

DE LA MISOGYNIE AU GYNOCENTRISME

La violence contre les femmes dans les sociétés maghrébines.

L'écueil de l'approche militante.

Résumé

La violence contre les femmes est un fait d'actualité récurrent. Mais, si les comportements agressifs sont "vieux comme le monde", la *misogynie*, que cette violence exprime au premier degré, témoigne d'un malaise sociétal contemporain. Cet article attire l'attention sur les inconséquences de l'approche "victimologique" et de son pendant, le *gynocentrisme*. Il prend comme exemple la rencontre d'envergure tenue en mars 2004, à Paris, sur le thème « Les femmes entre violences et stratégies de liberté, Maghreb et Europe du Sud », notamment les analyses des sociologues sur la violence faite aux femmes dans les sociétés maghrébines.

Houria BENBARKAT

Faculté des Sciences Humaines
et Sociales - Université Mentouri
Constantine (Algérie)

ملخص

إن العنف ضد المرأة حدث تتناوله الصحف يوميا. وإذا كانت السلوكيات العدوانية ظاهرة قديمة قدم البشرية، فإن كراهية المرأة تعكس الصورة المرضية للمجتمع المعاصر. هذا المقال يسلط الضوء على تعارض ولا منطقية المقاربة "الضحوية" التي تدعم منطق وسمات الأبوية والتي تعد صفة ذاتية. لقد انعقد ملتقى بباريس في مارس 2004 حول "النساء بين العنف واستراتيجيات الحرية في المغرب وأوروبا الجنوبية، وكان يهدف إلى جمع عدد من الباحثين والناشطين من دول البحر الأبيض المتوسط للتعرف على مختلف المقاربات والتحليل السوسيولوجية حول العنف ضد المرأة في المجتمعات المغاربية.

L'actualité en témoigne au quotidien : la violence se conjugue au féminin. Elle donne raison au colloque international organisé à Paris, en mars 2003, sur la question du "sujet féminin" entre violences et stratégies de liberté (Maghreb, Europe du Sud).

En effet, aux dernières nouvelles, prises au hasard de l'actualité de ces dernières années, le lecteur apprend qu'au Pakistan, « un père de famille égorge ses quatre filles pendant leur sommeil [...] pour laver son honneur après que l'aînée eut fait un mariage d'amour »¹. En Algérie, « 900 000 femmes ont été victimes de violences pour la seule année 2006 »²; « 4500 femmes ont été battues en 2008 »³, et en juillet de cette même année, « un habitant [d'une] paisible ville [...] a assassiné sa sœur, mère de deux enfants et âgée de 27 ans, de la Plus cruelle des manières » (à coup d'épée).⁴

La violence est si caractéristique des femmes que c'est encore elle, *en sa forme extrême d'anéantissement de la personne*, qui sert de moyen d'émancipation, un «étrange mouvement de libération pour des femmes cachées derrière des voiles et des burqas»⁵ du moins, d'après une étrange interprétation de cette autre actualité que font ces femmes qui s'autodétruisent, en servant de bombes humaines.

Grave et tragique, la question de la violence est donc aussi complexe. L'information ne suffit plus, ainsi que la dénonciation : on peut supposer qu'aujourd'hui, le sujet est connu, la cause entendue. L'expertise et l'analyse sont désormais interpellées pour apporter leur précieux éclairage : le colloque évoqué ci-dessus, en réunissant pour la première fois, chercheurs, spécialistes, militants des droits de l'Homme, des deux rives de la méditerranée, n'évoque la violence que pour l'expliquer et tenter d'y remédier ; c'est, du moins, ce qu'on est en droit d'attendre d'une rencontre placée sous l'emblème des «stratégies de liberté», nécessaires à l'émergence des femmes en tant que «sujettes»⁶.

En quoi consistent ces stratégies et les violences auxquelles elles font face? Libération par rapport à quoi? Suffit-il de s'en tenir à la relation générique immédiate homme-femme? La question du genre se pose-t-elle de la même façon dans les sociétés maghrébines et les sociétés européennes? Quelles réponses apporte ce colloque, animé par une majorité de femmes, savantes et militantes, venues des pays du pourtour méditerranéen ?

Elles sont françaises, algériennes, marocaines, italiennes, tunisiennes, de divers horizons, qui ont tenu à mettre en commun leurs expériences et leurs réflexions. *Elles* ont parlé d'une seule langue, le français, mais de plusieurs voix.

On devrait dire « *ils* », car ce colloque réunit aussi des hommes⁷. Bien qu'ils soient peu nombreux, et font plutôt figure de convives, ils ont la primauté dans la grammaire française. Oserait-on transgresser cette règle, pour rester dans l'esprit de cette rencontre qui dénonce précisément l'hégémonie de l'idéologie patriarcale dans tous les segments de la vie sociale, et les inclure dans le pronom personnel pluriel « elles » ?

En effet, le problème du statut des femmes est déjà dans la grammaire et le vocabulaire. L'effort d'affranchissement trouve ses premières contraintes dans les mots pour le dire. Et, ces militantes ne se gênent pas de les abattre une à une. Que pensent les académiciens de l'adjonction non concertée de la particule « e » pour féminiser tous les postes et les statuts : professeure, écrivaine ? Et puis, c'est selon les plumes et les endroits, chercheure et chercheuse⁸, comme si on voulait se garder de toute norme rigide. Après tout, ce n'est pas tant le « r » ou le « s » qui importe, que le symbole du féminin « e ». C'est dire que le premier terrain d'affirmation en tant que sujet ou sujette est celui des locutrices elles-mêmes, sur le terrain de l'expression.

La question épistémologique ne manquera pas de se poser, mais ce n'est pas tant à cause de la confusion ou la superposition de la pratique militante et de la pratique scientifique, que de l'apologie de la subjectivité féminine et ce, d'autant plus que l'ambition assignée à cet ouvrage est de constituer une «référence dans le champ interdisciplinaire de l'Histoire des femmes»⁹, pour le Maghreb et l'Europe du Sud. Comment rendre comparable sans un minimum de critères de comparabilité ?

La subjectivité apparaît comme le talon d'Achille de cette rencontre qui devait s'ordonner autour du binôme sujet/violence. Point de comparaison entre le Maghreb et l'Europe du Sud, ou plutôt le rapport est implicite, le modèle formé, normé et développé des sociétés européennes servant de référence aux sociétés maghrébines.

Les préoccupations et les explications sont juxtaposées et parfois aux antipodes les unes des autres. Cela ne signifie pas pour autant que ce kaléidoscope soit dénué d'intérêt, bien au contraire. En particulier, les témoignages, descriptions et plaidoyers féministes constituent un précieux matériau pour l'analyse. L'approche normative renseigne autant que l'approche scientifique. Du reste, la plupart de ces interventions ne prétendent pas à la scientificité. Il n'est donc pas question de les interroger toutes sur ce terrain.

Ainsi que le reconnaissent les présentatrices de l'ouvrage, «les échanges et les textes du colloque peuvent être lus comme un *chantier* où se donnent à voir ou à *entrevoir* des analyses et des problématiques qui [...] *tracent en pointillé* des orientations, des itinéraires à *inventer*»¹⁰. Le projet est donc limité mais il est préféré aux «portes de sortie (préfabriquées) de la crise des sciences sociales»¹¹.

On peut regretter que ces limites, inhérentes à toute démarche exploratoire, soient érigées en argument pour rejeter l'approche scientifique. Bien qu'elles se défendent de vouloir «*opposer* transparence du témoignage et *opacité du discours scientifique*»¹², c'est pourtant (le mot *opacité* l'insinue fortement) l'approche scientifique qui paraît indisposer. En effet, le militantisme féministe prétend agir aussi et d'abord sur le terrain de la construction de la science, en rompant avec «*l'idéologie de l'objectivité* [et] la relation (qu'elle entretient) avec la domination patriarcale»¹³. Il est «en quête d'un nouveau paradigme qui *s'opposerait* à la transformation habituelle de toute relation en un rapport entre un sujet et un objet»¹⁴.

Ce paradigme qui s'oppose à l'objectivation repose donc sur un sombre malentendu : le rejet du principe de constitution du problème féminin en *objet* d'étude se fait au nom de l'abolition de l'image de la femme-*objet*. Ce procédé d'affirmation de la femme-*sujet*, qui passe par une confusion entre objectivation et sujétion, ne revient pas seulement à jeter le bébé avec l'eau du bain. Il prive la parole féminine ainsi mobilisée et les colloques de ce pourquoi ils sont convoqués : l'échange scientifique¹⁵, puisque, par ailleurs, l'on prétend aussi *analyser* et comparer. Examinons quelques axes de cette initiative, qui font aussi bien sa force que son incohérence.

1. Violence et contre-violence : la question du point de vue

L'arsenal de la violence à l'encontre des femmes est varié : agressions, claustration, mutilations, harcèlement sexuel, sévices, cruautés, torture, humiliations¹⁶, exclusions, relégations, discriminations, n'épuisent pas l'inventaire des comportements misogynes. Il faut lui ajouter une autre violence, sous-jacente à toutes les autres : la *contrainte* des systèmes sur les individus. Celle-ci connaît des moments paroxystiques qui méritent une attention particulière.

1.1. « Violence extrême » et violence collective

Le mot violence et surtout l'expression « victimes de la violence » paraissent nous concerner en 1^{er} lieu, nous autres algériens. Combien cette expression a pris aussi un

sens équivoque. Apparemment, elle dénonce; en fait elle embrouille. Elle réduit les rôles à un seul, en confondant celui qui subit les sévices et celui qui les fait subir. L'usage politique du terme « violence » l'a dépouillé de son sens originel ; il l'a neutralisé et banalisé, au point où « la violence extrême » inclut... les agressions verbales¹⁷.

L'amalgame est forcément involontaire de la part de la sociologue algérienne et militante des droits de la femme, Dalila LAMARENE-DJERBAL qui en fait usage : c'est parce que la violence est devenue «tragiquement banale » (pour reprendre son expression), que l'adjectif « extrême », a cessé de désigner l'ultime et le pire, pour englober tous les temps et états, le début et la fin.

Il faut savoir gré, cependant, à la seule intervention que compte le colloque sur la tragédie de la démocratie en Algérie, d'avoir soulevé le couvercle, avec les moyens de bord (Réseau Wassila), faute de pouvoir produire une analyse cohérente : il eut fallu, sans doute, du recul et une délimitation de l'objet autre que celle dictée par le canevas d'orientation et autres impératifs du colloque.

La recension des formes de violence confirme que la palme revient à la société algérienne actuelle : il est question autant d'hécatombes que de dénis quotidiens, de «crime contre l'humanité», avec ces «quelque 8 à 9000 femmes [...] enlevées et violées, réduites en esclavage, torturées, mutilées, assassinées»¹⁸ par l'islamisme armé... que de *problème de visibilité* féminine dans l'espace public.

Cette problématique de la visibilité sert de guide explicatif du drame de Hassi-Messaoud, c'est-à-dire le lynchage et le viol de femmes migrantes vivant seules par... *toute une population de mâles!*¹⁹.

La problématique de la visibilité est centrale dans les débats féministes européens d'aujourd'hui et il n'y a pas d'inconvénient à en faire le détour, à condition de l'adapter. En l'occurrence, *la visibilité* doit être entendue, non pas en tant que simple occupation de l'espace, mais au sens large, en tant qu'indice de la modification profonde du système des normes sociales qui président habituellement à la gestion de l'espace. L'arbre ne doit pas cacher la forêt : ces femmes de Tamanrasset lapidées ne sont pas seulement des *victimes*, en l'occurrence de la méchanceté d'une horde sauvage débridée qui ne supporte pas de les voir piétiner ses plates-bandes. Elles sont aussi *coupables* : coupables d'être *vues* dans une aire qui n'est habituellement pas la leur, et surtout d'être vues *seules*, c'est-à-dire d'arborer une autonomie qui dérange l'ordre des gens, supposé ou espéré éternel.

Si la problématique de la visibilité (féminine) était pertinente pour l'intelligence de ce type de configuration sociale, elle aurait permis de la généraliser et inclure, parmi les coupables de violation de l'espace public, les femmes d'obédience islamique, patente ou apparente (telles les femmes voilées). C'est parce que l'explication est ailleurs, que la réaction des (paisibles ?) habitants mâles de Tamanrasset est proche ou peut être rapprochée de celle des bandes sanguinaires.

C'est pourquoi, il importe de ne pas s'arrêter là et de s'intéresser plutôt à la corrélation établie implicitement entre visibilité et *ascension féminine*, à entendre non

pas au sens courant de promotion professionnelle ou de classe, mais comme *accession au statut d'individu autonome, inhérente au processus de structurations globale qu'est la modernisation* :

« Alors que la jeunesse masculine a ses espaces de paroles et de revendication, le stade ou la rue [...], la jeunesse "féminine" atomisée est non seulement muette mais elle n'est pas *visible* en tant que groupe social porteur de demandes ou d'initiatives. Elle se différencie pourtant amplement de la génération précédente par *une plus grande fréquentation de l'espace public* dans les milieux urbains [...].

L'école, en particulier, a contribué à créer [...] une dynamique d'*ascension sociale*, devenue une aspiration des familles, projetée aussi bien sur les garçons que sur les filles [...].²⁰

Certes, le terme d'*ascension sociale* n'est mentionné qu'une seule fois, ainsi que la référence au système patriarcal, par rapport à laquelle cette promotion prend son sens comme *déviatio*n. Mais, tous les indicateurs y convergent : la scolarisation massive et la réussite scolaire des filles²¹, l'entrée dans le marché du travail, même si l'emploi féminin reste proportionnellement dérisoire :

« Statistiquement, l'emploi reste un facteur secondaire par le nombre de femmes qu'il concerne, à peine 15% de la population active féminine (dans le secteur formel) [...]. Elles sont *nombreuses*, un tiers ou la moitié, dans les fonctions 'nobles' — médecins, avocats, juges, enseignantes —, c'est peut-être là, sur le plan symbolique, que *le changement est le plus déstabilisant, le plus perturbant* pour *une société* qui continue à 'ronronner' sur ses valeurs refuges, [...] refusant de voir que *la société* est devenue complexe, qu'elle *doit* répondre à de nouvelles exigences sociales et à ces nouvelles catégories sociales, *si elle veut avancer, si elle veut continuer à fonctionner.*»²²

Il faut inverser les rôles et entendre la sociologue, après avoir écouté la militante forcer sur les traits, condamner et admonester... la société, pour rendre intelligible cette rhétorique contradictoire :

– le paradoxe d'une jeunesse féminine qui demeure invisible, malgré « une plus grande fréquentation de l'espace public » et une parité dans tous les cycles d'enseignement,

– le pléonasme d' « une *société* [qui] continue à 'ronronner' sur ses valeurs refuges [...] refusant de voir que *la société* est devenue complexe » ;

Ou, pour comprendre ce contresens de « destructions, nécessaires pour maintenir les femmes à leur place » (et ce, juste après avoir fait le constat inverse, celui des promotions) :

« Ces pratiques de *violence collective* s'installent dans notre univers et deviennent tragiquement banales. Elles nous ramènent à l'autre type de *destruction, destruction des femmes* qui se fait sans bruit, dans le silence des foyers, individu par individu dans la famille, ou dans l'espace public. Ces destructions, nécessaires *pour maintenir les femmes à leur place*, nous les avons ignorées, [...] parce qu'*elles nous semblaient vouées à disparaître avec les changements* qui intervenaient [...] lentement mais sûrement, d'une manière irréversible.»²³

En effet, cette description apodictique de la violence faite aux femmes, à laquelle collabore la redondance (« destruction des femmes qui se fait *sans bruit*, dans le *silence* des *foyers*, [...], *dans la famille* ou dans l'espace public ») et la généralisation, faisant penser à un génocide, ou plutôt à un *gynocide*, où toutes les femmes paraissent occises en tant que telles, est en rapport avec la croyance déçue de la militante que le changement, c'est-à-dire la promotion féminine, est de nature à faire reculer la violence et que la persistance de celle-ci est le signe de la précarité de ce changement.

Or, non seulement, la violence masculine est en étroit rapport avec ce changement statutaire qui met en cause la répartition traditionnelle des rôles selon les attributs de naissance et compromet les privilèges qui en découlent²⁴, mais elle n'indique nullement un retour au confinement dans la sphère privée, bien au contraire.

1.2. Violence sexuelle et violence sexuée

Certes, on ne peut pas non plus soutenir que la violence contre les femmes soit uniquement le prix de leur émergence en tant qu'actrices et que seules les femmes qui transgressent l'ordre culturel régnant encourent l'ire masculine, celles qui sont soumises et participent à la reproduction du modèle patriarcal étant épargnées. Celles-ci sont ciblées autant que les autres, lorsque, à travers elles, les partisans d'un retour immédiat et sans conditions à l'ordre patriarcal (dans son expression religieuse) veulent atteindre l'entité politique contrariante.

Dans ce cas, la violence n'est pas à proprement parler « sexuelle » (visant les femmes en tant que telles), mais « sexuée » : comme dans la guerre civile espagnole²⁵, la femme représente le défaut de la cuirasse; l'outrage subi par la femme atteint et se répand dans le groupe d'appartenance ; le viol des femmes est une violation de territoire, de l'être collectif dans son ensemble, en ce qu'il a de plus sensible.

Cette brève référence à la guerre civile espagnole suffit à indiquer que la violence multidimensionnelle que connaît la société algérienne d'aujourd'hui ne lui est pas spécifique, ni propre à la religion musulmane (le religieux faisant plutôt figure d'armature). La société espagnole a connu les mêmes tiraillements, malaises et polémiques, à commencer par ceux qui dénoncent le caractère équivoque du mot « violence », confondant l'agresseur et l'agressé. Le débat qui a opposé les historiens espagnols dans l'analyse du franquisme nous renvoie à une controverse très familière :

« L'enjeu mémoriel est immense [...], il explique les désaccords profonds qui opposent ceux qui prônent *l'oubli réconciliateur* et ceux qui refusent et l'oblitération du passé et l'affirmation selon laquelle les deux camps auraient été à égalité dans la violence. Ce dernier courant veut analyser le but et la nature de la violence, en partant du postulat suivant "la *violence offensive* n'est pas de même nature que la *violence défensive*" »²⁶.

En effet, cette phrase aurait pu être écrite, à quelques détails près, pour décrire la tragédie algérienne.

1.3. Violence collective ou violence sociale ?

Qu'elle soit sexuée ou sexuelle, la violence *collective*, exercée par un nombre d'individus déterminé contre un autre et vice-versa, est en fait une violence *sociale*,

renvoyant aux systèmes sociaux en conflit. Cela transparaît dans le cas espagnol, mais cela est patent dans le cas algérien et assimilé.

Il est légitime de la dénoncer, de s'en lamenter afin d'alerter et de sensibiliser l'opinion publique (composée aussi de la partie adverse); mais il vaut certainement mieux la comprendre : comprendre que chacun des protagonistes est (ou se sent) en position de légitime défense, que la violence n'est pas un acte gratuit ou relevant du mauvais sort, même si elle apparaît souvent ainsi. Cela permet de prêter attention aux *deux faces* de la médaille, en rendant compatible l'exposé des destructions de femmes avec celui des promotions, et aux *deux points de vue* qui s'affrontent à travers les groupes et les individus, à savoir la société coutumière et la société nouvelle.

C'est cette réalité duelle que désigne intuitivement la sociologue et militante algérienne, par sa maladresse syntaxique : « *une société* qui [refuse] de voir que *la société* est devenue complexe ». La société indiquée par le pronom indéfini « une » désigne la société patriarcale, (laquelle est loin de se contenter de « ronronner » sur des *valeurs-refuges*, mais défend énergiquement, pour ne pas dire *violemment*, de solides privilèges matériels et moraux). Le déterminant « *la* » désigne, quant à lui, la société moderne, comme modèle de référence.

En effet, la militante se tient du côté de la société qui *avance* pour juger celle qui *recule* (pour reprendre le mot d'un leader politique algérien). Mais, elle est certainement naïve et puérile, cette attitude qui consiste à reprocher à celle-ci de ne pas se mettre immédiatement au diapason de celle-là (« nouvelles exigences sociales », « nouvelles catégories sociales »), allant jusqu'à lui signifier que son existence (« *si elle veut avancer, si elle veut continuer à fonctionner* ») dépend de cette subordination, alors que c'est le contraire qui est en jeu. Celle-ci *ne veut pas* avancer, parce qu'elle n'a pas intérêt à avancer, parce que toute « avancée » lui est fatale.

La sociologue ne prend pas conscience que, dans ce combat de titans, elle a pris le parti de celui qui défend son statut en tant qu'individu autonome, poussant à voir l'autre, comme une monstruosité accidentelle qui doit et peut disparaître sur simple injonction.

Ce type de configuration est pourtant connu en sociologie sous le nom d'*anomie*. L'*anomie* n'est pas une anomalie, mais il est normal qu'elle soit vécue ainsi. Contrairement à ce que pourrait laisser croire le préfixe « a », l'*anomie* n'est pas l'absence de normes *stricto sensu*, mais l'absence de normes *dominantes*, aucun des systèmes en présence et en compétition ne l'emportant définitivement et complètement sur l'autre. Bref, le concept durkheimien désigne le côté « cour » du changement, de la modernisation.

Ce n'est pas le lieu ici de présenter une théorie de l'*anomie*, mais il importe de préciser que, contrairement à ce que pourrait laisser entendre cette définition sommaire et quelque peu manichéenne, les réalités anomiques sont loin d'être monochromes et pareilles à des guerres de tranchées, opposant les tenants de la tradition à ceux de la modernité, les hommes aux femmes, comme deux blocs homogènes. Elle ne se prête pas à une lecture aussi simplifiée et univoque, car elle est complexe au sens fort du terme.

Ainsi, c'est l'Etat réputé autoritaire et idéologiquement patriarcal qui procède à la scolarisation « massive » des filles. C'est l'image du père ouvrant les portes du savoir à ses filles que retiennent beaucoup de romancières maghrébines²⁷, comme celle qui introduit un roman d'Assia DJEBBAR : « Fillette arabe allant pour la première fois à l'école, un matin d'automne, la main dans la main du père »²⁸. C'est la modernité qui prend le voile islamique, et c'est le voile qui rend plus *visible*, d'après une interprétation de l'envoilement des européennes musulmanes issues de l'immigration maghrébine et africaine²⁹. Etc.

Les relations sont croisées, l'anomie est gérée à tous les niveaux. La tendance, par exemple, à conserver la législation patriarcale (le droit islamique dans les sociétés maghrébines) pour la restreindre à l'échelle familiale et la combattre dans les autres domaines, en est une parmi d'autres. La société marocaine en offre un bon exemple.

2. Le changement fait violence à « la société »

C'est le mérite du politologue et militant marocain des droits de l'homme, Mohamed MOUAQIT, d'avoir traité la violence exercée sur les femmes (par le système patriarcal) en occurrence avec une autre violence vis-à-vis de laquelle la première fait figure de réplique: celle que représente, pour « la » société (traditionnelle), les mesures politiques d'amélioration de la condition féminine.

«Si la *volonté politique* laisse la société évoluer seule, le changement dans le sens de *l'égalité des sexes* ne pourra être que très lent. L'immobilisme du *droit de la famille* dans les sociétés musulmanes en est une preuve. Il est vrai que le changement décrété par l'État peut, *en faisant violence à la société*, avoir un caractère superficiel qui le laisse à la merci d'un retournement social et politique. La réalité sociologique des sociétés musulmanes fait que le remède à la *violence* – au moins *juridique* – faite aux femmes n'a pu être apportée jusque-là que par une *violence politique* : l'autoritarisme dans sa version laïque (Turquie et Tunisie).»³⁰

Cette thèse du politique faisant violence à « la société » (entendre par là une majorité de la population marocaine), lorsqu'il réforme le statut juridique de la femme, est confirmée par sa compatriote, Aïcha HAJJAMI³¹, qui fait part de « la mobilisation d'une grande frange de la population marocaine derrière les islamistes, *contre le Plan d'action pour l'intégration des femmes au développement* »³² (mars 1999). Ce plan visait, entre autres, à abroger certains articles de la *mudawana*, pour être en conformité avec les orientations de la plate-forme de la Conférence de Pékin (1995), ce qui n'a pas été du goût des courants islamistes qui l'ont fait voir comme un acte iconoclaste.

En fait, le rapport d'opposition ne se limite pas à ce seul niveau : il se déplace, se dilue et se complique.

Si, à un moment, il se situe entre d'une part, le pouvoir politique, globalement moderniste, du moins sur ce point en se faisant ponctuellement l'auxiliaire de la femme et, d'autre part, « la » société, considérée comme étant majoritairement traditionaliste, à un autre moment, il se loge dans le pouvoir politique lui-même, qui est justement décrit comme étant à la fois théocratique et moderniste :

«L'islam constitue la composante la plus importante de l'idéologie du Pouvoir au Maroc. Tous les discours royaux [...] montrent à l'évidence le caractère religieux de la monarchie ; la référence est constamment faite aux valeurs religieuses en tant que fondement et source de légitimation du système [...]. La Constitution attribue au Chef de l'État le titre de Commandeur des croyants (...) ayant pour mission de veiller au respect de l'islam». ³³

2.1. Ambivalence des systèmes politiques ou anomie ?

« L'ambivalence des systèmes politiques », « l'ambiguïté des référents » décrivent, de façon récurrente, le système d'organisation marocain et renseignent, au premier chef, sur son caractère anomique.

Cette compétition entre les deux systèmes d'organisation, moderne et patriarcal, au plan politique et juridique, les institutions internationales y participent sous la forme de ces fameuses recommandations, à caractère exécutoire, comme celles de la plate-forme de la Conférence de Pékin (1995) : en effet, les modifications introduites dans le statut de la femme ne sont pas anodines, elles entament la juridiction coutumière ; elles ébranlent l'ensemble du système social.

Mais, l'approche culturaliste qui consiste à décrire la structure anomique en termes de « modèle islamique » et « modèle occidental », transforme l'ambiguïté et l'ambivalence *objectives* en dilemme idéologique entre modèle allochtone et modèle autochtone, en pointant naturellement la solution vers celui-ci :

« La condition juridique et sociale de la femme est influencée par tous ces éléments où se mêlent le religieux et le politique, et toute volonté de réforme se trouve confrontée au partage entre deux modèles de référence qui paraissent parfois antithétiques : le modèle islamique dont se réclame le CSP [Code du Statut Personnel], et le modèle occidental dont s'inspirent les conventions internationales relatives aux droits de l'homme. » ³⁴

Cette conception de l'hétérogénéité anomique opposant « islamique » à « occidental » (or, islamique, c'est-à-dire religieux, s'oppose à laïc, « occidental » à « oriental ») n'est pas, en effet, indifférente. Elle reproduit la façon dont les islamistes ont intérêt à formuler le problème : toute modification du statut de la femme est alors mise à l'index comme acculturation et comme atteinte à l'identité de la collectivité.

Or, l'opposition fondamentale se situe entre deux modes d'organisation et de régulation, l'un moderne, affichant la prééminence de l'individu en tant que tel, l'autre, *communautaire*, même si, concrètement, les sociétés ne se classent pas à l'un de ces pôles, mais s'échelonnent selon différents modes de combinaison entre le système fondé sur le *principe de compétition* et celui fondé sur le *principe d'héritage*, celui-là étant en pratique subsumé par celui-ci.

Un bref rappel : les systèmes sociaux régis par le principe de compétition (illustrés par la *société de classes*) se distinguent en théorie par leur *capillarité sociale*, c'est-à-dire l'existence de possibilités compensatoires, ascensionnelles pour un certain nombre de membres des groupes démunis ou mal lotis au départ. A l'autre extrême, les systèmes sociaux dominés par le principe d'héritage sont caractérisés par une rigidité et une relative imperméabilité des différentes strates qui les constituent, le rôle de la

barrière sociale étant décisif (le *système des castes* illustre le mieux ce type de stratification sociale).

2.2. Modernisation et occidentalisation : les pièges de la problématique identitaire

Le plus efficace des modes de naturalisation et de prévalence du principe d'héritage est le *mode religieux*, qui le renforce en lui ajoutant le caractère *sacré*.

En effet, l'adoption de la *conception* islamique conduit *ipso facto* à l'adoption de la *solution* islamique : favorable au maintien du système de régulation sociale fondée sur le principe d'héritage. Cette conception et cette solution paraissent faire l'unanimité autour d'elles, au sein de la société marocaine. En particulier, les mouvements de défense des droits de l'homme (incluant les « féministes ») n'en feraient pas exception :

« Bien qu'il soit communément admis actuellement par les *différentes parties*, et pour diverses raisons, que l'amélioration de la condition juridique de la femme ne peut se faire, dans les circonstances actuelles, que de l'intérieur du champ religieux et en utilisant ses outils intellectuels, à savoir l'*ijtihad*, la question se pose cependant de savoir dans quelle mesure cette méthode d'interprétation des textes sacrés de la chari'a (la loi islamique) permettra une relecture de ces derniers dans une perspective d'amélioration de la condition juridique de la femme. »³⁵

Ainsi, ces « *différentes parties* », c'est-à-dire les partis de gauche (dits modernistes) et de droite (religieux et traditionalistes) ont décidé de composer sur la question de la femme, les « *diverses raisons* » qui commandent ce consensus n'étant autre que la nécessité de ne pas modifier la structure de base, à fondement héréditaire (favorable au genre masculin).

En fait, la question de savoir si « l'amélioration de la condition juridique de la femme » est possible à l'intérieur de cette structure, n'est pas posée mais admise : il n'y aurait pas d'autre issue à la condition de la femme (marocaine), que la solution théologique, mais revue et corrigée.

La clé permettant de dépasser la dualité des référents, moderne et traditionnel, la juriste marocaine l'entrevoit, en effet, dans l'exégèse religieuse, une lecture qui a pour fonction de réinterpréter les dispositions islamiques en fonction du contexte et dans un sens qui ne soit pas totalement défavorable aux femmes et ce, sans remettre en cause, le mode de différenciation basée sur les attributs de naissance. Elle prône le retour aux écrits du jurisconsulte andalou AL-SHATIBI (né au début du XIV^e s., mort en 1388) et à sa philosophie qui préconise « d'adapter la règle juridique aux exigences des circonstances »³⁶, en fonction de ce critère: la recherche de l'*utile* et le rejet du *nuisible*.

L'option moderniste est disqualifiée en tant qu'option étrangère aux valeurs culturelles de la société au profit de l'option islamiste, puisqu'il lui revient, en dernier lieu, de décider de ce qui est *socialement* « utile » et « nuisible » : utile et nuisible pour « la société », celle-là même à laquelle le changement fait violence. C'est donc au *point de vue* et à la tutelle de la logique patriarcale que la question des modifications du statut de la femme est confiée. Retour donc à la case départ...

2.3. L'exégèse religieuse, un moyen de promotion féminine ?

C'est la distinction établie entre le politique et le religieux, qui explique que celui-ci ne soit perçu que comme un mode de légitimation des nécessaires « écarts de conduite » modernistes (par ailleurs ratifiés par l'Etat dans les Sommets mondiaux). C'est cette conception indulgente qui fait apparaître le recours au religieux comme une option stratégique conduisant à une sorte de modernisation de la tradition³⁷, à une révolution tranquille où celle-ci n'est pas mise en question, mais (mise) à contribution pour celle-là.

Or, ce pont qui doit relier la modernité à la tradition est à la charge des clercs, aux détenteurs du savoir religieux et du *fiqh* en particulier, lesquels, compte tenu de ce monopole, se laisseront difficilement imposer une lecture purement spirituelle de la tradition islamique, alors qu'il est attendu d'eux qu'ils se prononcent sur l'amendement d'un principe essentiel — la transmission héréditaire et le rapport réciproque des genres dans l'échiquier social — qui est au fondement du mode de vie et de l'identité du groupe. Le statut de la femme dans ces contextes n'est pas une vétulle. La plus ténue des modifications est *ipso facto* révolutionnaire : c'est pourquoi toute velléité allant dans ce sens provoque une réaction d'envergure des partis religieux. Ceux-ci savent et pressentent l'essentiel, à savoir que toute « amélioration » du statut de la femme signifie « détérioration » de leur système de référence, toute promotion féminine est rétrogradation du système fondé sur la répartition héréditaire (sexuelle en l'occurrence) des rôles. Il est significatif que les réactions hostiles des tenants du système coutumier soient décrites comme étant systématiques, ne tolérant aucune concession, même lorsque les *droits des femmes* ne sont envisagés qu'à l'intérieur du *droit familial*.

Autant que le discours apologétique des valeurs ancestrales, le discours égalitaire (des genres) est éminemment politique, au sens où il vise à invalider les pouvoirs attachés à ce type de structure.

C'est parce que la juriste croit à cette dissociation entre religieux et politique, qu'elle déplore les « incohérences » et « les contradictions » qui ont marqué cette exégèse, qu'elle explique par « une connaissance insuffisante de la science des fondements du droit [...] qui traite de l'ijtihad »³⁸. C'est parce qu'elle est forte de cette conviction qu'elle s'offusque aussi de l'idéologisation de la religion par le pouvoir monarchique (et théocratique), tout en évitant de s'interroger sur l'adhésion des partis de gauche à la solution islamique pour raison d'attachement aux valeurs ancestrales :

« Par ailleurs, une tendance à l'utilisation idéologique de la religion transparait, entre autres, dans l'adhésion à l'officialisation du rite malékite [...].

L'adhésion des modernistes à l'option de l'*ijtihad*, *seul moyen possible dans l'état actuel des choses* de réformer la condition juridique de la femme, a été dictée, [...] par des contraintes sociales dues à *la mobilisation d'une grande frange de la population marocaine derrière les islamistes, contre le Plan d'action pour l'intégration des femmes au développement*. Cependant, le recours à l'*ijtihad* n'a pas la même finalité pour toutes les composantes du *courant moderniste*. S'il est, pour certains, un moyen de [...] de *perpétuer les valeurs fondatrices de l'islam auxquelles ils sont attachés*, pour d'autres, [il] n'est qu'un moyen de légitimer [...], l'ouverture à la modernité dans toutes ses dimensions. »³⁹

On peut penser que, à partir du moment où le courant moderniste accepte de se situer dans le champ religieux ou se rallie à sa cause, il cesse d'être moderniste. A partir de là, il n'y a plus d'antagonisme entre les parties ; il n'existe même pas deux parties, l'une traditionaliste, l'autre moderniste, mais une seule partie, d'obédience religieuse et foncièrement patriarcale. Ainsi, sur la question de la femme au Maroc, il n'y aurait qu'un seul courant : conservateur, à divers degrés.

De même, « les possibilités *réelles* d'une réforme *moderne* », « centrées » sur le religieux⁴⁰, en ce qu'il soutient comme logique de reproduction héréditaire, sont évidemment illusoires.

Peut-on qualifier de « pseudo-modernisme » et de « pseudo-sujet »⁴¹ (pour paraphraser le vocabulaire féministe qui traite ainsi les femmes ne correspondant pas aux canons de la femme libérée), ces postures qui s'arc-boutent sur l'idéologie de la logique patriarcale, voire s'y soumettent ? Il faudrait sans doute auparavant régler cette question: comment moderniser sans faire violence à la société ? Un moderniste musulman est-il condamné à faire l'impasse sur la question de la femme, au nom précisément des « valeurs fondatrices de l'islam » ?

Il faudrait alors conduire ce raisonnement à ses derniers retranchements et qualifier aussi de « pseudo-société », la société ainsi tiraillée.

Or, cet état, ce type et ce mode de structuration sociale (anémique) ne relèvent pas des seuls choix politiques. On peut déplorer cette tendance à limiter la modernité à la sphère politique ou culturelle, en faisant abstraction du degré de structuration de la société dans son ensemble, qui n'a pas encore produit et surtout qui n'est pas en état de produire l'individu comme entité autonome. Si les sociétés arabo-musulmanes sont « retardataires » (ou jeunes et en gestation, selon le point de vue), elles le sont sur tous les plans et d'abord sur le plan économique. Or, on a tendance à les vouloir « en avance » (ou matures, selon le point de vue) uniquement sur le plan politique, abstraction faite de la dynamique d'ensemble. Il est notoire que partout où la charrue est mise avant les bœufs, c'est la résurgence des forces communautaires qui est obtenue.

L'occultation du corps à corps des systèmes sociaux condamne à ne pas comprendre grand chose aussi bien à la question féminine, qu'à la citoyenneté et à la démocratie.

3. De la rive nord à la rive sud : surdétermination et domination

« La violence la plus *terrifiante* », est celle qui s'exerce « à travers la spoliation des mots et des images »⁴²: il n'y a aucun cynisme dans cette profession de foi portugaise (et européenne). En indiquant clairement « celui qui n'a pas mes problèmes n'a pas de problème », elle renseigne sur la relativité des phénomènes sociaux. Elle est de *bonne foi*, au sens où elle informe d'un ordre des valeurs. Dans les sociétés européennes, on a cessé de s'entretuer pour faire valoir son existence; l'enjeu est désormais, pour les catégories marginales (femmes, homosexuels...) de s'imposer en tant qu'acteurs politiques. Au regard de cette exigence de sociétés développées, le confinement dans

l'espace domestique (pour les femmes) ou à la périphérie du système en tant que pathologie (cas des homosexuels) peut être perçu comme déni majeur.

Il est unimaginable, même en fiction, que le docteur March fasse passer de vie à trépas ses quatre filles⁴³. Pourtant, dans la réalité d'un autre monde, non seulement cela se produit, mais cela s'est déjà produit et rien n'indique que cela ne se reproduira pas encore. Est-on plus mauvais ici qu'ailleurs ? Parions, au contraire, que l'infanticide, ce genre en particulier qui vise les filles, comme celui rapporté par la presse et cité ci-dessus, est aussi de *bonne foi*.

Examinons cette hypothèse, qui a de quoi choquer et pourtant ! On devrait convoquer les chercheurs de la féminité autour d'une table ronde qui aurait pour thème : « braves gens et bonne foi », pour parler, non plus des victimes immédiates de la violence, mais de ses... auteurs ; ce qui pourrait aider à mieux comprendre le phénomène dans sa globalité, donc objectivement. La compréhension de la violence exercée sur les femmes devrait englober les deux parties, pour voir que l'auteur des violences agit ainsi parce qu'il se sent victime : lui d'abord, les autres ensuite, et encore...

Le vent qui a tourné, l'ordre des ancêtres qui est corrompu ou rétrogradé par un autre venu d'ailleurs, ... tout cela peut être perçu et vécu comme une atroce agression. C'est que tout est question de point de vue. Mais, il ne s'agit pas là de point de vue des individus en tant que tels, mais du *point de vue du système social dans lequel ils se placent*.

En effet, il est peut être moins décisif de s'offusquer que de transcender son point de vue pour admettre que les auteurs de violence sont *armés aussi de la façon dont ils sont socialisés*. Il ne s'agit pas pour autant de poser que tout mode de socialisation impliquant une répartition rigide et inégalitaire des rôles prédispose *ipso facto* à l'agression, dès que cet ordre est perturbé. Mais il s'agit d'admettre l'idée que les pratiques et même les velléités d'émancipation féminine ainsi que de nombreux aspects de *la modernisation* puissent faire *violence* à l'ordre établi et, par delà, compromettre les privilèges qu'il assure.

3.1. La modernisation, une nuisance pour les femmes ? L'expérience tunisienne autrement vue.

La modernisation est le processus sociologique d'émergence et d'affirmation de l'individu en tant que tel ; c'est le processus de *libération* (au sens marxiste) de la structure communautaire, en l'occurrence patriarcale. Dans le domaine politique, ce processus accouche du citoyen.

La promotion de la femme est donc corrélative de la promotion du système moderne et... de la régression du système coutumier. C'est parce que la promotion féminine met en cause directement la logique reposant sur le principe d'héritage, caractéristique des systèmes traditionnels, qu'elle provoque les batailles rangées macho-politiques. Ainsi entendu, l'enjeu de la modernisation est immense. Ce processus est total : il est erroné de le considérer dans sa seule variante culturelle et, en l'occurrence, dans ses rationalisations religieuses.

En fait, les tenants de la tradition, du système patriarcal et des modes de positionnement social à base héréditaire ne sont pas les seuls à considérer la modernisation comme attentatoire. Assez curieusement, c'est une sociologue féministe⁴⁴ qui l'affirme sans détours :

« Nous pouvons considérer que *ce qui nuit à la subjectivité féminine, c'est l'État modernisateur*, tandis que ce qui fait obstruction à la *liberté féminine*, c'est la société conservatrice couvant des velléités de communautarisme. [...] L'État tunisien a effectivement procédé à l'*émancipation* des femmes mais non à sa *libération*. »⁴⁵

Qu'est-ce à dire ? Il est difficile de comprendre cette conception, tant les mots paraissent avoir un sens spécifique, à découvrir à travers cette chaîne de postulats :

– l'État tunisien aurait procédé à l'*émancipation* de la femme, non à sa *libération* ;
– En vertu de cette nuance, qui serait d'une grande importance, cette *émancipation* serait *nuisible* aux femmes ou plutôt à la « *subjectivité féminine* ».

Mais en quoi consiste cette nuisance ? Et que signifie cette étrange antinomie posée entre « *émancipation* » et « *subjectivité* » ?

– La subjectivité féminine est entendue en tant que *sensibilité* et *affectivité* ; elle est associée à « tout ce qui est imprévisible et impondérable, négateur de l'organisation, perturbateur de l'ordre »⁴⁶ et se divise en deux états : la « *subjectivité de l'étant*, c'est-à-dire du repli défensif sur ce qui fait l'essence intemporelle des femmes » et la « *subjectivité du vouloir-être*, c'est-à-dire une capacité de transformation de la société »⁴⁷.

– Cette opération d'envergure ("transformation de la société", "changement de l'ordre social en tant que tel")⁴⁸ peut être obtenue, selon la sociologue tunisienne, par la seule vertu de la promotion « des valeurs de l'harmonie, de la collégialité et de la convivialité »⁴⁹.

– La modernisation nuisible est la « modernisation *objectivante* »⁵⁰, c'est-à-dire qui revendique l'égalité des genres. Or, « *Se reconnaître comme égales aux hommes n'ouvre la voie de l'émancipation qu'à une minorité*, celles qui [...] sont favorablement positionnées dans la course à la *promotion individuelle* »⁵¹; « *L'égalité est contraire à toute forme de spécificité, elle suppose la renonciation à tout signe distinctif* »⁵².

– La « modernisation *personnalisante* »⁵³, en revanche, est celle qui permet « l'identification des femmes à partir de leur différence vis-à-vis des hommes »⁵⁴, en tant que *sujets* et non plus en tant qu'*individus*.

– L'opposition du *sujet* à l'*individu* parachève le modèle de modernisation souhaité par la sociologue tunisienne, en ces termes : « *Le sujet s'impose aujourd'hui* comme le principe de résistance à la *société des individus*. »⁵⁵

Cette phrase précise le temps considéré (« aujourd'hui »), mais elle est moins prolixe sur l'espace : la société tunisienne ou la société française ? Car la *société des individus* — l'analogie avec l'œuvre de Norbert ELIAS⁵⁶ n'est pas fortuite — désigne la société moderne, caractérisée par la promotion de l'être humain au rang d'individu autonome. Si la sociologue tunisienne appelle à aller au delà de la société des individus, c'est qu'elle pense, soit que celle-ci est accomplie en Tunisie, soit qu'il est possible d'en faire l'économie. Par quel mécanisme ou par quel miracle ? La sociologue ne s'en explique pas et c'est là où le bât blesse. On aurait pu penser que la

société des individus, qui définit sociologiquement la société moderne, est le meilleur dénouement qui puisse advenir à la société tunisienne, en tant que société anomique et que les stratégies féminines auraient intérêt à y converger.

Certes, une amélioration de condition qui n'est pas le résultat d'une conquête des femmes elles-mêmes, « une émancipation octroyée »⁵⁷, est un acquis fragile. Un changement de régime suffit pour l'anéantir. Il est sans doute légitime de reprocher à l'Etat-Providence d'agir en tuteur et d'instrumentaliser la cause féminine. Mais, dans l'état d'inconsistance du mouvement féminin et de la société elle-même, ne vaut-il pas mieux considérer que « toute évolution, aussi minime soit-elle, peut contribuer à faire avancer la question, en balisant le terrain pour des réformes plus avancées » ?⁵⁸ L'expérience tunisienne le prouve : c'est sous la plume de la sociologue, que le lecteur apprend la vulnérabilité du mouvement féminin qui n'a repris du poil de la bête que « lorsqu'un coup d'arrêt a été donné à l'expansion islamiste, sur ordre de l'État lui-même »⁵⁹.

Chimérique, cette conception qui voudrait que ce « coup d'arrêt » soit donné, non par l'Etat, mais plutôt par la subjectivité féminine (« *subjectivité du vouloir-être* »), non par la force politique, mais par les « valeurs de l'harmonie, de la collégialité et de la convivialité » ? En tout cas, pour l'heure, la seule subjectivité qui soit effective est celle de la sociologue elle-même et la « capacité de transformation de la société » n'a de réalité que virtuelle.

On peut, dès lors, se demander si la tendance à faire passer sa condition pour celle de toutes les autres n'est pas elle-même une forme de violence, inaperçue et occultée : le gynocentrisme, dans toutes ses variantes.

3.2. Mouvement féminin et développement du salariat

Ce n'est pas un hasard si l'article qui introduit les actes du colloque est un entretien avec l'historienne Michèle PERROT⁶⁰ qui inscrit l'émergence de la question de la femme comme *sujet* autonome, en relation avec le mouvement ouvrier en Europe et en France en l'espèce.

Le lien établi entre l'émergence de la question féminine avec le développement capitaliste de cette région de la méditerranée, au lieu de conduire à poser le problème des structurations de classe larvée et inachevée de ce côté-ci de la méditerranée, aboutit au contraire à découpler les mouvements féminins de la dynamique de l'ensemble social : la substitution de la notion de *genre* au concept de *classe*, et son adoption comme acquis de la mise hors-jeu de l'objectivité, rend d'emblée caduc ce type d'interrogation.

Cette attitude européocentrique clairement affirmée est à rapprocher de cette indication, donnée quant à elle, comme un détail, en note infra-paginale, qui décrit la nature du « partenariat » euro-méditerranéen adopté lors de la Conférence de Barcelone (1995) :

« L'Union européenne [...] mène une politique de libéralisation de l'économie de ces pays en favorisant l'économie privée »⁶¹.

Ce détail, censé passer inaperçu, fait problème et trahit la préoccupation féministe comme une préoccupation égocentrique. Il est écrit en toutes lettres, sans commentaire. C'est la rive nord qui gère et dirige ou, plutôt, *libéralise* la rive sud. C'est parce que le mot est choisi, pour connoter positivement *liberté*, qu'il n'apparaît pas in conséquent et paradoxal de plaider, par ailleurs, la décolonisation des sciences sociales et la libération de la femme... La tutelle du Nord sur le Sud, ainsi reconnue et occultée à la fois, oblitère le mouvement féminin de la rive sud d'une grande partie de sa portée et de sa signification. C'est sur cette forte aspérité que ces militantes de la cause féminine sont assises et devisent...

En effet, une orientation domine, passant sous silence cette toile de fond, qui est liquidée (pour la périphérie) lors même qu'elle est prise en compte (pour le centre): les différences ne sont évoquées qu'en termes de clivages culturels (au sens étroit du terme), occultant cette différence fondamentale, qui n'est pas de nature, mais de *degré... de structuration salariale*.

L'universalité⁶², c'est aussi le développement de cette virtualité.

Le sociologue algérien, Aïssa KADRI⁶³, met en garde à juste titre contre l'essentialisme et son revers le particularisme, qui consiste à appréhender les faits sociaux comme des états de nature, irrévocables, donnés une fois pour toutes, en attirant l'attention sur le caractère (seulement) asynchrone du développement historique⁶⁴ des sociétés du sud et du nord. La « particularité » des phénomènes sociaux réside dans leur relativité. En effet, « il est tout à fait erroné de substantialiser ce qui est le propre de processus socio-historiques tout à la fois contingents, spécifiques et généraux. »⁶⁵

Un exemple, parmi tant d'autres, de démarche, à la fois essentialiste et volontariste, est celle qui consiste à attribuer — comme autant de violences propres aux pays du Maghreb et dont les victimes seraient surtout les femmes — « la pauvreté », « l'analphabétisme », « le manque de soins »⁶⁶, non pas au sous-développement *économique* de ces pays, mais à la mauvaise volonté *politique* de leurs dirigeants. Il est vrai que le terme « sous-développement » est passé de mode et qu'il est de meilleur ton, aujourd'hui, de parler de *bonne* ou *mauvaise* gouvernance, plus souvent de la seconde que de la première, pour des raisons évidentes.

Il est significatif qu'il suffise de changer la grille d'analyse des phénomènes, pour que ceux-ci prennent un autre aspect. La même réalité peut donner lieu à deux descriptions et deux perceptions opposées.

Ainsi, à propos de ces mêmes pays et dans ce même colloque, là où une sociologue voit « analphabétisme », une autre voit « essor prodigieux de la scolarisation partie, dans chacun des trois pays, du zéro quasi absolu »⁶⁷ ; là où l'une dénonce la violence, contre les femmes, « des systèmes autoritaires qui gouvernent ces pays depuis l'indépendance », l'autre informe, au contraire, que l'essor du mouvement féminin doit beaucoup à ces systèmes...

Sont-elles, dès lors, aléatoires et définitivement compromises, les promesses d'échange trans-méditerranéen surgies durant ce colloque ? Cet échange est-il condamné à revêtir le même caractère que le partenariat euro-méditerranéen évoqué ci-dessus, c'est-à-dire à n'être qu'une relation univoque, égoïste dans son apparence bienfaitrice, dans laquelle les femmes de la rive nord s'attelleraient à « libérer » les femmes de la rive sud ?

Au moins parce qu'elle aura permis de déceler ces profondes divergences, l'initiative est à encourager. La cacophonie était sans doute inévitable avec autant de *sujettes* et de *subjectivités* réunies (dans les divers sens de ces termes). C'est pourquoi, sans doute, faut-il de son *ego* pouvoir sortir. Non seulement, l'égoïsme (sous toutes ses formes) n'est pas nécessaire, mais il est dommageable pour la cause même qu'il prétend défendre.

Notes et références bibliographiques

1. *Le Quotidien d'Oran*, 25 décembre 2005.
2. *El Watan*, 7 mars 2007.
3. *Liberté*, 25 novembre 2008.
4. *Le Quotidien d'Oran*, 3 juillet 2008.
5. *Le Courrier international*, 20 décembre 2005, Chronique « Les femmes d'El-Qaïda ».
6. D'après Marisa FORCINA (« Etre 'sujettes' en Méditerranée »), le terme « sujette » ne doit être confondu *ni* avec le sujet asservi et dominé *ni* avec son contraire, le Sujet cartésien-kantien « au pouvoir énorme, créateur ou autonome et souverain ordonnateur du monde ». Qu'est-il alors ? « 'Sujettes' est plutôt le *substantif* qui, *jouant sur l'ambiguïté sémantique, parvient assez bien à exprimer l'incarnation de la pluralité et de la différence féminine.* » (p. 223).
7. 7 sur 32, dont 4 Maghrébins.
8. Exemple, dans les biographies, p. 390 et p. 392.
9. p. 11.
10. p. 19
11. p. 19
12. p. 21
13. Luisa MURARO, in Christiane VEAUUVY (dir.), *Les femmes dans l'espace public. Itinéraires français et italiens*, Maison des sciences de l'homme, Paris/Saint Denis, 2004 (1^{ère} éd. 2002), cité p. 19
14. p. 21.
15. p. 23.
16. Cf. le témoignage accablant de Mohamed HARBI sur le sort des algériennes qui ont participé à la lutte de libération. (« Témoignage d'un militant algérien sur les luttes pour l'émancipation des femmes »)
17. « *La violence extrême* s'est d'abord manifestée sous la forme verbale puisqu'il n'existait plus, à partir de 1988-1989, d'espaces où nous n'étions pas interpellées, accusées, sommées, insultées. » (Dalila LAMARENE-DJERBAL, « Les violences à l'encontre des femmes et des enfants en Algérie : témoignages et réflexions », p. 124)

18. *Id.*, p. 124
19. *Id.*, p. 126 : « Le drame de Hassi-Messaoud, en juillet 2001, où une cinquantaine de femmes seules, certaines vivant avec leurs enfants, ont été victimes d'un véritable lynchage et de viols collectifs de la part de la population locale, montre bien toute la crainte de ces *nouveaux partages dans l'espace public*. [...] Dans leurs premiers comptes rendus, les journaux avaient 'naturellement' parlé de 'prostituées', seule 'fonction' qui aurait pu expliquer la situation inhabituelle de ces femmes. Elles seront victimes deux fois à Hassi-Messaoud : d'abord de leurs agresseurs, puis des institutions publiques qui ne reconnaîtront pas le préjudice subi, puisque les agresseurs seront condamnés pour 'troubles à l'ordre public'. »
20. *Id.*, p. 126.
21. Selon une étude du Ministère de l'éducation, « la scolarisation massive, particulièrement des filles [...] a permis d'atteindre pratiquement la parité dans les deux premiers cycles. Dans le cycle secondaire, avec 53%, les filles sont *plus nombreuses* que les garçons dans les grandes villes. Elles sont généralement *plus nombreuses* dans certaines filières qu'on croyait réservées aux garçons (60% en sciences exactes). Elles finissent leurs études plus rapidement que les garçons. » (*Id.*, p. 126)
22. *Id.*, p. 127
23. *Id.*, p. 125
24. En effet, «la montée des mouvements islamistes est concomitante de l'apparition du féminisme maghrébin » (Zakya DAOUD, « Les femmes comme sujet politique au Maghreb », p. 353)
25. Yannick RIPA, « Violence et stratégie antiféministe dans la guerre civile espagnole », p. 78.
26. *Id.*, p. 71
27. Marta SEGARRA, « Les romancières francophones du Maghreb dans une perspective méditerranéenne ».
28. *L'Amour, la fantasia*, p. 15, cité par Marta SEGARRA, *op. cit.* p. 183.
29. « La parure moderne du voile se situe dans cet 'entre deux' : elle est à la fois 'moderne' et 'musulmane'. Elle fait apparaître « l'entre deux » de la proximité et de l'altérité avec la parure de la femme émancipée de la religion. » (Nilüfer GÖLE, « Le voile, le renversement du stigmaté et la querelle des femmes », p. 220)
30. Mohamed MOUAQIT, « 'Dés-assujettissement' des femmes et modernisation de l'Etat au Maroc et dans le monde arabo-musulman », p. 89.
31. Aïcha EL HAJJAMI, « L'option de l'*ijtihad* dans la réforme de la condition juridique de la femme au Maroc ».
32. *Id.*, p. 85
33. *Id.*, p. 82-83.
34. *Id.*, p. 83
35. *Id.*, p. 82
36. *Id.*, p. 87
37. *Id.*, p. 88 : « Al-Shatibi ouvre de larges perspectives d'innovation et d'émancipation dans le domaine du *fiqh* en général, et dans celui des *droits des femmes* en particulier. Ce serait là un moyen de dépasser l'obstacle de l'ambivalence du référentiel auquel se heurte *toute volonté de réforme du droit familial*, en cherchant des solutions dans le cadre du référent islamique, en réactualisant et en améliorant ses outils d'interprétation ».
38. *Id.*, p. 84.

39. *Id.*, p. 85.
40. « Cependant, le consensus réalisé en janvier 2004, [...] autour de l'arbitrage du Roi, en sa qualité d'*emir al-mu'minine*, repositionne le débat à l'intérieur du champ religieux et incite les parties antagonistes à centrer leurs prises de positions sur les possibilités réelles d'une réforme moderne et substantielle du CSP que peut offrir l'*ijtihad* comme méthode d'interprétation des textes sacrés. » (*Id.*, p. 84)
41. Voir Renate SIEBERT qui décrit le pouvoir formel des femmes dans la mafia italienne, celles-ci restant prisonnières des « mailles de la subordination » (« L'émergence d'un protagonisme féminin dans les mafias en Italie : production sociale d'un pseudo sujet féminin », p. 160)
42. A. GUERREIRO, « l'homosexuel comme paria » (1998, *Gazeta Improvável*, automne 98, n°2, Lisbonne), cité, p. 144, par Teresa JOAQUIM, « Démocratie et droits reproductifs au Portugal, ou les impasses de la citoyenneté ».
43. Du roman de Louisa May Acott, Anne Joba, *Les Quatre filles du docteur March*.
44. Ilhem MARZOUKI, « La subjectivité fait-elle le sujet féminin ? Une lecture sociologique de l'expérience tunisienne ».
45. *Id.*, p. 118
46. *Id.*, p. 116.
47. *Id.*, p. 117.
48. *Id.*, p. 117.
49. *Id.* p. 116.
50. *Id.*, p. 108 : « Le fossé entre féminines d'État et action féministe tient à ce déplacement du lieu de la prise de décision [...], occasionnant partout à travers le monde la génération de mouvements féministes qui ne se satisfont pas des politiques étatiques, aussi clairvoyantes soient-elles. Encore faut-il que les femmes elles-mêmes s'éveillent à la subtilité de ce glissement et qu'elles s'imprègnent de la distance qu'il y a entre *modernisation objectivante* et *modernisation personnalisante*. »
51. *Id.*, p. 117.
52. *Id.*, p. 118. Cette opinion ne fait pas l'unanimité. Cf., entre autres, Nilüfer GÖLE, qui rappelle que « la modernité du temps présent se construit en référence à l'égalité des sexes. » (« Le voile, le renversement du stigmate et la querelle des femmes » p. 220).
53. *Id.*, p. 108.
54. *Id.*, p. 117
55. *Id.*, 116
56. *La société des individus*, publié en Allemagne en 1987 et traduit pour la 1^{ère} fois en France en 1991, traite de la société moderne occidentale et de la différenciation poussée du tissu social, en relation avec le processus de construction de l'Etat moderne.
57. Zakya DAOUD, « Les femmes comme sujet politique au Maghreb », p. 351, à propos de l'U.N.F.T.
58. Fatma EL BOUIH, « Les associations féminines comme lieu d'émergence d'une force de proposition au Maroc », p. 166.
59. MARZOUKI I., *op. cit.*, p. 112.
60. « Les femmes enfin sujet de l'histoire », p. 35.
61. p. 23.

62. Sur le culte de la différence aliénante et sur l'universalisme, comme pratique et éthique, voir p. 231, l'intéressante analyse de Mireille AZZOUG, « Universalisme et différence ».

63. « Femmes en Méditerranée, les conditions de la comparabilité Nord/Sud »

64. *Id.*, p. 51.

65. *Id.*, p. 52

66. Marguerite ROLLINDE : « Poser la question de la situation des femmes dans les pays du Maghreb, c'est poser d'abord la question de la violence, violence au quotidien, celle de la *pauvreté*, de l'*analphabétisme*, du *manque de soins*, dont elles sont les premières victimes ; [...]. Violence aussi des systèmes autoritaires qui gouvernent ces pays depuis les indépendances, en exigeant un consensus autour de leur projet, afin que rien ne vienne remettre en cause des rapports fondés sur un système patriarcal. » (« Face aux violences et à l'absence : les collectifs de famille dans les pays du Maghreb », p. 361.)

67. Zakya DAOUD : « Ces féministes [...] sont les enfants des transformations obtenues malgré tout. Trois avancées ont joué : l'essor prodigieux de la scolarisation, partie dans chacun des trois pays du zéro quasi absolu; l'accès au monde du travail avec [...] un large appel au secteur féminin. » (« Les femmes comme sujet politique au Maghreb », p. 353-354)