honneur de l'homme repose entre les jambes de la femme ». Par le contrôle qu'ils exercent sur la sexualité et la reproduction féminines, les hommes deviennent les garants de la pureté culturelle et ethnique. Ce contrôle, au demeurant, ne s'exerce pas seulement sur le corps et le comportement sexuel des femmes, mais s'étend à l'ensemble de leur comportement y compris leurs gestes et leur langage. Un quelconque défi à l'autorité masculine sera aussitôt perçu comme une atteinte à l'honneur de l'homme. Le corps de la femme est considéré comme le « dépositaire de l'honneur familial ». On constate avec une vive inquiétude que le nombre de crimes d'honneur s'accroît à mesure que s'élargit la notion de ce qui constitue l'honneur et de ce qui est censé lui porter atteinte.

On comprend que c'est le regard de l'un (l'homme) qui donne une valeur à l'autre (la femme) en estimant ses gestes. Les comportements féminins seraient donc évalués à travers une grille de valeurs masculines communes au groupe dans lequel les membres se reconnaissent, grille de valeurs qui fait appel à la notion d'honneur. Alors que l'honneur structurerait un système inégalitaire dont la distinction entre hommes et femmes serait centrale⁶⁰⁶, la notion de dignité renverrait à un idéal fondé sur l'égalité des personnes humaines (les droits humains). Pour autant, faire référence aux droits humains ne doit pas induire l'idée d'un rejet total de la notion d'honneur. Pour les défenseurs des droits humains, toute personne humaine doit être protégée dans son honneur. L'idée d'une protection du groupe de l'honneur personnel peut aussi être trouvée dans les sociétés d'honneur. Bien que la société crée des différences en structurant les inégalités sociales par la distinction de genre et d'honneur, lorsque l'honneur d'une personne est touché, c'est

605 E/CN.4/2002/83, § 28.

606 Bourdieu (1972), p. 42 ; voir *supra* en page 167.

l'honneur du groupe qui est altéré. Dès lors, il convient de le défendre. L'agent de cette défense est structurellement inégal. En effet, généralement il n'est pas accepté qu'une femme défende l'honneur par le meurtre, tandis qu'il est attendu que les hommes le fassent.

Sous couvert d'égalité, la notion d'honneur dans l'histoire des droits humains, bien qu'elle ait une prétention universelle, n'en demeure pas moins androcentrée lorsqu'il s'agit de comprendre la dimension sexuelle uniquement pour les femmes (la pudeur) dans le droit international humanitaire ; celui-ci ne renvoie pas à une « pudeur masculine ». La dimension sexuelle masculine induite par la notion d'honneur est indexée au corps féminin. Ainsi, si l'honneur initialement masculin se généralise pour comprendre l'honneur féminin, l'inverse n'est pas entièrement vrai. La dimension sexuelle de l'honneur féminin (la pudeur), n'est pas intégrée dans le processus. Ainsi, le phénomène d'appropriation du général venant d'un groupe particulier prend, dans notre cas, une coloration androcentriste. En se positionnant comme général, le particulier rejette les particularités de l'autre.

La dissolution de la frontière qu'il y a entre l'honneur masculin et l'honneur féminin passe par un déplacement de la reconnaissance des spécificités féminines de reproduction. L'honneur féminin prend la même forme que celui des hommes. Ainsi, avec le Statut de Rome, agresser sexuellement une femme n'est plus reconnu internationalement comme une atteinte à son honneur (ou à celui de son groupe), mais comme une violence criminelle. Pour autant, les viols systématiques et planifiés, considérés juridiquement et internationalement comme des crimes de guerre ou des crimes contre l'humanité, attaquent l'honneur et l'identité d'un groupe ethnique⁶⁰⁷ : ils touchent directement à l'identité de ce groupe en contrôlant son futur (par les viols organisés, la génération suivante du groupe agressé est transformée) et en y associant généralement des actes d'effacement du passé (par la profanation des tombes et la destruction des monuments historiques qui rappellent à la mémoire l'histoire du groupe agressé). La gestion des frontières socialement construites qui séparent les tribus et les ethnies touche également (et peut-être avant tout) à la distinction sociale de genre qui est brodée autour d'un donné biologique élémentaire, celui du fait qu'il

607 Nahoum-Grappe (1997 [2005]).

y a « seulement deux sexes » et que « leur rencontre est nécessaire pour procréer »⁶⁰⁸.

Pour Claude Lévi-Strauss, l'être humain a commencé par construire des frontières entre lui-même et les autres espèces vivantes avant de construire des frontières à l'intérieur de son espèce. Le moyen d'aller au-delà de ces frontières socialement construites qui subsument certains groupes humains à d'autres (en passant par la construction de catégories comme les « sexes », les « races », etc.) serait d'abord de respecter toute forme de vie⁶⁰⁹ :

J'ai le sentiment que toutes les tragédies que nous avons vécues d'abord avec le colonialisme, puis avec le fascisme, enfin les camps d'extermination, cela s'inscrit non en opposition ou en contradiction avec le prétendu humanisme sous la forme où nous le pratiquons depuis plusieurs siècles, mais, dirais-je, presque dans son prolongement naturel, puisque c'est, en quelque sorte, d'une même foulée que l'homme a commencé par tracer la frontière de ses droits entre lui-même et les autres espèces vivantes, et s'est ensuite trouvé amené à reporter cette frontière au sein de l'espèce humaine, séparant certaines catégories reconnues seules véritablement humaines, d'autres catégories qui subissent alors une dégradation conçue sur le même modèle qui servait à discriminer entre espèces vivantes humaines et non humaines. Véritable péché originel qui pousse l'humanité à l'autodestruction.

Le respect de l'homme par l'homme ne peut pas trouver son fondement dans certaines dignités particulières que l'humanité s'attribuerait en propre, car alors, une fraction de l'humanité pourra toujours décider qu'elle incarne ces dignités de manière plus éminente que d'autres. Il faudrait plutôt poser au départ une sorte d'humilité principielle : l'homme, commençant par respecter toutes les formes de vie en dehors de la sienne, se mettrait à l'abri du risque de ne pas respecter toutes les formes de vie au sein de l'humanité même.

Il semble que pour Claude Lévi-Strauss, il est insuffisant que l'être humain se fonde sur la dignité humaine pour développer des règles de conduite. En effet, la notion de dignité crée une frontière avec les autres formes de vie et, de ce fait, ne permet pas d'éviter que certains groupes humains ne se considèrent comme supérieurs à d'autres, entraînant par là des fractures au sein de l'espèce humaine. Afin de dépasser les frontières que posent les notions de dignité et d'honneur, l'auteur propose

608 Héritier (1996), p. 57.

609 Claude Lévi-Strauss lors d'une entrevue citée par Deligny (1979), pp. 42–43.

un principe de base qui ne vise pas à valoriser l'être humain en défaveur d'autres êtres vivants (humains, animaux, etc.) : l'humilité. Cette disposition, qui réprime tout mouvement d'orgueil, va au-delà de la valorisation humaine par la défense d'une identité séparée des autres et qui sous-tend les notions de dignité et d'honneur. Ces deux termes, ayant une faculté disséminatrice importante dont la reconnaissance ne se limite pas au droit international mais prend des formes variées en fonction des contextes historiques et culturels, visent à défendre l'être humain contre lui-même sans lui donner un espace qui lui permette de vivre durablement dans et avec son environnement. L'être humain, en tant qu'organisme vivant, invente au moyen de discours verbaux et symboliques des combinaisons qui le lient à ou le délient de son environnement. En faisant corps avec son milieu, il développe ses caractéristiques par des subterfuges pas toujours délicats et des stratagèmes parfois subtils.

La notion d'humilité, dont la racine latine, *humilitas*, dérive du mot « terre », l'*humus*, nous renvoie au champ lexical de l'agriculture⁶¹⁰. Si l'agricultrice (ou l'agriculteur) se développe en déployant sa « façon », c'est-à-dire, spécialement en langage agricole, en perfectionnant « l'opération destinée à ameublir, nettoyer ou retourner le sol afin de permettre à une culture de naître, de croître et de mûrir dans de bonnes conditions »⁶¹¹, elle dissémine et enraie certains arts de façonner qu'elle ne voit pas toujours de prime abord. Cette capacité de déploiement, qu'elle partage avec les autres formes de vies, peut passer par la valorisation de ses propres capacités ou par la reconnaissance du fait que ses capacités ne lui sont pas propres mais qu'elle les partage avec les autres êtres vivants. Dans ce contexte, la disposition d'humilité doit non seulement permettre le dialogue mais également l'acceptation qu'une faculté analogue peut trouver une meilleure traduction dans d'autres langues que celles d'origine latine dominant l'ONU et que nous employons dans ce présent travail. Ceci est d'autant plus probant

610 Voir également *supra* en page 160 et *infra* en page 279.

611 CNRS, <http://www.cnrtl.fr/definition/>, entrée « façon », consultation le 16 août 2020.

que, ordinairement, le terme « honneur » en français a comme synonyme le terme « dignité »⁶¹².

Étant donné la proximité des deux notions disséminatrices de l'ONU, c'est dans le sens donné aux mots, dans leur application et dans leur traduction que le débat international autour du « crime d'honneur » repose. Alors que la responsabilité de l'État est, de manière logique, au cœur des discussions internationales, celle des citoyens ou des groupes (familiaux, ethniques, etc.) est au centre des débats nationaux, régionaux ou locaux. La dissémination d'une norme globale doit donc traverser les différentes configurations politiques. C'est ainsi dans l'interchamp international-national-local que des enjeux à dimension globale naissent. Ceux-ci concernent non seulement les États, mais également les communautés, les familles, les groupes humains et les individus. L'articulation difficile du débat autour du « crime d'honneur » se situe entre les champs d'application locale et internationale des notions d'honneur et de dignité. La norme internationale sur les crimes d'honneur soutient un idéal via les notions d'égalité et de dignité et se pose en concurrence avec une norme locale soutenue par la notion d'honneur – chacune se disputant l'efficacité d'une traduction communément admise des règles de conduite et des manières de penser. C'est à travers des discours directs et indirects des différents acteurs, au fil de dialogues et de disputes, que peuvent se lire et se comprendre l'émergence et la dissémination de façons de faire, de normes relatives au crime d'honneur et de principes reconnus par des groupes sociaux donnés qui lancent un processus de transformation sociale. Dans ce cadre, les notions disséminatrices que sont l'« honneur », la « dignité » et l'« humilité » catalysent différentes dispositions normatives.

612 *Ibid.*, entrée « dignité ».

2.2 Les rapporteurs spéciaux onusiens : des traducteurs globaux

C'est dans l'interchamp, entre terrain international et terrain local, qu'émerge la question du « crime d'honneur » et que se situent les rapporteurs spéciaux (RS) onusiens⁶¹³. Ceux-ci jouent un rôle de « traducteurs culturels ». Ils traduisent en des termes de politique internationale des événements et des pratiques se manifestant localement. Dans le cas spécifique du « crime d'honneur », le travail de la rapporteuse spéciale sur les exécutions extrajudiciaires, sommaires ou arbitraires (RSEESA) entre 1999 et 2000 apparaît important puisque son rapport E/55/288 datant du 11 août 2000, qui parle du « crime d'honneur », est transmis à l'Assemblée générale (AG) par le biais du secrétaire général – chose relativement exceptionnelle. Au vu de la nécessaire concision, la RSEESA ne s'étend pas sur la question du « crime d'honneur ». Cependant, c'est un des problèmes qui la préoccupent particulièrement comme le montre le fait qu'elle y consacre une section entière intitulée « C. Killings committed in the name of passion or the name of honour » dans la partie VI nommée « Issues of special concern to the Special Rapporteur ». Dans cette section, le premier élément qu'elle mentionne est un renvoi au travail commun effectué avec la rapporteuse spéciale sur la violence envers les femmes (RSVEF)⁶¹⁴ tandis qu'un dernier

613 Pour plus d'informations sur les RS, voir Nifosi (2005). À l'égard de leur position dans le système onusien, une analyse du rôle institutionnel des RS aurait été profitable, notamment en suivant de près le parcours des rapporteuses spéciales sur la violence envers les femmes. Pour des raisons pratiques, nous n'avons pu effectuer cette recherche. En effet, malgré deux sollicitations auprès de Radhika Coomaraswamy pour l'interviewer au sujet de son parcours et de son mandat de RS, nous n'avons pas obtenu de réponse. Nous nous sommes ainsi focalisée sur le discours des RS plutôt que sur leur carrière. Pour discuter du rôle des RS relativement aux « trois » Nations unies, voir Weiss, *et al.* (2009).

614 A/55/288, § 40. Elle mentionne aussi, au début du rapport, son travail conjoint avec la RSVEF, § 8.

élément est un renvoi à d'autres rapports effectués par ses soins⁶¹⁵ préalablement transmis à la Commission des droits de l'homme.

Pour comprendre les enjeux qui se trament dans l'interchamp international-local relativement au « crime d'honneur », il importe de comprendre les configurations sociales et politiques dans lesquelles les rapporteurs spéciaux, et plus particulièrement la RSEESA et la RSVEF, sont impliquées. En effet, dans les rapports dont tient compte le secrétaire général, la RSEESA critique plusieurs États, en particulier la Jordanie⁶¹⁶ et le Pakistan (en particulier le Sénat)⁶¹⁷. C'est en effectuant un détour dans les rapports de la RSVEF de la même année que nous pouvons comprendre la profondeur de l'affaire pakistanaise de « crime d'honneur » qui transparait en filigrane. Comme nous le verrons par la suite en traitant spécifiquement du cas Sarwar mentionné par la RSVEF, la RSEESA se voit impliquée dans une affaire qui déclenche une vive discussion au Sénat pakistanais sur la pratique du crime d'honneur. Ainsi, même si le rapport de 2000 de la RSVEF n'est pas mentionné dans le rapport transmis à l'AG, il est important de l'analyser en détail. Qui plus est, l'analyse de ses rapports est fondamentale pour avoir une profondeur chronologique et anthropologique du discours onusien autour du « crime d'honneur ». En effet, comme en témoignent leurs rapports, les RSVEF s'intéressent de manière constante à cette pratique.

De par leur rôle et leur mandat onusien, les RS émettent des discours qui traversent les échelles de gouvernance et ont ainsi un impact au niveau de la gouvernance globale. La gouvernance globale⁶¹⁸ est un concept de science politique qui recouvre les mécanismes de décision et les formes d'organisation politique actives dans différents secteurs (organisations non gouvernementales [ONG], État, entreprises privées, etc.) et à différentes échelles (locale, régionale, nationale, internationale). Les RS établissent des liens avec des acteurs d'échelles et de

615 A/55/288, § 40 renvoie aux documents E/CN.4/1999/39 publié le 6 janvier 1999 et E/CN.4/2000/3 publié le 25 janvier 2000. La RS fait également un renvoi à ses autres rapports dans un des derniers paragraphes de son rapport, A/55/288, § 54.

616 E/CN.4/1999/39, § 74–75.

617 E/CN.4/2000/3, § 81.

618 Andréani (2001), Piattoni (2009).

secteurs variés, d'où un impact sur la gouvernance au niveau global. En d'autres termes, on peut dire que les RS sont acteurs du *global-politique*⁶¹⁹ :

S'il recoupe le domaine traditionnel des « relations internationales », le global-politique le déborde de tous côtés. Le global-politique [...] ne se limite pas à un ensemble d'instances de négociation et de prise de décision. Il est aussi la scène où se concrétise une puissance collective, faite de tensions, voire d'affrontements, mobilisant des protagonistes issus de strates hétéroclites. On ne saurait aplatir la dimension nouvelle du global-politique en s'en tenant à une vision purement institutionnaliste. Le global-politique nous projette dans un régime d'*anticipation* et porte le signe de l'incomplétude. Il ne peut pas être circonscrit en termes de rapport de forces, ni pensé comme une forme supra-étatique, mais comme un **inducteur de normes**, de concepts transversaux, de paramètres de discussion, de termes de négociation qui se diffusent dans les pores des sociétés et infusent les esprits qui les gouvernent. Le global-politique n'est pas seulement un espace où s'échangent des arguments ; on y négocie des orientations qui vont progressivement s'imposer aux niveaux local et national.

Les RS, ayant des relations avec des individus, des représentants d'ONG, des représentants d'État et bien d'autres encore, échangent avec des personnes de multiples secteurs issues d'échelles variées. Ainsi, malgré leur contexte d'énonciation onusien, le discours des RS se construit à travers des interrelations et fonctionne au niveau global et non uniquement au niveau international.

D'un point de vue des sciences humaines et sociales, le processus de traduction est intimement lié à celui d'interprétation⁶²⁰. C'est la raison pour laquelle on conçoit que non seulement les RS traduisent et interprètent des pratiques issues de terrains locaux en des termes internationaux, mais qu'ils traduisent également en des termes locaux des croyances et pratiques internationales. Les RS amènent dans leur travail non seulement leur bagage international mais également local. Bien que faisant partie intégrante des Nations unies⁶²¹, leur traduction/interprétation n'est donc pas toujours « externe » aux terrains qu'ils observent. Les exemples les plus clairs concernant particulièrement le

619 Abélès (2011), p. 111 (nous soulignons en gras).

620 Rudhardt (1964).

621 Voir Weiss, *et al.* (2009), p. 123.

« crime d'honneur » sont qu'Asma Jahangir, citoyenne pakistanaise et RSEESA, critique cette pratique au Pakistan⁶²², tandis que Yakin Ertürk, citoyenne turque et RSVEF, la critique en Turquie⁶²³. Il s'agit donc, dans le cas des RS par rapport au « crime d'honneur » du moins, d'une critique non seulement onusienne, mais également interne à certains terrains. La critique est, de ce fait, plus complexe que celle issue d'un individu venant d'une société par rapport à une pratique à l'œuvre dans une autre société. En effet, la critique onusienne du « crime d'honneur », par certains RS, prend des dimensions globales : elle peut être simultanément locale, nationale et internationale et peut toucher des acteurs juridiques, politiques et sociaux.

Le processus de traduction et d'interprétation qu'effectuent les RS par rapport au « crime d'honneur » touche à la question de la comparaison⁶²⁴ entre des normes et des traditions. En effet, en traduisant des pratiques locales en des termes du global-politique, les RS comparent, même de manière inconsciente, différents types de normes juridico-sociales et différents types de traditions culturelles et/ou religieuses actives dans le monde. Dans le cas du « crime d'honneur », certaines comparaisons, pouvant être évidentes pour le lecteur onusien, ne sont pas explicitement exprimées, c'est le cas des duels. D'autres comparaisons, pouvant être moins évidentes, sont explicitement mentionnées, par exemple en ce qui concerne les différences et les similitudes entre le « crime d'honneur » et le « crime passionnel »⁶²⁵. Une comparaison en filigrane mais néanmoins centrale concerne les normes qui entourent la mise à mort d'un être humain. Les mises à mort doivent être ordonnées par des tribunaux légitimes, c'est-à-dire reconnus comme tels par les États membres de l'ONU, lors d'un procès équitable, et doivent concerner un délit des plus graves en n'impliquant pas des mineurs, des femmes enceintes ni des personnes mentalement handicapées. Elles sont alors perçues comme tolérables⁶²⁶ ; ce n'est pas le cas pour les

622 E/CN.4/2000/3, § 81 ; voir *supra* en page 157.

623 Par exemple, A/HRC/7/6/Add.1, § 514.

624 Borgeaud (1986), Borgeaud (2009).

625 Voir *infra* en page 244.

626 Voir article 6 du Pacte international relatif aux droits civils et politiques. En ce qui concerne spécifiquement Asma Jahangir, elle considère que l'idéal serait l'abolition de la peine de mort, A/55/288, § 32. Dans son rapport, la question de la

mises à mort issues d'une justice privée, c'est-à-dire du « droit de se faire justice à soi-même »⁶²⁷. La justice privée recouvre les actes de vengeance de l'honneur et ne se pense qu'à travers la construction de son opposé, soit la justice étatique⁶²⁸. Pour reprendre la formule de Max Weber, l'État⁶²⁹ est « une communauté humaine qui, dans les limites d'un territoire déterminé [...] revendique avec succès pour son propre compte le monopole de la violence physique légitime ». En usant de cette périphrase, Max Weber décrit ce qu'est la souveraineté de l'État et « sa capacité à exproprier les puissances privées de leur ancien droit de domination »⁶³⁰.

Les pratiques de la justice étatique, au sein de l'ONU, sont perçues comme hiérarchiquement supérieures à celles de justice individuelle, actives en parallèle ou en dehors du socle juridique et politique étatique. De ce fait, le discours onusien sur le « crime d'honneur » implique non seulement une hiérarchie entre les diverses formes de mise à mort (étatique, collective, individuelle), mais également une dynamique du blâme et de l'éloge qui se met en place par le biais de leur interprétation/traduction de pratiques locales⁶³¹ :

De même qu'il y a des gestes ou des expressions « déplacés », et donc choquants, voire scandaleux, de même il y a des croyances et des rites déplacés. Ce qui les condamne, ce n'est pas leur contenu, mais le fait qu'ils sont exagérés, ou qu'ils ne sont pas à leur place.

Deux regards différents sont portés sur le même objet, selon qu'on le considère comme étranger ou comme autochtone, du centre ou de la périphérie. On rencontre ici la limite de l'interprétation (de la traduction) [...]. [L'interprétation] compare tout en distinguant ; elle établit une hiérarchie. Elle peut même revêtir la forme du blâme.

peine de mort se trouve dans la même partie que celle des « crimes d'honneur », mais la précède (section A).

627 Alland (2003), p. 907.

628 Nassiet (2011), en particulier p. 127.

629 Weber (1919 [1963]), pp. 100–101.

630 Beaud, <http://www.universalis.fr/encyclopedie/etat/>, entrée « État », consultation le 16 août 2020.

631 Borgeaud (2009), pp. 76–77.

La dynamique du blâme et de l'éloge est visible dans les rapports des RSVEF et de la RSEESA qui fustigent les États qui autorisent les « crimes d'honneur », mais également du secrétaire général Kofi Annan lorsqu'il renomme les crimes d'honneur des « crimes honteux »⁶³². En fait, le mécanisme des procédures spéciales fonctionne à travers la rhétorique du blâme et de l'éloge, comme d'ailleurs un grand nombre d'autres mécanismes de mise en œuvre des droits humains. En effet, les mécanismes qui ne sont pas juridiquement contraignants tentent de le devenir politiquement et/ou moralement. Les procédures spéciales sur les droits humains ont la capacité de distinguer les « bons élèves » des « mauvais élèves » en matière de droits humains. Ces mécanismes fonctionnent donc à travers une *économie de l'estime*⁶³³. Cependant, cette économie de la réputation ne touche pas seulement les États membres⁶³⁴ observés par les mécanismes onusiens des droits humains. En effet, les organisations internationales⁶³⁵, comme l'ONU⁶³⁶, et les ONG⁶³⁷ font également partie de cette économie au niveau global. Dans ce cadre, les RS, par leur discours autour du « crime d'honneur », utilisent la rhétorique de l'éloge ou du blâme dans le but d'accélérer la mise en œuvre des droits humains au niveau global. Les RS participent, de ce fait, à la re-création d'un ordre global qui se structure hiérarchiquement de manière dynamique à travers une économie de la réputation.

632 SG/SM/7430 WOM/1203, communiqué de presse de Kofi Annan du 5 juin 2000 à l'ouverture de la session extraordinaire de l'AG sur les femmes. Nous mentionnons également cet aspect ailleurs, voir *supra* en pages 48 et 69 et *infra* en pages 237 et 261.

633 Nous reprenons ces termes à Geoffrey Brennan et Philip Pettit qui les utilisent non pas strictement pour les OI mais beaucoup plus largement, soit dans les sphères politiques et civiles : Brennan et Pettit (2004). Voir, pour les relations internationales : Keohane (1984), Chayes et Chayes (1995), Goodman et Jinks (2013).

634 Guzman (2008).

635 Daugirdas (2015).

636 Megret et Hoffmann (2003).

637 Murdie et Davis (2012).

2.2.A Les rapporteurs spéciaux : leur rôle et leur mandat

En 1946, la Commission des droits de l'homme comme mécanisme de contrôle des droits humains est créée. Dès les années 1960, elle produit un mécanisme de contrôle spécifique et flexible : les procédures spéciales⁶³⁸, dont les rapporteurs spéciaux. Le travail des RS est guidé par plusieurs instruments juridiques contraignants, comme la Convention sur l'élimination de la discrimination à l'égard des femmes de 1979 (en particulier pour les RSVEF), mais aussi par des instruments non contraignants, comme la Déclaration universelle des droits de l'homme de 1948. Les RS, qu'ils aient un mandat thématique, comme c'est le cas pour les RSVEF ou RSEESA, ou qu'ils aient un mandat par pays, comme c'est le cas par exemple du RS sur la situation des droits de l'homme au Cambodge, font ainsi partie des procédures spéciales mises en place par la Commission des droits de l'homme, récupérées entre 2006–2007 par le Conseil des droits de l'homme. Ces procédures spéciales, instaurées dans les années 1990, font partie d'un système plus large de mécanismes de contrôle établis soit par des traités internationaux, soit par des résolutions internationales de l'Assemblée générale (AG).

Les premières procédures spéciales apparaissent en 1967 pour s'occuper des droits humains en Afrique du Sud durant l'apartheid et plus tard dans la Palestine occupée (après la guerre arabo-israélienne de 1967). Leur nombre et leur diversité ayant rapidement accru, l'ONU a produit plusieurs documents pour guider leurs conduites : 1) « Regulations governing the status, basic rights and duties of officials other than secretariat officials, and experts of mission »⁶³⁹ ; 2) « Code of conduct for special procedures mandate-holders »⁶⁴⁰ ; 3) « Manual of Operations of the Special Procedures of the Human Rights Council »⁶⁴¹. Ce dernier document, le *Manuel*, contient beaucoup d'informations comme la durée du mandat (pas plus longue que six ans, soit

638 En plus des RS, les Groupes de travail font partie des procédures spéciales.

639 ST/SGB/2002/9, 2002.

640 A/HRC/RES/5/2, 2007.

641 E/CN.4/2000/5 adopté en 1999, modifié en juin 2008. Nous citons la version 2008 par la suite comme le *Manuel*.

deux fois un terme de trois ans pour les RS). Il indique également les procédures et les clauses pour la nomination d'un détenteur de mandat. Il statue que « [...] le Président du Conseil [des droits de l'homme] déterminera le candidat approprié pour chaque vacance. [...] La nomination des titulaires de mandats au titre des procédures spéciales sera achevée après l'approbation ultérieure du Conseil. »⁶⁴² À cet égard, le président du Conseil choisit un candidat sur la base de ses qualités, soit ses « compétence, professionnalisme, indépendance, impartialité, intégrité et objectivité »⁶⁴³.

Bien que le Bureau du Haut-Commissariat aux droits de l'homme soutienne les RS par du personnel, des politiques générales, de la recherche et du soutien logistique pendant la durée de leur mandat, les RS ne reçoivent pas de compensation financière de l'ONU. En outre, « l'indépendance et l'impartialité requises n'autorisent pas la nomination de personnes occupant des postes de responsabilité dans l'administration ou les services législatifs de leur pays ou dans toute autre organisation ou entité qui pourraient donner lieu à un conflit d'intérêts avec les responsabilités inhérentes au mandat »⁶⁴⁴. Le statut indépendant⁶⁴⁵ des procédures spéciales semble crucial pour garantir l'impartialité. Cependant, les personnes en charge des procédures spéciales doivent subvenir à leurs besoins et, de ce fait, trouver un soutien financier (ou logistique) par le biais notamment d'affiliation à des institutions (ex. les universités, etc.). Ainsi, selon Françoise J. Hampson, l'aspect économique affecte le travail de certains RS : « In effect, to discharge

642 Le *Manuel*, p. 6.

643 Le *Manuel*, p. 6.

644 Le *Manuel*, p. 6.

645 L'indépendance des RS revient au fait qu'ils ne sont pas guidés par leur gouvernement. Smith (2011) montre que plusieurs obstacles se manifestent à l'indépendance des RS. En effet, les RS sont proposés et nommés par les États qui siègent à la Commission des droits de l'homme puis le Conseil des droits de l'homme et sont dépendants de l'accord des États pour les visiter. Rodley (2011) montre en outre que le pouvoir des RS d'amenuiser la réputation des États est contrebalancé non seulement par le mécanisme de nomination des RS, mais encore par les guides de conduites et par l'obligation des RS d'offrir un rapport final qui soit en accord avec les positions de l'État. Nous en déduisons que certaines formes de censure et d'autocensure sont à l'œuvre et constatons que celles-ci concernent parfois les questions religieuses, voir *ibid.*, pp. 319–320.

their responsibilities, special rapporteurs need to engage in fund-raising and to attract a group of researchers in their home institution. This may be easier for special rapporteurs from Western countries than for others. »⁶⁴⁶

Par le fait qu'ils ne sont pas financièrement rétribués, les RS sont plus des professionnels bénévoles que du personnel de l'ONU⁶⁴⁷. Ils bénéficient cependant de privilèges⁶⁴⁸, y compris l'immunité diplomatique et la visibilité internationale. Mais, ils doivent effectuer leur travail avec discrétion. En effet, ils doivent visiter les pays pour observer la mise en œuvre des droits humains au niveau national même si l'État n'est pas préparé à soumettre le champ concerné à l'examen judiciaire international⁶⁴⁹, mais ont besoin de la permission du pays pour le visiter. À cette fin, les RS envoient habituellement une lettre d'allégation dans un format standard⁶⁵⁰ au gouvernement requis pour visiter le pays et, si le gouvernement donne son accord, une invitation pour le visiter est présentée. Après leur visite, les RS délivrent un rapport de mission contenant leurs trouvailles, leurs recommandations et leurs conclusions⁶⁵¹. Avant de publier leur rapport, ils consultent l'État concerné pour vérifier l'information, éviter des incompréhensions et des erreurs. Une mise en conformité est effectuée. Ce dernier aspect fait dire à Antonio Cassese⁶⁵² que les RS utilisent plus une approche « conciliatoire » que « conflictuelle ». Les RS exposent les États à la critique et à la pression publique mais ne les confrontent pas directement.

Les procédures spéciales sont des mécanismes de mise en œuvre des droits humains. Leur fonction⁶⁵³ est notamment de : 1) rendre attentifs les États, les organisations internationales, les ONG et

646 Hampson (2007), p. 2.

647 *Le Manuel*, p. 7.

648 Voir la *Convention on Privileges and Immunities of the United Nations* adoptée par l'Assemblée générale le 13 février 1946, p. 26.

649 Cassese (2001 [2005]), p. 388.

650 Voir le *Code of Conduct for Special Procedures Mandate-holders of the Human Rights Council*, A/HRC/RES/5/2, art. 9.

651 *Ibid.*, art. 13.

652 Cassese (2001 [2005]), p. 388.

653 *Ibid.*, pp. 388–389.

l'opinion publique à un problème international ou à un pays ; 2) exercer une pression sur les États pour développer les droits humains ; et 3) contribuer à l'élaboration graduelle des conventions internationales ou à l'adoption de résolutions générales. Les RS ont comme but⁶⁵⁴ d'examiner, de contrôler, de conseiller et de rapporter publiquement la mise en œuvre des conventions et des normes des droits humains concernés par une thématique. Cela crée une pression sur les États membres. De cette manière, les RS contribuent à la mise en œuvre des droits humains, à la construction de conventions internationales, à l'adoption de résolutions générales et à la création d'une jurisprudence internationale⁶⁵⁵. C'est-à-dire que les RS participent à la transformation d'une norme sociale internationale en une norme légale internationale⁶⁵⁶. Cependant, comme le souligne Antonio Cassese⁶⁵⁷, trois défauts majeurs persistent quant aux résultats des RS : 1) la faiblesse du résultat final qui est trop diplomatique ou trop général ; 2) le discours visant des spécialistes ou des organisations spécialistes plutôt que l'opinion publique au sens large ; et 3) le manque d'utilisation faite de la richesse de l'information de mise en œuvre en dehors des cercles restreints du système onusien.

Nous pouvons comprendre les faiblesses des résultats des RS à travers trois tensions qui les traversent. Celles-ci sont relevées par Joanna Naples-Mitchell⁶⁵⁸ dont l'article se fonde sur des interviews de rapporteurs spéciaux, y compris la première RSVEF, Radhika Coomaraswamy : 1) la tension entre leur affiliation onusienne et leur statut indépendant⁶⁵⁹ ; 2) la tension entre des obligations concurrentes. Celle de traiter les États souverains comme des partenaires et celle de les observer comme des « élèves » ou des « adversaires » ; et 3) la tension entre leur mandat qui les appelle à couvrir un champ d'investigation mondial et l'impossibilité matérielle de le remplir entièrement.

654 Voir le *Manuel*.

655 Dupendant (2011), p. 40 ; voir *infra* en page 234.

656 On peut ainsi dire que, contrairement à ce qu'avance le *Manuel*, p. 14, les RS sont des procédures quasi légales.

657 Cassese (2001 [2005]), pp. 388–389.

658 Naples-Mitchell (2011).

659 Leur statut indépendant revient au fait qu'elles ne sont pas guidées par leur gouvernement.

Pourtant, malgré les tensions engendrées par leur position qui les empêchent d'avoir des résultats optimaux, Joanna Naples-Mitchell considère qu'ils jouent un rôle crucial dans la promotion et la protection des droits humains à travers le monde. Les RS peuvent agir rapidement pour protéger les victimes ou potentielles victimes. Ils traduisent le droit international des droits humains en termes politique, social et/ou légal : « ils définissent les droits [humains] en temps réel »⁶⁶⁰. Ces « traductions » influencent les diverses échelles de gouvernance mais également produisent un discours global sur les droits humains. Les RS peuvent donc être perçus comme des agents du discours des droits humains⁶⁶¹. C'est d'ailleurs en ces termes que nous appréhendons leurs rapports, c'est-à-dire comme porteurs d'un discours normatif s'appuyant sur les droits humains et constructeurs d'un ordre global, via notamment l'application de choix terminologiques et taxinomiques qui ont trait au religieux⁶⁶².

2.2.B La RSEESA et les RSVEF

Étant donné que dans cette partie nous nous intéressons particulièrement au travail de la première RSVEF, Radhika Coomaraswamy, tout en renvoyant parfois aux rapports de la RSEESA, Asma Jahangir, et de la deuxième RSVEF, Yakin Ertürk, il importe de s'arrêter un instant sur l'apport de ces trois RS. Concernant le « crime d'honneur », Radhika Coomaraswamy a travaillé conjointement avec Asma Jahangir sur cette question ; quant au travail de Yakin Ertürk, celui-ci apporte de nouveaux éléments et parfois même une critique du discours onusien autour du « crime d'honneur ». Bien que depuis 1994 jusqu'à aujourd'hui, il y eut consécutivement trois RSVEF, nous nous arrêtons uniquement sur le travail des deux premières (soit jusqu'à 2009). Ce choix s'appuie sur plusieurs raisons : 1) les premières résolutions internationales sur le crime d'honneur ont été prises lors du travail de la première RSVEF ; 2) les rapports des deux premières RSVEF sont les

660 *Ibid.*, p. 244.

661 *Ibid.*, p. 245.

662 Smith (1998).

plus détaillés au sujet du crime d'honneur ; et 3) alors que la première RSVEF pose les bases de la réflexion onusienne sur le « crime d'honneur », la deuxième va au-delà et apporte des éclairages nouveaux.

Radhika Coomaraswamy (Sri Lanka) obtient le premier mandat⁶⁶³ de RSVEF en 1994 sous l'égide de la Commission des droits de l'homme. Elle le termine en 2003. Après celui-ci, Radhika Coomaraswamy, qui a une formation de juriste⁶⁶⁴, est nommée présidente de la Commission des droits de l'homme au Sri Lanka jusqu'en 2006. Elle démissionne ensuite de son poste de directrice du Centre international d'études ethniques à Colombo pour accepter sa nomination par le secrétaire général Kofi Annan comme sous-secrétaire générale de l'ONU, représentante spéciale pour les enfants et les conflits armés. En 2007, sa nomination est renouvelée.

Asma Jahangir (Pakistan)⁶⁶⁵, juriste de formation, obtient le mandat de rapporteuse spéciale sur les exécutions extrajudiciaires, sommaires ou arbitraires de 1998 à 2004, sous l'égide de la Commission des droits de l'homme. En 2004, jusqu'en 2010, elle devient rapporteuse spéciale sur la liberté de religion ou de conviction. Très active pour les droits humains au Pakistan, elle présidait la Human Rights Commission of Pakistan, la Supreme Court Bar Association (2010–2011) et dirigeait, avec sa sœur Hina Jilani, un centre d'accueil pour femmes dont il sera question dans le chapitre traitant du cas Sarwar⁶⁶⁶.

La deuxième rapporteuse spéciale sur la violence envers les femmes, ses causes et ses conséquences, Yakin Ertürk (Turquie) obtient deux mandats consécutifs : de 2003 à 2009. Elle est professeure au Département de sociologie à la Middle East Technical University d'Ankara depuis 1986⁶⁶⁷. Elle avait la présidence du programme Gender

663 Son premier rapport est le E/CN.4/1995/42.

664 Elle suit ses études à la United Nations International School à New York. Elle obtient un B.A. à l'Université de Yale, un J.D. à l'Université Columbia, un L.L.M. de l'Université de Harvard et des doctorats *honoris causa* du College Amherst, de l'Université d'Édimbourg et de l'Université de l'Essex.

665 Voir E/CN.5/2005/4/Add.1.

666 Voir *infra* en page 228.

667 UNRISD, *Former Directors and Board Members*, [http://www.unrisd.org/unrisd/website/people.nsf/\(httpPeople\)/ACB2921FE1171C62C1256E36003B319F?OpenDocument&subsection =n=board+members](http://www.unrisd.org/unrisd/website/people.nsf/(httpPeople)/ACB2921FE1171C62C1256E36003B319F?OpenDocument&subsection =n=board+members), consultation le 16 août 2020.

and Women's Study depuis 2002. Tout au long de ses activités académiques, elle remplit plusieurs positions au sein de l'ONU, telles que le poste de directrice de United Nations International Research and Training Institute for the Advancement of Women (UN-INSTRAW), de 1997 à 1999.

2.2.C Les rapports des RSVEF sur le « crime d'honneur »

Comme nous l'avons mentionné, les rapports des RSVEF retiennent particulièrement notre attention parce qu'ils développent un discours étayé sur la pratique du crime d'honneur. Radhika Coomaraswamy a travaillé de 1994 à 2003 tandis que Yakin Ertürk a poursuivi la tâche jusqu'en 2009. En près de seize ans, elles ont écrit pas moins de septante-trois rapports relatifs à la question de la violence envers les femmes ; trente-huit⁶⁶⁸, soit un peu plus de la moitié, touchent la question de l'honneur. Parmi ces rapports, nous en trouvons deux sortes : 1) les rapports thématiques abordant l'état de la question de la violence envers les femmes à travers le monde ; et 2) les rapports de pays⁶⁶⁹ focalisés sur les États ayant fait l'objet d'une visite durant l'année⁶⁷⁰ ou d'une communication⁶⁷¹. Les rapports sont ensuite généralement

668 E/CN.4/1995/42 ; E/CN.4/1996/53 ; E/CN.4/1996/53/Add.1 ; E/CN.4/1997/47/Add.2 ; E/CN.4/1998/54 ; E/CN.4/1999/68 ; E/CN.4/1999/68/Add.4 ; E/CN.4/2000/68/Add.1 ; E/CN.4/2000/68/Add.3 ; E/CN.4/2000/68/Add.4 ; E/CN.4/2000/68/Add.5 ; E/CN.4/2001/73 ; E/CN.4/2001/73/Add.1 ; E/CN.4/2002/83 ; E/CN.4/2003/75 ; E/CN.4/2003/75/Add.1 ; E/CN.4/2003/75/Add.2 ; E/CN.4/2004/66 ; E/CN.4/2004/66/Add.1 ; E/CN.4/2005/72/Add.1 ; E/CN.4/2005/72/Add.4 ; E/CN.4/2006/61 ; E/CN.4/2006/61/Add.1 ; E/CN.4/2006/61/Add.2 ; E/CN.4/2006/61/Add.3 ; E/CN.4/2006/61/Add.5 ; A/HRC/4/34 ; A/HRC/4/34/Add.1 ; A/HRC/4/34/Add.2 ; A/HRC/4/34/Add.3 ; A/HRC/4/34/Add.4 ; A/HRC/7/6 ; A/HRC/7/6/Add.1 ; A/HRC/7/6/Add.2 ; A/HRC/7/6/Add.5 ; A/HRC/11/6/Add.1 ; A/HRC/11/6/Add.5 ; A/HRC/11/6/Add.6.

669 À cet égard, les représentants de l'État concerné ont la possibilité de commenter les évaluations des rapporteurs spéciaux ou de répondre aux allégations formulées à l'encontre de leur État. Un résumé des réponses écrites des représentants étatiques est annexé au rapport des rapporteurs spéciaux.

670 Voir *supra* en page 197.

671 Les « communications » sont des interventions des rapporteurs spéciaux. Les rapporteurs interviennent dans des cas particuliers sur la base d'informations

transmis à la Commission des droits de l'homme/Conseil des droits de l'homme et présentés très brièvement oralement⁶⁷². Afin de construire leurs discours, elles utilisent plusieurs types de sources⁶⁷³, y compris les informations provenant des organisations internationales, des gouvernements, des organisations intergouvernementales, des organisations nationales, des organisations non gouvernementales, des institutions des droits humains, de la communauté scientifique, des victimes au nom des droits humains, des proches des victimes et de témoins. Par ailleurs, les rapports des rapporteurs spéciaux peuvent être réutilisés soit par des organes onusiens (en vue, notamment, d'une résolution), soit par des membres de la société civile notamment pour mener des actions sur le terrain.

Plutôt que de faire une analyse de tous leurs rapports, nous allons nous focaliser sur certains d'entre eux tout en gardant à l'esprit qu'ils font partie d'un tout. La sélection des rapports à étudier s'est effectuée en fonction de la nature substantielle des informations données sur le « crime d'honneur ». Grâce à cette matière, une analyse détaillée de la manière dont cette pratique est perçue et construite au sein de l'ONU est plus aisée. Nous souhaitons ouvrir une brèche en nous fondant sur le document spécifique qu'est le rapport⁶⁷⁴ de la RSVEF publié le 27 janvier 2000 et soumis à la Commission des droits de l'homme lors de sa cinquante-sixième session. Cette incursion nous permettra de comprendre l'émergence de la norme internationale autour du « crime d'honneur » car ce rapport est référé dans celui⁶⁷⁵ de la RSEESA transmis par le secrétaire général à l'AG le 11 août 2000. En outre, le texte

reçues principalement de membres de la société civile. Ces interventions prennent la forme généralement d'une lettre envoyée au gouvernement concerné (soit une lettre d'allégation) pour lui demander de donner des renseignements sur ces informations et une réponse à ce sujet. Dans certains cas, les rapporteurs spéciaux demandent également de prendre des mesures préventives ou de mener une enquête (soit un appel urgent).

672 Dans ce cadre, les représentants d'États ont un temps pour poser des questions ou réagir.

673 Le *Manuel*, p. 11 (élément qui se vérifie dans leurs rapports).

674 Le rapport E/CN.4/2000/68/Add.1 est intitulé « Integration of the human rights of women and the gender perspective: violence against women ».

675 E/55/288.

fait écho au rapport⁶⁷⁶ de la RSEESA transmis à la Commission des droits de l'homme et publié le 25 janvier 2000. C'est suite à la publication de ces différents textes que la première résolution⁶⁷⁷ onusienne sur le « crime d'honneur » est adoptée le 4 décembre 2000.

Plutôt que d'analyser le rapport E/CN.4/2000/68/Add.1 comme un document fermé, nous avons l'ambition de l'ouvrir à d'autres textes onusiens, tels qu'un rapport de 2002⁶⁷⁸ de la même RSVEF et un rapport de 2007⁶⁷⁹ de la deuxième RSVEF. Le rapport de 2002 se concentre sur une thématique annoncée par son sous-titre : « les pratiques culturelles au sein de la famille qui constituent des formes de violence contre les femmes ». Dans ce document, la RSVEF rend compte de la pratique du crime d'honneur en se fondant principalement sur deux études d'Amnesty International du mois de septembre 1999 sur la violence contre les femmes au nom de l'honneur au Pakistan⁶⁸⁰. Nous verrons que ces documents⁶⁸¹ contribuent à l'émergence de la norme internationale sur le crime d'honneur en participant à un mouvement d'actions-réactions au niveau global. Ainsi, outre l'ouverture du rapport E/CN.4/2000/68/Add.1 à d'autres rapports onusiens touchant la question du « crime d'honneur », nous choisissons de l'ouvrir à des documents externes à l'ONU qui touchent en particulier l'affaire Sarwar. Étant donné l'impact de l'affaire pakistanaise Sarwar sur l'internationalisation du discours autour du « crime d'honneur », nous avons en outre privilégié la littérature secondaire sur le crime d'honneur au Pakistan. Cet apport nous fournit des informations précieuses sur l'articulation d'éléments de la réalité qui entretiennent entre eux un lien bien particulier : le discours et la pratique. En ouvrant ainsi le rapport de 2000, nous pouvons offrir une image nuancée du discours onusien sur le « crime d'honneur » et observer l'articulation qu'il a avec la pratique du crime d'honneur en tant que telle. L'analyse des rapports onusiens sur le

676 E/CN.4/2000/3.

677 A/RES/55/66.

678 E/CN.4/2002/83.

679 A/HRC/4/34, 2007 intitulé « Relations entre culture et violence à l'égard des femmes » est suivi de plusieurs rapports annexés qui traitent de la question du « crime d'honneur » : A/HRC/4/34/Add.1-4.

680 Amnesty International (1999a), Amnesty International (1999b).

681 C'est-à-dire le rapport de la RSVEF et ceux d'Amnesty International.

« crime d'honneur » montre que la pratique est actuellement source de débat non seulement au niveau international mais également au niveau national.

Pour bien comprendre comment la norme internationale sur le « crime d'honneur » émerge au sein de l'ONU, il importe ainsi d'analyser les documents internes et externes à l'ONU. Des incursions dans les frontières de l'ONU, soit dans les territoires qui juxtapotent le champ de l'ONU et celui des États membres, donnent un éclairage pertinent pour comprendre les jointures entre les différentes échelles de gouvernance. Dans ce cadre, le rôle des RS est central puisqu'ils travaillent dans l'interchamp : ils traduisent, interprètent et définissent les problèmes au niveau global. Les RS observent les États membres en employant la grille de lecture de leurs propres expériences et du droit international des droits humains. Cependant, ils transforment aussi les droits humains en fonction des expériences nationales ou locales rencontrées. Par conséquent, ils travaillent de manière itérative : ils amènent dans le champ national des données internationales et apportent dans le champ international des données nationales et locales. Leur travail va au-delà d'une « mécanique » d'échange ; ils travaillent également la substance. En effet, par un travail de transformation, la substance prise d'un champ ou d'un autre devient leur. Dans ce contexte, la métaphore apicole est éclairante : les RS « butinent » pour effectuer la « trophallaxie » et, en même temps, participent à la « pollinisation ». Pour paraphraser Jean Rudhardt⁶⁸², en traduisant, les RS font acte à la fois de pensée et d'expression.

2.2.D Les traductions du « crime d'honneur » par les RSVEF

Alors que la RSEESA traduit certaines « exécutions extrajudiciaires » comme appartenant à la catégorie de « crime d'honneur », les RSVEF considèrent certaines « violences envers les femmes » comme étant des « crimes d'honneur ». Ayant toutes un mandat onusien, elles observent les pratiques traditionnelles locales avec une grille de lecture onusienne qui fonctionne avec certaines catégories comme « la violence envers les

682 Rudhardt (1964), p. 73.

femmes », « les exécutions extrajudiciaires » ou « le crime d'honneur ». Cependant, confrontée à des terrains nationaux ou locaux, la catégorie onusienne de « crime d'honneur » catalyse des pratiques issues d'imaginaires différents. L'exemple qui illustre le mieux la réalité fragmentée de la catégorie de « crime d'honneur » est sans doute reflété par les différentes dénominations figurant la pratique au Pakistan (*karo-kari*, *kalo-kali*, etc.). Alors que nous analysons cet imaginaire de manière plus détaillée, bien que restant partielle, nous relevons deux processus inverses en vigueur dans ce phénomène de traduction entre pratiques et terminologies.

Le premier processus est de l'ordre de la simplification. Alors qu'il existe un éventail important de pratiques, de nombreux cas différents et particuliers sont contenus dans la catégorie de « crime d'honneur ». De langues variées, une seule langue demeure, l'anglais, qui sera traduite ensuite à l'interne dans les différentes langues officielles de l'ONU. L'anglais⁶⁸³ domine non seulement le système mais est également la langue la plus enseignée et la plus utilisée à travers le monde (notamment sur internet). De ce fait, l'anglais peut être un facteur discriminant pour les personnes qui ne le maîtrisent pas. Par la diffusion que cette langue bénéficie, politiquement pensée par les représentants des pays anglophones (notamment les États-Unis d'Amérique mais également par les États-nations qui appartenaient à l'Empire britannique), l'anglais est actuellement associé au pouvoir au niveau global. Les nuances développées par les différentes langues parlées dans le monde sont traduites en une seule langue constituant la base pour d'autres traductions. Un processus de simplification est donc à l'œuvre.

Le dernier processus est de l'ordre de la complexification. Face à une réalité nuancée et dynamique, les RS construisent plusieurs catégories liées au *honour crime*. En partant de simples synonymes également exclusifs (*honour killing*, *crime of honour*, etc.), elles finissent par créer et adopter des catégories complexes et plus inclusives (*honour related violence*, *honour based killing*, *violence in the name of honour*) qui peuvent devenir des sigles (*HRV*).

683 Graddol (2006).

2.3 Les configurations victimaires dans le « crime d'honneur »

L'objectif des RSVEF est clairement de défendre les victimes féminines. Pour autant, en ce qui concerne spécifiquement le « crime d'honneur », une des caractéristiques repose sur l'ambiguïté de la désignation de la victime. D'une part, le statut de victime est controversé, et d'autre part, la féminisation de la victime est questionnable. En effet, pour les uns, la victime est l'auteur du meurtre pour des questions d'honneur (celui-ci rétablit l'ordre social remis en cause par la personne tuée), pour les autres, la victime est la personne tuée pour des questions d'honneur (celle-ci est sans défense et subit son sort alors qu'elle est innocente). En général cependant, il semble qu'une seule personne meure (la femme), tandis que l'autre, bien que potentiellement socialement attaquée, parvient à maintenir sa vie (l'homme). Pour autant, les configurations particulières autour du crime d'honneur sont compliquées et elles entraînent souvent un crime de vengeance visant quasi exclusivement les hommes. En outre, les hommes adultères sont tués par les membres masculins de la famille de l'épouse offensée, même s'ils parviennent parfois à fuir momentanément le village. Au contraire, les femmes ne peuvent se défendre, exclues de voyager seule ou de porter une arme. Ainsi, dans l'« économie générale », alors que plus d'hommes meurent que de femmes⁶⁸⁴ (pour des questions de vengeance), plus de femmes que d'hommes risquent de se faire tuer par des membres de leur propre tribu. Afin de comprendre de manière précise les tensions entourant le statut de victime dans la pratique du crime d'honneur, nous partirons d'abord d'une brève histoire du terme « victime » pour ensuite nous attacher à comprendre la place de la victime et enfin observer la propension disséminatrice de la violence.

684 Knudsen (2009), pp. 192–193.

2.3.A Une brève histoire du mot « victime »

Depuis un peu plus d'une dizaine d'années, plusieurs recherches⁶⁸⁵ démontrent que la place de la victime au niveau global prend de plus en plus d'importance. Pour Francesca Prescendi et Agnes Nagy, les victimes sont⁶⁸⁶ :

[...] des êtres qui subissent des violences, sont impliqués dans des accidents, ou sont touchés par des catastrophes naturelles ; pas uniquement ceux qui succombent, mais aussi les survivants, ceux qui ont eu affaire à un événement brutal. Le trait principal qui qualifie une « victime » est [...] la souffrance occasionnée par tout événement de l'ordre du traumatisme.

Cette acception du mot « victime » n'est pas présente à l'origine dans le terme latin *victima* dont dérive le mot français. C'est à la suite d'une multitude d'événements qui ont contribué à le forger que nous pouvons actuellement suivre Didier Fassin et Richard Rechtman⁶⁸⁷ dans leur compréhension du terme. Dans cette suite d'événements, deux ressortent particulièrement : la Révolution française de 1789 et la révolution culturelle de mai 1968. Cependant, avant d'entrer plus dans les détails de ces deux événements historiques, nous souhaitons poser les jalons antiques du terme « victime ». Cette incursion dans l'Antiquité nous offre des outils pour réfléchir à la place de la victime du crime d'honneur aujourd'hui, en particulier par rapport à trois points : 1) le lien entre les sphères judiciaire et religieuse ; 2) la prétendue approbation de la victime ; et 3) la dissémination d'une forme de mise à mort. Dans ce contexte, il importe de rappeler que le terme français « victime » est un substantif féminin qui véhicule un imaginaire particulier⁶⁸⁸ : il est étroitement lié à la féminisation de la place de la victime, à l'instar de l'iconographie du Christ qui prend des caractéristiques féminines lorsqu'il est représenté comme une victime⁶⁸⁹.

685 Erner (2006), Fassin et Rechtman (2007), Prescendi et Kolakowski (2011).

686 Prescendi et Nagy (2011), p. 11. Les auteures s'appuient sur Fassin et Rechtman (2007).

687 Fassin et Rechtman (2007).

688 Prescendi et Kolakowski (2011).

689 Wirth (2011).

En latin⁶⁹⁰, *victima* appartient au vocabulaire sacrificiel et religieux. Dans l'acception religieuse antique du terme, contrairement à son acception moderne, la victime est perçue comme consentante. La *victima* désigne alors un animal prestigieux sacrifié en l'honneur des dieux. Elle est beaucoup plus précieuse que l'*hostia* qui désigne alors la victime animale en général ou une victime animale mineure. C'est le mot *hostia* que le terme chrétien « hostie » reprend. Selon une des interprétations chrétiennes anciennes, l'hostie représente le corps du Christ. Cependant, le terme *hostia* s'utilise aussi pour désigner le martyr chrétien qui offre son corps à Dieu. Il y a donc un parallèle entre le Christ comme victime modèle et le corps des martyrs. Notons ici que le terme *mártus*, avant de désigner pour les auteurs chrétiens un témoin de la foi chrétienne, désigne le simple témoin dans un procès. Ainsi, le mot « martyr » appartient initialement au contexte judiciaire avant de prendre une connotation religieuse.

Durant la Révolution française, le terme « victime » désigne les contre-révolutionnaires guillotines. Pourtant, c'est entre autres la Révolution française qui permet à la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen de voir le jour en 1789. La Déclaration fournit au peuple français – ainsi qu'à d'autres peuples – le moyen de penser autrement les fondements de l'autorité politique et les rapports sociaux. En effet, l'idée d'égalité en droit⁶⁹¹ constitue un changement majeur dans la perception que l'être humain se fait de lui-même. C'est dans ce processus démocratique que l'empathie devient importante. Comme l'a souligné Lynn Hunt, « l'égalité n'était pas juste un concept abstrait ou un slogan politique [au XVIII^{ème} siècle]. Elle devait être internalisée dans certaines manières. »⁶⁹² C'est à travers des changements politico-juridiques importants, comme le droit de vote, que se traduit l'égalité en action. Ce processus prend forme grâce à la reconnaissance de l'autonomie morale⁶⁹³ d'un plus grand nombre de personnes.

Comme l'a montré Lynn Hunt⁶⁹⁴, la large diffusion des romans au XVIII^{ème} siècle, ayant des personnages principaux de genres et de

690 Voir Prescendi (2009).

691 Erner (2006), p. 21.

692 Hunt (2007), p. 27 (notre traduction).

693 *Ibid.*, p. 28.

694 *Ibid.*, ch. 1.

classes sociales variés (et pas uniquement des grands hommes), pousse à l'identification⁶⁹⁵ d'un plus grand nombre de personnes. C'est donc par la pratique de l'empathie⁶⁹⁶ et de la sympathie⁶⁹⁷ que la reconnaissance de l'autonomie individuelle se répand, par exemple via l'abolition de l'esclavage et via la bienséance corporelle⁶⁹⁸ (comme le fait de dormir seul dans une chambre plutôt qu'en collectivité), et que l'égalité en vient à être reconnue au sein des sociétés française et anglo-saxonne (par exemple via l'abolition du droit d'aînesse ou la reconnaissance des droits politiques aux hommes majeurs, aux domestiques masculins et aux hommes sans biens). Seules les femmes adultes⁶⁹⁹ sont délibérément tenues à l'écart de ce processus d'égalité.

À l'égard des droits politiques des femmes, il faut attendre la fin des années 1960 pour que se jouent des actions déterminantes non seulement au niveau national français mais aussi international. D'une part, il y a les événements de Mai 1968 qui marquent le temps d'une révolution culturelle où les révolutionnaires se considèrent comme des victimes collectives de la hiérarchie et de la tradition. Les étudiants, les ouvriers et les paysans revendiquent alors le droit à la différence. D'autre part, le Pacte international relatif aux droits civils et politiques voit le jour en 1966 et il est progressivement signé par les États membres de l'ONU. Ce texte international est central car il est contraignant et comprend les droits qui protègent tous les individus. En outre, il est l'un des premiers pactes qui défend explicitement les victimes de la politique de l'État dont elles sont citoyennes. C'est d'ailleurs à la même époque que Bernard Kouchner crée Médecins sans frontière qui devient rapidement une icône du soutien international aux victimes.

695 *Ibid.*, p. 55 et p. 65.

696 *Ibid.*, pp. 28–32 et p. 64.

697 *Ibid.*, pp. 65–66.

698 *Ibid.*, p. 30.

699 En effet, à cette époque, les enfants féminins obtiennent les mêmes droits d'héritage que leurs frères, *ibid.*, p. 168.

2.3.B *La victime en droit international pénal*

Alors que les origines des liens entre religions et droit retiennent l'attention de certains chercheurs⁷⁰⁰, notamment par l'idée que la norme juridique, le droit, *ius* en latin, est issue du vocabulaire sacrificiel et que, dans ce cadre, le *ius* pourrait alors initialement désigner le « jus » de cuisson de l'animal sacrifié, le lien entre religions et droit passant par la place de la victime et du témoin est intéressant à observer dans le contexte actuel du droit international. Comme le souligne Damien Scalia⁷⁰¹, alors que sur le plan national, la victime a une place de plus en plus importante tant dans le déclenchement des procédures pénales que dans la poursuite du procès, le droit international pénal laisse en retrait les victimes jusqu'à l'adoption du Statut de Rome en 1998. Ce texte définit les règles de fonctionnement élémentaire de la Cour pénale internationale (CPI). Sous le prisme du droit des victimes, Damien Scalia considère ce changement comme un pas historique dans l'évolution de la justice internationale pénale. Et pour cause, la CPI, juridiction permanente contrairement à ses prédécesseurs du début des années 1990 (les tribunaux pénaux internationaux [TPI])⁷⁰², appréhende différemment les victimes. Alors que les TPI ne laissent aucun rôle actif aux victimes, ne les considèrent que comme témoins et ne leur offrent aucune indemnisation ni réparation du préjudice subi⁷⁰³, la CPI leur permet⁷⁰⁴ de participer à la procédure et d'obtenir réparation, bien qu'elles ne puissent pas déclencher seules une procédure pénale

700 Jacob (2004).

701 Scalia (2008).

702 Les TPI ont été créés par le Conseil de sécurité des Nations unies. Les TPI ont comme but de poursuivre et juger des personnes présumées responsables de violations graves du droit humanitaire international. Il y a eu le TPIY, Tribunal pénal international pour l'ex-Yougoslavie, et le TPIR, le Tribunal pénal international pour le Rwanda.

703 Ce fait a été ressenti de la part des victimes comme une injustice contre laquelle de nombreuses ONG se sont élevées, voir HRW, <https://www.hrw.org/news/2004/03/03/memorandum-international-criminal-court>, consultation le 16 août 2020.

704 Les victimes possèdent des droits spécifiques (art. 75) et généraux (art. 68–3) de participation ainsi qu'un droit à réparation (art. 15–3 et 19–3 du Statut de Rome).

mais doivent le faire par le biais d'un procureur. Pour le soutien aux victimes, une Unité d'aide aux victimes a été mise en place au sein de la CPI. Celle-ci semble être l'héritière de la Division d'aide aux victimes et aux témoins mise en place pour le Tribunal pénal international pour l'ex-Yougoslavie (TPIY)⁷⁰⁵.

La définition du terme « victime » par la CPI, qui apparaît à la règle 85 du Règlement de procédure et de preuve de la CPI, repose principalement sur deux résolutions internationales qui ont valeur de recommandations : la « Déclaration des principes fondamentaux de la justice relatifs aux victimes de la criminalité et aux victimes d'abus de pouvoir »⁷⁰⁶ adoptée en 1985 par l'AG et les « Principes fondamentaux et directives concernant le droit à un recours et à réparation des victimes de violations flagrantes du droit international des droits de l'homme et de violations graves du droit international humanitaire »⁷⁰⁷ adoptés par l'AG en 2005. Les articles 18, 19 et 20 de la Déclaration de 1985 sont la pierre angulaire de l'établissement des droits des victimes en droit international. La Déclaration définit les droits des victimes dans le processus judiciaire pénal, notamment le droit d'accès à la justice, le droit à être traité avec respect et dignité, le droit à la protection et à l'assistance et le droit à une réparation :

B. – VICTIMES D'ABUS DE POUVOIR

18. On entend par « victimes » des personnes qui, individuellement ou collectivement, ont subi un préjudice, notamment une atteinte à leur intégrité physique ou mentale, une souffrance morale, une perte matérielle, ou une atteinte grave à leurs droits fondamentaux, en raison d'actes ou d'omissions qui ne constituent pas encore une violation de la législation pénale nationale, mais qui représentent des violations des normes internationalement reconnues en matière de droits de l'homme.

19. Les États devraient envisager d'incorporer dans leur législation nationale des normes proscrivant les abus de pouvoir et prévoyant des réparations pour les victimes de tels abus. Parmi ces réparations devraient figurer notamment la restitution et l'indemnisation, ainsi que l'assistance et l'appui d'ordre matériel, médical, psychologique et social nécessaires.

705 Scomparin (2003), p. 338.

706 A/RES/40/34.

707 A/RES/60/147.

20. Les États devraient envisager de négocier des conventions internationales multilatérales relatives aux victimes selon la définition du paragraphe 18.

Ainsi, on comprend que la victime en droit international pénal a un sens restrictif et désigne la victime d'un préjudice légalement répréhensible au niveau national ou d'un préjudice qui constitue une violation des droits humains au niveau international. Par ailleurs, eu égard à l'histoire du mot victime, nous pouvons noter que la notion d'empathie est présente dans des textes internationaux relatifs aux victimes. En effet, à l'article 4 de la Déclaration de 1985, à propos des victimes de criminalité, il est écrit que les victimes doivent être traitées avec « compassion ».

Concernant les victimes du crime d'honneur, il apparaît que celles-ci sont comprises dans la Déclaration de 1985 concernant les victimes d'abus de pouvoir. Les victimes de crime d'honneur subissent de nombreux préjudices et si ces préjudices ne constituent pas toujours une violation du droit national où cette pratique existe, par exemple les articles 340 qui excuse le meurtre et 98 qui excuse les accès de rage présents dans le Code pénal jordanien qui s'inspire du Code pénal ottoman et du Code napoléonien (en particulier l'article 340 de ce dernier), ils sont considérés comme tels au niveau international. Au niveau international, les victimes du crime d'honneur semblent tomber sous la protection de plusieurs textes juridiquement contraignants. Le plus important est le Pacte international relatif aux droits civils et politiques car c'est un texte juridiquement contraignant qui s'applique à certaines configurations, les plus extrêmes, du crime d'honneur. À son article 6, le droit à la vie est protégé :

Article 6

1. Le droit à la vie est inhérent à la personne humaine. Ce droit doit être protégé par la loi. Nul ne peut être arbitrairement privé de la vie.
2. Dans les pays où la peine de mort n'a pas été abolie, une sentence de mort ne peut être prononcée que pour les crimes les plus graves, conformément à la législation en vigueur au moment où le crime a été commis et qui ne doit pas être en contradiction avec les dispositions du présent Pacte [...]. Cette peine ne peut être appliquée qu'en vertu d'un jugement définitif rendu par un tribunal compétent.
3. [...]

4. Tout condamné à mort a le droit de solliciter la grâce ou la commutation de la peine. L'amnistie, la grâce ou la commutation de la peine de mort peuvent dans tous les cas être accordées.
5. Une sentence de mort ne peut être imposée pour des crimes commis par des personnes âgées de moins de 18 ans et ne peut être exécutée contre des femmes enceintes.
6. Aucune disposition du présent article ne peut être invoquée pour retarder ou empêcher l'abolition de la peine capitale par un État partie au présent Pacte.

Ainsi, dans le cas où la mort d'une personne n'est pas décidée par un tribunal compétent, la personne tuée est considérée comme privée arbitrairement de sa vie et il s'agit d'un meurtre. En outre, la peine de mort ne peut être prononcée qu'en cas de crime grave. C'est cependant le droit national qui décide de la gravité d'un crime. Ainsi, le degré de gravité d'une même action varie en fonction du droit appliqué. Dans certains cas, l'adultère est un crime reconnu par le droit national, c'est le cas du Pakistan, du Nigeria, de l'Iran et de l'Arabie saoudite, tandis que le crime de chasteté est considéré comme grave en Arabie saoudite et en Iran.

Un élément doit être pris en compte concernant le témoignage sur l'adultère ou le viol. Alors que la charia telle qu'elle est majoritairement comprise aujourd'hui discrimine la parole d'une femme par rapport à celle d'un homme (la demi-voix d'une femme vaut la voix entière d'un homme ; il faut donc deux voix de femmes pour une voix d'homme), l'article 14 du Pacte international relatif aux droits civils et politiques considère que « tous sont égaux devant les tribunaux et les cours de justice ». Ainsi, on convient que la question des femmes est particulière puisque, au vu de l'histoire, c'est le dernier groupe de la population qui a obtenu l'égalité au niveau international et que cela est régulièrement remis en cause au niveau national. Cette discrimination a fortement contribué à la création de la Convention pour l'élimination de la discrimination à l'égard des femmes et au combat des rapporteuses spéciales sur la violence envers les femmes (RSVEF). En effet, si les droits humains concernent tous les êtres humains, les droits humains de la femme visent à protéger strictement les femmes, étant historiquement considérées comme inférieures aux hommes.

2.3.C La victime du crime d'honneur pour les RSVEF

Les droits humains de la femme s'intéressent tout particulièrement aux victimes féminines. Dans ce cadre, on peut dire que le discours onusien sur les femmes participe de l'imaginaire victimaire féminin. Ce discours vise aussi à dépasser la victimisation des femmes en s'appuyant notamment sur l'idée d'*empowerment* que l'on traduit, à défaut de mieux, par « libération » ou « autonomisation » des femmes⁷⁰⁸. Ce discours est très présent au sein de l'ONU-Femmes. Il s'appuie particulièrement sur la Convention pour l'élimination de la discrimination à l'égard des femmes. Le mandat des RSVEF, que l'on lit dans le premier rapport, se base également sur cette Convention⁷⁰⁹. En outre, il met l'accent sur la dimension féminine de la victime de violences⁷¹⁰ :

I. MANDAT ET METHODES DE TRAVAIL DU RAPPORTEUR SPECIAL

A. Généralités

7. Les différentes formes de violence à l'égard des femmes qui sont énumérées dans la résolution mentionnée ci-dessus^[711] [E/CN.4/RES/1994/45 dans laquelle la Commission des droits de l'homme a décidé de nommer une RSVEF] comprennent toutes les violations des droits fondamentaux des femmes dans les situations de conflit armé, en particulier le meurtre, le viol systématique, l'esclavage sexuel et la grossesse forcée ainsi que toutes les formes de harcèlement sexuel, d'exploitation et de traite dont les femmes sont *victimes*, les préjugés dont elles sont l'objet dans l'administration de la justice, et les effets préjudiciables de certaines pratiques traditionnelles ou coutumières, de certains préjugés culturels et de l'extrémisme religieux.

708 L'idée de pouvoir ou faculté est en effet absente des traductions.

709 E/CN.4/1995/42, § 2.

710 E/CN.4/1995/42, § 7 (nous soulignons).

711 À sa 50^{ème} session, le 4 mars 1994, la Commission des droits de l'homme a adopté la résolution E/CN.4/RES/1994/45, intitulée « Question de l'intégration des droits des femmes dans les mécanismes de l'Organisation des Nations unies s'occupant des droits de l'homme et de l'élimination des violences à l'encontre des femmes », résolution dans laquelle la Commission a décidé de nommer, pour une durée de trois ans, un rapporteur spécial chargé de la question de la violence contre les femmes, y compris ses causes et ses conséquences. Cette résolution est faite sienne par l'ECOSOC en juillet 1994, voir E/DEC/1994/254.

Le terme « victime » apparaît dans la traduction française de ce paragraphe alors qu'il n'apparaît pas en anglais, soit la langue originale. Cependant, au paragraphe 14, le terme *victim* est présent. Ainsi, les RSVEF portent leur intérêt sur les spécificités des violences vécues par les femmes à travers le monde. Elles ne s'arrêtent pas uniquement sur les situations de conflits armés mais aussi sur les préjudices vécus par les femmes relativement aux pratiques traditionnelles ou coutumières. La question du préjudice et celle des pratiques traditionnelles apparaissant dès le début de la présentation du mandat de la RSVEF, nous pouvons relever que la défense des victimes du « crime d'honneur » se situe au cœur du mandat des RSVEF.

Dans le discours de la première RSVEF sur le « crime d'honneur », une configuration de cette pratique ressort particulièrement. Il s'agit de l'idée que l'auteur du meurtre est masculin et que la victime est féminine⁷¹² :

Pour laver l'honneur, il faut en règle générale verser le sang d'un être cher ; la victime est en général une femme ou une jeune fille, le meurtrier est en général un parent de sexe masculin et la peine qu'il encourt est en général minime. Qui plus est, le meurtrier est respecté et vénéré pour avoir agi « en homme ».

De prime abord, on pourrait dire que cette source rejoint la littérature secondaire quant aux victimes féminines du crime d'honneur⁷¹³. Cependant, non seulement la littérature secondaire nuance ces propos comme on le voit avec John Are Knudsen⁷¹⁴ qui explique que la pratique du crime d'honneur au Pakistan est très souvent suivie de crimes de vengeance qui, eux, touchent particulièrement les hommes, mais encore la position de la deuxième RSVEF⁷¹⁵ nuance aussi, de manière cependant marginale, les propos de la première RSVEF. Une potentielle victime masculine est reconnue⁷¹⁶ :

712 E/CN.4/2002/83, § 26. D'autres éléments de cette citation sont analysés plus loin, voir *infra* en page 271.

713 Voir *infra* en page 232.

714 Knudsen (2003), p. 118.

715 E/CN.4/2006/61/Add.5, § 9.

716 A/HRC/4/34/Add.4, 2007, § 47.

47. Although boys and men may also become targets,²² HRV [honour related violence] serves to ensure women's conformity with group norms and sustain control over their sexuality, as honour is seen to reside in the bodies of women. The family's attempt to force a woman into a marriage or to cause her to end an unacceptable relationship is often a central theme leading to HRV. Sometimes the mere perception of dishonourable behaviour within the community can lead to HRV.

Dans la note de bas de page 22, la deuxième RSVEF explique que les hommes peuvent être les cibles des crimes d'honneur s'ils refusent de prendre part aux sanctions des membres féminins de la famille ou s'ils sont complices d'actes de déshonneur. Elle ajoute que certains experts considèrent que les hommes immigrants homosexuels ou bisexuels souffrent aussi de violence liée à l'honneur venant des membres homophobes de leur famille ou de leur communauté. On peut donc affirmer que, pour les RSVEF, les victimes du crime d'honneur sont principalement des femmes qui par leurs choix ou les circonstances mettent en péril l'autorité paternelle et les liens du mariage ordonné par leur père, mais aussi, quoique de manière marginale, toute personne qui n'imité pas ses pairs en refusant de vivre sa sexualité au sein du mariage hétérosexuel arrangé, ce qui élargit notablement le spectre des potentielles victimes. Quant à l'auteur du crime pour des raisons d'honneur, la première RSVEF considère qu'il est presque toujours masculin⁷¹⁷. L'idée que des femmes sont parfois auteures de ces violences lui semble d'ailleurs presque contradictoire⁷¹⁸ :

22. Les crimes d'honneur sont commis par les maris, les pères, les frères ou les oncles, ou parfois au nom du conseil de tribu. [...] Paradoxalement [*Ironically*], on a parfois constaté que des femmes, parentes de la victime, soit commettaient elles-mêmes le crime soit en étaient les complices.

La première RSVEF bute sur le rôle parfois actif des femmes au sein de la dynamique du crime d'honneur. Alors que le terme original, *ironically*⁷¹⁹, dénote l'incompréhension voire le désabusement de la RSVEF, la traduction officielle française quant à elle souligne la

717 E/CN.4/2002/83, § 26.

718 E/CN.4/2002/83, § 22.

719 D'autres éléments de cette citation sont analysés plus loin, voir *infra* en page 267.

contradiction sans prendre de distance vis-à-vis de celle-ci. Ce qui pose problème entre ces deux versions est de l'ordre du rapport entre le général et l'universel⁷²⁰. Si la violence envers les femmes est conçue comme un phénomène universel imageant une logique binaire, c'est-à-dire que les hommes masculins sont coupables et les femmes sont victimes, aucune exception ne peut être admise, alors le crime d'honneur commis ou soutenu par des femmes devient un paradoxe comme cela est sous-entendu dans la traduction française. Si, en revanche, la violence envers les femmes est perçue comme un phénomène général, des exceptions peuvent être comprises et la violence intragenre peut être intégrée. Le crime d'honneur commis par des femmes devient une particularité qui, par son écart avec la généralité, illustre la complexité du système : les femmes sont parties prenantes du processus physique et discursif qui vise à les subordonner. En considérant que les hommes sont coupables et les femmes victimes, la RSVEF offre une vision dichotomique et simplificatrice de la réalité⁷²¹. Cette vision est susceptible de susciter une réaction forte et tranchée de la part du lecteur de son rapport. Mais ce rendu n'est possible qu'en faisant l'économie des nuances et des exceptions que sont les crimes d'honneur commis par des femmes.

La première RSVEF donne à comprendre les raisons qui poussent les femmes, normalement victimes dans la dynamique du crime d'honneur, à devenir coupables. Elle explique de manière plus explicite cette violence des femmes contre des membres de leur propre genre dans un de ses premiers rapports. Dans celui-ci, qui vise notamment à légitimer la délimitation de son champ d'expertise, la violence envers les femmes comme phénomène mondialement répandu⁷²², la RSVEF montre comment une logique discursive masculine dominante, qui légitime la violence envers les femmes, est reprise par ces dernières et investie de la même manière⁷²³ :

720 Smith (1998).

721 Nous avons déjà discuté de cette vision, voir *supra* en page 50.

722 E/CN.4/1995/42, § 50, elle y considère que la violence envers les femmes est un phénomène universel qui prend des formes particulières.

723 E/CN.4/1995/42, § 57.

57. Un autre aspect des rapports de force historiques entre hommes et femmes consiste en ce fait que les hommes ont la haute main sur les systèmes de savoir. Que ce soit dans le domaine de la science, de la culture, de la religion ou de la langue, les hommes sont maîtres du discours d'accompagnement [724]. Les femmes ont été exclues de la création des systèmes symboliques comme de l'interprétation de l'expérience historique¹³. C'est cette exclusion par rapport à la maîtrise des systèmes de la connaissance qui fait que les femmes non seulement sont victimes de la violence, mais participent à un discours qui souvent légitim[is]e ou banalise la violence ainsi exercée contre elles [...] [*It is this lack of control over knowledge systems which allows them not only to be victims of violence, but to be part of a discourse which often legitimizes or trivializes violence against women*].

Outre le renvoi implicite à la Conférence de Beijing⁷²⁵ ayant eu lieu en septembre 1995, la note de bas de page numéro 13 l'indique, la RSVEF réfère son interprétation à deux ouvrages féministes, ceux de Gerda Lerner⁷²⁶ et Luce Irigaray⁷²⁷. L'idée que, dans les rapports de force qui opposent les hommes aux femmes, les femmes ont été exclues des sphères productrices de la connaissance a plusieurs conséquences au niveau du développement des logiques et de l'interprétation des actes. Au premier stade, on relève la valorisation de certains discours androcentrés – valorisation qui s'accompagne de la dévalorisation de certains discours concurrentiels, en particulier les discours gynécocentrés. Au deuxième stade, la centralisation et la reconnaissance publique des discours valorisés apparaissent avec, pour conséquence, la marginalisation des discours dévalorisés. Au troisième stade,

724 On dirait plutôt le discours d'escorte, soit qu'il s'agisse des discours qui accompagnent un prédominant, soit qu'il s'agisse de commentaires du texte.

725 A/CONF.171/13, rapport de la Conférence internationale sur la population et le développement du 5 au 13 septembre 1994 au Caire, § 18 (nous soulignons) : « La violence à l'égard des femmes traduit des rapports de force historiques qui ont abouti à la domination des femmes par les hommes et à la discrimination et freiné la promotion des femmes. La violence à l'égard des femmes de tous âges découle essentiellement de *comportements culturels*, en particulier des effets néfastes de certaines coutumes et *pratiques traditionnelles et de comportements extrémistes* fondés sur la race, le sexe, la langue ou la religion, qui perpétuent le statut inférieur réservé aux femmes dans la famille, sur le lieu de travail et au sein de la communauté et de la société. »

726 Lerner (1986).

727 Irigaray (1977 [1985]).

l'adhésion (du moins partielle) des femmes à ces discours masculins publiquement reconnus se réalise. Finalement, au stade le plus avancé, ce processus d'appropriation des logiques masculines se traduit par leur participation à la violence discursive et physique qui se tourne contre elles. En considérant que des interprétations masculines du monde se transmettent et sont acceptées par des femmes qui agissent dans ce sens, la première RSVEF met en évidence le caractère circulaire de la violence⁷²⁸.

Pour conclure, nous pouvons dire que le corps, qu'il soit masculin ou féminin, est l'objet d'un discours normatif à la fois « externe », issu de rapports onusiens, et « interne », émis soit par les défenseurs soit par les opposants au crime d'honneur. Le discours onusien sur le corps aborde le « crime d'honneur ». Pour la RSVEF, l'origine de cette pratique violente est d'abord et avant tout discursive : « Les crimes d'honneur en Asie occidentale trouvent leur origine [*their roots*] dans un dicton arabe crûment formulé "l'honneur de l'homme repose entre les jambes de la femme". »⁷²⁹ Outre la confusion entre une région (l'Asie occidentale) et une langue (l'arabe), l'impact du discours sur les pratiques demande à être questionné.

Michel Foucault, à l'instar d'autres auteurs⁷³⁰, met en évidence la propension provocatrice et violente du discours. À cet égard, une « logophobie », une crainte de l'« incontrôlabilité » du discours, est sous-jacente à la « société occidentale »⁷³¹ :

Il y a sans doute dans notre société [...], une profonde logophobie, une sorte de crainte sourde, contre ces événements, contre cette masse de choses dites, contre le surgissement de tous ces énoncés, contre tout ce qu'il peut y avoir là de violent, de discontinu, de batailleur, de désirable aussi et de périlleux, contre ce grand bourdonnement incessant et désordonné du discours.

728 Cet aspect est également visible en ce qui concerne l'« excision », voir *supra* en page 111.

729 « Honour killings in West Asia have their roots in the crude Arabic expression "a man's honour lies between the legs of a woman" ».

730 Lincoln (1989).

731 Foucault (1970 [2010]), p. 52.

Bien que Michel Foucault s'intéresse à la « société occidentale » et à la place que celle-ci attribue au discours, il s'avère que la méfiance face au pouvoir du discours n'est pas propre à celle-ci. Comme le souligne Talal Asad⁷³², la pensée traditionnelle islamique pose une limite claire au discours ; celle-ci passe par la condamnation de la séduction. Alors que la pensée libérale met l'accent sur l'idée de propriété par rapport au corps et au discours, la pensée traditionnelle islamique met l'accent sur la capacité humaine manipulatrice du désir d'autrui. Dans ce cadre, on comprend que la séduction, qui passe par le discours corporel ou verbal, demande à être fortement limitée. La séduction est dangereuse non seulement pour l'individu puisqu'il peut perdre le contrôle de lui-même, mais aussi pour l'ordre social parce qu'il peut devenir désordre, violences et discordes civiles⁷³³. Ainsi, la critique de la séduction vise dans certains contextes à contenir la propension disséminatrice et subversive du discours.

L'ordre, pour Michel Foucault⁷³⁴, n'est pas dans les choses mais sert à maintenir les forces dominantes dans le pouvoir. Il opère de sorte qu'il n'y ait pas de désordre, c'est-à-dire de signal de déplacement des forces ou de révolution. Ainsi, nous pouvons considérer que le discours reflète la manière dont les forces dominantes produisent l'ordre social pour se maintenir en place. Le discours de la RSVEF vise à protéger les droits et le corps des femmes au niveau global. Il propose un ordre social sur une base égalitaire non seulement d'un point de vue de la dignité humaine mais aussi des droits. Il contre un autre ordre social qui vise à placer le corps féminin comme la propriété d'un groupe et non pas comme la propriété individuelle. Ces ordres différents sont maintenus par des forces dominantes contraires s'exerçant dans des champs distincts. Alors que le discours des droits humains en faveur d'une égalité en dignité et en droit domine le champ international, le discours en faveur d'une inégalité en droit domine certains champs nationaux. Dans les deux cas, l'objet du discours est la gestion du corps féminin. C'est parce que le corps féminin joue un rôle central

732 Asad (2011).

733 *Ibid.*, p. 291.

734 Foucault (1970 [2010]).

dans la reproduction du vivant⁷³⁵, soit la reproduction biologique d'une société à laquelle est indexée la reproduction sociale et culturelle⁷³⁶, par sa capacité génésique dans un temps déterminé (allant de la puberté à la ménopause) qui dure temporellement (par la gestation) que plusieurs forces et discours s'entrechoquent et se déchirent au niveau global dans l'objectif de disséminer une organisation particulière de la dépendance biologique et sociale au corps féminin et enrayer les ordres divergents (considérés alors comme des désordres).

2.3.D L'agressivité exemplaire comme moyen de dissémination d'une norme

La notion d'honneur renvoie à la conception de l'ordre fondé sur la seule ascendance paternelle en ce qui concerne la filiation (la patri-linéarité) et l'organisation sociale (le patriarcat). Étant donné que ce sont les femmes qui reproduisent le vivant, le corps féminin et surtout sa sexualité font l'objet d'une maîtrise réfléchie et organisée. C'est en effet à travers la reproduction humaine que la société se renouvelle et que les cadres interprétatifs à l'aune desquels les actions humaines sont comprises, poursuivies ou abandonnées, perdurent. Dans ce cadre, l'honneur régit la compétition entre les hommes dont le but est d'avoir une emprise sur le pouvoir de reproduction ; ce pouvoir (et la femme qui l'incarne par le biais de la procréation) devant rester lié à un seul homme légitime qui pourra ainsi transmettre son patrimoine (le nom, les prérogatives, les responsabilités, les connaissances, les biens de sa famille, etc.) aux enfants du couple et directement profiter d'un « retour sur investissement », c'est-à-dire de la reconnaissance et des prérogatives qu'offre la position initialement supérieure dans les relations parents-enfants⁷³⁷ :

735 Parini (2006), Héritier (1996) et Héritier (2002).

736 Pour autant, la reproduction biologique est structurée par des facteurs sociaux et culturels (ex. l'avortement) et est comprise par des appréciations culturelles et/ou sociales.

737 E/CN.4/2002/83, § 27–28.

27. [...] Dans les sociétés patriarcales et patrilinéaires, la responsabilité de sauvegarder l'honneur de la famille incombe aux femmes. [...]

28. Dans ces sociétés traditionnelles, les femmes sont censées incarner l'honneur des hommes auxquels elles « appartiennent ». À ce titre, il leur incombe de préserver leur virginité et leur chasteté [...] Par le contrôle qu'ils exercent sur la sexualité et la reproduction féminines, les hommes deviennent les garants de la pureté culturelle et ethnique. Ce contrôle, au demeurant, ne s'exerce pas seulement sur le corps et le comportement sexuel des femmes, mais s'étend à l'ensemble de leur comportement y compris leurs gestes et leur langage. Un quelconque défi à l'autorité masculine sera aussitôt perçu comme une atteinte à l'honneur de l'homme. Le corps de la femme est considéré comme le « dépositaire de l'honneur familial » [...]

À travers son discours, on comprend que la RSVEF conçoit l'honneur comme une notion qui facilite la mise en place et le maintien d'un système patrilinéaire et patriarcal. En empruntant une catégorie à la biologie et aux sciences cognitives, on pourrait considérer que la notion d'honneur a une propension autopoïétique, c'est-à-dire qu'elle vise le maintien de l'organisation du système qui l'a produite. En effet, comme Francisco Varela l'exprime⁷³⁸ :

Un système autopoïétique est organisé comme un réseau de processus de production de composants qui (a) régénèrent continuellement par leurs transformations et leurs interactions le réseau qui les a produits, et qui (b) constituent le système en tant qu'unité concrète dans l'espace où il existe, en spécifiant le domaine topologique où il se réalise comme réseau. Il s'ensuit qu'une machine autopoïétique engendre et spécifie continuellement sa propre organisation. Elle accomplit ce processus incessant de remplacement de ses composants, parce qu'elle est continuellement soumise à des perturbations externes, et constamment forcée de compenser ces perturbations. Ainsi, une machine autopoïétique est un système à relations stables dont l'invariant fondamental est sa propre organisation (le réseau de relations qui la définit).

L'autopoïèse ne renvoie pas à l'idée de génération, c'est-à-dire à la production d'un autre système mais vise au maintien de sa propre organisation (autoproduction) par le système lui-même. Ce concept rejoint ainsi celui d'*habitus* élaboré par Pierre Bourdieu puisque ce dernier concept exprime l'idée d'un système de dispositions acquises tendant à reproduire la logique des conditionnements qui sont à son origine.

738 Varela (1980 [1989]), p. 45.

Cependant, l'autopoïèse s'applique aux fonctionnements en réseau et n'a d'autres visées que le maintien de sa propre organisation par la stabilité de certaines relations tandis que l'habitus met l'accent sur les structures acquises et les logiques de reproduction (dans un sens large).

Dans cet ordre d'idée, l'honneur est une notion qui vise à dépasser un butoir, celui de l'inégalité entre femmes et hommes dans la reproduction du vivant. Les hommes étant incapables d'avoir une gestation (c'est-à-dire, en d'autres termes, reproduire leur même, des petits garçons, et leur autre, des petites filles), il en ressort que la paternité est toujours incertaine, comme rappelle l'adage latin : *pater semper incertus est*. Pour pallier cette incertitude, il a fallu se montrer inventif et créer une identité paternelle communément admise. C'est par le truchement du mariage qu'un père est reconnu publiquement et socialement comme tel. La légitimité de la patrilinéarité étant constamment mise en danger par des comportements sexuels hors mariage, des règles à suivre sont imposées. Celles-ci régissent la compétition masculine visant à préserver la reconnaissance publique et officielle de l'autorité paternelle (dont la paternité est un élément central). De ce fait, ces règles monopolisent le champ interprétatif et s'imposent par des actes allant du plus anodin (comme les expressions faciales ou verbales) au plus grave (comme l'homicide).

Le crime d'honneur correspond ainsi à une sanction, une punition violente, un usage de la force pour maintenir le modèle du mariage arrangé par les familles mais décidé par les pères. C'est par la puissance de l'exemple de l'homicide des personnes qui transgressent cette norme qu'une conception d'un ordre patriarcal et patrilinéaire est préservée et domine. La notion d'honneur a une propension autopoïétique puisque le système qu'elle régit se reproduit grâce à son pouvoir performatif qui dérive notamment du geste violent. *In fine*, c'est l'homicide pour des raisons d'honneur qui permet de disséminer la norme que révèle cette notion. La dissémination de cette norme qu'on pourrait résumer par l'idée que les femmes reproduisent la vie alors que les hommes reproduisent le cadre interprétatif de celle-ci – le cadre dominant du moins – repose ainsi sur une agressivité exemplaire⁷³⁹, une forme extrême et

739 Cette interprétation est corroborée par les données à caractère anthropologique d'Amir Jafri (2008), p. 66.

brutale d'argumentation par l'exemple. Ainsi, la notion d'honneur, telle qu'elle est perçue par la première RSVEF, fait fi de l'interdépendance homme-femme dans la reproduction et la production humaine. De ce fait, la reproduction, élément fondamental sans lequel aucune interprétation ne peut perdurer, est comprise à travers la notion prépondérante d'honneur. Par conséquent, la notion d'honneur correspond d'une part à un sous-investissement dans les compétences explicatives des femmes en confinant celles-ci à leur diligence maternelle et d'autre part à un surinvestissement dans le pouvoir des hommes à interpréter la réalité, ce qui limite la sollicitude paternelle.

Selon l'anthropologue John Are Knudsen⁷⁴⁰, la majorité des crimes d'honneur se font pour protéger la chasteté féminine⁷⁴¹. Les violences liées à l'honneur sont une forme définitive de sanction ; une rhétorique de l'exemple. En effet, le geste de tuer pour des questions d'honneur une personne qui transgresse certaines normes montre aux potentielles cibles le châtement qui peut leur être infligé. Ce geste affiche également aux potentiels auteurs la voie à suivre dans des cas similaires. Ainsi, le système patriarcal fondé sur l'honneur repose sur une agressivité exemplaire. Cette forme de dissémination par l'exemple est verbalement exprimée par des sources⁷⁴². À la lumière de ces explications, on comprend que la notion d'honneur se distingue de celle de dignité : alors que l'honneur a une portée particulière, localisée et compétitive⁷⁴³, la dignité a une portée générale, globale et égalitaire. Dans notre contexte, il existe une forte concurrence normative entre ces deux notions dont le nœud repose sur la place de la victime. Dans le cas de Samia Sarwar, nous verrons que celle-ci a été tuée et est présentée par la RSVEF comme la victime tandis que son père, le commanditaire, est le coupable. Pour les défenseurs du crime d'honneur, au contraire, la victime est le père de Samia qui a perdu sa fille et sa réputation. Ce renversement du préjudice, soit le fait de considérer les

740 Knudsen (2004), pp. 3–4.

741 La notion centrale de la chasteté féminine est également relevée par la RSVEF : E/CN.4/2002/83, § 28.

742 Jafri (2008), p. 66.

743 Giordano (2011).

femmes coupables et les hommes victimes, est une caractéristique du crime d'honneur⁷⁴⁴.

2.3.E *Le cas Sarwar*

Dans les sociétés d'honneur⁷⁴⁵, l'homicide pour des raisons d'honneur⁷⁴⁶ est une forme de châtement. Il n'est pas répréhensible, contrairement à d'autres violences non autorisées. Par la mort, la personne tuée est rejetée au-delà des limites sociales du groupe ; elle n'en fait plus partie⁷⁴⁷. De par le fait que l'honneur du groupe androcentré implique des règles différentes aux femmes et aux hommes, l'ethos de l'honneur diffère du principe d'égalité en dignité et en droit⁷⁴⁸. Pour cette raison, la pratique du crime d'honneur est remise en cause par les tenants des droits humains, en particulier les rapporteuses spéciales sur la violence envers les femmes (RSVEF).

Pour les tenants du crime d'honneur, la notion d'honneur⁷⁴⁹ vient contrecarrer les attaques féminines internes et masculines externes au groupe. La défense de l'honneur passe par une valorisation

744 Knudsen (2004), p. 5. Nous explorons le renversement victimaire dans le cas Sarwar dans Schwab (2016).

745 Nous désignons par ces termes, les sociétés pakistanaises décrites par Knudsen (2009), Knudsen (2004), Knudsen (2003).

746 Comme déjà mentionné, le crime d'honneur est une mise à mort rituelle (Maris et Saharso [2001]) d'une personne, généralement une femme, qui a mis en péril l'honneur de son groupe (famille, tribu, clan) par des paroles, des actes ou des soupçons (Knudsen [2009]) compromettant sa chasteté, c'est-à-dire le capital symbolique (Bourdieu [1972]) de la lignée masculine (ses proches parents, ses beaux-parents et ses parents agnatiques). L'auteur de la mise à mort est généralement un membre masculin de la lignée.

747 Knudsen (2009).

748 Bourdieu (1972).

749 Pour Knudsen (2009), la notion d'honneur est multidimensionnelle dans la province pakistanaise Khyber Pakhtunkhwa. Le terme inclut le respect familial (*izzat*), la modestie et la chasteté (*haya*) et le prestige social (*ghairat*). Alors que les conflits autour de la propriété privée mettent en péril les deux premiers, les lésions corporelles, l'homicide et l'abus sexuel souillent le dernier et conduisent à une vengeance (*haq*).

discursive⁷⁵⁰ de l'agression et s'accompagne de l'actualisation rituelle de la mise à mort. Quant aux tenants des droits humains, ceux-ci mobilisent la notion d'égalité en dignité et en droit qui doit venir contrebalancer les inégalités découlant des différences entre êtres humains. La défense de l'égalité accompagne de près l'activité des représentants onusiens et des militants des droits humains. La mise en œuvre des normes comportementales et des règles de raisonnements humains s'articule ainsi en des discours et des pratiques concurrentes. Ces rivalités reposent cependant sur un canevas commun, une dynamique sous-jacente et circulaire : le discours⁷⁵¹ est une forme de pratique et la pratique est une forme de discours.

Pour décortiquer les logiques du crime d'honneur, nous nous appuyons sur deux notions qui nous semblent intéressantes : la hiérarchie⁷⁵² et la marginalité⁷⁵³. La hiérarchie apparaît centrée sur le genre puisque ce sont majoritairement les hommes qui détiennent le pouvoir de tuer les responsables du déshonneur alors que les femmes subissent le châtement⁷⁵⁴. Quant à la marginalité, elle intervient sur les femmes en tant que groupe social. Comme seuls les hommes sont en droit de rétablir l'honneur personnel et familial visant à préserver l'identité patrilinéaire et patriarcale, les femmes vivent simultanément dans les marges de leur groupe familial (elles risquent plus qu'un homme d'être châtiées) et dans celles de la société d'honneur (elles ne peuvent trouver de l'aide aisément lorsqu'elles sont discréditées). Elles sont ainsi doublement marginalisées.

Afin de questionner la marginalisation des femmes et la hiérarchie de genre qui sous-tendent la pratique du crime d'honneur, nous allons observer l'implication des femmes et des hommes dans un cas spécifique de crime d'honneur, celui de Samia Sarwar survenu le 6 avril 1999. La perspective d'histoire des religions gagne ici à emprunter le

750 *Ibid.*, p. 108 et p. 189.

751 Lincoln (1989).

752 Dumont (1966). Nous remercions le Prof. Raphaël Rousseleau de nous avoir dirigé vers cette lecture et d'avoir été un précieux interlocuteur dans l'interprétation des données.

753 Castel (1994), Soulet (2005) (ce dernier met plutôt l'accent sur le concept de vulnérabilité).

754 Nous verrons que des hommes sont aussi la cible de crimes d'honneur.

concept de genre⁷⁵⁵. L'angle d'approche des études genre nous permet de mieux comprendre l'articulation entre les dimensions internationale et locale et d'émettre l'hypothèse que cette affaire est non seulement l'élément déclencheur de la mobilisation internationale pour contrer le crime d'honneur mais également un moment clé pour une mobilisation nationale contre cette pratique.

Nous partons du cas Sarwar au Pakistan car ce meurtre semble contribuer fortement à l'adoption de la première résolution onusienne sur le crime d'honneur⁷⁵⁶. Dans ce sens, nous nous fondons sur le rapport de la première RSVEF datant du 27 janvier 2000⁷⁵⁷ dans lequel elle explique le cas et raconte son échange avec le gouvernement pakistanais. Afin de comprendre de manière détaillée le phénomène du crime d'honneur, nous ouvrons le cas aux données anthropologiques rapportées par Amir Jafri⁷⁵⁸ et John Are Knudsen⁷⁵⁹. Alors que le premier évoque explicitement l'affaire Sarwar, le dernier est spécialiste de la province du Khyber Pakhtunkhwa⁷⁶⁰, une région qui comprend Peshawar⁷⁶¹, la ville où vivait la famille qui nous intéresse. Cette trajectoire permet d'améliorer notre compréhension de la hiérarchie de genre, du processus de marginalisation des femmes et des dynamiques qui traversent les échelles de gouvernance. À cet effet, les mécanismes de contre-histoire et de mimétisme retiendront particulièrement notre attention.

755 Parini (2006).

756 A/RES/55/66, Schwab (2016).

757 E/CN.4/2000/68/Add.1. Il s'agit d'un rapport de pays dans lequel plusieurs communications avec les représentants de certains États sont rapportées.

758 Jafri (2008).

759 Knudsen (2009), Knudsen (2004), Knudsen (2003).

760 Anciennement, elle était appelée province de la Frontière-du-Nord-Ouest.

761 Peshawar est la capitale administrative des zones tribales. Ces zones sont situées à la frontière de la province du Khyber Pakhtunkhwa et celle du Baloutchistan. Ce sont les seuls endroits où la justice locale est explicitement reconnue par la Constitution pakistanaise : articles 246 et 247, voir <http://www.pakistani.org/pakistan/constitution>, consultation le 2 août 2020. La capitale administrative des zones tribales (et du Khyber Pakhtunkhwa) est Peshawar. Pour autant, cette justice tribale suit certaines règles, comme le mode de décision qui se fait lors d'une assemblée, une *jirga*.

Samia Sarwar est la fille de Ghulam Sarwar, un homme riche et influent, président de la Chambre de commerce de Peshawar. Elle est mariée à un de ses cousins qui la viole. Ses parents acceptent qu'elle se réfugie chez eux à la condition qu'elle n'envisage pas le divorce. Après plusieurs années, malgré la promesse faite à ses parents, Samia tombe amoureuse de Nadir⁷⁶², un officier dans l'armée pakistanaise, et décide de divorcer. Sa famille la menaçant de mort, elle s'enfuit à Lahore et trouve refuge au Dastak, un centre d'accueil pour femmes dirigé par Hina Jilani et sa sœur Asma Jahangir, deux militantes des droits de l'homme. Asma Jahangir est rapporteuse spéciale onusienne sur les exécutions extrajudiciaires, sommaires ou arbitraires (1998–2004). Hina Jilani, quant à elle, devient l'avocate de Samia. Après négociation avec la famille, les parents de Samia acceptent de fournir les papiers nécessaires au divorce de leur fille. Le 6 avril 1999, la mère de Samia est convoquée seule dans le bureau de Hina Jilani. Or, elle arrive accompagnée d'un homme qu'elle présente comme son chauffeur. Ce dernier, dès son entrée, sort un pistolet et fait feu sur Samia qui meurt sur-le-champ. Il vise ensuite l'avocate Hina Jilani mais ses tirs ne parviennent pas à la toucher. Puis, il sort avec la mère de Samia en prenant en otage une collaboratrice de Hina Jilani. C'est alors qu'un agent de sécurité tire sur l'homme et l'abat. Quant à la mère de Samia, elle réussit à s'échapper et à rentrer chez elle.

Le cas Sarwar met en lumière la hiérarchie de genre sous-jacente à la pratique du crime d'honneur ainsi que la marginalisation des femmes dans le processus du crime d'honneur. Il nous permet de mieux appréhender les obstacles particuliers que rencontrent les femmes (partagés, pour un certain nombre, par les hommes dans des situations analogues). Ces entraves les empêchent non seulement d'appliquer le concept d'égalité entre femmes et hommes dans leurs relations amoureuses mais, surtout, de survivre à leurs choix réels ou supposés. Dans le cas Sarwar, l'obstacle principal prend sa source dans le rôle joué par la mère. La femme est structurellement subordonnée à son mari et au groupe familial de celui-ci. La relation qu'elle entretient avec son époux prime sur toute autre afin de préserver sa vie et ses acquis. La relation de Samia avec ses parents s'en trouve ainsi (dé)structurée par

762 Robert Fisk (2010).

une hiérarchie sociale de genre (qui s'ajoute à une hiérarchie générationnelle) et crée une marginalisation des femmes qui fragilise la complicité entre femmes. Leur entente tacite, notamment pour favoriser les relations amoureuses, s'affaiblit et profite aux hommes dont la position se voit renforcée dans l'objectif de défendre l'honneur familial. Le lien entre Samia et sa mère est donc structurellement moins solide que celui entre son père et sa mère.

L'analyse de la pratique du crime d'honneur prouve que les femmes sont doublement marginalisées. Premièrement au sein de leur propre communauté puisqu'elles risquent d'être tuées par un membre de la famille. Deuxièmement au sein de la société puisqu'elles ne peuvent se déplacer seules pour fuir et obtenir une aide extérieure. Il en résulte que le groupe des femmes est structurellement, et non intrinsèquement, marginalisé par rapport à celui des hommes. Les femmes rencontrent plus de difficultés que les hommes pour se maintenir dans les limites sociales de leurs groupes familiaux androcentrés : elles peuvent être marchandées par leur père ; elles doivent s'adapter à un nouveau contexte familial lorsqu'elles se marient ; elles ne peuvent pas transmettre leur nom ; elles ne peuvent pas se déplacer seules ; elles ne peuvent pas créer d'alliances solides. N'ayant aucun rôle central reconnu, publiquement ou familialement, les femmes peuvent plus facilement être rejetées du groupe. Contrairement au mariage qui est l'élément central de la reproduction hiérarchique et inégalitaire de genre, le crime d'honneur intervient comme une pratique secondaire ou marginale de la hiérarchie de genre : c'est un rituel qui vise à rétablir une certaine forme d'ordre social, dans notre cas tribal, patriarcal et patrilinéaire. Il est généralement perpétré par des hommes contre des hommes d'un autre groupe et contre des femmes de leur propre groupe lorsqu'elles ébranlent l'ordre hiérarchique établi, notamment lorsqu'elles gèrent leur chasteté d'une manière jugée déviante.

La hiérarchie de genre repose sur des pratiques collectives et des discours androcentrés dominants qui rencontrent une légitimité publique. Elle est cependant constamment remise en cause par des actes égalitaristes, comme les rituels amoureux. L'anthropologue John Are Knudsen montre que les personnes qui défendent l'honneur de la famille sont (ou ont été) bien souvent investies dans une relation amoureuse qui entrave la patrilinéarité et le patriarcat. Ainsi, deux ordres

humains sont simultanément vécus (et parfois subis) autant par les protagonistes du crime d'honneur que ceux des relations amoureuses. Ces deux ordres, l'un hiérarchique, l'autre égalitariste, se déstructurent, se déconstruisent ou se détruisent mutuellement. Cependant, au niveau local, l'ordre égalitariste et amoureux est subsumé à l'ordre familial patrilinéaire construit autour des relations maritales. Le crime d'honneur comme la sanction ultime est accepté et cautionné par une majorité, femmes comprises. Ce modèle dominant est remis en cause dans notre cas, nous le verrons de manière détaillée ci-dessous, au niveau local par Samia, son amant Nadir et son avocate Hina Jilani, au niveau national par le sénateur Syed Iqbal Haider et au niveau international par les représentants onusiens des droits humains. Ainsi, il ne s'agit plus uniquement d'un débat local autour de la hiérarchie de genre et du crime d'honneur. Le problème trouve en effet des résonances dans toutes les échelles de gouvernance qui sont elles-mêmes actuellement structurées par des hiérarchies économiques, politiques, générationnelles et de genre.

2.3.E.a *Les enrayements à une norme internationale autour du cas Sarwar : la catégorie de kufr*

Le renversement du préjudice (ou le renversement victimaire) à l'œuvre dans le crime d'honneur⁷⁶³, thème non traité dans la législation pakistanaise, se justifie par une perspective religieuse, comme en témoigne la première RSVEF⁷⁶⁴ :

96. Dans la même lettre, la Rapporteuse spéciale a informé le Gouvernement qu'elle avait reçu des informations selon lesquelles des membres de la Chambre de commerce de Peshawar, dont le père de la victime est Président, et des oulémas locaux (théologiens musulmans) avaient publiquement déclaré que les crimes commis pour des raisons d'honneur étaient conformes aux traditions religieuses

763 Dans le cas Sarwar, le sénateur Ilias Ahmad Bilour sera approuvé et suivi au niveau national. Il considère que la victime de l'histoire est Ghulam Sarwar, le père de Samia : « [...] Everything belonging to him has been destroyed, his driver is dead, his daughter is killed, and under Section 302 he stands accused of murder », Jafri (2008), p. 63. Nous explorons cet élément et proposons une distinction entre victime biologique et victime sociale dans Schwab (2016).

764 E/CN.4/2000/68/Add.1, § 96.

et tribales. Ils ont accusé Asma Jahangir et Hina Jilani d'avoir été « de mauvais conseil ». Les ayant déclaré[es] *kafirs* [*kouffar*] (infidèles), ils ont publié un décret religieux (fatwa) ordonnant aux croyants de tuer les deux femmes.

Certains oulémas concèdent à demi-mot que le crime d'honneur est irrégulier mais néanmoins nécessaire pour « donner l'exemple »⁷⁶⁵. D'autres, en soutien à Ghulam Sarwar, le père de Samia Sarwar, considèrent publiquement que le crime d'honneur est une pratique religieuse. Les personnes remettant en cause le crime d'honneur sont considérées comme *kouffar* (pluriel de *kafir*) ; c'est le cas d'Asma Jahangir et Hina Jilani perçues comme des infidèles. L'infidélité à la religion musulmane ou l'incroyance est quant à elle désignée par le terme arabe *kufir*⁷⁶⁶ présent dans le Coran. Ce mot renvoie donc aux catégories⁷⁶⁷ d'apostasie, d'hérésie et d'idolâtrie qui, quoiqu'étant différentes, ont en commun la volonté de ruiner le pouvoir de la personne « infidèle » et de condamner ses interprétations concurrentielles de la religion. Plus fondamentalement encore, la catégorie de *kufir* veut préserver l'ordre établi et conserver les intérêts de certaines personnes qui appartiennent à ce fonctionnement et qui souhaitent le reproduire. Le *takfir*, c'est-à-dire le fait de désigner une personne *kafir*, rejette la religiosité d'une personne. Ainsi, *kafir* est un terme d'invective qui vise à redéfinir négativement l'identité de la personne désignée en la rejetant hors de la religion musulmane. Le mécanisme sous-jacent à la catégorie de *kufir* permet non seulement de désigner des dissidents mais également de les combattre ; dans notre cas par l'appel au meurtre des infidèles qui sont en désaccord avec une interprétation de l'islam. La personne *kafir* se voit obligée de demander une protection de l'État ou de s'exiler soit dans une région qui n'adopte pas cette pratique soit dans un pays qui ne s'inscrit pas dans la tradition islamique des désignateurs.

Le droit pakistanais, qui reconnaît en partie la charia, ne légitime pour autant pas le crime d'honneur. Pourtant on pourrait penser qu'une exception est faite dans ce cas précis qui a lieu à Peshawar. En effet, cette ville de la province du Khyber Pakhtunkhwa est la capitale

765 Jafri (2008), p. 66.

766 Pour plus d'information sur la notion de *kufir*, voir Ghazi (2017).

767 Hawting (1999), p. 3 distingue *kufir* et *shirk*. Il faut également distinguer *kufir* et *istihlâl*, voir Aoun (2008).

administrative des zones tribales, qui partagent leur frontière entre la province susmentionnée et celle du Baloutchistan. Or, la Constitution pakistanaise⁷⁶⁸ reconnaît explicitement la justice locale des zones tribales. Cette justice tribale suit des règles, comme le mode de décision qui se fait lors d'assemblées (des *jirgas*). Ces assemblées n'ont pas l'autorité, au niveau national et international, d'infliger une peine de mort⁷⁶⁹. L'État se réserve en effet le pouvoir de décider de la vie ou de la mort d'une personne. Cependant, il a le devoir de mener un procès équitable. Dans le cas qui nous intéresse, ces modes de décision et ces règles ont été outrepassés. D'un point de vue juridique, national et international, il s'agit par conséquent d'un meurtre.

D'un point de vue d'historienne des religions, la classification de l'appel à la mise à mort de Samia Sarwar est plus délicate. Les pistes sont multiples : violence rituelle, anthropoctonie religieuse, sacrifice humain. Les historiens n'arrivent pas à un consensus sur leur pertinence heuristique⁷⁷⁰. En outre, le choix de ces catégories ravive une polémique autour de la mort même de Samia Sarwar. La religiosité de la pratique du crime d'honneur est, d'un côté, remise en cause par certains défenseurs des droits humains et agents onusiens tandis qu'elle est utilisée, de l'autre, par des oulémas de Peshawar pour légitimer cette pratique.

768 Art. 246 et 247 de la Constitution pakistanaise. La capitale administrative des zones tribales (et du Khyber Pakhtunkhwa) est Peshawar.

769 Dupendant (2011), p. 39. Cela va à l'encontre de l'article 14 du Pacte international relatif aux droits civils et politiques.

770 Concernant la catégorie employée par les chercheurs, si nous suivons l'avis de Maris et Saharso (2001), p. 56, la mort de Samia serait une violence rituelle. Si nous favorisons les pistes de Nagy et Prescendi (2013) qui partent de la définition de Grottanelli (1999), il s'agirait d'un « meurtre rituel » ou d'un « sacrifice humain » ; le sacrifice étant « l'offrande d'un bien ou d'une prestation (ou la renonciation à un bien) en faveur d'une sphère autre, qui peut être extrahumaine, et le meurtre d'une victime pour le bien de cette sphère supérieure », *ibid.*, p. 6, traduction de F. Prescendi dans Nagy et Prescendi (2013), p. 7. Si, en revanche, nous choisissons la position de Volokhine (2013), p. 41 qui s'appuie sur Detienne, *et al.* (1979), pp. 33–35, pour remettre en cause la pertinence de la catégorie de « sacrifice humain », le crime d'honneur pourrait être une « anthropoctonie », c'est-à-dire « une mise à mort d'êtres humains lors de procédures ritualisées ». Dans ce dernier cas, la procédure rituelle globale du crime d'honneur aurait trait au rite de purification.

Pour les premiers, la mise à mort de la victime est centrale tandis que, pour les derniers, elle est secondaire, la priorité étant la restauration de l'honneur familial. Ainsi, faire un choix terminologique est délicat car il privilégie une perspective plutôt qu'une autre. Pour cette raison, nous préférons garder le débat épistémologique ouvert.

Revenons brièvement à la catégorie religieuse de *kuf̄r*. Sur un registre terminologique⁷⁷¹, l'histoire française du mot arabe témoigne d'un développement intéressant. Au XVI^{ème} siècle, la langue française emprunte à l'arabe le verbe *kafara* « être incroyant » pour l'adjoindre au suffixe péjoratif *-ard*. Le mot *cafard* voit ainsi le jour. Il désigne à cette époque le « faux dévot », l'« hypocrite », en particulier dans les guerres de religion⁷⁷². À partir du XVIII^{ème} siècle⁷⁷³, la définition s'élargit et s'emploie dans les milieux anticatholiques pour caractériser les prêtres, des « cafards en soutane », et dans les milieux antiprotestants pour qualifier les pasteurs, des « cafards en redingote ». Sous la loupe de cette diachronie, le désaccord autour de la mort de Samia Sarwar prend une coloration particulière : alors que les deux sœurs militantes des droits humains sont assimilées par des oulémas à des *kouffar* (des « infidèles »), les protecteurs du crime d'honneur sont assimilés par des acteurs onusiens⁷⁷⁴ à des faux dévots, des cafards en somme. Pour autant, l'infidélité à la religion musulmane sert, dans le cas du crime d'honneur, à légitimer la mise à mort de certaines personnes alors que

771 Rey (2006), pp. 574–575, entrée « cafard ».

772 L'emploi métaphorique d'un tartuffe, un cafard, donne le nom de la petite blatte, encore actuellement. Dès le XIX^{ème} siècle, le mot s'utilise dans le langage familier (en particulier chez les écoliers) comme « mouchard », dont le verbe « cafarder » dérive. L'emploi métaphorique de l'animal, depuis Baudelaire, désigne une sombre mélancolie.

773 Baubérot et Zuber (2000), p. 93.

774 E/CN.4/1995/42, § 66 : « It is universally accepted that the spirit of all the world's religions is dedicated to equality, including equality between the sexes. [...] However, certain man-made practices performed in the name of religion not only denigrate individual religions but violate internationally accepted norms of human rights, including women's rights. Recent religious movements, often termed « fundamentalist », have sought to clothe these discriminatory practices with religious sanctity [...] » Nous développons la question de l'imitation trompeuse dans Schwab (2016).

l'« infidélité » aux droits humains ne peut en aucun cas justifier la mort physique des personnes qui s'y opposent.

2.3.E.b *Les actions, réactions et contre-réactions internationales, nationales et locales suite à l'affaire Sarwar*

La première RSVEF met l'accent sur le fait que le crime d'honneur n'est pas une pratique religieuse et elle insiste sur ce point. Considérer cet acte comme légitime au nom de la liberté de religion génère une ambiguïté. L'accepter et le revendiquer s'opposent au fondement de l'égalité en dignité et en droit entre êtres humains et plus spécifiquement au droit à la vie⁷⁷⁵. Pour les militants des droits humains, condamner l'homicide de Samia Sarwar ne va pas à l'encontre de la religion musulmane et de sa bonne interprétation. À l'inverse, la famille Sarwar considère le choix individuel de Samia comme un affront à l'honneur familial et comme un acte contraire à la religion⁷⁷⁶. Alors que Samia se bat pour défendre sa vie et s'affranchir de son mari puis de ses parents, elle trouve refuge au sein de l'association Dastak. Mais cette protection ne résout pas le conflit familial et elle est assassinée. La mort de Samia, la tentative de meurtre de Hina Jilani et les menaces de mort à l'encontre des deux sœurs militantes (Hina Jilani et Asma Jahangir) réveillent tout un réseau contre le crime d'honneur. Ce déploiement prend la forme d'actions-réactions⁷⁷⁷ : le 8 avril 1999, deux jours après la mort de Samia, trois cents femmes se réunissent à Lahore sous l'impulsion de Hina Jilani dans le but de prier pour la victime⁷⁷⁸. Les prières sont menées par le *maulavi*, c'est-à-dire « celui qui détient et enseigne le savoir », Farouq Mawdadi. La procession défile sur Lahore Mall, une des rues principales de la ville, avec la participation de policières et policiers. Le message sous-jacent de cette manifestation est

775 Il faut rappeler que la liberté religieuse n'est pas une liberté absolue contrairement au droit à la vie qui ne peut être limité que dans un cadre strict posé lors d'un procès équitable, voir Dupendant (2011).

776 Jafri (2008), p. 92 ; Knudsen (2004), p. 5.

777 Nous nous fondons essentiellement sur le rapport de la RSVEF datant du 27 janvier 2000 : E/CN.4/2000/68/Add.1. Cela est le cas pour toutes les informations sur le cas Sarwar qui n'ont pas d'autres références explicitement mentionnées.

778 Fisk (2010).

triple : l'homicide de Samia est un meurtre et non une peine de mort ; le crime d'honneur n'est pas un acte religieux⁷⁷⁹ ; et les crimes d'honneur vont à l'encontre de l'ordre public. Une enquête doit être menée et le commanditaire jugé. Le père de Samia réagit immédiatement après ce rassemblement public. Il fait appel à l'autorité de ses collègues de la Chambre de commerce de Peshawar et des oulémas locaux qui lancent une *fatwa* sur la religiosité de l'acte de tuer pour des questions d'honneur et appellent les musulmans à tuer les deux sœurs militantes, Hina Jilani et Asma Jahangir.

Au vu de ce climat particulièrement chargé et dangereux pour Hina Jilani et Asma Jahangir, la première RSVEF décide de rédiger une lettre au gouvernement pakistanais le 22 avril, soit seize jours après la mort de Samia, pour demander des nouvelles de l'enquête et protéger les deux sœurs. Elle presse le gouvernement de respecter ses obligations internationales. De cette façon, elle contribue à la jurisprudence en droit international⁷⁸⁰. La réponse ne se fait pas attendre puisque le jour même le gouvernement annonce qu'un garde du corps devrait désormais protéger Jilani. Cependant, rien n'est formulé sur l'avancée de l'enquête.

Un mois après la mort de Samia, son père, Ghulam Sarwar, porte plainte contre Hina Jilani et Asma Jahangir. Il les accuse d'avoir tué sa fille⁷⁸¹. En outre, le rédacteur d'un journal pakistanais anglophone ainsi que sa femme sont violentés par la police et environ deux mille organisations en lien avec la protection sociale au Pakistan sont radiées. Par ailleurs, le ministre de la Protection sociale du Penjab diffame plusieurs ONG dans les médias, dont la Human Rights Commission of Pakistan que dirigent les deux sœurs militantes. Selon lui, Hina Jilani et Asma Jahangir propagent des propos « vulgaires » et « obscènes » au nom des droits humains. Il affirme également que ces organisations non gouvernementales sont à la solde de nations étrangères et de « groupes d'intérêt » car elles reçoivent un soutien financier de pays étrangers.

779 Cette idée est partagée par d'autres religieux islamiques : E/CN.4/2000/3, § 78.

780 Dupendant (2011), p. 40.

781 Fisk (2010). Cette information est corroborée par Amnesty International (1999b), p. 8.

Au niveau international et national, ces diffamations provoquent à leur tour des réactions. Sur le plan international, la RSVEF et le rapporteur spécial sur la promotion et la protection du droit à la liberté d'opinion et d'expression⁷⁸² font part de leur inquiétude au gouvernement pakistanais dans une lettre. La RSVEF se dit particulièrement préoccupée par les menaces que reçoivent des organisations féminines et des journalistes. À l'échelle nationale, plusieurs voix se font également entendre. Une résolution pour condamner les crimes d'honneur est proposée par le sénateur Syed Iqbal Haider au mois de juillet. Syed Iqbal Haider et Hina Jilani reçoivent « en réponse » des menaces de mort émanant de groupes islamistes⁷⁸³. En août, une majorité du Sénat rejette la résolution visant à condamner le crime d'honneur. Le policier qui s'occupait de l'enquête à Lahore est transféré dans une autre ville. Le rapport final de la police ne spécifie plus la présence de la mère de Samia durant l'homicide. En outre, la Cour suprême mentionne un problème technique et annonce que Jilani ne peut plus être considérée comme partie lésée ; sa plainte est donc classée sans suite. La plainte de Ghulam Sarwar est également rejetée⁷⁸⁴. Pour finir, la Cour accepte un compromis entre le mari de Samia et le père de cette dernière grâce à la loi *qisas-e-diyat*. Au final, l'enquête s'arrête et le pouvoir discrétionnaire du juge n'est pas utilisé.

En conclusion, la pression internationale et les actions au niveau national n'ont pas eu d'effet immédiat sur la résolution du cas Sarwar. Malgré l'échec des partisans nationaux contre les crimes d'honneur, la mobilisation internationale n'a pas cessé pour autant. En effet, en septembre 1999, deux rapports d'Amnesty International paraissent sur les crimes d'honneur au Pakistan et mentionnent l'affaire Sarwar. En janvier 2000, les rapports de la RSVEF et de la RSEESA (Asma Jahangir)⁷⁸⁵ sont publiés et soumis à la Commission des droits de l'homme trois mois plus tard. Le 29 mars de cette même année le Comité des droits de l'homme adopte un commentaire⁷⁸⁶ sur le Pacte international relatif aux droits civils et politiques en mentionnant le fait que

782 E/CN.4/2000/63.

783 Fisk (2010).

784 Amnesty International (1999b), p. 8.

785 E/CN.4/2000/3, voir en particulier § 81.

786 CCPR/C/21/Rev.1/Add.10, 2000.

les crimes d'honneur ont trait à ses articles 6, 14 et 26. En juin 2000, Kofi Annan, renomme les « prétendus crimes d'honneur » en « crimes honteux »⁷⁸⁷ dans un communiqué de presse. Un peu plus d'une année après le meurtre de Samia, en septembre 2000, l'AG adopte la résolution sur « les mesures à prendre en vue d'éliminer les crimes d'honneur commis contre les femmes »⁷⁸⁸. Enfin, deux ans plus tard, ce document est complété par une résolution⁷⁸⁹ sur l'élimination des crimes contre les femmes commis au nom de l'honneur.

La controverse locale, nationale et internationale autour du crime d'honneur perpétré sur Samia Sarwar a eu un impact direct sur la vie des personnes impliquées et sur les mobilisations internationales et nationales mais peu sur la résolution même de l'affaire. La critique du crime d'honneur semble porter ses fruits au niveau national dans un laps de temps plus grand. En effet, selon Jeanne Dupendant⁷⁹⁰ : « Depuis 2001, certaines cours [pakistanaises] ont adopté une position plus ferme face aux crimes d'honneur. » C'est donc au fil de dialogues et de désaccords profonds, à travers des débats houleux et destructeurs qui s'approprient l'interstice silencieux de la victime que peut se lire la dissémination au niveau local de la norme internationale de l'égalité en dignité et en droit de tous les êtres humains. Le meurtre de Samia Sarwar et les disputes qu'il a engendrées représentent également un tournant au niveau international. C'est suite à la mobilisation concernant cet homicide qu'une résolution est passée par l'Assemblée générale de l'ONU.

Trois éléments nous semblent entraîner cette forte mobilisation internationale. Premièrement, il existe un terrain discursif préalable sur les « pratiques traditionnelles nuisibles aux femmes » au sein de l'ONU, ce qui favorise l'émergence d'une critique envers la pratique du crime d'honneur. Deuxièmement, le cas Sarwar touche directement une agente du système onusien, la RSEESA, dont la sœur, militante des

787 SG/SM/7430 WOM/1203, communiqué de presse de Kofi Annan du 5 juin 2000. Il réitère le contenu de ce communiqué juste après la session extraordinaire, SG/SM/7430 WOM/1209, communiqué de presse de Kofi Annan du 21 novembre 2000. Nous explorons cet aspect ailleurs, voir *supra* en pages 48, 69 et 194 et *infra* en page 261.

788 A/RES/55/66, 2000.

789 A/RES/57/179, 2002.

790 Dupendant (2011), p. 111.

droits humains également, échappe de peu à une tentative de meurtre, ce qui sensibilise les membres onusiens à la question. Troisièmement, une accumulation de particularités complexifie le crime de Samia Sarwar : tout d'abord, Samia est issue d'une famille aisée et éduquée ; ensuite, même si son père semble être le commanditaire et que l'auteur de l'homicide est un homme, la mère de Samia se rend complice de cet acte ; enfin, une militante des droits humains, la sœur d'une RS, a échappé de justesse à une tentative d'assassinat. Les différents éléments susmentionnés, additionnés les uns aux autres, mettent en lumière non seulement la complexité de la dynamique de l'honneur mais également celle du combat pour l'égalité humaine en dignité et en droit.

Tab. 5: Un résumé de la controverse autour de l'affaire Sarwar

Contre le crime d'honneur	Pour le crime d'honneur
<i>Représentants au niveau international</i>	
Abid Hussain ^{794F} ^a	
Amnesty International	
Asma Jahangir	
Kofi Annan	
Radhika Coomaraswamy	
<i>Représentants aux niveaux national et/ou local</i>	
Asma Jahangir	Ilias Ahmad Bilour (sénateur pakistanaï)
Farouq Mawdadi	
Hina Jilani	Les membres de la Chambre de commerce de Peshawar
Syed Iqbal Haider (sénateur pakistanaï)	
Des militants des droits humains	Des oulémas de Peshawar
<i>Argumentaires</i>	
Samia (la fille) est la victime.	Ghulam (le père) est la victime.
Les Autres sont traditionnels, déviants ou cafards mais ils ne méritent pas la mort.	Les Autres sont <i>kouffar</i> (infidèles) et ils méritent la mort.
Les crimes d'honneur sont une imitation ^b humaine de la religion.	Les crimes d'honneur sont une pratique religieuse.
Les crimes d'honneur vont à l'encontre du droit international.	Les droits humains vont à l'encontre du droit national et des coutumes tribales.

^a Rapporteur spécial sur la promotion et la protection du droit à la liberté d'opinion et d'expression de 1993 à 2002.

^b Nous analysons cet aspect, en particulier la théorie de l'imitation diabolique utilisée initialement par les Pères de l'Église, dans Schwab (2016).

2.4 La dissémination normative autour du crime d'honneur

2.4.A La résolution A/RES/57/179

Le cas de dissémination qui nous intéresse concerne les deux premières résolutions sur le crime d'honneur. Alors que la première résolution sur le crime d'honneur émerge en 2000, celle-ci se diffuse et se dissémine au sein du système onusien par duplication, soit par la création d'une résolution similaire en 2002. En effet, le 18 décembre 2002, l'AG adopte une autre résolution sur les « crimes d'honneur » ayant le même intitulé que la résolution de 2000 : « les mesures à prendre en vue d'éliminer les crimes d'honneur commis contre les femmes »⁷⁹¹, A/RES/57/179 ; celle-ci s'appuie entre autres sur le rapport de la rapporteuse spéciale sur la violence envers les femmes (RSVEF), l'E/CN.4/2002/83. Pour autant, les contenus des résolutions du même titre ne sont pas identiques, notamment sur deux points. D'abord, la résolution de 2002 ajoute le fait que les crimes d'honneur sont « incompatibles avec toutes les valeurs religieuses et culturelles » et pose, en cela, une limite interprétative claire entre ce qui est de l'ordre du religieux ou du culturel et ce qui ne l'est pas (sans pour autant donner un nom à ce qui ne l'est pas). Enfin, elle pousse à trouver un appui auprès des « responsables locaux » et non plus auprès des « responsables religieux », comme cela était le cas dans la résolution de 2000.

La dissémination de l'A/RES/55/66 est plus compliquée qu'une simple duplication. La résolution de 2000 génère plusieurs textes particulièrement visibles qui eux génèrent la deuxième résolution sur le « crime d'honneur ». En effet, l'A/RES/55/66 demande, à notre connaissance pour la première fois, au secrétaire général de présenter à l'AG un rapport sur une thématique précise comprenant les initiatives prises par les États pour éliminer les « crimes d'honneur ». Le rapport A/57/169 du secrétaire général rendu en décembre 2002, soit peu avant l'adoption

791 A/RES/57/179, résolution adoptée le 18 décembre 2002 à la 77^{ème} séance plénière de la 57^{ème} session de l'Assemblée générale, point 102 de l'ordre du jour (résolution issue du rapport de la Troisième Commission [A/57/549]).

de la résolution de 2002, possède le même titre que les deux résolutions. En outre, en 2000, durant la même session, la cinquante-cinquième, l'AG demande par le biais d'une autre résolution que l'A/RES/55/66, soit l'A/RES/55/68, un rapport au secrétaire général sur la violence envers les femmes y compris le « crime d'honneur ». En 2002, le secrétaire général donne un deuxième rapport, l'A/57/171 ; celui-ci, tout comme l'autre, mentionne le travail de la RSVEF.

En 2002, l'AG prend bonne note du rapport A/57/171 et demande, par la résolution A/RES/57/181, non seulement au secrétaire général un nouveau rapport sur la violence envers les femmes y compris le « crime d'honneur », mais également à la RSVEF de continuer à s'occuper de la question du « crime d'honneur ». En 2004, le secrétaire général transmet son rapport A/59/281 fondé sur l'A/RES/57/181, mais également sur la deuxième résolution sur le « crime d'honneur », l'A/RES/57/179, et sur la résolution A/RES/58/185 (2003). Ce rapport du secrétaire général mentionne sur sa page de couverture son objectif, soit une étude de la « violence envers les femmes » et en particulier sur le « crime d'honneur ». Les différents rapports du secrétaire général évoquent le travail de la RSVEF. Cela montre le fait qu'il existe des liens intertextuels particulièrement forts en ce qui concerne la violence envers les femmes et le « crime d'honneur » ainsi qu'entre les différents organes onusiens et différents acteurs travaillant sur ces questions au sein de l'Organisation des Nations unies (ONU) entre 2000 et 2004.

Dans le rapport A/57/169 du secrétaire général de 2002, il est mis en avant trois résolutions de l'AG datant du 4 décembre 2000 qui condamnent le crime d'honneur (A/RES/55/66, A/RES/55/111⁷⁹² et A/RES/55/68⁷⁹³) ainsi que deux résolutions de la Sous-Commission de la promotion et la protection des droits de l'homme sur les pratiques traditionnelles affectant la santé des femmes et des fillettes, en particulier

792 Ce document est intitulé « Les exécutions extrajudiciaires, sommaires ou arbitraires ».

793 Ce document est intitulé « Élimination de toutes les formes de violence contre les femmes, y compris les crimes tels que définis dans le document final adopté par l'Assemblée générale à sa vingt-troisième session extraordinaire intitulée « Les femmes en l'an 2000 : égalité entre les sexes, développement et paix pour le XXI^e siècle ».

le crime d'honneur (2000/10 et 2001/13). Par ailleurs, le rapport du secrétaire général rappelle les rapports de la RSVEF, ceux de la rapporteuse spéciale sur les exécutions extrajudiciaires (RSEESA) et ceux de la rapporteuse spéciale sur les pratiques traditionnelles (RSPT). Dans ce rappel, un État est particulièrement pointé du doigt : le Pakistan. Étant donné qu'à la fois le secrétaire général et la résolution de 2002 sur le crime d'honneur⁷⁹⁴ se réfèrent particulièrement au travail de la RSVEF, Radhika Coomaraswamy, nous nous penchons plus spécifiquement sur son rapport de 2002. Celui-ci éclaire un peu plus la perception onusienne de la pratique du crime d'honneur, en particulier au Pakistan.

2.4.B *Le rapport E/CN.4/2002/83 de la RSVEF*

Le rapport thématique de la RSVEF datant de 2002, E/CN.4/2002/83, est présenté par Radhika Coomaraswamy à la Commission des droits de l'homme lors de sa cinquante-huitième session⁷⁹⁵ (18 mars–26 avril 2002) avec des rapports additionnels (Add.1–Add.3) concernant des pays. Le rapport thématique se concentre sur : « Les pratiques culturelles au sein de la famille qui constituent des formes de violence contre les femmes ». Dans ce cadre, la RSVEF aborde plusieurs pratiques dont celle du crime d'honneur. Pour en rendre compte, elle se fonde sur son expérience (c'est-à-dire ses visites dans les pays, les informations transmises par les organisations non gouvernementales (ONG), les gouvernements et les organes onusiens) et sur plusieurs écrits, en particulier les études d'Amnesty International mentionnées dans le chapitre sur le cas Sarwar⁷⁹⁶, études datant de septembre 1999 sur les crimes d'honneur au Pakistan⁷⁹⁷. Malgré le fait que nous allons nous fonder principalement sur le rapport E/CN.4/2002/83, afin d'étayer notre propos,

794 A/RES/57/179, le préambule fait référence au rapport E/CN.4/2002/83, en particulier du § 21 au § 37.

795 Au point 12 a) de l'ordre du jour provisoire ou au point 19 de l'ordre du jour définitif.

796 Voir *supra* en page 236.

797 Amnesty International (1999a), Amnesty International (1999b).

quelques incursions et des comparaisons avec d'autres rapports onusiens seront entreprises.

Comme nous l'avons déjà mentionné⁷⁹⁸ et comme le confirme son rapport de 2002, le discours de la RSVEF vise à autonomiser les femmes victimes⁷⁹⁹ :

10. L'action visant à promouvoir une telle réforme [*id est* aligner les lois nationales sur le droit international] doit prendre en considération la question de l'identité culturelle et du respect des cultures. C'est pourquoi il revient aux femmes qui vivent dans ces sociétés traditionnelles de prendre la tête du mouvement et d'élaborer des stratégies. C'est d'elles que doit provenir le changement si l'on veut que les normes universellement admises [*id est* tous les droits de l'homme] trouvent un écho dans ces sociétés extrêmement diverses. Il importe que la communauté internationale œuvre en étroite collaboration avec les femmes appartenant aux groupes religieux et ethniques concernés pour qu'une évolution des choses soit jugée acceptable par la grande majorité des femmes actuellement soumises à des lois discriminatoires et oppressives.

La RSVEF recommande donc de soutenir les femmes appartenant aux sociétés discriminantes. Il va sans dire qu'elle a ici en tête non pas d'aider les femmes qui optent pour un discours légitimant la violence exercée contre elles-mêmes mais celles qui critiquent ces violences. Le but est donc d'appuyer un certain type de discours, celui-là même qui épouse les contours normatifs des droits humains. Un retournement de la situation pourrait ainsi bénéficier aux femmes victimes. Face à cette volonté, l'Assemblée générale (AG) va plus loin en 2002. Elle souhaite en effet non seulement renforcer la voix des femmes sur les questions qui l'intéressent et qui les concernent directement mais elle compte aussi modifier, en activant cette fois-ci un discours normatif international, l'opinion publique. Pour ce faire, elle pousse à trouver de l'appui auprès de responsables locaux⁸⁰⁰ :

798 Voir *supra* en page 206.

799 E/CN.4/2002/83, § 10.

800 A/RES/57/179.

[L'Assemblée générale recommande] e) De redoubler d'efforts pour sensibiliser l'opinion à la nécessité de prévenir et d'éliminer les crimes d'honneur commis contre les femmes, l'objectif étant de faire changer les attitudes et les comportements qui leur laissent le champ libre, en obtenant l'appui, notamment, des responsables locaux [*community leaders*].

La tâche de modifier les attitudes et les pensées des gens peut s'avérer difficile, d'autant plus lorsqu'on souhaite tenir compte de l'« identité culturelle », selon les termes de la RSVEF. Dans le cadre d'un changement des pratiques nuisibles aux femmes, tel le crime d'honneur, l'« identité culturelle » serait donc un élément modifiable. Cette idée dynamique de la culture, qui rejoint nos vues par ailleurs⁸⁰¹, peut comporter néanmoins quelques difficultés lorsqu'elle est utilisée à des fins politiques, c'est-à-dire dans l'objectif de modifier l'identité d'autrui. C'est une chose en effet de voir la culture comme un élément dynamique, c'en est une autre que de vouloir modifier celle d'un tiers en lui donnant une direction précise. Derrière le discours onusien, partagé entre la RSVEF et l'AG, il existe une volonté de « mettre à niveau » en droit et en pratique les cultures qui ne sont pas en accord avec certaines conceptions des droits humains autour de la question de la violence envers les femmes.

En analysant le discours onusien sur la pratique du crime d'honneur, on constate qu'il y a différents locuteurs qui sont en jeu. D'une part, il y a la « communauté internationale », c'est-à-dire le milieu auquel le discours appartient et qui valorise les droits humains et, d'autre part, il y a les « responsables locaux », les « groupes religieux et ethniques concernés » ou, plus largement, les « sociétés traditionnelles ». On conçoit alors deux niveaux de locution, le premier (celui des interlocuteurs directs) est international tandis que le dernier (celui des interlocuteurs indirects) est local. À cette structuration nivelée s'ajoutent plusieurs dichotomies : la première entre modernité et tradition et la dernière entre religieux/ethniques et a-religieux/a-ethniques. Dans cette perspective, le groupe international apparaît comme n'étant pas/plus structuré par des idéologies religieuses ou des caractéristiques ethniques, contrairement aux groupes locaux. À

801 Pour la question de l'identité, nous nous inspirons d'Amin Maalouf (1998).

cela s'ajoute l'idée d'une homogénéité du groupe international faisant face à une hétérogénéité des groupes locaux. Dans le discours onusien, l'identité du sujet international serait donc proche de la neutralité tandis que celle du sujet local serait structurée par des croyances et des pratiques aisément identifiables. Les deux sujets sont ainsi à la fois différents (le locuteur international n'est pas le locuteur local) et similaires (le locuteur international représente le locuteur local au niveau international). Ainsi, une hiérarchie entre le niveau international et le niveau local est sous-jacente au discours onusien sur le « crime d'honneur ».

Dans l'objectif d'affiner notre analyse du discours onusien sur la pratique du crime d'honneur, nous allons nous focaliser sur la question taxinomique, c'est-à-dire la manière de classer la pratique du crime d'honneur en termes⁸⁰² culturels, religieux, traditionnels et rituels. En gardant à l'esprit la définition du crime d'honneur proposée par Cees Maris et Sawitri Saharso⁸⁰³ et reprise provisoirement par John Are Knudsen⁸⁰⁴, spécialiste du Nord du Pakistan, nous problématiserons le débat sur les terminologies employées par l'ONU pour désigner la pratique du crime d'honneur. Afin d'avoir un ancrage à la fois international et local, nous observerons tour à tour les éléments qui ressortent de la question taxinomique mentionnée en fonction de l'ONU et de la société pakistanaise.

2.4.C Le « crime d'honneur » dans la taxinomie onusienne

Par l'analyse du rapport de 2002 de la RSVEF, il est possible de mettre en évidence la taxinomie onusienne sur le « crime d'honneur » tout en problématisant cette question. De manière discontinue

802 Nous écartons la classification « familiale » ou « communautaire » de la pratique du crime d'honneur qui mériterait un long approfondissement qui nous éloignerait des objectifs de cet ouvrage, voir cependant Schwab (2019).

803 Maris et Saharso (2001), p. 56 : « Le crime d'honneur est « une forme ritualisée de violence habituellement avec des auteurs masculins et souvent, mais pas toujours, avec des victimes féminines » (notre traduction).

804 Knudsen (2003), Knudsen (2004).

et parfois contradictoire, l'ONU considère tour à tour cette pratique comme une pratique culturelle, traditionnelle, coutumière ou rituelle et, parfois, mais de manière indirecte ou détournée, religieuse⁸⁰⁵. Afin de mettre en lumière ce que ces terminologies évoquent en termes de logiques sous-jacentes, il importe d'observer de manière détaillée le paragraphe 27 du rapport E/CN.4/2002/83 dans sa version originale ainsi que dans sa version officielle traduite en français. Cette comparaison, nourrie par d'autres textes onusiens, nous permettra de rendre compte des écarts entre les deux versions et affinera notre interprétation du discours de la RSVEF⁸⁰⁶ en particulier et de l'ONU en général.

Afin de faciliter l'analyse de ce paragraphe qui apparaît dans le rapport sous une sous-rubrique intitulée « B. Les crimes d'honneur » (la sous-rubrique A. étant sur les MGF), appartenant à la rubrique intitulée « II. Pratiques culturelles au sein de la famille qui portent atteinte aux droits des femmes », nous avons choisi de le diviser en cinq parties, en fonction des thématiques abordées. Cependant, étant donné que certaines thématiques se retrouvent dans plusieurs parties et que certaines d'entre elles s'entrecroisent, il convient de proposer une interprétation en six points. La remise en cause du crime d'honneur s'appuie sur : 1) un lexique de la tromperie qui révèle plusieurs oppositions, dont celle entre raison *vs* passion ; 2) une critique de la place donnée aux femmes ; et 3) une opposition entre religion et culture, coutume ou tradition. Le canevas discursif de la première RSVEF fonctionne sur : 4) une pensée évolutionniste mélangée à l'idéologie du progrès ; 5) une propension essentialiste liée aux limites du relativisme culturel ; et 6) une rhétorique du blâme et de l'éloge.

805 Par exemple, comme mentionné préalablement, la RSVEF souhaite modifier les règles de certains « groupes religieux et ethniques » pour les mettre en concordance avec les normes « internationales » et « universelles », E/CN.4/2002/83, § 8–10.

806 E/CN.4/2002/83, § 27, version originale anglaise et version officielle traduite en français ; nous soulignons en gras et nous divisons le paragraphe pour une analyse plus aisée.

Tab. 6: Une comparaison des versions du paragraphe 27 du rapport E/CN.4/2002/83

Version originale (anglaise)	Version officielle traduite (française)
<p>27. Honour is a magic word, which can be used to cloak the most heinous of crimes.⁵ [In the English language, honour means high esteem, respect, recognition, distinction, privilege, reputation or a woman's chastity or purity]</p>	<p>27. L'honneur est un prétexte qui sert à camoufler les crimes les plus odieux⁵ [En anglais comme en français, honneur signifie estime, respect, dignité, privilège, réputation ou chasteté féminine (Amnesty International, « Pakistan : Violence against women in the name of honour », ASA/33/17/99, septembre 1999, p. 8)].</p>
<p><i>The concept of honour is especially powerful because it exists beyond reason and beyond analysis.</i></p>	<p>La notion d'honneur est d'autant plus forte qu'elle résiste au raisonnement et à l'analyse.</p>
<p><i>But what masquerades as "honour" is really men's need to control women's sexuality and their freedom.</i></p>	<p>En réalité, ce qui se cache sous le terme « honneur », c'est le besoin qu'ont les hommes d'exercer un contrôle sur la sexualité féminine et de restreindre la liberté des femmes.</p>
<p><i>These murders are not based on religious beliefs but, rather, deeply rooted cultural ones.</i></p>	<p>Ces meurtres ne s'appuient pas sur des croyances religieuses mais sur des traditions culturelles ancestrales.</p>
<p><i>Family status depends on honour. In patriarchal and patrilineal societies maintaining the honour of the family is a woman's responsibility. In these societies, the concept of women as commodities and not as human beings endowed with dignity and rights equal to those of men is deeply embedded. Women are seen as the property of men and they have to be obedient and passive, not assertive and active. Their assertion is considered as an element which would result in an imbalance of power relations within the parameters of the family unit.</i></p>	<p>L'honneur définit le statut d'une famille. Dans les sociétés patriarcales et patrilineaires, la responsabilité de sauvegarder l'honneur de la famille incombe aux femmes. Les femmes y sont volontiers considérées comme des marchandises, et non comme des êtres humains dotés de dignité et des mêmes droits que les hommes. Les femmes sont perçues comme la propriété des hommes, et l'on attend d'elles qu'elles soient obéissantes et passives et non pas qu'elles s'affirment et qu'elles agissent. Une femme qui s'affirme risquerait de remettre en question les rappports de force au sein de la famille.</p>

Premièrement, nous pouvons relever, comme cela a été seulement évoqué⁸⁰⁷, un lexique de la tromperie. L'honneur est un « prétexte » (*a magic word*), il « camoufle » (*cloak[s]*) et il « cache » (*a masquerade*) des crimes contre les femmes. Alors que nous avons ailleurs⁸⁰⁸ mis en avant la reformulation de la théorie du plagiat ou de l'imitation diabolique, nous pouvons approfondir cette interprétation en montrant qu'il existe des oppositions sous-jacentes au discours onusien entre les droits humains et les règles d'honneur. La « communauté internationale » se situerait du côté des droits humains, de la raison et de la religion, tandis que les « sociétés traditionnelles » croyant en l'honneur se situeraient du côté de la passion, de la culture, de la tradition et de la coutume. Bien qu'il faille comprendre l'adjectif « magique » dans l'expression anglaise *a magic word* du rapport de 2002 non pas dans un sens strict (ce qui ferait passer l'honneur pour être de l'ordre du magique), mais dans un sens métaphorique, ceci ne modifie en rien le résultat de notre analyse car les oppositions, raison vs passion et religion vs coutume, tradition ou culture, fonctionnent, comme nous allons le montrer, sur la même trame logique et discursive.

La RSVEF oppose la passion à la raison. En écrivant que l'honneur va au-delà du raisonnement et de l'analyse, elle exprime le fait que l'« honneur » n'appartient pas au champ de la rationalité. La RSVEF vise, par cette accusation, à discréditer les actions entourant le crime d'honneur. Cependant, au vu de l'utilisation juridique d'être « privé de raison » en Occident, cette classification peut se retourner contre l'objectif de la RSVEF. C'est d'ailleurs ce que ne manque pas de faire le représentant de la Jordanie lors de discussions sur l'A/RES/55/66⁸⁰⁹ :

Elle [la Jordanie] considérait que, puisque aussi bien les crimes commis au nom de l'honneur que ceux commis sous le coup de la colère pouvaient être perçus comme des crimes passionnels qui faisaient l'objet de circonstances atténuantes dans de nombreux systèmes juridiques, la teneur et le titre de la résolution 55/66 auraient dû être limités aux crimes prémédités commis au nom de l'honneur ; en

807 Voir *supra* en page 238.

808 Schwab (2016)

809 A/57/169, § 15. Cet aspect est préalablement évoqué, voir *supra* en page 163. Par ailleurs, nous explorons les catégories onusiennes de fémicide/féminicide dans Schwab (2019).

pareil cas, la résolution n'aurait pas fait de discrimination à l'égard de certains États et de leur système juridique.

On comprend à travers cette citation que le représentant de la Jordanie souhaite faire une distinction entre les crimes d'honneur prémédités et les crimes d'honneur non prémédités effectués sous le coup de la colère. La Jordanie souhaite ouvrir la conception onusienne des crimes d'honneur à la « légitimité » passionnelle en utilisant la justification émotionnelle (la colère) des crimes possibles dans les juridictions de certains États occidentaux. À cet égard, il est intéressant de noter l'utilisation juridique d'être « privé de raison ». Au XIX^{ème} siècle, en Europe et en Amérique, alors que la médecine légale connaît un essor important, l'argument d'être privé de raison est utilisé pour défendre les époux du meurtre de leur épouse. Selon Leila Linhares Barsted et Jacqueline Hermann⁸¹⁰, être « privé de raison » permet de justifier une attitude sexiste et machiste puisque l'inverse n'est pas accepté. L'expression populaire de « crime passionnel »⁸¹¹ rend d'ailleurs compte d'une acceptation plus générale de cette justification. De plus, selon Joëlle Guillaus⁸¹², le meurtre d'une épouse peut bel et bien s'expliquer, dans les cours d'assise, par une atteinte à l'honneur du mari et la peine encourue par celui-ci se voit souvent réduite. Cette utilisation juridique d'un état mental diminué par des émotions se développe ensuite et finit par comprendre des crimes éloignés des relations matrimoniales⁸¹³.

À l'égard du droit international, il est intéressant de noter que Lynn Welchman et Sara Hossain⁸¹⁴, mais surtout Jane Connors⁸¹⁵, rappellent que lors des discussions onusiennes sur la résolution autour des crimes d'honneur dans l'année 2000, un élément qui pose problème à plusieurs États, notamment pour les représentants jordanien et pakistanais, est l'inclusion des « crimes passionnels » dans la catégorie des « crimes d'honneur ». De nature différente, ils devraient être distingués : les « crimes passionnels » (non prémédités) seraient moins condamnables

810 Barsted et Hermann (1998–1999).

811 Guillaus (1997), pp. 45–50.

812 *Ibid.*

813 Barsted et Hermann (1998–1999), p. 244.

814 Welchman et Hossain (2005), pp. 10–11.

815 Connors (2005).

que les « crimes d'honneur » (prémédités). Cependant, dans le cas spécifique de la Jordanie⁸¹⁶, la juriste Catherine Warrick⁸¹⁷ note que les auteurs de crimes d'honneur argumentent leurs crimes comme des crimes passionnels et utilisent dans ce sens plus l'article 98 du code pénal qui légitime ces derniers (c'est-à-dire effectués sous le coup de la rage), plutôt que l'article 340 qui diminue la peine si une personne est prise en flagrant délit d'adultère. En outre, dans les débats jordaniens, certaines personnes qui ne souhaitent pas une modification de l'article 340 donnent l'argument que ce sont les pays occidentaux qui font pression pour le modifier et que le crime d'honneur est une pratique coutumière jordanienne ; de ce fait, elle fait partie de l'identité jordanienne. Cependant, comme le souligne Catherine Warrick, l'article 340 n'a pas des origines jordaniennes mais est un produit initialement de l'article 324 du Code pénal français de 1816 introduit en Égypte lors de la colonisation. En Jordanie, alors que l'article 340 est modifié en 2001 pour introduire la diminution de la peine en cas de meurtre d'un mari par une femme si celui-ci est adultère (et pris en flagrant délit), l'article 98 (plus problématique) reste tel quel. En distinguant le « crime passionnel » du « crime d'honneur », le représentant jordanien évite de questionner l'utilisation abusive de l'article 98 et s'appuie sur une catégorie acceptée en « Occident ».

Bien que la forte colère puisse entraîner une diminution de la peine en « Occident », cela n'en est rien pour un crime prémédité. Dans ce cadre, la distinction entre le crime d'honneur prémédité et non prémédité serait sans fondement d'un point de vue « occidental », étant donné que le crime d'honneur est toujours prémédité⁸¹⁸. Cependant, John Are Knudsen restitue le fonctionnement de la préméditation dans des pratiques effectuées dans un contexte pakistanais. Lorsqu'on observe les pratiques de meurtres effectués dans les États occidentaux par des personnes issues de pays où l'honneur est un important composant dans la structure de la société et la famille, la question

816 Pour en savoir plus sur la Jordanie, voir Abu Amara (2010), Warrick (2009), Warrick (2005), Nesheiwat (2004 [Fall]), Shalhoub-Kevorkian (2002), Arnold (2001), Faqir (2001), Araj et Carlson (2001), Ruane (2000).

817 Warrick (2009), pp. 68–95.

818 Knudsen (2003), p. 123 ; Knudsen (2009), p. 136.

est plus ambiguë. Par exemple, Cees Maris et Sawitri Saharso⁸¹⁹ nous rapportent une tentative de meurtre par un homme turco-kurde qui accusait sa cible d'avoir enlevé sa sœur. Alors qu'au début, l'auteur disait avoir agi sous la pression de son père, il se rétracte finalement et dit avoir agi seul. Cet événement, survenu le 7 décembre 1999 aux Pays-Bas⁸²⁰, pousse plusieurs experts à donner leur opinion. Alors qu'un turcologue et un psychiatre transculturel trouvent que le crime mentionné est bien motivé par l'honneur, deux psychiatres du centre de détention considèrent finalement que l'auteur a agi par colère et sans motifs culturels. D'un crime d'honneur (prémédité et culturellement construit), le crime devient un crime passionnel (non prémédité et individuellement construit).

La porosité entre les deux catégories renvoie à la proximité des actions que celles-ci légitiment. Sur ce point, nous suivons donc Lama Abu-Odeh⁸²¹ qui considère que ces deux catégories se rejoignent sur la question de la violence envers les femmes tout en s'en distinguant sur certains points. Elle remet en cause la vision orientaliste qui considérerait le crime d'honneur comme absolument différent du crime passionnel et, pour autant, elle ne rejoint pas un point de vue féministe qui verrait la violence envers les femmes prendre la même forme partout. Elle rappelle par exemple que les crimes passionnels aux États-Unis d'Amérique mettent plus en exergue la violence d'un mari sur son épouse alors que les crimes d'honneur dans les pays arabes visent plutôt d'autres relations, frères et sœurs, père et fille et fils et mère.

Les catégories de crimes d'honneur et de crimes passionnels, utilisées dans un contexte familial, sont très proches l'une de l'autre. Elles représentent deux manières presque semblables de concevoir la masculinité. D'une part, les deux catégories sont utilisées dans leur contexte d'émergence pour légitimer la violence masculine effectuée sur une femme, d'autre part, les deux catégories induisent l'idée qu'une

819 Maris et Saharso (2001), pp. 52–53.

820 Étant donné que durant l'année 1999, comme cela est rapporté par *ibid.*, plusieurs crimes apparentés à des crimes d'honneur ont lieu aux Pays-Bas, il nous semble légitime de proposer l'hypothèse que le représentant des Pays-Bas porteur de la résolution A/RES/55/66 a été influencé par les débats qui s'ensuivent.

821 Abu-Odeh (1997).

émotion peut légitimement être éprouvée par un homme et se développer en violence contre la femme source de celle-ci, que ce phénomène soit considéré d'un point de vue individuel ou collectif ou d'un point de vue psychologique ou culturel ne modifie en rien la légitimité publique accordée à l'application physique d'une telle émotion. Ces deux manières font fi du fait que l'interprétation d'un individu sur les actions (les siennes et celles d'autrui) est étroitement liée aux interprétations qui l'environnent, et inversement. Il est vrai que le lien étroit entre logique individuelle et logique collective, entre psychisme et culture, ne peut être compris comme entretenant un simple rapport de causalité, cependant les dissocier totalement nous semble tout aussi erroné. Bien que le lien soit complexe⁸²², il reste éminemment étroit. Alors que toute identité est sociale, il existe un continuum entre l'hétéronomie et l'autonomie⁸²³. En d'autres termes : « l'identité individuelle est intimement liée à l'appartenance au groupe. L'estime de soi dépend de l'estime des autres. »⁸²⁴

Deuxièmement, comme nous l'avons déjà mentionné, la RSVEF s'inscrit dans une perspective genre. Le titre principal de son rapport est d'ailleurs : « Intégration des droits fondamentaux des femmes et de l'approche sexospécifique [*the gender perspective*] ». Pour elle, sous le concept d'honneur se cache le besoin qu'ont les hommes d'exercer un contrôle sur la sexualité féminine. Radhika Coomaraswamy explique que les « sociétés patriarcales et patrilineaires » font reposer l'honneur de la famille sur les femmes. Celles-ci ne sont pas perçues comme des sujets, des êtres humains à part entière, mais comme des objets. Dans cette idée, les femmes seraient tirées en deux directions contraires : d'une part, elles seraient un sujet central puisqu'elles incarnent l'honneur de la famille définissant par là le statut familial et, d'autre part, elles seraient dépossédées de toute humanité puisqu'elles se trouveraient réduites à l'état de choses, de « marchandises ». Alors que la RSVEF nuance ces propos en rappelant préalablement⁸²⁵ que les femmes participent parfois à la mise à mort d'une parente, elle ne

822 Morin (1990 [2005]).

823 Cairns (2011), p. 25 et Welsh (2008), p. 131.

824 Cairns (2011), p. 38.

825 E/CN.4/2002/83, § 22.

mentionne pas le fait que les hommes peuvent aussi être victimes de « crime d'honneur »⁸²⁶ ni ne discute spécifiquement de la pratique de l'échange des femmes.

Alors que Claude Lévi-Strauss discute de l'échange des femmes sans le problématiser dans une perspective genre, Pierre Bourdieu, comme d'autres⁸²⁷ tout en le faisant différemment, tente d'effectuer cette entreprise. Pour lui, la perception des femmes comme des « marchandises », telle que l'interprètent la RSVEF ou certains auteurs marxistes, est simplificatrice ; plus que de simples marchandises, les femmes (à travers l'échange masculin) seraient des dons potentiels sur lesquels le capital symbolique se forme⁸²⁸ :

La lecture strictement sémiologique, qui, concevant l'échange de femmes comme rapport de communication, occulte la dimension *politique* de la transaction matrimoniale, rapport de force symbolique visant à conserver ou à augmenter la force symbolique [...], et l'interprétation purement « économiste », marxiste ou autre, qui, confondant la logique du mode de production proprement économique, traite l'échange des femmes comme un échange de marchandises, ont en commun de laisser échapper l'ambiguïté essentielle de l'économie des biens symboliques : étant orientée vers l'accumulation du capital symbolique (l'honneur), cette économie transforme différents matériaux bruts, au premier rang desquels la femme, mais aussi tous les objets susceptibles d'être échangés dans les formes, en dons (et non en produits), c'est-à-dire en signes de communication qui sont indissociablement des instruments de domination [...]

Pour Pierre Bourdieu, les femmes ne sont pas des marchandises mais des dons potentiels. Il se distancie ainsi de l'interprétation économiste pour se rapprocher d'une vision politique et symbolique de l'échange. Nous suivons l'avis de Bourdieu dans la mesure où il apparaît clair qu'un échange même de capital est toujours plus que deux objets échangés : c'est une collaboration ; le fruit d'un accord. Cependant, dans le cas mentionné, il s'agit d'une économie du pouvoir reproducteur, c'est-à-dire une manière de gérer les capacités reproductrices humaines. Les femmes (en particulier leur pouvoir reproducteur) deviennent des objets d'échange définis par les intérêts de sujets masculins dans le but

826 Cet élément est rappelé par la deuxième RSVEF : A/HRC/4/34/Add.4, 2007, § 47.

827 Rubin (1975).

828 Bourdieu (1998), p. 50.

de reproduire leur capital symbolique. Que les femmes soient considérées comme des dons potentiels ou des marchandises ne modifie en rien le fait qu'elles soient considérées comme des objets par des hommes sujets. Pour autant, cela ne veut pas dire que, d'une part, des hommes sujets ne puissent pas considérer les femmes comme d'autres sujets ni que, d'autre part, des femmes se considèrent comme sujets et/ou considèrent des hommes comme des objets.

Bien que nous nuancions Pierre Bourdieu par rapport à l'échange des femmes étant donné qu'il nous semble possible de caractériser cet échange comme une histoire non seulement de dons mais également de rapport entre sujets et objets, nous rejoignons son hypothèse plaçant la pratique de l'échange des femmes comme base du primat masculin visible dans les taxinomies culturelles⁸²⁹ :

C'est dans la logique de l'économie des échanges symboliques, et, plus précisément, dans la construction sociale des relations de parenté et du mariage qui assigne aux femmes leur statut social d'objets d'échange définis conformément aux intérêts masculins et voués à contribuer ainsi à la reproduction du capital symbolique des hommes, que réside l'explication du primat accordé à la masculinité dans les taxinomies culturelles.

Troisièmement, à la lecture des documents onusiens, un élément retient particulièrement notre attention. On peut y trouver une volonté affichée de ne pas considérer le crime d'honneur comme une pratique religieuse. La RSVEF et plus largement l'ONU considèrent que le « crime d'honneur » n'est pas de l'ordre de la religion tout en maintenant une tension. L'AG considère, dans la résolution A/RES/57/179 de 2002, que le crime d'honneur est « contraire à toutes valeurs religieuses ». En outre, la RSVEF rappelle que les « États doivent se garder d'invoquer [...] la religion pour se soustraire à l'obligation d'éliminer la violence contre les femmes et les filles au sein de la famille »⁸³⁰, dont le crime d'honneur. Par ailleurs, nous l'avons déjà mentionné⁸³¹, la RSVEF rappelle au début de son mandat⁸³² que les religions sont toutes fondées

829 *Ibid.*, p. 49.

830 E/CN.4/2002/83, § 123.

831 Voir *supra* en page 233.

832 E/CN.4/1995/42, § 66.

sur les droits humains, ce qui exclurait, dans son esprit, toute pratique inégalitaire entre femmes et hommes. Cependant, la RSVEF envisage également de modifier les comportements vis-à-vis des crimes d'honneur dans certains « groupes religieux »⁸³³ tout en rapportant que certaines interprétations locales considèrent le crime d'honneur comme « religieux »⁸³⁴.

Si le « crime d'honneur » ne peut être considéré ouvertement comme religieux par l'ONU et la RSVEF, nous postulons que cela est dû au fait que : 1) depuis le début de l'ONU, les organisations se disant religieuses ont progressivement obtenu plus de reconnaissance au niveau international (nous pensons notamment au Saint-Siège mais également à l'Organisation de la coopération islamique) ; 2) la religion est actuellement un sujet identitaire politiquement sensible (notamment la question du lien entre islam et terrorisme demeure présente dans les discussions internationales) ; et 3) la liberté de religion est un droit fondamental⁸³⁵ qui peut être confronté⁸³⁶ à d'autres droits fondamentaux comme le droit à la vie et le droit à la santé. Alors que la troisième interprétation n'est plus valable si le crime d'honneur est perçu comme une pratique culturelle – le droit à la culture et le droit à la religion sont les deux des droits fondamentaux –, situer le problème dans un champ culturel plutôt que religieux permet tout de même d'éviter d'aborder un sujet identitaire sensible et une confrontation entre certains droits fondamentaux. La différenciation entre une pratique religieuse ou culturelle est peut-être politiquement et juridiquement judicieuse, mais très compliquée dans une perspective d'histoire des religions.

Dans notre perspective, les religions font conceptuellement partie de la culture. Il semble donc difficile, voire impossible de les opposer l'une à l'autre. Cependant, le système onusien considère officiellement cette pratique comme une pratique potentiellement culturelle et non pas religieuse. Le sous-titre du rapport de la RSVEF de 2002 nous l'indique

833 E/CN.4/2002/83, § 10.

834 E/CN.4/2000/68/Add.1, § 96.

835 Il se trouve non seulement dans la DUDH mais également dans les pactes internationaux.

836 Ce problème pose l'épineuse question du principe de non-hiérarchie entre droits et libertés fondamentaux que nous n'aborderons pas dans cet ouvrage, mais voir notamment Lampron et Brouillet (2011) et Gaudreault-DesBiens (2012).

clairement : « les pratiques culturelles au sein de la famille qui constituent des formes de violence contre les femmes » ; on ne parle pas ici de pratiques religieuses. En outre, la RSVEF considère le crime d'honneur comme clairement pas fondé sur des « croyances religieuses » mais sur des « croyances culturelles » (notre traduction) ou sur des « traditions culturelles ancestrales » (traduction officielle). En n'évoquant pas la « religion » ni les « pratiques religieuses », la RSVEF considère surtout l'aspect de la croyance et de la doctrine en laissant de côté celui de la « pratique ». Selon nous⁸³⁷, à travers des rites et des mythes partagés, les communautés font naître un sentiment d'affinité recherché dans le but de préserver ou créer un ordre social commun (induisant, par-là, des règles collectivement partagées).

Si le « crime d'honneur » n'est pas ouvertement considéré comme un acte religieux au sein de l'ONU, celui-ci doit faire partie d'un autre ordre. Tantôt, il est considéré comme un acte culturel, tantôt comme un acte traditionnel (ou coutumier⁸³⁸). La traduction officielle française du rapport de la RSVEF de 2002 procède à un écart interprétatif face à la version originale. Le crime d'honneur serait une « tradition culturelle ancestrale » et non simplement une « croyance culturelle ». S'il est concevable que ce n'est pas la RSVEF qui a souhaité, dans le cas cité, qu'il s'agisse d'une « tradition », la critique du « crime d'honneur » par l'emploi de la figure du (dé)passé se retrouve dans son discours. Ailleurs⁸³⁹, elle compare « l'homme traditionnel » du Moyen-Orient et de la Méditerranée qui « croi[t] à l'honneur » à l'homme moderne des États-Unis d'Amérique qui n'y croit pas. Pour autant, l'opposition entre « Orient » et « Occident » dans le prisme de l'opposition « moderne » et « traditionnel » n'est pas pertinente parce que les hommes « modernes » sont aussi « traditionnels » : tous réinterprètent leur passé à l'aune des catégories qu'ils rencontrent au présent⁸⁴⁰.

La distinction entre religion et tradition, soutenue entre autres par la première RSVEF, est ouvertement critiquée en 2007⁸⁴¹ par la deuxième

837 Voir *supra* en page 35.

838 E/CN.4/1995/42, § 66.

839 E/CN.4/2002/83, § 107.

840 Pouillon (1977), pp. 203–211.

841 A/HRC/4/34, § 33. Nous avons préalablement développé cette analyse, voir *supra* en page 148.

RSVEF, Yakin Ertürk, sociologue de formation, car elle postule que des cultures sont par essence la source du problème. La seconde rapporteuse spéciale mesure l'importance du travail de la première rapporteuse spéciale qui a été fondamental pour mobiliser la communauté internationale sur la question de la violence envers les femmes mais se distancie de l'approche utilisée non seulement par Radhika Coomaraswamy mais également par la RSPT. Le terme « tradition » pour condamner certaines actions présentes sur le territoire des États membres ne devrait plus être utilisé pour désigner les pratiques ayant lieu uniquement dans des États non occidentaux alors même que des pratiques analogues existent dans les États occidentaux sans pour autant avoir la marque négative induite par le terme « tradition » lorsque celui-ci est opposé au « moderne ».

Outre l'utilisation de la catégorie de « tradition » pour classer et condamner la pratique du crime d'honneur, le terme « coutume »⁸⁴² est également employé. La critique de l'effet fallacieusement archaïsant également présent dans l'emploi onusien de cette catégorie s'ajoute au fait que le terme « coutume » revêt un caractère très particulier. En effet, lorsqu'on observe de près le terme « coutume » et les termes ou les idées que celui-ci recouvre, il apparaît plus proche qu'il ne le semble de prime abord du concept de religions⁸⁴³. L'opposition onusienne entre religion et coutume semble, de ce fait, plutôt issue d'une logique récupérée que le fruit d'une réflexion. L'opposition entre religion et coutume se construit dès le début de l'histoire de l'ONU sur une trame coloniale. À partir de là, elle est diffusée dans la taxinomie onusienne.

Comme le rappelle Vincent Goossaert⁸⁴⁴, il est bien connu que le terme « religion » ne trouve pas d'équivalent précis dans de nombreuses langues. En chinois⁸⁴⁵, par exemple, un néologisme apparaît dans les années 1900 pour traduire le terme d'origine latine : *zongjiao*. Celui-ci

842 E/CN.4/1995/42, § 66.

843 Par exemple, une des principales expressions traduites par « religion » en grec ancien (Borgeaud et Prescendi [2008], p. 12) est *ta nomia*, venant de *nómos*. Comme le rappelle Philippe Borgeaud (2009), p. 78, *nómos* est « un terme qui renvoie aux notions d'ordre, de répartition, de norme, de règle, de rite, de convention, de coutume et de loi ».

844 Goossaert (2004).

845 *Ibid.*

s'oppose à *mixin*, la superstition. Avant l'invention de cette taxinomie d'inspiration occidentale du début du XX^{ème} siècle, il existait des cultes orthodoxes (reconnus par l'État) qui côtoyaient aisément des cultes hétérodoxes (non reconnus par l'État). Cependant, le processus d'intégration taxinomique du mot *zongjiao*, perçu par certains comme positif à la construction de la Chine comme État-nation, a contribué à alimenter des conflits sociaux et à créer de la répression. La politique religieuse chinoise consiste à réduire le champ légitime du « religieux » et à contrôler les religions ainsi reconnues. Dans ce cadre, Vincent Goossaert met en évidence le fait que les Occidentaux montrent une plus grande sensibilité au contrôle effectué par le gouvernement chinois qu'à la réduction sémantique (mais non moins ancrée dans le réel) introduite par l'opposition entre « religion » et « superstition ». Les problèmes créés par cette opposition se retrouvent en creux dans une certaine conception de la liberté religieuse⁸⁴⁶ :

En conséquence, et par imitation des constitutions japonaises et occidentales, les différentes constitutions chinoises (promulguées depuis l'avènement de la République en 1912 jusqu'à nos jours) reconnaissent la liberté religieuse. Cependant, cette liberté religieuse s'accompagne de conditions limitatives, notamment d'une restriction aux seules authentiques « religions », séparées de la « superstition » [...]

C'est donc non seulement en s'inspirant de la taxinomie occidentale et en imitant les constitutions occidentales que l'État chinois a intégré l'opposition religion *vs* superstition. Notre propos ici n'est pas d'émettre une critique contre l'« Occident » ou contre la Chine, chacun détenant une part de responsabilité dans un tel processus, mais de comprendre où se situe, dans cette cartographie taxinomique, la « coutume ». Dans la taxinomie qui oppose « religion » à « superstition », la place de la coutume apparaît être plus proche de la seconde catégorie que de la première dans le regard des colonisateurs qui ont inspiré la taxinomie onusienne. Comme le mentionne encore Vincent Goossaert⁸⁴⁷ :

846 *Ibid.*, p. 13.

847 *Ibid.*, p. 19.

La religion traditionnelle balinaise a été mise en question par les colonisateurs hollandais puis par l'État indonésien, les deux se demandant si Bali avait bien une « religion », digne d'être reconnue et protégée dans le cadre de la liberté religieuse, ou s'il ne s'agissait au contraire que de « coutumes », voire de « superstitions ».

L'opposition entre la religion et la superstition intègre la coutume comme élément ambivalent. Il nous apparaît que le discours de la RSVEF hérite de cette dichotomie coloniale qui contribue à la structure du discours onusien depuis le début, en particulier concernant les « pratiques traditionnelles » ou « coutumières » comme le « crime d'honneur » ou les « MGF ». Les dichotomies sous-jacentes au discours de la RSVEF, soit raison *vs* passion, moderne *vs* traditionnel et religion *vs* coutume, entraînent plusieurs conséquences. D'abord, elles rappellent une vision évolutionniste du monde agrémentée de l'idéologie du progrès. Ensuite, elles essentialisent les cultures et posent ainsi la question des limites du relativisme culturel. Enfin, elles se nourrissent d'une rhétorique du blâme et de l'éloge.

Quatrièmement, les dichotomies entre raison *vs* passion et modernité *vs* tradition évoquent la perspective évolutionniste selon laquelle l'humanité dans son ensemble est soumise au même mouvement historique et subit une série d'étapes. La première, la plus ancienne et négativement perçue, est parfois nommée l'étape magique. La deuxième, l'étape religieuse, marque le passage transitoire jusqu'au stade le plus élevé, l'étape de la raison (la science). La perspective évolutionniste, combinée à l'idéologie du progrès (qui lui est antérieure), aide à comprendre l'assertion de la RSVEF. En écrivant que l'honneur ne fait pas partie de la raison, on comprend qu'elle perçoit la pratique du crime d'honneur comme une pratique qu'il faut dépasser. Ainsi, pour progresser et évoluer, ceux qui pratiquent le crime d'honneur devraient devenir « raisonnables ». Pour autant, étant donné que le « crime d'honneur » n'est pas considéré comme une pratique religieuse par l'ONU, il semble être antérieur à la seconde phase. De ce fait, le « crime d'honneur » se rapprocherait de la magie.

L'idée de progrès est née à l'aube du siècle des Lumières. Elle reflète la croyance que le développement technique peut améliorer les

conditions à la fois économiques et sociales. Au XIX^{ème} siècle, cette idée se mélange à la conception évolutionniste du monde. Dans ce cadre, les cultures sont hiérarchisées et la culture la plus techniquement développée est la plus civilisée. Dès la fin du XIX^{ème} siècle, cette progression linéaire du développement est fortement critiquée par les anthropologues. Ces derniers ont alors théorisé le concept de relativisme culturel. Aucune culture n'est supérieure à une autre et chacune mérite d'être comprise dans toutes ses subtilités.

La possibilité de comprendre sans devoir juger, ce qui est le propre d'un anthropologue, n'est pas partagée par toutes les positions. Ainsi, les juges peinent à rendre un verdict lorsque des pratiques comme le crime d'honneur ou l'excision entrent en jeu. Dans un article⁸⁴⁸ qui touche le devoir international d'abolir les pratiques traditionnelles nuisibles à la santé des enfants, le juriste et spécialiste australien des droits humains, John Tobin, invite les États à trouver des solutions appropriées et adéquates culturellement pour répondre à ces problèmes. Pour expliquer les difficultés qu'il rencontre, il prend un exemple⁸⁴⁹ : celui d'un père immigré d'Éthiopie aux États-Unis d'Amérique, condamné en 2006 à dix ans de prison pour avoir excisé sa fille après avoir été jugé coupable d'agression aggravée et de sévices. Pendant la lecture du verdict, le père s'était mis à pleurer et avait nié les charges contre lui. Pour intégrer cette complexité culturelle à laquelle un juge se trouve confronté, John Tobin invite les États à travailler avec des membres des communautés concernées. Des sanctions aussi lourdes qu'un emprisonnement de dix ans doivent être questionnées.

Cinquinièmement, l'opposition entre tradition et modernité, outre de proposer une échelle du progrès évolutive en fonction d'une vision « occidentalocentrée », engage le fait d'essentialiser les cultures. Comme l'avait mentionné la deuxième RSVEF⁸⁵⁰, considérer des cultures comme problématiques en tant que telles pose l'idée que celles-ci ont une essence. En offrant une généralisation excessive, des stéréotypes culturels sont créés et le caractère changeant et fluide de

848 Tobin (2009).

849 Une situation analogue est discutée dans l'article de Sev'er et Yurdakul (2001), p. 990.

850 A/HRC/4/34, § 33.

toute culture n'est pas appréhendé. De plus, l'essentialisme renforce une perception divisée du monde entre l'« Orient » et l'« Occident ». Dans cette division imaginaire se trouve une hiérarchie implicite : les sociétés « occidentales » sans traditions ni cultures mauvaises pour les femmes sont exemplaires ; les sociétés « orientales » sont imparfaites de par leurs « pratiques traditionnelles » nuisibles aux femmes.

L'histoire des religions, qui suit sur ce point l'anthropologie⁸⁵¹, pose comme préalable l'unicité du genre humain tout en mettant en évidence les différences entre les cultures. Comme l'écrit brillamment Stanley Tambiah⁸⁵², la doctrine de l'unité psychique de l'humain (ou les universaux humains) et la doctrine de la diversité des cultures et des sociétés ne sont pas contradictoires. S'il apparaît évident que l'universalisme culturel n'existe que sous forme simplifiée, au vu de toutes les différences que nous pouvons noter entre les cultures, le principe du relativisme culturel détient en son cœur une logique contradictoire puisque « si tout est relatif, alors le relatif est aussi relatif »⁸⁵³. Ainsi, il convient de concevoir une commensurabilité des cultures dont la preuve la plus évidente est la possibilité de traduction des cultures⁸⁵⁴, tout en évitant un universalisme simplificateur.

À cet égard, il convient de rester prudent face à la pseudo-opposition entre « pratiques culturelles » ou « coutumières » et droits humains. En effet, les droits humains peuvent être perçus comme une forme de culture⁸⁵⁵. C'est en ces termes que nous observons l'ONU, soit un milieu véhiculant l'idéal culturel des droits humains. En ce qui concerne plus directement la question de la violence envers les femmes, Sally Merry tente également d'éviter l'opposition entre droit et culture⁸⁵⁶ :

To see violence against women as an opposition between culture and rights fails to acknowledge the contested and variable cultural support this variety of behaviour receives in different social groups. It assumes that all of these actions are

851 Schulte-Tenckhoff (2005).

852 Tambiah (1990).

853 *Ibid.*, p. 128.

854 *Ibid.*, p. 116.

855 Merry (2001), voir *supra* en page 151.

856 *Ibid.*, p. 38.

“cultural” and that there are no debates within any society about the acceptability of each one.

Any simple opposition between culture and rights misunderstands the nature of both. Rights are a cultural phenomenon, developing and changing over time in response to a variety of social, economic, political and cultural influences.

Ainsi, Sally Merry incarne la tendance anthropologique qui invite ses pairs à se montrer prudents quant au relativisme culturel. En fixant la terminologie telle que la « culture », la « religion » et le « droit », le mouvement perpétuel des choses est invisibilisé. Pourtant, Michel de Montaigne rappelle que la constance se résume en un mouvement continu⁸⁵⁷ :

Le monde n'est que branloire pérenne : Toutes choses y branlent sans cesse, la terre, les rochers du Caucase, les pyramides d'Égypte : et du branle public, et du leur. La constance même n'est autre chose qu'un branle plus languissant.

Sixièmement et dernièrement, on voit que la RSVEF considère dans son rapport de 2002 les « crimes d'honneur » comme étant paradoxaux puisqu'ils relèveraient non pas de l'honneur, terme positif désignant l'« estime, respect, dignité, privilège, réputation ou chasteté féminine » (note de bas de page 5 de son rapport) mais, au contraire, de quelque chose de déshonorant. À ce titre, elle rejoint Kofi Annan qui déclare en 2000⁸⁵⁸ que les *honour killings* sont en fait des *shame killings*. On interprète ce retournement de la désignation initiale comme l'utilisation de la rhétorique du blâme et de l'éloge ; dans le cas du discours onusien sur le crime d'honneur, au vu du lexique de la honte employé, il s'agit du blâme. Cette rhétorique fonctionne dans une trame discursive partagée au sein de l'ONU. Le processus d'interprétation ou de traduction culturelle actif permet de comparer les cultures tout en les distinguant ; il établit une hiérarchie qui peut revêtir la forme du

857 Montaigne (1595 [2002]), livre III, 2, pp. 32–33.

858 Voir sa déclaration sur « Women 2000: Gender Equality, Development and Peace for the Twenty-first Century », communiqué de presse SG/SM/7430 WOM/1203, 05.06.2000 ; ainsi que sa déclaration sur le Jour international pour l'élimination de la violence envers les femmes, 25.11.2000, communiqué de presse SG/SM/7635 WOM/1239, 21.11.2000. Nous explorons ailleurs cet aspect, voir *supra* en pages 48, 69, 194 et 237.

blâme⁸⁵⁹, comme c'est le cas de la conception onusienne officielle sur le « crime d'honneur ».

Ce que nous considérons comme étant de la rhétorique du blâme et de l'éloge s'apparente à ce que certains spécialistes des relations internationales appellent des « incitatifs réputationnels »⁸⁶⁰. L'idée principale est que la réputation d'un État est centrale pour expliquer son choix de se conformer (ou non) aux règles du droit international (*compliance*). Bien que selon George Downs et Michael Jones⁸⁶¹ certains chercheurs⁸⁶² considèrent que la réputation est la raison principale qui conduit, dans un système de coopération décentralisée (c'est-à-dire qu'un seul État n'est pas hégémonique), à ce qu'un État applique les règles de droit international, d'autres chercheurs mettent plus en évidence la complexité de la situation. D'abord, George Downs et Michael Jones eux-mêmes rappellent qu'un État n'a pas qu'une seule réputation mais une multitude en fonction du nombre d'États partenaires. Ensuite, Ryan Goodman et Derek Jinks⁸⁶³ considèrent que la réputation n'est pas le seul facteur de mise/non-mise en conformité mais qu'il existe également la coercition, la persuasion et l'acculturation⁸⁶⁴. Enfin, Amanda Murdie et David Davis⁸⁶⁵ rappellent que les ONG participent aussi à l'application du droit international par le biais de la rhétorique du blâme et de l'éloge envers les gouvernements.

859 Nous paraphrasons ici Philippe Borgeaud (2009), p. 77.

860 Picci (2012) (notre traduction de *reputational incentives*).

861 Downs et Jones (2002), pp. S95–S96.

862 Voir notamment comme exemple Keohane (1984).

863 Goodman et Jinks (2013).

864 Ils considèrent en particulier l'acculturation comme un « processus général par lequel des acteurs adoptent des croyances et des modèles comportementaux de la culture environnante. Plus précisément, ce mécanisme induit des changements comportementaux à travers les pressions à s'assimiler – certaines sont imposées par des autres acteurs et certaines sont imposées par lui-même. L'acculturation comprend un nombre de microprocessus y compris l'imitation/mimétisme [*mimicry*], l'identification et la maximisation du prestige », *ibid.*, p. 3. Pour les raisons évoquées par Wachtel (1974) (en particulier le caractère général qui reflète en fait des modalités distinctes [intégration, assimilation, disjonction, etc.]), le concept d'« acculturation », même s'il est ici employé en sciences politiques et non en anthropologie, nous pousse à l'extrême prudence.

865 Murdie et Davis (2012).

Dans ce cadre, il est intéressant de comprendre la configuration internationale autour de la norme sur le « crime d'honneur ». Nous l'avons vu préalablement, la Jordanie résiste à la création de cette norme qui, selon son représentant, discrimine les pays ayant des « crimes d'honneur » au profit des pays ayant des « crimes passionnels ». En outre, le Pakistan se montre également peu favorable à cette norme, comme l'indique son abstention durant l'adoption de l'A/RES/55/66⁸⁶⁶. En transposant les analyses de Bertram Wyatt-Brown⁸⁶⁷ ou Donald Kagan⁸⁶⁸, nous pourrions considérer que les États réfractaires à la norme internationale sur le crime d'honneur veillent soit à préserver l'honneur de leur nation, soit l'honneur de proches partenaires (on pense notamment à l'Arabie saoudite par rapport au Pakistan). Le fait que le « crime d'honneur » soit considéré comme honteux porte en effet le blâme sur les États dans lesquels cette pratique existe. Le fait que ce blâme soit public et mentionné par une haute instance de l'ONU (le secrétaire général) vise à faire éprouver aux représentants de ces États une gêne à enfreindre des convenances (sociales, culturelles et morales) ou à prendre conscience de son imperfection ; c'est-à-dire éprouver le sentiment de honte.

Pour comprendre pourquoi le Pakistan ne souhaite pas suivre l'ONU dans la condamnation du « crime d'honneur », nous pouvons nous tourner vers Douglas Cairns⁸⁶⁹ qui appuie son interprétation non seulement sur Geoffrey Brennan et Philip Pettit⁸⁷⁰, mais aussi Richard Wilkinson⁸⁷¹ et Michael Marmot⁸⁷². Pour lui⁸⁷³, dans les sociétés qui

866 A/55/PV.81, point 107 de l'agenda. Au final, le brouillon de la résolution est adopté par 146 voix contre 27 absentions comprenant les États suivants : Algérie, Bahreïn, Brunei Darussalam, Cameroun, Chine, Comores, Djibouti, Égypte, Iran, Jordanie, Kenya, Koweït, Libye, Malaisie, Maldives, Myanmar, Nigeria, Oman, Pakistan, Qatar, Russie, Arabie saoudite, Sierra Leone, Soudan, Syrie, Émirats arabes unis et Mauritanie. L'adoption de l'A/RES/57/179 s'est faite quant à elle sans vote.

867 Wyatt-Brown (2005).

868 Kagan (1998). L'auteur montre comment l'honneur, plus que simplement les intérêts économiques et politiques, a contribué à déclencher des guerres.

869 Cairns (2011).

870 Brennan et Pettit (2004).

871 Wilkinson (2005), Wilkinson et Pickett (2009 [2010]).

872 Marmot (2004).

873 En particulier, Cairns (2011), pp. 28–29.

présentent des écarts larges sur l'estime des gens, les personnes en bas de l'échelle sociale, celles pour lesquelles un peu d'estime importe beaucoup, prendront de plus grands risques, aux dépens même de leur vie ou de leur liberté, pour gagner le respect de leurs pairs et la reconnaissance de la société. L'existence de secteurs dans la société dans laquelle l'irrespect perçu peut provoquer d'extrêmes niveaux de violence et de destruction n'est pas un signe que ces groupes se soucient de quelque chose dans lequel le reste de la société a perdu de l'intérêt. Au contraire, le niveau de violence attribuable à ces groupes est un des effets du statut de compétition qui s'étend dans le reste de la société. Ainsi, l'« honneur » des prétendues « sociétés d'honneur », telles que les quartiers déshérités, est pleinement relié à un plus large panel de phénomènes enracinés dans la socialité et la réflexivité humaine, c'est-à-dire à l'attachement général humain à l'estime qui est capable de prendre une large variété de formes.

Par la compréhension du fonctionnement de l'honneur au sein des sociétés qui présentent de forts écarts au niveau de l'estime des personnes, nous avançons l'hypothèse (qu'il faudrait vérifier dans une autre recherche) que ce mécanisme est également présent au niveau international. L'ONU serait alors conceptualisée comme une société dans laquelle de grands écarts d'estime existent entre les différents États. Dans ce cadre, le fonctionnement des États dits « voyous » ou « défaillants » (*failed states*), dont la désignation fonctionne de manière évidente sur la trame discursive du blâme et de l'éloge et dont le Pakistan fait souvent partie, est dû à la forte inégalité d'estime entre les différents États-nations. La manière dont ceux-ci conçoivent et défendent leur honneur semble étroitement liée au fonctionnement compétitif en matière d'honneur entre tous les pays. Dans ce cadre, on comprend mieux pourquoi des États comme la Chine, la Russie ou l'Arabie saoudite défient la majorité onusienne sur la norme internationale sur le « crime d'honneur ». De même, les groupes terroristes comme Daesh, bien que fonctionnant en opposition au droit international et à la suprématie « occidentale », n'en cherchent pas moins une reconnaissance publique, on pourrait dire les « honneurs », de leur existence.

2.4.D *Le crime d'honneur : une pratique rituelle ou religieuse ?*

Le dernier élément qui nous intéresse spécialement, soulevé par le rapport de 2002, est le fait que le « crime d'honneur » soit perçu par la RSVEF en contexte pakistanais comme une pratique rituelle⁸⁷⁴ :

La notion d'honneur et l'expression qu'elle trouve dans différentes sociétés ont engendré de multiples formes de violence à l'égard des femmes. Il peut s'agir de violence directe ou indirecte. Dans le Sind (Pakistan), cette violence se traduit par la pratique dite karo-kari. Karo signifie littéralement « homme noir » et kari « femme noire ». Ces deux termes désignent celles et ceux qui ont causé le « déshonneur » de leur famille par différents types de comportement. Pour une kari, il ne peut y avoir d'autre punition que la mort. Elle sera le plus souvent tuée et dépecée rituellement, généralement avec l'accord explicite ou implicite de la communauté.

Outre une ritualité générale de la pratique du crime d'honneur que partagent Cees Maris et Sawitri Saharso⁸⁷⁵ et qui, nous le verrons plus loin, prend la forme de deux rites (un rite de passage et un rite de purification), il apparaît que la pratique du crime d'honneur emprunte des éléments la rapprochant du sacrifice humain. Les faits que le crime d'honneur soit une pratique religieuse pour certains pratiquants et que la femme soit « tuée et dépecée rituellement » contribuent à penser cette pratique en termes de sacrifice humain⁸⁷⁶. Pourtant, malgré sa religiosité revendiquée, la pratique ne semble guère être considérée comme un don à une divinité ou comme le passage, pour la victime, du monde humain au monde divin. Enfin, à notre connaissance, au niveau terminologique, il n'est pas question de sacrifice. On parlerait dès lors plutôt de mise à mort rituelle ou de meurtre ritualisé (dans cette dernière dénomination, le caractère violent est mis en évidence par le terme « meurtre »).

Pour discuter de la ritualité de la pratique du crime d'honneur, la RSVEF se fonde sur les enquêtes d'Amnesty International déjà mentionnées. On y apprend qu'il existe au Pakistan des lieux où le crime

874 E/CN.4/2002/83, § 29.

875 Pour Maris et Saharso (2001), le « crime d'honneur » en tant que tel est une forme ritualisée de violence. La RSVEF rejoint donc les chercheurs sur ce point.

876 Nagy et Prescendi (2013).

d'honneur est plus ritualisé que d'autres⁸⁷⁷. La pratique du *karo-kari*, qui se passe dans le Sind, c'est-à-dire au sud-est du Pakistan, serait plus ritualisée qu'ailleurs. Les « hommes noirs » et les « femmes noires » y sont tués à coups de hache, souvent au vu et au su de tous. Au Pakistan, plusieurs termes⁸⁷⁸ désignant ce crime sont utilisés dans les différentes provinces : *kala-kali* (Penjab), *tor-tora* (Khyber Pakhtunkhwa), *siyahkari* (Baloutchistan) et *karo-kari* (Sind). Ces pratiques semblent équivalentes les unes aux autres⁸⁷⁹, mais sans étude exhaustive, il est impossible de prétendre cette similarité. Dans toutes ces provinces, il apparaît que la collectivité joue un rôle central dans la pratique du crime d'honneur⁸⁸⁰. Cette information semble confirmée par Fadia Faqir⁸⁸¹ pour qui la rumeur et la réputation au sein des communautés sont centrales dans le déclenchement de la pratique du crime d'honneur.

La citation mise en exergue plus haut insiste sur le rôle de la communauté⁸⁸². Celle-ci approuve explicitement ou implicitement la punition du/de la coupable, parfois par le biais du conseil de tribu. Le conseil de tribu, constitué exclusivement d'hommes, exerce un pouvoir judiciaire parallèle au pouvoir de l'État. Cette « justice tribale »⁸⁸³ semble être souvent un facteur déterminant dans l'accusation de déshonneur, comme le passage suivant le donne à penser⁸⁸⁴ :

Les crimes d'honneur sont commis par les maris, les pères, les frères ou les oncles, ou parfois au nom du conseil de tribu. Afin de réduire la sanction encourue, la tâche est généralement confiée à un mineur de la famille qui sera traité en héros. S'il arrive néanmoins qu'il soit envoyé en prison, ses codétenus lui

877 Amnesty International (1999a), ASA/33/17/99, p. 6, p. 12.

878 Patel et Gadit (2008), p. 684. Voir aussi : Patel et Gadit (2007).

879 Malick, *et al.* (2001).

880 Amnesty International (1999a), ASA/33/17/99, p. 12.

881 Faqir (2001), p. 70.

882 Le terme « communauté », que nous utilisons comme synonyme de « groupe » ou « collectivité » pose la question de la pertinence du concept scientifique de « communauté » au jour où la délimitation territoriale apparaît éclatée dans le processus de mondialisation, voir : Schulte-Tenckhoff (2002), Schulte-Tenckhoff (2005), Guérin (2004).

883 Knudsen (2004), p. 1.

884 E/CN.4/2002/83, § 22.

laveront les pieds et lui diront qu'il est désormais un homme accompli. L'acte est considéré comme un rite de passage à l'âge adulte. Paradoxalement, on a parfois constaté que des femmes, parentes de la victime, soit commettaient elles-mêmes le crime soit en étaient les complices.

En plus de signaler l'importance du conseil de tribu, la RSVEF aborde plusieurs points⁸⁸⁵ qui nous intéressent. Elle mentionne le fait que le crime d'honneur est une forme de rite de passage et elle aborde une pratique de lavement des pieds. Tous ces éléments renvoient non seulement à la ritualité de la pratique du crime d'honneur telle qu'elle est perçue par la RSVEF, mais également à ce que nous pourrions considérer comme la force discursive d'un rite, car le déroulement rituel, par le choix d'un ordre des actions, rappelle l'ordre du discours. Un continuum existe selon nous entre la pratique et le discours puisque la pratique intègre des ordres de mots pour produire le changement visé et que le discours accomplit des actions gestuelles répétées quand l'orateur informe, charme et émeut. Le discours et le rite, chacun à sa manière, actualisent des émotions, les codifient de manière composite et complexe pour amener à la mémoire des destinataires une connaissance à la fois intime et familière.

Bien que nous ayons déjà abordé la question du rôle des femmes dans la pratique du crime d'honneur dans la partie sur le cas Sarwar, nous souhaitons brièvement revenir dessus dans la mesure où celle-ci rappelle les différents ordres qui se confrontent dans le discours de la RSVEF. Cette dernière relate que les femmes sont à la fois victimes et complices de crimes d'honneur et s'étonne de cette apparente contradiction. Cependant, en s'inspirant d'Alexander Welsh⁸⁸⁶, nous pouvons dire que pour toute identité sociale, il n'y a pas de dichotomie absolue mais bien plutôt un continuum entre l'hétéronomie et l'autonomie⁸⁸⁷. Si l'on s'appuie sur l'étymologie, il y a un continuum entre les règles des autres (hétéronomie) et les siennes propres (autonomie) ; on retrouve ici le *nómos* grec voulant dire à la fois « coutume, règles et lois ». Ainsi, femmes et hommes héritent de pratiques culturelles et religieuses dans

885 D'autres éléments de cette citation sont préalablement analysés, voir *supra* en page 216.

886 Welsh (2008), p. 19. Il s'inspire de son côté de Jean Piaget et Emmanuel Kant.

887 Voir *supra* en page 251.

lesquelles les rôles sont codifiés. Modifier un tel legs est extrêmement difficile et relève même de l'impossible dans certains cas. Dans ce système aux codes rigoureux, la marge de manœuvre des individus est minime. Elle devient d'autant plus étroite pour les femmes qui risquent leur vie au sein de leur famille pour être soupçonnées d'un mauvais comportement. Il leur est donc impossible, sans soutien, de modifier une telle pratique. En effet, si elles veulent rejeter la pratique du crime d'honneur, elles peuvent difficilement le faire puisqu'elles mettent en péril les coutumes partagées et l'ordre habituel des choses, ce qui peut avoir de graves conséquences sur leur vie. En revanche, si elles acceptent le système, elles augmentent sensiblement leur possibilité d'agir et sont perçues positivement ; l'ordre général s'en trouve ainsi renforcé.

Selon le rapport de 2002, à la différence des femmes, les hommes ont une marge de manœuvre plus large (économiquement, socialement, etc.), mais surtout, ils encourent un risque nettement moins grand de se faire tuer pour des questions d'honneur. Bien que dans la pratique du *karo-kari*, il plane théoriquement la même menace sur les hommes et les femmes de mourir, dans les faits la *kari* est tuée en premier⁸⁸⁸, ce qui laisse le temps au *karo* de s'échapper puis de négocier avec la famille pour rétablir un équilibre. Avec l'accord des siens, il peut proposer de l'argent et/ou une femme de sa propre famille⁸⁸⁹. D'ailleurs, l'inégalité de traitements entre *karo* et *kari* persiste au-delà de la mort car le déshonneur des *kari* perdure⁸⁹⁰ :

Il va sans dire que le déshonneur des *karis* continue de les frapper même après leur mort. Leurs cadavres sont jetés dans des rivières ou enterrés dans des tombes secrètes spécialement réservées aux *karis*, tandis que les *karos* sont enterrés dans des cimetières communaux.

Une telle différence de traitement est aussi mentionnée par Amir Jafri⁸⁹¹ et John Are Knudsen⁸⁹². En outre, ce dernier précise que la

888 E/CN.4/2002/83, § 29. Cette information est confirmée par Knudsen (2004), p. 15.

889 Cependant, plus vraisemblablement, la famille lésée veillera à tuer un homme de l'autre famille. De cette façon, un crime d'honneur peut déboucher sur un crime de vengeance, Knudsen (2003).

890 E/CN.4/2002/83, § 30.

891 Jafri (2008), p. 63.

892 Knudsen (2004), p. 4.

famille n'a le droit d'exprimer ni regret ni souffrance. Mais tuer volontairement une personne pour cause d'un sentiment d'obligation doit être un événement douloureux. Il semble évident qu'un tel acte ne peut être accompli sans une distance psychologique que l'auteur crée par rapport à la victime. Cette distance, si elle est normalisée et éduquée, peut affaiblir durablement les liens sociaux qui unissent la potentielle victime au potentiel agresseur. Ainsi, être un homme requiert froideur et fermeté vis-à-vis des femmes de sa famille, tandis qu'une femme doit se méfier constamment des siens. Alors que le statut d'homme peut être façonné par le meurtre de parentes et par la dissimulation de toutes émotions face à ce meurtre, celui de femme est sans nul doute différent puisqu'elles ne peuvent pas publiquement tuer un homme dans un contexte similaire.

La RSVEF décrit le crime d'honneur comme un rite de passage vers l'âge adulte. Selon Arnold Van Gennep⁸⁹³, le premier à employer cette terminologie pour mettre en évidence des modalités qui se déroulent selon une logique à l'œuvre universellement, les rites de passage ont une structure ternaire : une phase de séparation où l'individu quitte son rôle primaire, une phase de liminalité⁸⁹⁴ où l'individu vit entre deux statuts et une phase d'agrégation où celui-ci accède à son nouvel état. Ainsi, grâce au meurtre de la coupable, le novice lave l'honneur de sa famille et change alors de statut ; il n'est plus considéré comme un

893 Van Gennep (1909 [1981]), pp. 14–15.

894 Le concept de liminalité est souligné par Turner (1969). L'auteur écrit : « The attributes of liminality or of liminal personae (“threshold people”) are necessarily ambiguous, since this condition and these persons elude or slip through the network of classifications that normally locate states and positions in cultural space. Liminal entities are neither here nor there; they are betwixt and between the positions assigned and arrayed by law, custom, convention, and ceremonial. As such, their ambiguous and indeterminate attributes are expressed by a rich variety of symbols in the many societies that ritualize social and cultural transitions. Thus, liminality is frequently likened to death, to being in the womb, to invisibility, to darkness, to bisexuality, to the wilderness, and to an eclipse of the sun and moon. », *ibid.*, p. 95. Durant cette période liminale, aucune règle n'est appliquée. L'individu peut alors réfléchir à son propre rôle dans la communauté. C'est donc un moment qui peut être à la fois critique et créatif.

enfant mais comme un adulte. Sa masculinité est alors reconnue par sa communauté. Cependant, dans le cas du crime d'honneur, le statut d'homme apparaît très fragile puisqu'il faut réitérer l'acte chaque fois que la situation le demande. L'acte de laver l'honneur de sa famille apparaît être extrêmement valorisé et cependant marginalisé dans le discours de la RSVEF, puisque le jeune homme quoique félicité et traité en héros, est tout de même envoyé en prison. Le crime d'honneur tel qu'il est décrit rappelle donc l'idée commune mais erronée⁸⁹⁵ que l'honneur est une affaire de sous-culture (ou de surculture, présent dans l'aristocratie). Ce sont des personnes marginales qui effectuent des crimes d'honneur puisqu'elles y sont obligées. Pourtant, les discussions présentes au Sénat pakistanais⁸⁹⁶ montrent bien la large diffusion et acceptation de la pratique du crime d'honneur et des logiques qui la sous-tendent.

Laver les pieds du meurtrier fait potentiellement partie du rite de passage et pourrait participer à la phase d'agrégation. Mais, cette supposition est absente des sources et de la littérature. Le lavement des pieds semble rester une pratique marginale. En effet, cette pratique ne semble pas renvoyer à des cas que nous connaissons. Par exemple, les ablutions islamiques sont une pratique individuelle ; et, dans le cas du lavement des pieds dans la religion chrétienne, seul un évêque ou un higoumène est en mesure de laver les pieds de subordonnés. Les différences sont telles entre l'acte de laver les pieds du meurtrier dans le « crime d'honneur » vu par la RSVEF et celui de laver les pieds dans les contextes islamiques et chrétiens que des similarités significatives ne peuvent être trouvées. En excluant ces interprétations, nous supposons qu'il s'agit de la glorification de celui qui reçoit le lavement. Dans le sous-continent indien⁸⁹⁷, du moins dans le cadre familial hindou, s'incliner en touchant ou en effleurant de la main les pieds d'une personne est un des signes reconnus pour lui témoigner du respect. Ainsi, un renversement moral est créé dans le discours de la RSVEF puisque

895 Cairns (2011).

896 Jafri (2008), p. 91.

897 Cette information vient de l'expérience personnelle que Jean-François Mayer, directeur de l'Institut Religioscope a partagée. Je lui suis très reconnaissante de son aide et de son soutien.

le meurtrier reçoit des marques de respect au lieu d'être blâmé. L'objectif de la RSVEF serait donc de choquer son lecteur. Pour autant, la distance interprétative que nous avons avec la RSVEF par rapport au lavement ne doit pas exclure toute interprétation allant dans le sens d'un rite de purification. À l'incertaine pratique de « laver les pieds » répond en effet le choix métaphorique de la RS de « laver l'honneur »⁸⁹⁸ :

Pour laver l'honneur, il faut en règle générale verser le sang d'un être cher ; la victime est en général une femme ou une jeune fille, le meurtrier est en général un parent de sexe masculin et la peine qu'il encourt est en général minime. Qui plus est, le meurtrier est respecté et vénéré pour avoir agi « en homme ».

Ainsi, l'honneur, ancré dans le corps de la femme⁸⁹⁹, a été sali puisqu'il faut le « laver ». Dans ce cadre, la question de la souillure est intéressante à développer. Selon Mary Douglas⁹⁰⁰, l'expérience de la souillure est une rupture de l'ordre normal. Le danger qui émane de la saleté est toujours en corrélation avec une situation sociale particulière au sein d'un système plus global de représentations et de code moral⁹⁰¹. Les rites de purification effacent la menace qui provient de cette pollution. Comme les rites de pureté rappellent la norme et expriment l'ordre social, on peut les comprendre à travers les dangers qui préoccupent une société⁹⁰² et les sanctions qu'elle applique. Les rites de pureté représentent alors l'ordre face au désordre. Dans ce cadre, la sexualité, par sa constante relation avec l'extérieur, devient une source de danger potentiel. Dans cette perspective, la pratique du crime d'honneur prend la forme d'un rite de purification : en « lavant l'honneur » par le meurtre d'une femme, un ordre social et une norme sont rappelés ; une gestion illégitime de la sexualité humaine est sanctionnée par la mort.

Pour autant, nous n'avons pas épuisé les clés de lecture que nous offre la perspective de Mary Douglas à la compréhension de notre objet

898 E/CN.4/2002/83, § 26. D'autres éléments de cette citation ont été préalablement analysés, voir *supra* en page 215.

899 E/CN.4/2002/83, § 28.

900 Douglas (1966).

901 *Ibid.*, ch. 7.

902 *Ibid.*, ch. 6.

d'étude. En effet, non seulement elle nous permet d'avoir une meilleure compréhension de la pratique du crime d'honneur, mais encore, elle ouvre des possibles quant aux interprétations de l'ONU. Alors que le désordre engendre le danger mais également la puissance⁹⁰³, ce sont dans les moments désordonnés que de nouvelles règles peuvent éclore et qu'un nouveau système peut émerger. Mais, dans le cas qui nous intéresse, ce désordre, symbolisé par la RSVEF comme étant le « crime d'honneur », se heurte à l'ordre ou, disons plutôt, à l'idéal d'un ordre. C'est en effet sous la forme d'un idéal que la DUDH apparaît dès son préambule⁹⁰⁴ :

L'Assemblée générale proclame la présente Déclaration universelle des droits de l'homme comme l'idéal commun à atteindre par tous les peuples et toutes les nations afin que tous les individus et tous les organes de la sociétés, ayant cette Déclaration constamment à l'esprit, s'efforcent, par l'enseignement et l'éducation, de développer le respect de ces droits et libertés et d'en assurer, par des mesures progressives d'ordre national et international, la reconnaissance et l'application universelles et effectives, tant parmi les populations des États Membres eux-mêmes que parmi celles des territoires placés sous leur juridiction.

Nous l'avons compris, le discours onusien sur le crime d'honneur offre, en informant, séduisant et émouvant, une bataille entre des ordres, des mondes ou des systèmes différents mais partageant de nombreux points communs. L'ONU donne à lire et/ou à écouter⁹⁰⁵ un discours dans lequel se jouent une rhétorique du blâme et de l'éloge, une compétition pour la réputation et une concurrence de gouvernances humaines. À travers les différentes échelles, internationale, nationale et locale, des êtres humains font alliance et s'opposent, de manière individuelle ou collective, dans l'objectif de préserver leurs propres *nomoi*⁹⁰⁶ tout en englobant les normes d'autrui. Cet englobement réciproque du contraire engendre, par l'émergence de formes de gouvernances, de nouvelles configurations hiérarchiques et inégalitaires. De ces entrechoquements

903 *Ibid.*, ch. 6.

904 A/RES/217(III) [A], préambule.

905 Il est maintenant possible de visualiser sur internet les réunions officielles de certains organes onusiens et, dans plusieurs cas, de ne plus accéder aux textes écrits de ces réunions.

906 Pluriel de *nómos*.

ou associations naît donc un foisonnement d'ordres multiples qui s'attirent et/ou se rejettent. Ce processus, à échelle humaine, prend la forme d'une cosmogonie. Celle-ci est célébrée par les gens qui y adhèrent, fustigée par les adversaires et observée par les sceptiques. L'être humain use de ses capacités créatrices et destructrices en formant des petits mondes, des rites et des discours, qui chantent, saluent, taisent, condamnent, analysent ou critiquent certains grands ordres en espérant, parfois vainement, les transmettre à autrui et entraîner avec ce geste une petite vague de mimétisme et d'imitation et ainsi contribuer à transformer ou maintenir les ordres des choses qu'il vit, subit et produit à la fois.

Le discours de la RSVEF peut être ainsi compris comme un témoin⁹⁰⁷ du discours onusien, c'est-à-dire, d'abord dans l'acception générale de « témoin », une preuve matérielle, un objet qui permet de constater et vérifier nos hypothèses, puis, dans son acception dynamique, un objet qui se transmet dans une « course de relais », et enfin, dans son acception scientifique, une base de comparaison par rapport à d'autres discours. Le discours de la RSVEF cristallise les tensions internes à l'ONU qui traversent les échelles de gouvernance, tout en offrant sa propre compréhension des mythes onusiens⁹⁰⁸, en particulier l'idéal des droits humains. Pour elle, il est important, afin d'éviter des inégalités de genre, de considérer l'égalité entre femmes et hommes aussi en termes juridiques. Dans ce sens, elle se positionne contre la Déclaration du Caire sur les droits de l'homme en Islam⁹⁰⁹ qui statue que la femme et l'homme sont égaux en dignité, en responsabilité et en devoir mais pas en droit.

907 CNRS, <http://www.cnrtl.fr/definition/>, entrée « témoin », consultation le 16 août 2020.

908 Perrot, *et al.* (1992) et Lincoln (1989).

909 Cette Déclaration, non issue de l'ONU, est reconnue par les cinquante-sept États membres de l'Organisation de la coopération islamique dont le Pakistan est un des membres fondateurs. Elle considère par ailleurs que les humains sont des descendants d'Adam et sont soumis à Dieu.

Conclusion

En nous fondant sur les éléments saillants relevés dans les deux parties principales de la recherche, nous concluons cet ouvrage à trois niveaux. Le premier concerne l'apport du travail à la compréhension de la chronologie relative à l'émergence de la catégorie de « crime d'honneur ». Dans le second niveau, nous identifions les mécanismes sous-jacents à la construction de la norme internationale sur le « crime d'honneur ». Finalement, dans le dernier niveau, nous tentons d'identifier ce qu'apporte la perspective de l'histoire des religions à la compréhension du système onusien à travers la problématique de la norme sur le « crime d'honneur ».

La chronologie

D'un point de vue chronologique, le travail effectué permet de reconstruire la série d'événements qui forme la norme internationale sur le « crime d'honneur » au sein de l'ONU. Alors que les termes « crime d'honneur » apparaissent pour la première fois en 1980 dans les rapports onusiens, les catégories auxquelles est subsumée cette pratique encadrent l'émergence et la reconnaissance internationale du problème. De manière discontinue, la catégorie de « pratiques traditionnelles nuisibles aux femmes » se construit dès 1950 et celle de la « violence envers les femmes » dès 1990. Pour autant, ce sont les réactions internationales dès 1999 face au cas local Sarwar qui précipitent en 2000 la formation de la première résolution sur le « crime d'honneur » provoquant, quant à elle, la deuxième résolution sur le « crime d'honneur » en 2002.

Les mécanismes sous-jacents

La remise en cause du « crime d'honneur » s'appuie sur plusieurs oppositions conceptuelles, telles que raison *vs* passion, tradition *vs* modernité et religion *vs* culture/coutume/tradition. Elle est en lien avec l'idéologie du progrès, la compréhension essentialiste des cultures et la rhétorique du blâme et de l'éloge. Trois mécanismes sous-jacents peuvent être identifiés : 1) l'articulation entre discours et pratique ; 2) le mécanisme normatif qui comprend celui d'enrayement et d'imitation de la norme ; et 3) le mécanisme de la tradition qui permet une reconfiguration des éléments passés sous des critères présents.

L'articulation entre discours et pratique

Au niveau global, les logiques sous-jacentes au discours et aux actions autour de la norme sur le « crime d'honneur » traversent les échelles de gouvernance. Les configurations gestuelles et discursives, c'est-à-dire l'ordre et le choix des gestes et des mots par l'auteur, visent à susciter certaines émotions au spectateur/lecteur et à rappeler un certain ordre du monde. Cet ordre peut être mis en évidence par l'analyse du discours. Dans le cas étudié, alors que l'ordre sous-jacent au discours des droits humains place le « crime d'honneur » dans la catégorie du désordre, l'ordre sous-jacent à la pratique du crime d'honneur place certains principes des droits humains du côté du désordre. Ainsi, on constate que des ordres humains différents ou en opposition utilisent souvent des logiques similaires – celles qui touchent à la rhétorique du blâme et de l'éloge – mais à des degrés variables. Ainsi, si les pratiques/discours de l'Autre sont condamnables, le passage à l'acte de tuer pour des raisons d'honneur cristallise la principale différence entre les deux ordres observés.

Au niveau individuel, alors que tout un chacun participe à la construction du lien qu'il entretient avec la société, le discours apparaît comme un moyen privilégié pour forger ce lien. Il permet à l'individu d'exprimer l'agencement des règles de conduites communes qu'il soutient. Cet agencement, s'il est repris et partagé devient normalisé. C'est

en effet à travers les normes partagées que les individus (et les groupes) se construisent et se considèrent comme « normaux ». Dans ce cadre, la recherche individuelle (ou collective) d'honneur et de reconnaissance sociale structure les choix des individus relativement à l'agencement favorisé. Ainsi, si l'enjeu principal du discours réside dans l'organisation des rapports et des gestes humains collectifs ou partagés, les moyens utilisés pour disséminer l'ordre soutenu prend deux formes : 1) l'imitation de modèles à travers des discours et des pratiques relevant de l'éloge ; et 2) l'enrayement des modèles contraires à travers des discours et des pratiques relevant du blâme.

Au niveau du cas Sarwar, les actions et réactions locales, nationales et internationales montrent que c'est par le geste, au sens large du terme, que des points de vue antagonistes sont enrayés et qu'une norme est diffusée. Les gestes de parler, écrire, dénoncer, nommer, renommer, menacer, attaquer et tuer assoient l'auteur comme l'interprète des comportements à adopter et des manières de penser à perpétuer. Dans cette dynamique de dissémination d'une norme et d'enrayement des discours en désaccord, l'Autre est constamment redéfini à l'aune de grilles concurrentielles. La controverse autour du « crime d'honneur » s'appuie sur la traduction idéale des gestes à exécuter dont les notions de dignité et d'honneur sont les catalyseurs. L'interprétation des gestes de l'opposant soutient la légitimité d'une lecture privilégiée à une autre. Ces traductions, peu importe leur origine, utilisent le mode des contre-histoires pour attaquer l'adversaire et anéantir sa propagation. L'Autre devient alors a-normal, c'est-à-dire contraire à la norme. L'acte de dissémination d'une norme opère donc par enrayement à la fois d'un discours oral et écrit mais également d'un discours gestuel.

Le mécanisme normatif

Le mécanisme normatif s'appuie sur les logiques qui sous-tendent les normes. À travers cette recherche, nous constatons que le phénomène d'*émergence* d'une norme est suivi d'un processus de *dissémination* (notamment via un mécanisme de *duplication* ou de *génération*) qui peut provoquer en retour un processus d'*enrayement* utilisant des mécanismes d'*altération* de la norme.

Ce travail suggère que c'est avant tout par mimétisme qu'une norme peut se répandre. Lorsqu'une norme est largement imitée par la communauté et au-delà, elle fait autorité. L'imitation se fait à deux niveaux perméables l'un à l'autre : la parole et le geste. Certains utilisent les textes des droits humains comme arguments de leur discours. Ils en imitent la visée. En s'inscrivant dans une généalogie/lignée textuelle, les auteurs/locuteurs d'un texte rappellent, c'est-à-dire rendent présente, l'autorité qui en émane. Cette appropriation donne une forme de légitimité et permet une plus grande dissémination du discours. Au niveau du discours gestuel, si le crime d'honneur est considéré comme normal par certaines personnes, c'est parce qu'une large collectivité y adhère et le défend. C'est une manière de fonctionner qui prévaut dans une société, dans un temps et dans un lieu précis. Ainsi les personnes qui souhaitent protéger leur honneur peuvent aller jusqu'à tuer celles qui mettent en péril leur autorité. Cependant, le sentiment d'injustice et l'idée d'égalité en dignité et en droit incitent des acteurs au niveau international, mais également au niveau local, à enrayer le système en s'associant, en manifestant et en utilisant leur influence à différents niveaux de la société. De cette façon, ils imitent (intentionnellement ou non) ou agissent de la même façon que d'autres militants des droits humains qui descendent dans la rue pour faire entendre leur voix et revendiquer leur interprétation, leur propre traduction des gestes à accomplir et des règles qui régissent les comportements et les pensées.

On remarque qu'un des moyens privilégiés pour enrayer une norme est l'accusation d'imitation dégradée d'une autorité religieuse. Cela rappelle l'explication initialement chrétienne de l'idolâtrie, c'est-à-dire un moyen pour expliquer les analogies entre les bonnes et les mauvaises coutumes. Alors que les bonnes coutumes sont divines et, de ce fait, vraies, les mauvaises coutumes sont des contrefaçons trompeuses créées et inventées par les hommes mais inspirées par le diable. Ainsi les Pères de l'Église utilisaient l'accusation d'*imitatio diabolica* pour jeter le discrédit sur des pratiques analogues aux leurs qu'ils rejetaient, en ne les considérant pas comme religieuses. On retrouve un mécanisme similaire d'imitation dégradée dans notre étude de cas sur le crime d'honneur. Selon la première rapporteuse spéciale sur la violence envers les femmes, les pratiques dites religieuses nuisibles aux femmes sont en fait des imitations humaines de la religion. De ce fait,

les pratiquants du crime d'honneur imitent et falsifient la sainteté religieuse.

Outre l'accusation d'imitation, celle d'infidélité à la vraie religion est également utilisée pour enrayer un ordre contraire à la norme. Dans notre cas d'étude, certains religieux musulmans considèrent que les deux militantes des droits humains, Hina Jilani et Asma Jahangir, sont des *kouffar*, des infidèles à la religion musulmane. Cette accusation, initialement verbale puisqu'elle est inscrite dans une *fatwa*, entraîne la possibilité d'un geste d'une extrême violence : elle ordonne aux croyants de tuer les deux femmes.

En résumé, la logique de l'infidélité à la vraie religion est apparentée à celle d'imitation étant donné que les deux ont comme visée l'évacuation d'interprétations concurrentielles sur ce qui est du registre du divin et ce qui ne l'est pas. Plus fondamentalement, ces logiques visent le maintien d'un ordre établi et la poursuite des intérêts de certaines personnes qui appartiennent et souhaitent reproduire cet ordre. Dans ce cadre, la mobilisation des catégories religieuses donne une certaine autorité au discours. Les pratiques de l'Autre ne font pas partie de la « vraie » religion fondée sur un livre sacré, mais des croyances erronées, des « superstitions » ou des coutumes humaines. Aussi, si les critiques de l'imitation et de l'infidélité sont importantes dans l'enrayement d'une norme, l'imitation en tant que telle est primordiale dans sa dissémination. L'imitation, de ce fait, est simultanément un moyen de disséminer une certaine interprétation de la norme et d'enrayer les interprétations divergentes.

Le mécanisme de la tradition

Le mécanisme de la tradition rappelle non seulement une capacité de transmettre un élément de manière répétée dans le temps, d'adapter des motifs passés à des critères présents, de combiner de nouveaux éléments ressemblant à d'anciens, mais aussi – notre étude tend à le montrer – de permettre, c'est-à-dire littéralement de « laisser libre », une combinaison nouvelle d'éléments anciens. Il s'agit donc d'un mécanisme de pensée et d'action qui vise à « composer », à former un tout par assemblage, ou, nous pourrions dire aujourd'hui, à l'heure du développement

durable, à « composter »⁹¹⁰, c'est-à-dire à créer un produit fertile grâce à de fructueux et vivants éléments agrémentés d'autres éléments en décomposition. L'utilisation de cet assemblage vise à faciliter la transformation et la (re)construction de la société en privilégiant un discours (symbolique ou verbal) plutôt qu'un autre.

Notre étude suggère que le mécanisme de la tradition est présent sous deux formes. Premièrement, il prend la forme d'une critique, une invective ou un blâme que l'on dénote notamment dans la catégorie de « pratiques traditionnelles (nuisibles) » ainsi que dans le discours de la première RSVEF concernant l'« homme traditionnel » qui croit, à tort, à l'honneur. Dernièrement, le mécanisme de la tradition prend la forme d'un argument, d'un compliment ou d'un éloge que l'on perçoit notamment dans le discours visant à préserver les « traditions nationales » lors de la première Conférence mondiale sur la femme en 1975.

La question de la « survivance » qui désigne des éléments qui restent, mais aussi (et peut-être plus) des éléments considérés par le locuteur comme dépassés, à abandonner, se rapproche du mécanisme de la tradition. On peut lire notamment cet aspect dans le discours sur la « polygamie » et le « système de la dot » de l'Union internationale des ligues féminines catholiques en 1950 et dans une discussion sur l'« excision » lors du Cycle d'études à Addis-Abeba en 1960. Ces pratiques, alors désignées par le terme de « survivances », relèvent de la critique/blâme.

Le mécanisme de la tradition, se situant au niveau du discours verbal et symbolique, marque l'écart qu'il convient momentanément d'entretenir avec certains modèles hérités. Il relève donc à la fois d'un discours venant du passé et un discours sur le passé (un métadiscours) dans une perspective d'avenir. Il permet ainsi à une « nouvelle » tradition d'émerger, une tradition en devenir, c'est-à-dire une logique qui, si elle parvient à se diffuser (par le biais du mimétisme notamment), devient une vision « traditionnelle » récupérable comme critique ou argument par d'autres individus. Le mécanisme de la tradition, par le biais de l'interprétation, entraîne ainsi un réagencement positif ou négatif d'éléments venant du passé en fonction de critères présents.

910 Dans l'usage et le sens agricole, « composter » revient à mélanger de la bonne terre avec du fumier ; le tout arrosé périodiquement avec du purin.

En résumé

En résumé, ce travail de recherche indique que le canevas discursif sur le « crime d'honneur » s'appuie sur les dichotomies modernité vs tradition, raison vs passion et religion vs culture, coutume ou tradition. Le canevas relève d'une pensée évolutionniste associée à l'idéologie du progrès et à une perception essentialiste des cultures. C'est principalement dans l'articulation entre discours et pratique que les configurations normatives apparaissent. Dans ce cadre, le phénomène d'émergence d'une norme produit un processus de dissémination et, simultanément, d'enrayement. Finalement, le mécanisme de la tradition permet le réagencement des parties d'un monde donné en prenant les formes de critiques ou d'arguments. La force de notre travail est ainsi de mettre en évidence ces mécanismes et de montrer que la norme internationale sur le « crime d'honneur » résulte de l'interaction complexe entre ceux-ci.

Le fonctionnement du système onusien

À un dernier niveau, nous examinons comment l'histoire des religions apporte un éclairage nouveau sur le système onusien à travers la problématique du crime d'honneur. Pour ce faire nous examinons la composante religieuse présente dans le système onusien, en particulier sa mythologie.

La composante religieuse dans le système onusien

La perspective de l'histoire des religions met en lumière le caractère « religieux » des pratiques humaines entourant la norme internationale sur le « crime d'honneur » et la pratique du crime d'honneur elle-même. Selon la définition du concept de « religions » privilégiée, différents éléments ressortent.

Partant de la définition de Melford E. Spiro revue par Jonathan Z. Smith pour observer notre objet, on s'aperçoit que les « religions » renvoient à quatre éléments. Premièrement, la liberté de religion formulée pendant la Deuxième Guerre mondiale et au début de l'ONU rappelle la religion chrétienne en mettant plus l'accent sur la croyance (la piété) que sur la pratique. En outre, influencées par la philosophie libérale, les religions appartiendraient plus à la sphère privée que publique. Deuxièmement, les religions renvoient aux droits humains eux-mêmes, étant entendu que, pour la première RSVEF, une pratique/croyance religieuse ne peut être considérée comme telle que si elle est en accord avec le droit international des droits humains. Tout contact avec des acteurs surhumains passerait donc par les droits humains tels qu'ils sont produits par l'ONU. Troisièmement, les religions recouvrent des groupes d'acteurs ayant un statut d'observateur permanent à l'ONU tels le Saint-Siège et l'Organisation de la coopération islamique, étant entendu qu'ils s'appuient sur l'existence d'un acteur surhumain. Dernièrement, les religions renvoient potentiellement à une conception de certaines personnes légitimant la pratique du crime d'honneur ; en témoigne notamment la *fatwa* mentionnant que le crime d'honneur est une pratique religieuse et tribale.

Lorsqu'on part de la définition beaucoup plus large des religions d'Émile Durkheim relue par Philippe Borgeaud, toute collectivité humaine lorsqu'elle se rassemble périodiquement touche au religieux. En se retrouvant régulièrement, les membres d'un groupe renouvellent et redéfinissent l'identité collective, notamment par l'évocation de certaines *vérités paradigmatiques*, des mythes. Ce qui est religieux relève ainsi de l'œuvre collective de la tradition et échappe au contrôle de l'individu. Dans cette perspective, on peut retenir deux éléments relevant des religions dans le système onusien. Premièrement, les différents groupes au sein de l'ONU (AG, Conseil de sécurité, Commission des droits de l'homme, etc.) se rencontrent de manière organisée et régulière. Ces rencontres structurent le quotidien onusien et rappellent de manière implicite ou explicite leur(s) mythe(s) fondateur(s) permettant de redéfinir/renouveler l'identité collective. Dernièrement, certains textes onusiens prennent une dimension religieuse en étant assimilés à des mythes. C'est le cas en particulier de la Charte des Nations unies et la Déclaration universelle des droits de l'homme (DUDH) qui peuvent

être considérées comme des mythes fondateurs. Le premier texte fonde l'ONU et est régulièrement rappelé en son sein ; le dernier fonde les droits humains tels qu'ils sont encore actuellement conceptualisés et est régulièrement invoqué non seulement au sein de l'ONU, mais également dans le monde entier. De ce fait, le statut de *vérité paradigmatique* de la DUDH a acquis une reconnaissance globale et non pas uniquement internationale.

La mythologie onusienne

La perspective de l'histoire des religions sur le fonctionnement de l'ONU contribue à mettre en évidence l'idéal de l'ordre mondial revendiqué par le système. Pour mettre en œuvre cet idéal, le système onusien s'appuie sur une mythologie moderne, un réseau de discours rappelant le passé et modelant l'avenir. À travers les textes et les discours, les confins du monde sont dessinés. Ce travail met en lumière la persistance de la division (imaginaire) du monde entre « Orient » et « Occident » qui se construit notamment dans l'opposition tradition (« Orient ») vs modernité (« Occident »).

La division du monde à la fois entre « Orient » vs « Occident » et tradition vs modernité donne le canevas sur lequel se construisent certaines catégories onusiennes depuis la fin de la Deuxième Guerre mondiale. Le fait qu'une vision monothéiste, scripturale et libérale des religions prévaut au sein de l'ONU a des conséquences non seulement sur le discours onusien autour des « religions », mais également sur la taxinomie privilégiée en son sein. Certains agents onusiens font recours à une rhétorique religieuse pour discréditer des coutumes contraires aux droits humains. La catégorie de « superstition » est notamment visible dans le discours de la rapporteuse spéciale sur les pratiques traditionnelles (RSPT) en ce qui concerne les « pratiques traditionnelles ». Alors que la RSPT considère que certaines « croyances » comme celles cautionnant l'« excision » sont des éléments qui poussent à la passivité, l'« excision » et les « *devadasi* » ne sont pas des pratiques considérées par les acteurs de l'ONU (le Groupe de travail sur les pratiques traditionnelles [GTPT], la RSPT et le directeur général de l'Organisation mondiale de la santé [OMS] en 1976) comme des pratiques religieuses

mais plutôt superstitieuses, c'est-à-dire une forme dégradée d'un acte religieux traditionnel.

Outre le fait d'identifier les taxinomies sous-jacentes à une vision religieuse de ce qui est ou n'est pas de l'ordre des religions, la perspective de l'histoire des religions permet de relever certaines articulations entre l'histoire des droits humains et la mythologie qui lui est associée. On constate que malgré la non-universalité de fait des droits humains, un très grand nombre de personnes à travers le monde se battent à l'intérieur de ce paradigme pour faire reconnaître leurs différences et leurs droits. Par l'utilisation de la mythologie des droits humains de dimension non pas uniquement internationale mais également globale, des personnes tentent de modifier les structures dans lesquelles elles vivent. En utilisant cette mythologie, non seulement elles la diffusent mais en outre lui donnent de nouvelles formes, visées et teneurs. De ce fait, elles contribuent à la transformer au niveau global. Ainsi, si l'universalité des droits humains est à comprendre au niveau idéologique et mythologique, elle n'est pas moins efficace à la (re)construction et la (re)structuration du monde. Les droits humains peuvent de ce fait être perçus à la fois comme une mythologie globale rassemblant plusieurs *vérités paradigmatiques* et les prémices potentielles d'une culture globale s'appuyant sur un réseau de normes collectivement partagées.

En résumé

Alors que la pratique du crime d'honneur renvoie à des logiques surtout tribales et, de manière secondaire, religieuses, la norme internationale sur le « crime d'honneur » est traversée par des logiques libérales et religieuses principalement monothéistes et scripturales. Au-delà de la problématique du crime d'honneur, ces logiques semblent s'inscrire dans une mythologie plus large du système onusien. En s'appuyant sur les définitions du concept de « religions » d'Émile Durkheim et Melford E. Spiro, il apparaît que les logiques religieuses traversent non seulement l'international et le local, mais également les sphères publique et privée.

Liste des tableaux

Tab. 1 :	L'Organisation des Nations unies	31
Tab. 2 :	La taxinomie des créations humaines pour J. Z. Smith	38
Tab. 3 :	Les trois voies de la littérature secondaire	53
Tab. 4 :	Les positions face au terme « traditionnel » à la CCF entre 2010 et 2012 selon la WWHR	135
Tab. 5 :	Un résumé de la controverse autour de l'affaire Sarwar	238
Tab. 6 :	Une comparaison des versions du paragraphe 27 du rapport E/CN.4/2002/83	246

Bibliographie

- ABÉLÈS, Marc, « Le global-politique et ses scènes » in: ABÉLÈS, Marc (dir.), *Des anthropologues à l'OMC : scènes de la gouvernance mondiale*, Paris, CNRS, 2011, 3, 111–140.
- ABU AMARA, Nisrin, “Régulation juridique et sociale de la criminalité liée à « l'honneur » en Jordanie et dans les territoires palestiniens occupés” in: *Droit et cultures*, 2010, 1, 167–190.
- ABU-ODEH, Lama, “Comparatively Speaking: The « Honor » of the « East » and the « Passion » of the « West »” in: *Utah Law Review*, 1997, 2, 287–308.
- ABU-SAHLIEH, Sami Awad Aldeeb, *Circoncision masculine, circoncision féminine : débat religieux, médical, social et juridique*, Paris, L'Harmattan, 2001.
- ALLAND, Denis, « Justice privée (droit de se faire justice soi-même) » in: ALLAND, Denis et RIALS, Stéphane (dir.), *Dictionnaire de la culture juridique*, Paris, Presses Universitaires de France, 2003, 907–910.
- AMNESTY INTERNATIONAL, “Pakistan: Violence against Women in the Name of Honour (ASA/33/17/99)” in: 1999a (septembre).
- AMNESTY INTERNATIONAL, “Pakistan: Honour killings of Girls and Women (ASA/33/18/99)” in: 1999b (septembre).
- ANDRÉANI, Gilles, « Gouvernance globale : origines d'une idée » in: *Politique étrangère*, 2001, 3, 66, 549–568.
- AN-NA'IM, Abdullahi Ahmed, “Problems of Universal Cultural Legitimacy for Human Rights” in: AN-NA'IM, Abdullahi Ahmed et DENG, Francis, *Human Rights in Africa: Cross-Cultural Perspectives*, Washington DC, Brookings Institution, 1990, 331–367.
- AN-NA'IM, Abdullahi Ahmed, *Human Rights in Cross-Cultural Perspectives: a Quest for Consensus*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1992.
- AN-NA'IM, Abdullahi Ahmed, “State Responsibility under International Human Rights Law to Change Religious and Customary Law” in: COOK, Rebecca J., *Human Rights of Women: National and*

- International Perspectives*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1994, 167–188.
- AOUN, Sami, « Violence sectaire : un coup de sonde en terre d’Islam » in: *Criminologie*, 2008, 41 2, 91–115.
- ARAJI, Sharon K., “Crimes of Honor and Shame: Violence against Women in Non-Western and Western Societies”, in: *The Red Feather Journal of Postmodern Criminology. An International Journal*, 2000, <http://critcrim.org/redfeather/journal-pomocrim/vol-8-shaming/araji.html>, 09 août 2011.
- ARAJI, Sharon K. et CARLSON, John, “Family Violence Including Crimes of Honor in Jordan: Correlates and Perceptions of Seriousness” in: *Violence Against Women*, 2001, 7, 5, 586–621.
- ARNOLD, Kathryn Christine, “Are the Perpetrators of Honor Killings Getting Away with Murder Article 340 of the Jordanian Penal Code Analyzed under the Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination against Women” in: *American University International Law Review*, 2000–2001, 16, 1343–1410.
- ASAD, Talal, “The Construction of Religion as an Anthropological Category” in: *Genealogies of Religion*, Baltimore, John Hopkins, 1993, 27–53.
- ASAD, Talal, “Freedom of Speech and Religious Limitations” in: CALHOUN, Craig, *et al.* (éd.), *Rethinking Secularism*, Oxford, Oxford University Press, 2011, 282–298.
- ASSMANN, Jan, *Moïse l’Égyptien : un essai d’histoire de la mémoire*, Paris, Aubier, 1997 [2001].
- BAKER, Nancy V., GREGWARE, Peter R. et CASSIDY, Margery A., “Family Killing Fields: Honor Rationales in the Murder of Women” in: *Violence against women*, 1999, 5, 2, 164–184.
- BARBU, Daniel, « Toledoth Yeshu in « Context »: An Introduction », Université de Berne, 2015 (juin), conférence non publiée.
- BARNETT, Michael et FINNEMORE, Martha, “The Politics, Power, and Pathologies of International Organizations” in: *International Organization*, 1999, 53, 04, 699–732.
- BARNETT, Michael et FINNEMORE, Martha, *Rules for the World: International Organizations in Global Politics*, Ithaca, Cornell University Press, 2004.

- BARSTED, Leila Linhares et HERMANN, Jacqueline, “Legal Doctrine and the Gender Issue in Brazil” in: *American University Journal of Gender, Social Policy & the Law*, 1998–1999, 7, 235–250.
- BAUBÉROT, Jean et ZUBER, Valentine, *Une haine oubliée. L’anti-protestantisme avant le pacte laïque (1870–1905)*, Paris, Albin Michel, 2000.
- BEAUD, Olivier, « État », in: *Encyclopædia Universalis*, <https://www.universalis.fr/encyclopedie/etat/>, consultation le 16 août 2020.
- BELL, Catherine, *Ritual Theory, Ritual Practice*, New York, Oxford University Press, 1992.
- BELL, Catherine, *Ritual. Perspectives and Dimensions*, New York, Oxford University Press, 1997.
- BENKIRANE, Réda, *La complexité, vertiges et promesses : 18 histoires de sciences*, Paris, Édition le Pommier, 2002 [2013].
- BENVENISTE, Émile, *Vocabulaire des institutions indo-européennes*, Paris, Éditions de Minuit, 1969.
- BERGER, Peter, “On the Obsolescence of the Concept of Honor” in: *Archives européennes de sociologie*, 1970, XI, 2, 339–347.
- BETTIGA-BOUKERBOUT, Maria Gabriella, “« Crimes of honour » in the Italian Penal Code: an Analysis of History and Reform” in: WELCHMAN, Lynn et HOSSAIN, Sara (éd.), « Honour »: *Crimes, Paradigms and Violence against Women*, London, Zed Books, 2005, 230–244.
- BHABHA, Homi K., *The Location of Culture*, London, Routledge, 1994 [2001].
- BIALE, David, *Gershom Scholem: Kabbalah and Counter-history*, Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press, 1979.
- BOLENS, Guillemette Nathalie, *Le style des gestes : corporéité et kinésie dans le récit littéraire*, Lausanne, Éditions Bibliothèque d’histoire de la médecine et de la santé, 2008.
- BORGEAUD, Philippe, « Le problème du comparatisme en histoire des religions » in: *Revue européenne des sciences sociales*, 1986, XXVI, 72, 59–75.
- BORGEAUD, Philippe, « Le couple sacré/profane. Genèse et fortune d’un concept « opératoire » en histoire des religions » in: *Revue de l’histoire des religions*, 1994, 211, 4, 387–418.

- BORGEAUD, Philippe, *Aux origines de l'histoire des religions*, Paris, Éditions du Seuil, 2004.
- BORGEAUD, Philippe, « Une rhétorique antique du blâme et de l'éloge. La religion des autres » in: BRULÉ, Pierre, *La norme en matière religieuse en Grèce ancienne*, Liège, Kernos, 2009, 69–89.
- BORGEAUD, Philippe, *Exercices de mythologie*, Genève, Labor et Fides, 2004 [2015].
- BORGEAUD, Philippe et PRESCENDI, Francesca (éd.), *Religions antiques : une introduction comparée : Égypte – Grèce – Proche-Orient – Rome*, Genève, Labor et Fides, 2008.
- BOURDIEU, Pierre, *Esquisse d'une théorie de la pratique ; précédé de Trois études d'ethnologie kabyle*, Genève, Librairie Droz, 1972.
- BOURDIEU, Pierre, « Les rites comme actes d'institution » in: *Actes de la recherche en sciences sociales*, 1982, 43, 58–63.
- BOURDIEU, Pierre, *La domination masculine*, Paris, Éditions du Seuil, 1998.
- BOWMAN, James, *Honor: a History*, New York, Encounter Books, 2006.
- BRENNAN, Geoffrey et PETTIT, Philip, *The Economy of Esteem: an Essay on Civil and Political Society*, Oxford, Oxford University Press, 2004.
- BUNCH, Charlotte, “Women’s Rights as Human Rights: Towards a Re-Vision of Human Rights” in: *Human Rights Quarterly*, 1990, 12, 3, 486–498.
- BUREAU, Ève, « Anthropologie d'une norme globalisée. La participation profane dans les programmes de lutte contre le sida au Cambodge », in: *Bulletin Amades*, 2010 [2011], <http://amades.revues.org/1315>, 18 janvier 2015.
- CAILLOIS, Roger, *Le mythe et l'homme*, Paris, Gallimard, 1938.
- CAIRNS, Douglas, “Honour and Shame: Modern Controversies and Ancient Values” in: *Critical Quarterly*, 2011, 53, 1, 23–41.
- CAMPBELL, John Kennedy, *Honour, Family and Patronage: a Study of Institutions and Moral Values in a Greek Mountain Community*, Oxford, Oxford University Press, 1973 [1974].
- CASSESE, Antonio, *International Law*, Oxford, Oxford University Press, 2001 [2005].

- CASTEL, Robert, « La dynamique des processus de marginalisation : de la vulnérabilité à la désaffiliation » in: *Cahiers de recherche sociologique*, 1994, 22, 11–27.
- CCF, <http://www.un.org/womenwatch/daw/csw/56sess.htm>, consultation le 16 août 2020.
- CHAKRAVARTI, Uma, “From Fathers to Husbands: of Love, Death and Marriage in North India” in: WELCHMAN, Lynn et HOSSAIN, Sara (éd.), « *Honour* »: *Crimes, Paradigms and Violence against Women*, London, Zed Books, 2005, 308–331.
- CHAPDELAIN-FELICIATI, Clara, « Les droits de l’homme de la femme : polysémie ou androcentrisme ? » in: *International Journal for the Semiotics of Law*, 2010, 23, 4, 451–474.
- CHARLESWORTH, Hilary et CHINKIN, Christine, “The Gender of Jus Cogens” in: *Human Rights Quarterly*, 1993, 15, 63–76.
- CHAYES, Abram et CHAYES, Antonia Handler, *The New Sovereignty: Compliance with International Regulatory Agreements*, Cambridge, Harvard University Press, 1995.
- CHESLER, Phyllis, “Are Honor Killings Simply Domestic Violence?” in: *Middle East Quarterly*, 2009, Spring, 61–69.
- CHESLER, Phyllis et BLOOM, Nathan, “Hindu vs. Muslim Honor Killings” in: *Middle East Quarterly*, 2012, Summer, 43–52.
- CILLIERS, Paul, “Understanding Complex Systems” in: STURMBERG, Joachim P. et MARTIN, Carmel M., *Handbook of Systems and Complexity in Health*, New York, Springer, 2013, 3, 27–38.
- CLAPHAM, Andrew, *Human Rights: a very Short Introduction*, Oxford, Oxford University Press, 2007.
- CNRS, *Centre national de ressources textuelles et lexicales*, <http://www.cnrtl.fr/definition/>, consultation le 16 août 2020.
- COHEN, Ronald, HYDÉN, Göran et NAGAN, Winston P. (éd.), *Human Rights and Governance in Africa*, Gainesville, University Press of Florida, 1993.
- CONNORS, Jane, “United Nations Approaches to « Crimes of Honour »” in: WELCHMAN, Lynn et HOSSAIN, Sara, « *Honour* »: *Crimes, Paradigms and Violence against Women*, London, Zed Books, 2005, 22–41.
- COOMARASWAMY, Radhika, “Sri-Lanka: Ethnicity and Patriarchy in the Third World” in: SCHULER, Margaret (éd.), *Empowerment and the*

- Law: Strategies of Third World Women*, Washington D.C., Overseas Education Fund International, 1986, 94–109.
- COUTURE, Denise, « Droits des femmes et religions : analyse de quelques discours islamiques et catholiques » in: *Studies in Religion/Sciences Religieuses*, 2003, 32, 1–2, 5–18.
- DAUGIRDAS, Kristina, “Reputation and the Responsibility of International Organizations” in: *The European Journal of International Law*, 2015, 25, 4, 991–1018.
- DELIGNY, Fernand, *Les détours de l’agir ou le moindre geste*, Paris, Hachette littérature, 1979.
- DELPLA, Isabelle, « Les femmes et le droit (pénal) international » in: *Clio. Femmes, Genre, Histoire*, 2014, 39, 183–204.
- DETIENNE, Marcel, VERNANT, Jean-Pierre et DURAND, Jean-Louis, *La cuisine du sacrifice en pays grec*, Paris, Gallimard, 1979.
- DOUGLAS, Mary, *Purity and Danger: an Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo*, London, Routledge & Kegan Paul, 1966.
- DOWNS, George W. et JONES, Michael A., “Reputation, Compliance, and International Law” in: *Journal of Legal Studies*, 2002, XXXI, S95–S114.
- DUBUISSON, Daniel, *L’Occident et la religion : mythes, science et idéologie*, Bruxelles, Éditions Complexe, 1998.
- DUMONT, Louis, *Homo hierarchicus : le système des castes et ses implications*, Paris, Gallimard, 1966.
- DUPENDANT, Jeanne, *Les crimes d’honneur et l’universalité des droits de l’homme*, Paris, A. Pedone, 2011.
- DURKHEIM, Émile, *De la division du travail social*, Paris, Presses Universitaires de France, 1893 [1998].
- DURKHEIM, Émile, *Les règles de la méthode sociologique*, Paris, Payot, 1894.
- DURKHEIM, Émile, *Les formes élémentaires de la vie religieuse : le système totémique en Australie*, Paris, Presses universitaires de France, 1912 [1968].
- DURKHEIM, Émile, *L’Éducation morale*, Paris, Presses universitaires de France, 1925 [1974].
- EL BOUZIDI, Saïd, « De Bakchos à Bachikh : la survivance d’un culte » in: *Dialogues d’histoire ancienne*, 1996, 22, 1, 17–30.

- ELDÉN, Asa, “« The Killing seemed to be Necessar »: Arab Cultural Affiliation as an Extenuating Circumstance in a Swedish Verdict” in: *Nordic Journal of Feminist and Gender Research*, 1998, 6, 2, 89–96.
- ELIAS, Norbert, *Über den Prozess der Zivilisation: soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen*, Berne, Francke, 1969.
- ERNER, Guillaume, *La société des victimes*, Paris, La Découverte, 2006.
- ERTÜRK, Yakin, “Towards a Post-Patriarchal Gender Order: Confronting the Universality and the Particularity of Violence against Women” in: *Sociologisk Forskning*, 2009, 46, 4, 58–67.
- FALLERS, Lloyd A., *Law without Precedent: Legal Ideas in Action in the Courts of Colonial Busoga*, Chicago, University of Chicago Press, 1969.
- FAQIR, Fadia, “Intrafamily Femicide in Defence of Honour: The Case of Jordan” in: *Third World Quarterly*, 2001, 22, 1, 65–82.
- FASSIN, Didier et RECHTMAN, Richard, *L’empire du traumatisme : enquête sur la condition de victime*, Paris, Flammarion, 2007.
- FISK, Robert, “Relatives with Blood on their Hands”, in: *The Independent*, 2010, <http://www.independent.co.uk/voices/commentators/fisk/robert-fisk-relatives-with-blood-on-their-hands-2073142.html>, consultation le 13 novembre 2014.
- FOUCAULT, Michel, *L’archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969 [1992].
- FOUCAULT, Michel, *L’ordre du discours : leçon inaugurale au Collège de France prononcée le 2 décembre 1970*, Paris, Gallimard, 1970 [2010].
- FREUD, Sigmund, *Moïse et le monothéisme*, Paris, Gallimard, 1939 [1948].
- FUNKENSTEIN, Amos, *Perceptions of Jewish History*, Berkley, University of California Press, 1993.
- GAUDREAULT-DESBIENS, Jean-François, « Les hiérarchies passagères, ou de la contingence dans l’équilibre entre droits fondamentaux » in: *Revue québécoise du droit constitutionnel*, 2012, 4, novembre, 7–41.
- GEERTZ, Clifford, « La religion comme système culturel » in: BRADBURY, Raymond, *et al.*, *Essais d’anthropologie religieuse*, Paris, Gallimard, 1972, 19–65.

- GEERTZ, Clifford, *The Interpretation of Cultures*, New York, Basic Book, 1973.
- GHOZI, Sahra, *Le concept de mécréance en terre d'islam : Kufir/kafir*, L'Harmattan, Paris, 2017.
- GIORDANO, Cristiano, "The Culture of Mediterranean Honor. Social Differentiation, Status and Reputation in the Public Sphere" in: WIATER, Werner et MANSCHKE, Doris, *Tolerance and Education in Multicultural Societies*, Frankfurt am Main, Peter Lang, 2011, 109–123.
- GOFFMAN, Erving, *Les rites d'interaction*, Paris, Éditions de minuit, 1955–1964 [1974].
- GOIMARD, Jacques, *Univers sans limites. Critique de la science-fiction*, Paris, Pocket, 2002.
- GOODMAN, Ryan et JINKS, Derek, *Socializing States: Promoting Human Rights through International Law*, Oxford, Oxford University Press, 2013.
- GOODY, Jack, *La logique de l'écriture : aux origines des sociétés humaines*, Paris, A. Colin, 1986.
- GOODY, Jack, *L'Orient en Occident*, Paris, Éditions du Seuil, 1999.
- GOODY, Jack, *The Theft of History*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006.
- GOOSSAERT, Vincent, « Le concept de religion en Chine et l'Occident » in: *Diogenes*, 2004, 1, 205, 11–21.
- GRADDOL, David, *English Next. Why global English may mean the end of « English as a Foreign Language »*, The British Council, 2006.
- GRODZYNSKI, Danielle, « Superstitio » in: *Revue des études anciennes*, 1974, 76, 36–60.
- GROTTANELLI, Cristiano, *Il sacrificio*, Roma, Laterza, 1999.
- GUÉRIN, Francis, « Le concept de communauté : une illustration exemplaire de la production des concepts en sciences sociales ? », Vallée de Seine 2, 3 et 4 juin 2004.
- GUILLAIS, Joëlle, « Émergence du crime passionnel au XIX^{ème} siècle » in: *Perspectives Psy*, 1997, 36, 1, 45–50.
- GUZMAN, Andrew T., *How International Law works: a Rational Choice Theory*, New York, Oxford University Press, 2008.
- HABERMAS, Jürgen, *Morale et communication*, Paris, Éditions du Cerf, 1983 [1991].

- HACKETT, Rosalind I.J., “Human Rights: An Important and Challenging New Field for the Study of Religion” in: GEERTZ, Armin W., *et al.*, *New Approaches to the Study of Religion*, Berlin, Verlag de Gruyter, 2004, 165–191.
- HAFFAJEE, Rebecca L., “Prosecuting Crimes of Rape and Sexual Violence at the ICTR: The Application of Joint Criminal Enterprise Theory” in: *Harvard Journal of Law & Gender*, 2006, 29, 1, 201–221.
- HAMPSON, Françoise J., “An Overview of the Reform of the UN Human Rights Machinery” in: *Human Rights Law Review*, 2007, 7, 1, 7–27.
- HANDWERKER, W. Penn, “Universal Human Rights and the Problem of Unbounded Cultural Meanings” in: *American Anthropologist*, 1997, 99, 4, 799–809.
- HAWTING, Gerald R., *The Idea of Idolatry and the Emergence of Islam. From Polemic to History*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999.
- HÉRITIER, Françoise, *Masculin/féminin I : la pensée de la différence*, Paris, Odile Jacob, 1996.
- HÉRITIER, Françoise, *Masculin/féminin II : dissoudre la hiérarchie*, Paris, Odile Jacob, 2002.
- HERRERA, Rémy, « Brève introduction à la théorie de l’État chez Marx et Engels » in: *Cahiers de la Maison des sciences économiques*, 1, Paris, Université de Paris 1, 2001.
- HORWITZ, Morton J., “The History of the Public/Private Distinction” in: *University of Pennsylvania Law Review*, 1982, 130, 6, 1423–1428.
- HRW, *Memorandum to the International Criminal Court*, <https://www.hrw.org/news/2004/03/03/memorandum-international-criminal-court>, consultation le 16 août 2020.
- HUMPHREY, Caroline et LAIDLAW, James Alexander, *The Archetypal Actions of Ritual: a Theory of Ritual illustrated by the Jain Rite of Worship*, Oxford, Clarendon Press, 1994.
- HUNT, Lynn, *Inventing Human Rights: a History*, New York, W.W. Norton & Co., 2007.
- IRIGARAY, Luce, *This Sex Which Is Not One*, Cornell University Press, Ithaca, 1977 [1985].

- JACOB, Robert, « *Jus ou la cuisine romaine de la norme* » in: *Droit et cultures*, 2004, 48, 2, 11–62.
- JAFRI, Amir H., *Honour Killing: Dilemma, Ritual, Understanding*, Oxford, Oxford University Press, 2008.
- JAKOBSON, Roman, *Language in Literature*, Cambridge, Harvard University Press, 1987.
- JEFFREYS, Sheila, *Beauty and Misogyny: Harmful Cultural Practices in the West*, New York, Routledge, 2005.
- JONGE, Emmanuel de, « La Déclaration Universelle des Droits de l'Homme comme l'expression d'une vision du monde : une approche topique et génétique », in: *Argumentation et Analyse du Discours*, 2010, <http://aad.revues.org/956>, consultation le 16 août 2020.
- JORDAN, Kay K., “Devadâsî Reform: Driving the Priestess or the Prostitutes out of Hindu Temples?” in: BAIRD, Robert D. (éd.), *Religion and Law in Independent India*, New Delhi, Manohar, 1993, 257–277.
- JORDAN, Kay K., *From Sacred Servant to Profane Prostitute. A History of the Changing Legal Status of the Devadâsîs in India, 1857–1947*, New Delhi, Manohar, 2003.
- KAGAN, Donald, “Honor, Interest, and the Nation-State” in: ABRAMS, Elliott, *Honor Among Nations. Intangible Interests and Foreign Policy*, Washington, Ethics and Public Policy Center, 1998, 1, 1–16.
- KANT, Immanuel, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, Paris, Nathan, 1797 [1989].
- KEOHANE, Robert Owen, *After Hegemony: Cooperation and Discord in the World Political Economy*, Princeton, Princeton University Press, 1984.
- KNUDSEN, John Are, “Traditional (in)Justice : Honour Killings in Pakistan” in: *Human Rights in Development Yearbook*, 2003, 105–126.
- KNUDSEN, John Are, “License to Kill: Honour killings in Pakistan” in: *Christian Michelsen Institute Reports*, 2004, WP 1, 1–24.
- KNUDSEN, John Are, *Violence and Belonging: Land, Love and Lethal Conflict in the North-West Frontier Province of Pakistan*, Copenhagen, Nordic Institute of Asian Studies, 2009.
- KRESSEL, Gideon M., “Soricide/Filiacide: Homicide for Family Honour” in: *Current Anthropology Today*, 1981, 22, 2, 141–158.

- KURKIALA, Mikael, “Interpreting Honour Killings. The Story of Fadime Sahindal (1975–2002) in the Swedish Press” in: *Anthropology Today*, 2003, 19, 1, 6–7.
- LAMPRON, Louis-Philippe et BROUILLET, Eugénie, « Le principe de non-hiérarchie entre droits et libertés fondamentaux : l’inaccessible étoile ? » in: *Revue générale de droit*, 2011, 41 1, 93–141.
- LAURIÈRE, Christine, « D’une île à l’autre. Alfred Métraux en Haïti » in: *Gradhiva*, 2005, 1, 181–207.
- LAWSON, Ernest T. et MACCAULEY, Robert N., *Rethinking Religion: Connecting Cognition and Culture*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990.
- LEGRAND, Stéphane, *Les normes chez Foucault*, Paris, Presses universitaires de France, 2007.
- LEGRAND, Stéphane, « Le normal et l’anormal (une archéologie du concept de norme dans l’œuvre de Michel Foucault) », 2005, <http://methodos.revues.org/379?lang=fr>, consultation le 6 août 2014.
- LERNER, Gerda, *The Creation of Patriarchy*, New York, Oxford University Press, 1986.
- LÉVI-STRAUSS, Claude, *Les structures élémentaires de la parenté*, Paris, Presses universitaires de France, 1949.
- LÉVI-STRAUSS, Claude, *Race et histoire ; Race et culture*, Paris, Albin Michel/Éditions UNESCO, 1952 et 1971 [2001].
- LÉVI-STRAUSS, Claude, *Tristes tropiques*, Paris, Plon, 1955.
- LÉVI-STRAUSS, Claude, *Anthropologie structurale*, Paris, Librairie Plon, 1958–1974.
- LINCOLN, Bruce, *Discourse and the Construction of Society: Comparative Studies of Myth, Ritual, and Classification*, New York, Oxford University Press, 1989.
- LINCOLN, Bruce, *Theorizing Myth: Narrative, Ideology and Scholarship*, Chicago, University of Chicago Press, 1999.
- LUOPAJÄRVI, Katja, “A Positive Obligation to Protect the Right to Life against Abuses by Private Actors: The Case of Honour Killing”, Finland, Turku/Abo, 2002.
- LUOPAJÄRVI, Katja, “Honour Killings as Human Rights Violations” in: *Research report*, 17, Finland, Institute for Human Rights of Åbo Akademi University, 2003.
- MAALOUF, Amin, *Les identités meurtrières*, Paris, B. Grasset, 1998.

- MAHMUD, Nasreen, “Crimes against Honour: Women in International Refugee Law” in: *Journal of Refugee Studies*, 1996, 9, 367–382.
- MALICK, Nabila, SALEEM, Ishrat et HAMDANI, Insha (éd.), *Karo Kari, TorTora, Siyahkari, Kala Kali*, Lahore, Shirkat Gah/Women Living Under Muslim Laws, 2001.
- MALIKS, Reidar et FOLLESDAL, Andreas, “Kantian Theory and Human Rights” in: MALIKS, Reidar et FOLLESDAL, Andreas (éd.), *Kantian Theory and Human Rights*, London, Routledge, 2014, 1–7.
- MALINOWSKI, Bronislaw, *A Scientific Theory of Culture and others Essays*, Chapel Hill, University of North California Press, 1944.
- MALINOWSKI, Bronislaw, *Magic, Science and Religion, and other Essays*, Boston, Beacon Press, 1948.
- MARCOU, Jean, « Le bilan 2012 de la politique étrangère turque », in: 12.01.2013, <http://ovipot.hypotheses.org/8297>, consultation le 16 août 2020.
- MARIS, Cees et JACOBS, Frans (éd.), *Law, Order and Freedom: a Historical Introduction to Legal Philosophy*, New York, Springer, 2011.
- MARIS, Cees et SAHARSO, Sawitri, “Honour Killing: A Reflection on Gender, Culture and Violence” in: *Netherland’s Journal of Social Sciences*, 2001, 37, 1, 52–73.
- MARMOT, Michael, *Status Syndrome: How your Social Standing directly affects your Health and Life Expectancy*, London, Bloomsbury Publisher, 2004.
- MARX, Karl, *Contribution à la critique de l’économie politique*, Paris, Éditions sociales, 1859 [1972].
- MAZOWER, Mark, “An International Civilization? Empire, Internationalism and the Crisis of the mid-twentieth Century” in: *International Affairs*, 2006, 82, 3, 553–566.
- MCCUTCHEON, Russell T., “« The Common Ground on which Students of Religion meet »: Methodology and Theory within the IAHR” in: *Marburg Journal of Religion*, 1996, 1, 2, 1–5.
- MEGRET, Frederic et HOFFMANN, Florian, “The UN as a Human Rights Violator? Some Reflections on the United Nations Changing Human Rights Responsibilities” in: *Human Rights Quarterly*, 2003, 25, 314–342.

- MERRY, Sally Engle, “Changing Rights, Changing Culture” in: COWAN, Jane K., *et al.* (éd.), *Culture and Rights: Anthropological Perspectives*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001, 31–55.
- MERRY, Sally Engle, “Tensions between Global Law and Local Social Justice: CEDAW and the problem of Rape in Fiji”, Hassenfeld Conference Center, Brandeis University, 2004 (mars).
- MERRY, Sally Engle, *Gender Violence: a Cultural Perspective*, Malden, Wiley-Blackwell, 2009.
- MOGHAIZEL, Laura, “The Arab and the Mediterranean World: Legislation Towards Crimes of Honour” in: SCHULER, Margaret (éd.), *Empowerment and the Law: Strategies of Third World Women*, Washington D.C., Overseas Education Fund International, 1986, 174–180.
- MONTAIGNE, Michel de, *Essais*, Paris, Librairie Générale Française, 1595 [2002].
- MORIN, Edgar, *Introduction à la pensée complexe*, Paris, Éditions du Seuil, 1990 [2005].
- MURDIE, Amanda M. et DAVIS, David R., “Shaming and Blaming: Using Events Data to Assess the Impact of Human Rights INGOs.” in: *International Studies Quarterly*, 2012, 56, 1–16.
- MUTUA, Makau, *Human Rights: a Political and Cultural Critique*, Philadelphia, University of Pennsylvania, 2002.
- NAGY, Agnes et PRESCENDI, Francesca (éd.), *Sacrifices humains: dossiers, discours, comparaisons*, Turnhout, Brepols, 2013.
- NAHOUM-GRAPPE, Véronique, « La purification ethnique et les viols systématiques. Ex-Yougoslavie 1991–1995 », in: *Clio. Histoire, femmes et sociétés*, 1997 [2005], <http://clio.revues.org/416>, consultation le 16 août 2020.
- NAPLES-MITCHELL, Joanna, “Perspectives of UN Special Rapporteurs on their Role: Inherent Tensions and Unique Contributions to Human Rights” in: *The International Journal of Human Rights*, 2011, 15, 2, 232–248.
- NASSIET, Michel, *La violence, une histoire sociale : France, XVI^{ème}–XVIII^{ème} siècles*, Seyssel, Champ Vallon, 2011.
- NÉGRI, Vincent et SCHULTE-TENCKHOFF, Isabelle (dir.), *Mimesis. La formation du droit international. Entre mimétisme et dissémination*, Paris, A. Pedone, 2016.

- NELSON, Laura Sue, “The Defense of Honor: Is It Still Honored in Brazil” in: *Wisconsin International Law Journal*, 1993, 11, 531–556.
- NESHEIWAT, Ferris K., “Honor Crimes in Jordan: Their Treatment under Islamic and Jordanian Criminal Laws” in: *Penn State International Law Review*, 2004 (Fall), 23, 2 251–282.
- NIFOSI, Ingrid, *The UN Special Procedures in the Field of Human Rights*, Antwerpen, Intersentia, 2005.
- NUSSBAUM, Martha C., “Capabilities and Human Rights” in: *Fordham Law Review*, 1997a, 66, 273–300.
- NUSSBAUM, Martha C., “Religion and Women’s Human Rights” in: WEITHMAN, Paul J. (éd.), *Religion and Contemporary Liberalism*, Notre Dame Indiana, University of Notre Dame Press, 1997b, 93–137.
- NUSSBAUM, Martha C. et SEN, Amartya, *The Quality of Life*, Oxford, Clarendon Press, 1993.
- OHCHR, *Plaintes individuelles*, <https://www.ohchr.org/EN/Issues/Women/SRWomen/Pages/Complaints.aspx>, consultation le 16 août 2020
- OHCHR, *Ratification Status for Pakistan*, http://tbinternet.ohchr.org/_layouts/TreatyBodyExternal/Treaty.aspx?CountryID=131&Lang=EN, consultation le 16 août 2020.
- ONU, *Collection des traités* https://treaties.un.org/pages/ViewDetails.aspx?src=TREATY&mtdsg_no=IV-8&chapter=4&lang=fr#EndDec, consultation le 16 août 2020.
- ONU, *Collection des traités*, https://treaties.un.org/pages/ViewDetails.aspx?src=TREATY&mtdsg_no=IV-8&chapter=4&clang=_fr, consultation le 16 août 2020.
- ONU, *Progression du nombre des États Membres de 1945 à nos jours*, <http://www.un.org/fr/members/growth.shtml>, consultation le 24 avril .2015.
- OTTO, Rudolf, *Le sacré : l’élément non rationnel dans l’idée du divin et sa relation avec le rationnel*, Paris, Payot, 1949 [2001].
- PANIKKAR, Raimundo, « La notion de droits de l’homme est-elle un concept occidental ? » in: *La revue du MAUSS*, 1982 [1999], 13, 211–235.

- PANIKKAR, Raimundo, *Herméneutique diatopique*, <http://www.raimon-panikkar.org/francese/gloss-hermeneutique.html>, consultation le 16 août 2020.
- PARINI, Lorena, *Le système de genre : introduction aux concepts et théories*, Zürich, Éditions Seismo, 2006.
- PATEL, Sujay et GADIT, Amin Muhammad, “Karo-Kari: Disturbed Psyche or Wild Ego?” in: *Journal of Pakistan Medical Association*, 2007, 57, 3, 112–113.
- PATEL, Sujay et GADIT, “Karo-Kari: A Form of Honour Killing in Pakistan” in: *Transcultural Psychiatry*, 2008, 45, 683–694.
- PATEMAN, Carole, “Feminist Critiques of the Public/Private Dichotomy” in: PHILLIPS, Anne (dir.), *Feminism and Equality. Readings in Social and Political Theory*, Oxford, Basil Blackwell, 1983 [1987], 7, 155–160.
- PÉRISTIANY, Jean G., *Honour and Shame: the Values of Mediterranean Society*, Chicago, University of Chicago Press, 1966.
- PERROT, Dominique, RIST, Gilbert et SABELLI, Fabrizio, *La mythologie programmée : l'économie des croyances dans la société moderne*, Paris, Presses universitaires de France, 1992.
- PETTMAN, Jan Jindy, “Feminist International Relations after 9/11” in: *Brown Journal of World Affairs*, 2004, X, 2, 85–96.
- PIATTONI, Simona, “Multi-level Governance: a Historical and Conceptual Analysis” in: *European Integration*, 2009, 31, 2, 163–180.
- PICCI, Lucio, “Hard-Law, Soft-Law and Reputational incentives”, 2012, conférence non publiée.
- PIMENTAL, Silvia, PANDJIARJIAN, Valéria et BELLOQUE, Juliana, “The « Legitimate Defence of Honour », or Murder with Impunity ? A critical Study of Legislation and Case Law in Latin America” in: WELCHMAN, Lynn et HOSSAIN, Sara, « Honour »: *Crimes, Paradigms and Violence against Women*, London, Zed Books, 2005, 245–262.
- PITT-RIVERS, Julian, “Honor” in: SILLS, David L. (dir.), *International Encyclopedia of the Social Sciences*, New York, Macmillan, 1968 [1972], 503–511.
- PLANT, Valérie, “Honor Killings and the Asylum Gender Gap” in: *Florida State University Journal of Transnational Law and Policy*, 2005, 15, 109–129.

- POUILLON, Jean, *Fétiches sans fétichisme*, Maspéro, Paris, 1975.
- POUILLON, Jean, « Plus c'est la même chose, plus ça change » in: *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, 1977, 15, 203–211.
- PRESCENDI, Francesca, “La vittima non è un'ostia. Riflessioni storiche e linguistiche su un termine di uso corrente” in: *Mythos*, 2009, 3, 145–156.
- PRESCENDI, Francesca et KOLAKOWSKI, Marc, “« Victime » : un aperçu historique des significations du mot” in: PRESCENDI, Francesca, et al. (éd.), *Victimes au féminin*, Chêne-Bourg, Georg, 2011, 23–43.
- PRESCENDI, Francesca et NAGY, Agnes Anna (éd.), *Victimes au féminin*, Chêne-Bourg, Georg, 2011.
- PRÜGL, Elizabeth, “« If Lehman Brothers Had Been Lehman Sisters... »: Gender and Myth in the Aftermath of the Financial Crisis” in: *International Political Sociology*, 2012, 6, 1, 21–35.
- REIMERS, Eva, “Representations of An Honor Killing” in: *Feminist Media Studies*, 2007, 7, 3, 239–255.
- RENTELN, Alison Dundes, “Relativism and the Search for Human Rights” in: *American Anthropologist*, 1988, 90, 56–72.
- RENTELN, Alison Dundes, *International Human Rights: Universalism Versus Relativism*, Newbury Park, Sage Publications, 1990.
- REY, Alain (dir.), *Dictionnaire historique de la langue française : contenant les mots français en usage et quelques autres délaissés*, Paris, Dictionnaires Le Robert, 2006.
- RILES, Annelise, “Infinity within the Brackets” in: *American Ethnologist*, 1998, 25, 3, 378–398.
- RODLEY, Nigel S., “On the Responsibility of Special Rapporteurs” in: *The International Journal of Human Rights*, 2011, 15, 2, 319–337.
- RONDEAU, Dany, « Droit(s), démocratie et pluralisme culturel », Port-au-Prince, 2006.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Du contrat social ou principes du droit politique*, Paris, Union Générale d'Éditions, 1762 [1963].
- RUANE, Rachel A., “Murder in the Name of Honor: Violence against Women in Jordan and Pakistan” in: *Emory International Law Review*, 2000, 14, 1523–1580.

- RUBIN, Gayle, “The Traffic in Women: Notes on the « Political Economy of Sex »” in: REITER, Rayna R. (éd.), *Toward an Anthropology of Women*, New York, Monthly Review Press, 1975, 157–210.
- RUDHARDT, Jean, « Réflexions philosophiques à l’occasion d’un exercice de traduction » in: *Cahiers Ferdinand de Saussure*, 1964, 21, 55–85.
- SAÏD, Suzanne, *Approches de la mythologie grecque : lectures anciennes et modernes*, Paris, Belles Lettres, 1993 [2008].
- SAUSSURE, Ferdinand de, *Cours de linguistique générale*, Lausanne, Payot, 1916.
- SCALIA, Damien, « La place des victimes devant la CPI » in: KOLB, Robert (éd.), *Droit international pénal : précis*, Bâle, Helbing Lichtenhahn Verlag, 2008, 311–340.
- SCHEID, John, *Quand faire c’est croire : les rites sacrificiels des Romains*, Paris, Aubier, 2005.
- SCHLYTTER, Astrid et LINELL, Hanna, “Girls with Honour-related Problems in a Comparative Perspective” in: *International Journal of Social Welfare*, 2010, 19, 2, 152–161.
- SCHNEIDER, Dona et LILIENFELD, David E. (éd.), *Public Health: Twentieth Century Challenges*, New Jersey, Rutgers University Press, 2011.
- SCHULTE-TENCKHOFF, Isabelle, « Community/collectivité : multiculturalisme et droits collectifs au Canada » in: *Droit et Cultures*, 2002, 2, 44, 65–74.
- SCHULTE-TENCKHOFF, Isabelle, « Alevilik au Québec » in: DEUBER ZIEGLER, Erica et PERRET, Geneviève (éd.), *Nous autres*, Genève, Musée d’ethnographie de Genève, 2005, 115–134.
- SCHWAB, Aurore, « La pratique du crime d’honneur : entre mythe et réalité » in: NAGY, Agnes et PRESCENDI, Francesca (éd.), *Sacrifices humains : dossiers, discours, comparaisons*, Turnhout, Brepols, 2013, 249–265.
- SCHWAB, Aurore, « Disséminer et enrayer : discours internationaux et locaux autour du crime d’honneur » in: NÉGRI, Vincent et SCHULTE-TENCKHOFF, Isabelle (dir.), *Mimesis. La formation du droit international : entre mimétisme et dissémination*, Paris, A. Pedone, 2016, 187–210.

- SCHWAB, Aurore, « Le crime d'honneur : dans les marges de la hiérarchie de genre » in: *Criminologie*, Femmes à la marge, 2017, 121–141.
- SCHWAB, Aurore, « Féminicide : du crime d'honneur au crime passionnel. Analyse du discours onusien sur les violences familiales et communautaires » in: BODIQU, Lydie, CHAUVAUD, Frédéric, GAUSOT, Ludovic, GRIHOM, Marie José, *et al.* (éd.), *On tue une femme. Féminicide. Histoire et actualités*, Paris, Hermann, 2019, 327–334.
- SCOMPARIN, Laura, « La victime du crime et la juridiction pénale internationale » in: CHIAVARIO, Mario (éd.), *La justice pénale internationale entre passé et avenir*, Milano, Dalloz, 2003, 335–352.
- SEN, Purna, “« Crimes of Honour », Value and Meaning” in: WELCHMAN, Lynn et HOSSAIN, Sara (ed.), « *Honour* »: *Crimes, Paradigms and Violence against Women*, London, Zed Books, 2005, 42–63.
- SEV'ER, Aysan et YURDAKUL, Gökçeççek, “Culture of Honor, Culture of Change: A Feminist Analysis of Honor Killings in Rural Turkey” in: *Violence Against Women*, 2001, 7, 9, 964–998.
- SHALHOUB-KEVORKIAN, Nadera, “Femicide and the Palestinian Criminal Justice System: Seeds of Change in the Context of State Building?” in: *Law and Society Review*, 2002, 36, 577–606.
- SMITH, Adam, *The Theory of Moral Sentiments*, Oxford, Clarendon Press, 1759 [1976].
- SMITH, Jonathan Z., *Map is not Territory: Studies in the History of Religions*, Leiden, E. J. Brill, 1978.
- SMITH, Jonathan Z., “Religion, Religions, Religious” in: TAYLOR, Mark C. (éd.), *Critical Terms for Religious Studies*, Chicago, University of Chicago Press, 1998, 269–284.
- SMITH, Jonathan Z., *Relating Religion*, Chicago, University of Chicago Press, 2004.
- SMITH, Jonathan Z., *Magie de la comparaison, et autres essais d'histoire des religions*, Genève, Labor et Fides, 2014.
- SMITH, Rhona K.M., “The Possibilities of an Independent Special Rapporteur Scheme” in: *The International Journal of Human Rights*, 2011, 15, 2, 172–186.
- SOULET, Marc-Henry, « Reconsidérer la vulnérabilité » in: *Empan* 2005, 4, 60, 24–29.

- SPATZ, Melissa, “A Lesser Crime: A Comparative Study of Legal Defenses for Men who Kill their Wives” in: *Columbia Journal of Law and Social Problems*, 1991, 24, 4, 597–638.
- SPIERENBURG, Pieter, *Men and Violence: Gender, Honour and Rituals in Modern Europe and America*, Columbus, Ohio State University Press, 1998.
- SPIRO, Melford Eliot, « La religion : problèmes de définition et d’explication » in: BRADBURY, Ray E., *et al.* (éd.), *Essais d’anthropologie religieuse*, Paris, Gallimard, 1966 [1972], 109–152.
- STROUMSA, Guy G., *A New Science: the Discovery of Religion in the Age of Reason*, Cambridge, Harvard University Press, 2010.
- TAMBIAH, Stanley Jeyaraja, *Magic, Science, Religion, and the Scope of Rationality*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990.
- TERMAN, Rochelle L., “To Specify or Single Out: Should We Use the Term « Honor Killing »” in: *Muslim World Journal of Human Rights*, 2010, 7, 1, 1–39.
- THOMSON KLEIN, Julie, « Une taxinomie de l’interdisciplinarité » in: *Nouvelles perspectives en sciences sociales : revue internationale de systémique complexe et d’études relationnelles*, 2011, 7, 1, 15–48.
- TINGUELY, Frédéric, « Aux limites du relativisme culturel : les Lumières face à l’immolation des veuves de l’Inde » in: *La Découverte / Dix-huitième siècle*, 2006, 1, 38, 449–462.
- TOBIN, John, “The International Obligation to Abolish Traditional Practices Harmful to Children’s Health: What does it Mean and Require of States?” in: *Human Rights Law Review*, 2009, 9, 3 373–396.
- TRUE, Jacqui, *The Political Economy of Violence against Women*, New York, Oxford University Press, 2012.
- TURNER, Victor Witter, *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*, Chicago, Aldine, 1969.
- TYLOR, Edward Burnett, *Primitive Culture*, New York, J.P. Putnam’s Sons, 1871 [1920].
- UNICEF, “Domestic Violence against women and girls” in: *Innocenti Digest*, 2000 (juin), 6.

- UNRISD, *Former Directors and Board Members*, [http://www.unrisd.org/unrisd/website/people.nsf/\(httpPeople\)/ACB2921FE1171C62C1256E36003B319F?OpenDocument&subsection = board+members](http://www.unrisd.org/unrisd/website/people.nsf/(httpPeople)/ACB2921FE1171C62C1256E36003B319F?OpenDocument&subsection=board+members), consultation le 16 août 2020.
- UNSCEB, *United Nations System*, <http://www.unsceb.org/content/un-system>, consultation le 16 août 2020.
- VAN GENNEP, Arnold, *Les rites de passage : étude systématique des rites*, Paris, Éditions A. et J. Picard, 1909 [1981].
- VAN STAVEREN, Irene, “The Lehman Sisters Hypothesis” in: *Cambridge Journal of Economics*, 2014, 38, 995–1014.
- VARELA, Francisco J., *Autonomie et connaissance : essai sur le vivant*, Paris, Éditions du Seuil, 1980 [1989].
- VIRALLY, Michel, “Réflexions sur le « jus cogens »” in: *Annuaire français de droit international*, 1966, 12, 5–29.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B., *Métaphysiques cannibales : lignes d’anthropologie post-structurale*, Paris, Presses universitaires de France, 2009.
- VOLOKHINE, Youri, “Le débat sur les « sacrifices humains » en Égypte ancienne” in: PRESCENDI, Francesca et NAGY, Agnes (éd.), *Sacrifices humains : dossiers, discours, comparaisons*, Turnhout, Brepols, 2013, 39–64.
- VOLPP, Leti, “(Mis)Identifying Culture: Asian Women and the « Cultural Defense »” in: *Harvard Women’s Law Journal*, 1994, 17 57–101.
- WACHTEL, Nathan, « L’acculturation » in: LE GOFF, Jacques et NORA, Pierre (éd.), *Faire de l’histoire*, Paris, Gallimard, 1974, 124–146.
- WARRICK, Catherine, “The Vanishing Victim: Criminal Law and Gender in Jordan” in: *Law & Society Review*, 2005, 39, 315–348.
- WARRICK, Catherine, *Law in the Service of Legitimacy: Gender and Politics in Jordan*, Farnham, Ashgate, 2009.
- WEBER, Max, “R. Stammlers « Überwindung » der materialistischen Geschichtsauffassung” in: *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, 1907, 291–383.
- WEBER, Max, *Rudolf Stammler et le matérialisme historique*, Sainte-Foy, Presses de l’Université de Laval, 1907 [2001].
- WEBER, Max, *Le savant et le politique*, Paris, Union Générale d’Éditions, 1919 [1963].

- WEINTRAUB, Jeff, “The Theory and Politics of the Public/Private Distinction” in: WEINTRAUB, Jeff et KUMAR, Krishan (éd.), *Public and Private in Thought and Practice. Perspectives on a Grand Dichotomy*, Chicago, University of Chicago Press, 1997, 1, 1–42.
- WEISS, Thomas G., CARAYANNIS, Tatiana et JOLLY, Richard, “The « Third » United Nations” in: *Global Governance*, 2009, 15, 123–142.
- WELCHMAN, Lynn et HOSSAIN, Sara, « *Honour* »: *Crimes, Paradigms and Violence against Women*, London, Zed Books, 2005.
- WELSH, Alexander, *What is Honor?: a Question of Moral Imperatives*, New Haven, Yale University Press, 2008.
- WERNLI, Didier, TANNER, Marcel, KICKBUSCH, Ilona, *et al.*, “Moving Global Health Forward in Academic Institutions” in: *Journal of Global Health*, 2016, 6, 1, 1–6.
- WIKAN, Unni, *In Honor of Fadime: Murder and Shame*, Chicago, University of Chicago Press, 2008.
- WILKINSON, Richard Gerald, *The Impact of Inequality: How to Make Sick Societies Healthier*, New York, The New Press, 2005.
- WILKINSON, Richard Gerald et PICKETT, Kate, *The Spirit Level: Why Greater Equality Makes Societies Stronger*, New York, Bloomsbury Press, 2009 [2010].
- WILSON, Richard Ashby, “Introduction: Human Rights, Culture and Context” in: WILSON, Richard Ashby (éd.), *Human Rights, Culture and Context: Anthropological Perspectives*, London, Pluto Press, 1997, 1–27.
- WIRTH, Jean, « Vierge et martyr(e) : la victime dans le christianisme médiéval » in: PRESCENDI, Francesca, NAGY, Agnes (éd.), *Victimes au féminin*, Chêne-Bourg, Georg, 2011, 278–296.
- WORLD UNION OF CATHOLIC WOMEN’S ORGANISATIONS, *Mission Statement of World Union of Catholic Women’s Organisations*, <http://wucwo.trynisis.com>, consultation le 18.09.2013.
- WWHR, *Analysis of 56th CSW*, <http://www.arrow.org.my/SRHRIR/ANALYSIS%20OF%2056TH%20CSW.pdf>, consultation le 30.10.2014.
- WWHR, *Analysis of the 2012 CCF*, <http://wwhr.org/en/category/news/31868/analysis-of-the-2012-CCF>, consultation le 10 mars 2013.

- WWHR, *Women for Women's Human Rights*, <http://wwhr.org/>, consultation le 16 août 2020.
- WYATT-BROWN, Bertram, "The Ethic of Honor in National Crises: The Civil War, Vietnam, Iraq, and the Southern Factor" in: *Journal of the Historical Society*, 2005, 5, 4, 431–460.
- ZWINGEL, Susanne, PRÜGL, Elisabeth et CAGLAR, Gülay, "Feminism" in: WEISS, Thomas George et WILKINSON, Rorden (éd.), *International Organization and Global Governance*, London, Routledge, 2014, emplacement Kindle: 5922–6264.

Index thématique et des noms propres

A

Animisme 82

Annan (Kofi) 163, 165, 166, 189,
190, 194, 200, 202, 237, 238,
239, 240, 261, 263

Anthropoctonie. *Voir* Violence
rituelle

Apostasie 231

Autonomie. *Voir* Nomie

Autopoïèse 17, 222, 223

B

Berger (Peter) 77, 169, 170

Blâme et éloge 70, 140, 167, 193,
194, 245, 258, 261, 263, 264,
272, 276, 277, 280

Borgeaud (Philippe) 35, 36, 38,
39, 282

Bouju (Jacky) 129

Bourdieu (Pierre) 169, 170, 184,
222, 225, 252

C

Caillois (Roger) 29, 158

Cassese (Antonio) 197, 198

Contre-histoire 159, 227, 277

Coomaraswamy (Radhika) 18,
22, 23, 25, 47, 48, 49, 50,
103, 109, 120, 125, 126, 127,
128, 129, 130, 131, 142, 143,
144, 145, 146, 147, 148, 157,
160, 161, 165, 166, 167, 176,
177, 178, 179, 180, 181, 182,

184, 189, 190, 194, 198, 199,
200, 201, 202, 203, 204, 206,
213, 214, 215, 216, 217, 218,
222, 224, 227, 230, 234, 235,
236, 238, 239, 240, 241, 242,
244, 245, 247, 251, 253, 254,
255, 256, 258, 261, 265, 267,
269, 270, 272, 280, 282

Coran 111, 112, 231

Corps 27, 84, 87, 94, 120, 155,
177, 178, 183, 185, 208, 219,
220, 221, 222, 271

Coutume 36, 40, 63, 80, 81, 83,
84, 85, 86, 87, 88, 89, 92,
94, 95, 98, 99, 102, 103, 104,
108, 112, 114, 115, 120, 124,
126, 137, 144, 146, 147, 152,
171, 245, 247, 255, 256, 257,
258, 267, 276, 278, 281, 283

Crime

Crime contre l'honneur 48,
144, 176

Crime de vengeance 52, 55,
65, 193, 206, 215, 268

Crime d'honneur 22, 23, 24,
25, 27, 47, 49, 50, 52, 55, 56,
58, 60, 64, 65, 66, 67, 69,
101, 104, 127, 129, 130, 144,
145, 146, 157, 160, 161, 162,
163, 164, 167, 176, 177, 181,
182, 184, 188, 189, 190, 192,
193, 199, 201, 204, 206, 212,
214, 215, 216, 217, 219, 223,

- 227, 229, 231, 234, 237, 238,
239, 240, 244, 249, 250, 253,
254, 255, 265
- Crime honteux 69, 70, 167,
194, 237, 261
- Crime passionnel 50, 55, 57,
63, 68, 70, 163, 164, 192,
248, 250
- D
- Devadasi*. Voir Prostitution
sacrée
- Dignité 12, 77, 160, 167, 168,
169, 170, 171, 176, 178, 181,
184, 186, 188, 211, 220, 224,
225, 261, 277
- Discours 11, 19, 20, 21, 22, 23,
24, 33, 34, 41, 42, 43, 46, 48,
49, 50, 58, 65, 84, 101, 115,
117, 141, 152, 153, 154, 159,
166, 175, 176, 177, 179, 180,
182, 183, 184, 187, 188, 190,
191, 193, 194, 198, 199, 201,
202, 203, 214, 215, 217, 218,
219, 220, 221, 226, 229, 237,
242, 243, 244, 245, 247, 258,
264, 267, 272, 273, 276, 277,
278, 279, 280, 281, 283
- Analyse du discours 21, 23,
46, 58, 67, 159, 243, 244
- Dissémination 12, 13, 17, 24, 25,
34, 71, 157, 158, 160, 167,
175, 187, 188, 206, 207, 220,
221, 223, 224, 237, 239, 277,
278, 279, 281
- Douglas (Mary) 271
- Droit 207, 210, 220, 225, 261
- Droit coutumier 55, 65, 86
- Droit international 12, 22, 34,
56, 61, 63, 87, 134, 143, 171,
172, 173, 176, 177, 178, 185,
199, 204, 210, 211, 235, 248,
262, 264, 282
- Ius* 210
- Ius cogens* 12, 176, 177, 178,
179, 181
- Duplication 239, 277
- Durkheim (Émile) 23, 28, 38, 39,
40, 82, 282, 284
- E
- Égalité 34, 44, 76, 78, 92, 99, 138,
140, 146, 159, 168, 170, 179,
184, 185, 188, 208, 209, 213,
220, 223, 224, 225, 226, 228,
234, 237, 264, 268, 273, 278
- Elias (Norbert) 77, 169
- Émergence 11, 12, 17, 18, 19,
23, 24, 27, 46, 79, 119, 140,
157, 158, 160, 165, 169, 188,
202, 203, 237, 250, 272, 275,
277, 281
- Enrayement 13, 24, 25, 160,
187, 221, 230, 276, 277, 278,
279, 281
- Ertürk (Yakin) 23, 49, 50, 109,
120, 133, 140, 143, 148, 149,
150, 152, 179, 192, 194, 199,
200, 201, 203, 204, 206, 213,
214, 215, 216, 256, 259
- Essentialisme 12, 147, 149, 245,
256, 258, 259, 276, 281

- État 17, 29, 30, 32, 33, 34, 44, 46, 56, 60, 61, 62, 65, 70, 81, 83, 84, 87, 93, 94, 96, 100, 101, 118, 125, 135, 136, 137, 139, 140, 141, 142, 146, 153, 156, 161, 174, 177, 182, 188, 190, 193, 194, 197, 198, 205, 231, 232, 241, 248, 249, 256, 257, 259, 262, 263, 264, 266
- Évolutionnisme 82, 150, 245, 258, 259, 281
- Excision 12, 24, 81, 83, 84, 85, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 104, 105, 106, 107, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 118, 119, 120, 123, 127, 245, 258, 259, 280, 283
- F
- Fatwa* 231, 235, 279, 282
- Foucault (Michel) 28, 36, 46, 220
- Freud (Sigmund) 108
- G
- Globalisation. *Voir*
Mondialisation
- Global-politique 191, 192
- Goffman (Erving) 183
- Goossaert (Vincent) 256, 257
- Gouvernance 19, 24, 25, 173, 174, 190, 199, 204, 227, 230, 272, 273, 276
- H
- Habermas (Jürgen) 154
- Hackett (Rosalind) 19, 20
- Hérésie 231
- Herméneutique diatopique 154
- Hétéronomie. *Voir* Nomie
- Hiérarchie 33, 70, 76, 77, 86, 88, 116, 149, 180, 193, 209, 226, 228, 229, 230, 244, 254, 260, 261
- Histoire des religions 9, 11, 19, 20, 23, 35, 40, 42, 43, 46, 47, 51, 52, 133, 158, 159, 175, 226, 232, 254, 260, 275, 281, 283, 284
- Honneur 11, 12, 24, 47, 52, 53, 54, 55, 57, 59, 62, 64, 66, 67, 70, 71, 72, 73, 77, 78, 79, 130, 131, 132, 138, 141, 145, 147, 159, 160, 167, 169, 170, 171, 172, 176, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 188, 189, 201, 206, 208, 215, 219, 221, 222, 223, 224, 225, 226, 229, 233, 234, 238, 247, 248, 249, 251, 252, 255, 258, 261, 263, 264, 268, 269, 271, 276, 277, 278, 280
- Société d'honneur 77, 225, 226, 264
- Honte 53, 54, 67, 69, 75, 183, 261, 263
- Humilité 187, 188
- I
- Identité 33, 39, 40, 41, 42, 43, 46, 72, 74, 78, 113, 114, 116, 120, 145, 159, 169, 185, 187, 223, 226, 231, 243, 244, 249, 251, 254, 267, 282
- Idolâtrie 231, 278

- Imitation 159, 161, 216, 238,
247, 257, 262, 273, 276, 277,
278, 279
Imitation diabolique 238,
247, 278
Incitativ réputationnel 262
Infidélité 231, 233, 238, 279
- J
- Jafri (Amir) 22, 23, 65, 227, 268
Jahangir (Asma) 68, 164, 165,
166, 167, 189, 190, 192, 194,
199, 200, 202, 204, 228, 231,
234, 235, 236, 237, 238, 279
Jilani (Hina) 200, 228, 230, 231,
234, 235, 236, 238, 279
Jirga 227, 232
Jordanie 55, 56, 60, 68, 161, 163,
164, 190, 212, 247, 248,
249, 263
- K
- Karo-kari* 181, 205, 265,
266, 268
Knudsen (John Are) 22, 23, 65,
182, 183, 215, 224, 227, 229,
244, 249, 268
Kufr 13, 230, 231, 233, 238, 279
- L
- Lerner (Gerda) 180, 218
Lévi-Strauss (Claude) 39, 45, 89,
150, 151, 186, 252
Liminalité 269
Lincoln (Bruce) 23, 35, 38,
41, 42, 43
- M
- Malinowski (Bronislaw) 43, 82
Marginalité 33, 68, 75, 113, 215,
216, 218, 226, 228, 270
Merry (Sally) 51, 151, 152,
260, 261
Mimétisme 29, 33, 158, 159, 227,
262, 273, 278, 280
Modernité 45, 54, 111, 134, 140,
141, 142, 147, 148, 243, 255,
258, 259, 276, 281, 283
Mondialisation 17, 18, 59,
151, 266
Monothéisme 82, 283, 284
Montaigne (Michel de) 156,
261
Morin (Edgar) 28, 251
Mutilation génitale féminine.
Voir Excision
Mythe 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46,
130, 131, 132, 142, 153, 158,
255, 273, 282
Mythologie 23, 44, 45, 281,
283, 284
- N
- Nomie
- Autonomie 25, 52, 80, 159,
209, 251, 267
Hétéronomie 159, 251, 267
Nómos 256, 267, 272
Taxinomie 11, 13, 19, 22, 23,
24, 27, 38, 42, 44, 47, 49, 50,
79, 120, 161, 199, 244, 253,
256, 257, 283, 284, 285
Nómos. Voir Nomie

- Norme 9, 11, 13, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 27, 28, 29, 30, 32, 33, 40, 42, 64, 72, 77, 137, 145, 147, 154, 158, 159, 160, 161, 166, 174, 175, 177, 183, 188, 191, 192, 198, 199, 210, 219, 221, 223, 224, 226, 230, 237, 239, 242, 263, 264, 269, 271, 272, 275, 276, 277, 278, 279, 281, 284
- O
- Otto (Rudolf) 39
- P
- Pakistan 22, 60, 109, 164, 165, 190, 192, 200, 203, 205, 213, 215, 225, 227, 230, 231, 235, 236, 237, 238, 241, 244, 248, 249, 263, 264, 265, 270
- Panikkar (Raimundo) 152, 154
- Passion 57, 189, 245, 247, 258, 276, 281
- Crime passionnel. *Voir*
 Crime
- Patriarcat 54, 63, 180, 221, 222, 223, 224, 226, 229
- Patrilinéarité 221, 222, 223, 226, 229
- Pitt-Rivers (Julian) 72, 183
- Polygamie 81, 82, 83, 89, 144, 280
- Polythéisme 82
- Pouillon (Jean) 130, 147
- Primitivisme 60, 72, 83, 115, 141, 149
- Prostitution sacrée 107, 109, 144, 283
- R
- Raison 43, 104, 114, 154, 226, 245, 247, 248, 258, 276, 281
- Relativisme 12, 149, 150, 151, 152, 155, 170, 245, 258, 259, 260, 261
- Religieux. *Voir* Religion(s)
- Religion(s) 9, 13, 17, 19, 20, 23, 24, 25, 33, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 43, 45, 46, 58, 60, 61, 63, 68, 69, 72, 85, 103, 104, 108, 111, 112, 115, 117, 122, 125, 126, 131, 135, 144, 151, 175, 192, 199, 200, 207, 208, 210, 220, 230, 231, 232, 233, 234, 238, 239, 243, 244, 245, 247, 253, 254, 255, 256, 257, 258, 261, 265, 270, 276, 278, 279, 281, 282, 283, 284
- Rite 13, 25, 41, 42, 57, 92, 111, 112, 229, 244, 245, 255, 265, 266, 267
- Opération rituelle. *Voir*
Excision
- Rite de passage 25, 114, 265, 267, 269, 270
- Rite de purification 25, 232, 265, 270, 271
- Rite initiatique 114, 116
- Violence rituelle 25, 65, 232
- Rousseau (Jean-Jacques) 39

S

- Sacrifice 208, 210, 232
 Sacrifice humain 25, 232, 265
 Sarwar (Samia) 13, 25, 157, 160,
 165, 175, 190, 200, 203, 224,
 225, 226, 227, 228, 230, 231,
 232, 233, 234, 235, 236, 237,
 238, 241, 267, 275, 277
 Saussure (Ferdinand de) 40,
 182
 Smith (Jonathan Z.) 35, 37, 38,
 40, 282
 Souillure 103, 271
 Spiro (Melford E.) 23, 37, 38, 40,
 282, 284
 Superstition 24, 36, 97, 108, 117,
 257, 258, 279, 283, 284
 Survivance 11, 24, 73, 75, 80, 82,
 94, 280
 Système 17, 28, 38, 40, 45, 75,
 82, 86, 100, 170, 184, 217,
 218, 222, 268, 272
 Système légal 55, 86, 247
 Système onusien 43, 237, 239,
 275, 281, 283, 284
 Système patriarcal. *Voir*
 Patriarcat
 Système politique 45
 Système social 72, 280

T

- Taxinomie. *Voir* Nomie
 Torture 12, 176, 177, 178,
 179, 181
 Tradition 11, 12, 18, 24, 34, 38,
 40, 42, 45, 46, 53, 54, 59,
 71, 73, 79, 80, 81, 82, 84, 91,

- 92, 97, 98, 99, 100, 101, 102,
 103, 104, 106, 107, 108, 109,
 110, 111, 112, 114, 116, 117,
 118, 119, 120, 121, 122, 123,
 124, 126, 127, 128, 130, 131,
 132, 133, 134, 135, 136, 138,
 139, 140, 141, 143, 144, 145,
 146, 147, 148, 153, 157, 172,
 174, 177, 179, 192, 209, 220,
 231, 238, 243, 244, 245, 247,
 255, 256, 258, 259, 275, 276,
 279, 280, 281, 282, 283

- Traduction 12, 48, 158, 159, 173,
 175, 176, 181, 182, 188, 191,
 192, 193, 199, 204, 205, 255,
 256, 266, 277

Turner (Victor) 269

Tylor (Edward) 82

U

- Universel/général 12, 45, 51, 59,
 63, 72, 91, 119, 132, 133, 149,
 151, 152, 153, 170, 171, 172,
 185, 217, 260, 269, 284

V

Van Gennepe (Arnold) 269

Vérité 36, 43, 44, 46, 159,
 282, 284

- Victime 12, 13, 25, 48, 49, 51, 56,
 57, 61, 62, 65, 67, 81, 94, 133,
 155, 157, 160, 161, 169, 171,
 172, 176, 177, 182, 183, 199,
 202, 206, 207, 208, 209, 210,
 211, 212, 214, 215, 216, 217,
 224, 230, 233, 234, 237, 238,
 242, 252, 265, 267, 269

- Violence 17, 25, 42, 57, 58, 59,
64, 75, 76, 116, 122, 125,
128, 134, 146, 172, 193, 207,
216, 217, 219, 220, 264,
279
- Violence domestique 50, 52,
59, 63, 69, 164
- Violence envers les
femmes 12, 18, 23, 50, 54,
57, 58, 59, 61, 62, 66, 101,
106, 119, 121, 123, 124, 125,
126, 128, 129, 131, 132, 142,
143, 147, 151, 157, 167, 179,
181, 183, 201, 204, 217, 240,
250, 256, 260, 275
- Violence genrée 51, 217
- Violence liée à l'honneur. *Voir*
Crime d'honneur
- Violence rituelle. *Voir*
Rite
- Violence sexuelle 172, 176
- Viveiros de Castro
(Eduardo) 151, 155
- W
- Wikan (Unni) 64, 66, 181, 182

Notice autobiographique

Aurore Schwab est historienne et anthropologue des religions. Après avoir soutenu sa thèse de doctorat sur la norme internationale autour du « crime d'honneur » à l'Université de Genève (*summa cum laude*, prix Fritz Stolz 2018), elle a obtenu des fonds pour diriger une recherche sur la diffamation des religions et l'incitation à la haine religieuse. Elle est actuellement professeure assistante invitée au Département d'histoire de l'Université de Hong Kong et chercheuse invitée à Paris à l'École pratique des hautes études (Groupe sociétés, religions, laïcités) et à SciencesPo (Centre de recherches internationales). Elle enseigne également au Global Studies Institute de l'Université de Genève.

