

Dynamique de genre au Maroc: entre orientations universelles et agencements politiques religieuses

Ibork, Fatima

Veröffentlichungsversion / Published Version

Zeitschriftenartikel / journal article

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Ibork, F. (2018). Dynamique de genre au Maroc: entre orientations universelles et agencements politiques religieuses. *Annals of the University of Bucharest / Political science series*, 2018(2), 55-75. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-73985-0>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY-NC-ND Lizenz (Namensnennung-Nicht-kommerziell-Keine Bearbeitung) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu den CC-Lizenzen finden Sie hier:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/deed.de>

Terms of use:

This document is made available under a CC BY-NC-ND Licence (Attribution-Non Commercial-NoDerivatives). For more information see:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0>

DYNAMIQUE DE GENRE AU MAROC : ENTRE ORIENTATIONS UNIVERSELLES ET AGENCEMENTS POLITIQUES RELIGIEUX

FATIMA IBORK

Abstract. This article focuses on the arrangements and interactions between political and social positions of universal standards and those with a conservative character referring to religion. In other words, our concern is to dwell on the manifestation of impact, on the dynamics of gender in Morocco, the confrontation between politico-social institutions referring to religion and those believing in universal principles. Proponents of the secularist view practically conceive of local development far from any discrimination based on social gender. They are thus more open to the public space and to universal values than their Islamist adversaries generally chained by a sometimes radical conservative representation of religious texts. Indeed, social representations, the interpretation of religion, the social imaginary without forgetting the power relations, all this contributed well, within a patriarchal system, to a hierarchy of social relations while determining roles and precise statutes for men and women. A historical approach stopping on some stations of the struggle of the Moroccan feminist movement since independence, especially around the issue of legal status and the family code, will certainly inform us about the new situation of women's rights and the challenges envisioned by the wakes of the patriarchal system. In the same way, the descriptive analytical approach appears indispensable in these conditions.

Keywords: gender; islamism; universal rights; patriarchy.

Introduction

Depuis l'indépendance, la situation de la femme marocaine a connu un changement remarquable dont témoignent clairement les indicateurs socio-économiques concernant le sexe féminin dans la société. Au Maroc, ce constat demeure strictement lié à la dynamique sociale d'une société en mutation où s'inscrivent les rapports de genre. La dimension genrée locale est loin de s'échapper à l'impact de plusieurs

facteurs touchant le quotidien des marocains et des marocaines. En effet, en plus de la domination d'une clairvoyance médiatique plurielle, la société marocaine est entrain de vivre une montée de la conscience féminine sur les droits de la femme relevant de la prépondérance d'une culture des droits humains. L'installation des configurations sociales changeantes associées à leur complexification résultent bien d'un certain nombre de démêlements et reconstructions des différents paliers de la réalité politique, sociale et culturelle. On repère clairement ici le cadre auquel il faut donner plus d'importance analytique afin de déterminer les facteurs participant au chantier de fragmentations et de redressements des rapports de genre dans un système patriarcal. Dans ces conditions, le genre ne représente pas en lui-même un fait isolé. Ses caractéristiques, comme elles se présentent à l'échelle de la société et d'une manière hiérarchique des deux sexes, reflètent explicitement les représentations sociales spécifiques à la réalité islamique, issues de l'imaginaire collectif imprégné par la tradition et la culture religieuse. D'où sa particularité autochtone qui le différencie du genre occidental. L'opinion séculariste ne manque pas d'existence dans le contexte social marocain. Ses adeptes conçoivent pratiquement un développement local loin d'une quelconque discrimination basée sur le genre social. Ils se montrent ainsi plus ouverts sur l'espace public et sur les valeurs universelles que leurs adversaires islamistes généralement enchaînés par une représentation conservatrice parfois radicale des textes religieux. Ainsi, la dynamique du genre au Maroc obéit aux confrontations continues entre orientations universelles et positions politiques et sociales à convictions conservatrices et religieuses.

Tout en partant des données mentionnées ci-dessus, notre problématique se rapportant à la thématique « Genre et politique » s'intéresse aux agencements et interactions entre positions politiques et sociales relevant des normes universelles et celles dotées d'un caractère conservatrice se référant à la religion. Autrement dit, notre souci est de s'arrêter sur la manifestation d'impact de la confrontation menée entre institutions politico-sociales faisant référence à la religion et celles croyant aux principes universels sur la dynamique du genre au Maroc. L'arrêt sur certaines stations de la lutte du mouvement féministe marocain depuis l'indépendance, surtout autour de la problématique du

statut juridique et du code de la famille, nous renseignera certes sur la nouvelle situation des droits de la femme et les défis envisagés face aux sillages du système patriarcal.

Aperçu historique

Naissance et évolution du parcours genre au Maroc

Par référence au concept de genre comme il est défini historiquement à l'échelle sociologique et anthropologique, on peut situer son apparition dans le contexte social marocain vers le début des années quarante du dernier siècle. Parlant de l'émancipation de la femme occidentale, Kristeva annonce :

« Notre siècle a rendu cette émancipation accessible au plus grand nombre, du moins dans les pays dits développés, et tout porte à croire qu'en Asie, en Afrique ou en Amérique latine les femmes se préparent à suivre un chemin analogue ». (Kristeva 2003, 11).

En effet, au Maroc et face aux constructions sociales des inégalités des sexes, une « conscience féministe » a vu le jour ; elle anticipe la naissance du mouvement féministe moderne.

Le féminisme est souvent défini comme un mouvement militant pour l'amélioration et l'extension du rôle et des droits des femmes dans la société. C'est à travers ce que Bourdieu nomme couramment l'*habitus* que des comportements, résultant normalement d'un ensemble d'apprentissages des rôles respectifs depuis la naissance des hommes et des femmes, apparaissent à toutes et tous comme spontanés, naturels et évidents. (Bourdieu 1997)

« *Akhawât al-ssafâ* » (Sœurs de la pureté) est considérée comme la première organisation du mouvement moderne des femmes au Maroc. Il s'agit d'éminentes féministes marocaines conscientes des transformations sociales liées au contexte international. Elles contribuèrent à un mouvement gisant dans les écrits littéraires, à l'agencement de l'enseignement et aux actes de bienfaisance. L'intégration de l'espace public par ces élites leur

a favorisées la prise de conscience de leurs responsabilités révolutionnaires. On ne peut exclure dans ces conditions des initiatives conçues au départ par des hommes au sein des partis politiques qui ont émergé pendant la période coloniale. Néanmoins, les féministes qui œuvrent au sein de ces partis se sont vite rendues compte que leur cause n'était pas bien représentée et de façon adéquate par les partis politiques. Alors, il était temps de fonder des associations autonomes, dont le but est de prendre en main la défense de leurs propres droits. Ce qui explique le changement d'espace de lutte de certaines d'entre elles, qui intègrent la société civile, en délaissant les partis pour s'engager dans la bataille menant à l'amélioration du statut de la femme.

Ce n'est qu'en 1962 que l'Union Progressiste des Femmes marocaines fait apparition, appuyée par le « Syndicat Union Marocaine du Travail » (UMT). L'accès fréquent des femmes aux usines alimentaires et aux mines, favorisait les efforts des partis qui encourageaient les ouvrières à adhérer aux organisations syndicales. À propos de cette période :

« Le travail féminin est devenu une nécessité économique, et l'adaptation des mentalités à cette nouvelle réalité n'est pas évidente ». (Combe 2001, 106).

La situation de la femme marocaine était déplorable :

« Economiquement, elle travaille, perçoit un salaire et participe aux frais du ménage sans que son rôle ne soit reconnu socialement. Autrement dit, il ya deux images, deux histoires qui cohabitent dans la femme contemporaine à savoir son être domestique et son être politique ». (Combe 2001, 107)

Au cours des années 1980 émerge le féminisme associatif. De nombreuses associations féminines et féministes ont vu le jour, mais tout en restant liées, pour la plupart d'entre elles, aux partis politiques qui les soutenaient. Leur action s'accroît avec l'annonce de la Convention pour la lutte contre toutes les formes de discrimination à l'égard des femmes (CEDAW, 1979) et la décennie de la femme proclamée par les Nations Unies (1976-1985). Parmi ces associations figurent l'Association Démocratique

des Femmes Marocaines (ADFM) fondée en 1985, l'Union de l'Action Féminine (UAF) fondée en 1987, l'Association Marocaine des Droits de la Femme fondée en 1992, la Ligue Démocratique des Droits des Femmes (LDDF, 1993) et Joussour, Forum des femmes marocaines (1995).

Particularités historiques du Féminisme au Maroc

Depuis son apparition, le féminisme marocain a été influencé par les mouvements politiques et idéologiques propres à l'époque. Pratiquement, le genre demeure

« le champ premier à l'intérieur ou au moyen duquel le pouvoir se déploie » (Scott 2012, 41).

Suivant toujours la thèse de Jon Scott, le genre constitue un instrument critique destiné à remanier la réflexion dans tous les secteurs de la vie sociale et politique.

Une scission entre les différents mouvements se produit au moment de l'arrivée du courant fondamentaliste, vers les années quatre-vingts du siècle précédent. Deux conceptions opposées surgissent alors et occupent l'espace public. D'une part, il s'agit de la position du féminisme au référentiel religieux, qui fait prévaloir des valeurs conservatrices, traditionnelles entraînant une vision passéiste relevant du système patriarcal :

« La société maghrébine toute entière est de type patriarcal avec pour postulat le fait que les arabes et les populations berbères islamisées de tout le Maghreb sont régis par les notions de tribu et de clan ». (El Khayat 1992, 75).

D'autre part, il y a l'option féministe fondée sur des principes élémentaires de la philosophie et des valeurs des droits humains, telles la dignité, l'égalité, et la liberté ; on reconnaît ici les préceptes du féminisme libéral, progressiste et démocratique.

Néanmoins, tout en mettant à jour les valeurs intrinsèques de la citoyenneté, la plupart des féministes progressistes marocaines hésitent à revendiquer à haute voix la question de la laïcité. Le dynamisme du mouvement « 20 février » lors du « printemps arabe » a suscité un débat important sur le sujet, à côté d'autres questions considérées taboues auparavant. Mais à part le refus net des forces résistantes passées à accepter le discours favorisant l'installation de la laïcité, certaines tendances et acteurs politiques estimés progressistes relèguent la question au deuxième plan, sous prétexte que la société marocaine n'est pas encore prête à assimiler une telle vision. Certes, cette position ne fait que profiter aux forces opposées qui n'hésitent pas à déformer le concept de laïcité en lui attachant le sens d'athéisme et d'apostat.

Ahmed Assid, un chercheur marocain prôneur de la laïcité et du pluralisme culturel, affirme que ceux qui estiment que la société n'est pas prête sont réfractaires au changement. Il avance que c'est toujours l'élite qui produit les bouleversements. A vrai dire, il est difficile d'envisager des achèvements immédiats, partant du fait que pendant des siècles, le système patriarcal a dominé l'agencement du fait féminin, au point de réduire ou même anéantir de façon étonnante la citoyenneté de la femme :

« Cette absence de liberté à disposer fondamentalement d'elle-même est une grave atteinte à la personne féminine maghrébine qui la handicape tellement que très souvent la vie des femmes est un tas de ruines et de décombres ». (El Khayat 1992, 73)

Genre et valeurs universelles au Maroc

Genre et laïcité

La référence à l'islam soulève la question des rapprochements possibles entre le féminisme marocain et celui d'ailleurs (notamment celui occidental). En effet, toutes les sections féministes au Maroc revendiquent l'égalité des droits. Mais toutes n'envisagent pas les mêmes procédés. Certaines optent pour la voie laïque relevant de

l'esprit universaliste, tandis que d'autres ne sont pas encore prêtes à délaissier l'héritage religieux qu'elles tentent, forcément, à moderniser.

Les féministes réformistes et progressistes marocaines rejoignent enfin leurs homologues tunisiennes en entamant, il y a quelques mois, la procédure de revendication de l'abolition des principes de l'héritage par « *taâssîb* ». ¹ Il faut rappeler que déjà en 2008 et en 2010 l'annonce de cette revendication avait provoqué un certain tumulte et avait été considérée comme une offense à l'Islam. Les « *oulémas* » (hommes doctes en religion) voient dans l'héritage une élaboration législative faite par le Coran qui doit être respectée à la lettre. C'est pourquoi ils n'envisagent aucune révision de l'héritage par « *taâssîb* ». À ce propos, Ghita Elkhayat avance : « *La précarité qui régit la condition féminine dans les pays du Maghreb tient surtout, et très vraisemblablement, à l'archaïsme des traditions qui sont les véritables obstacles à l'amélioration des conditions de vie de la femme* ». (El Khayat 1992,75)

Au Maroc, le mouvement féministe s'appuie, depuis le début des années 1990, sur une relecture des textes religieux. Une démarche jugée plus efficace dans une société très traditionaliste. Tout en aspirant à l'égalité, le féminisme marocain, dans sa globalité, cherche à apaiser, à contrôler voire à contourner la ségrégation que reflète l'exégèse musulmane.

Concernant cette démarche, on peut citer, entre autres, l'expérience de Fatima Mernissi, Aïcha Belarbi et de Fatima Sadiqi. S'appuyant sur l'« *ijtihad* » (l'effort de l'exégèse), elles ont proposé une méthodologie d'exégèse de certains textes du Coran et surtout de la Tradition au service de l'instauration d'un fondement promouvant l'égalité des sexes dans tous les domaines. Elles ont jugé de sexistes certains « *oulémas* ». Ces derniers, tout en s'appuyant sur la « *sunna* » ² d'une part, et le « *fiqh* » (jurisprudence islamique) d'autre part, se sont montrés « misogynes et contestables ». (Mernissi 2016,140)

¹ D'après la « *charî'a* », la règle de l'héritage par voie de « *Taâssîb* » prive les filles qui n'ont pas de frère d'une partie de l'héritage de leurs parents. La règle oblige les héritières à partager leurs biens avec des parents masculins du défunt.

² Ensemble des « *hadîths* » (discours) du prophète et de ses actes durant son vivant.

Une telle démarche relève du pragmatisme, et c'est dans ce cadre qu'a été modifiée la « *moudawana* »³. En 1992, puis en 2004, tout en recourant au référentiel de l'islam, les associations féministes ne pouvant pas faire appel à la laïcité, sujet tabou, ont pu arracher certaines réformes minimales mais néanmoins importantes pour entamer une polémique sur un sécularisme progressif. Mais il reste que la laïcité forme en quelque sorte un système adéquat capable d'assurer l'ébranlement, la destruction même, du schéma patriarcal figurant dans la religion et la société.

Genre et Droits Humains

Au Maroc, la citoyenneté est octroyée depuis la mise en activité de la première loi sur les libertés communes. Avec la nouvelle Constitution de juillet 2011, on assiste à une consolidation de la citoyenneté comme cheminement fondamental menant à l'édification d'État de droit. Mais des lacunes persistent encore caractérisant sa formulation, empêchant ainsi une manifestation entière de la citoyenneté relative au genre.

Dans certains cas, c'est la non-conformité aux affirmations constitutionnelles qui apporte atteinte aux droits des femmes:

« Le débat suscité par la nouvelle loi sur les partis (Aout 2011), la polémique et surtout la remise en cause par les formations politiques d'accorder un tiers de sièges aux femmes dans leurs différentes instances, tel que le mentionne le projet de loi sur les partis est un témoignage manifeste de la frilosité des différentes formations politiques à l'égard de l'égalité de genre ». (Belarbi 2012, 39)

Globalement, le mouvement féminin marocain intervient sur plusieurs axes auprès des femmes et auprès des acteurs locaux et nationaux dans le but d'aider les femmes à subvenir à leurs besoins matériels tout en s'intégrant à l'activité économique. La coordination entre différentes sections féministes est devenue incontournable pour infléchir les orientations des décideurs dans le sens de l'égalité. Le corps associatif féministe a aussi pour but de participer à la réforme des lois pour qu'elles soient en conformité avec les traités internationaux des Droits Humains.

³ Code du statut personnel marocain tel qu'il a été élaboré en 1997.

Certaines analyses avancent que dans un contexte autoritaire non favorable aux droits des femmes, la stratégie du féminisme musulman réformiste peut permettre une avancée de ces droits. D'autres considèrent qu'une citoyenneté féminine affranchie et émancipée ne peut s'articuler au religieux. En effet, les droits humains n'ont aucune nationalité, il est donc impossible d'aménager ou nier les droits des femmes sous prétexte de leur origine ou appartenance islamique.

Positions religieuses vis-à-vis du genre

Depuis les années 1980, on parle davantage de la conception des idéologies islamistes visant une réflexion autoritaire et totalitaire de l'islam. Faisant référence au réveil religieux, l'atmosphère dominante marque généralement un certain recul du nationalisme, du socialisme et du marxisme en tant qu'idéologies séculières. De nouvelles options religieuses détermineront l'avenir de l'espace public (Keppel 1991, 13-14).

Le savoir religieux classique, dont le corps traditionnel des « *oulémas* » (savants) dispose normalement, se voit dépassé par les islamistes qui adoptent, en contrepartie, un discours avec une nouvelle terminologie visant la délégitimation de l'opinion séculariste. L'opinion islamiste envers l'égalité des sexes critique ses principes démocratiques en donnant priorité aux dispositions religieuses. Ainsi, la lutte féministe qui s'appuie sur des principes universels d'égalité de genre et des Droits de l'Homme se trouve souvent confrontée à une force opposée représentée par les « féministes islamistes » qui tiennent à la pratique de la « *charî'a* » (jurisprudence islamique) pour le droit de la famille.

Position des islamistes modérés

Idéologiquement, la réclamation des protagonistes islamistes du parti « Justice et Développement » (PJD) d'une référence islamique n'empêche pas que leur programme soit semblable à ceux des autres partis politiques se déclarant démocratiques. Les acteurs politiques du PJD, sous la pression des exigences politiques, n'ont pas arrêtés de

montrer des changements depuis leur apparition dans le champ politique. Une fois que les critiques appellent à l'élocution religieuse en présence des islamistes, les nouveaux responsables politiques du PJD renvoient la balle au camp des conseils des « *oulémas* » et confirment que les problèmes en question relèvent d'une autre sphère, qui ne les concerne aucunement (Ibork 2012,87). Pourtant, c'est en faisant brandir l'étendard de l'islam qu'ils ont mené, depuis 1997, leurs campagnes électorales, surtout auprès des citoyens dénués de toute expérience sur les prouesses du discours politique. Généralement, c'est le sentiment religieux qui prédomine chez cette catégorie de population.

Bassima Hakkaoui, actuellement l'unique ministre femme du gouvernement à la tête duquel se trouve le PJD, estime que l'instauration de la laïcité au Maroc revient à :

« priver le Maroc de sa propre identité » (Lopez & Bassirou 2010).

Elle continue et précise que dans de telles conditions, il s'agit d'importer de faux débats au Maroc et négliger les vraies attentes de la société marocaine (Lopez & Bassirou 2010). Elle caractérise le débat relancé par certaines associations de défense des Droits Humains d'utopie et invite les concernées à un travail commun dans une autre voie :

« Si le Maroc cherche la démocratie, le développement et le progrès, il y a beaucoup à faire ensemble mais la laïcité n'est pas la bonne voie » (Lopez & Bassirou 2010).

Afin de bien comprendre les dits de Madame la Ministre, il faut revenir au positionnement de ses proches, au sein du même parti militant. Effectivement, presque la totalité des militants du PJD ne tolèrent pas la laïcité. Pour eux, elle est la deuxième face de l'athéisme. Il n'est pas question de faire du sujet la stricte séparation du spirituel et du temporel.⁴ Il est impensable de bénir la liberté de croyance, car il en résulte, dans leur

⁴ L'enceinte du parlement marocain a connu un certain nombre d'événements provoqués par les représentants islamistes du PJD ; ils témoignent largement sur leur position religieuse portant atteinte aux droits des femmes.

vision, la mise en cause de l'identité politique et historique du Maroc. De plus, bien qu'ils adhèrent aux structures démocratiques de la modernité politique, cela ne signifie aucunement qu'ils sont prêts à renoncer à pratiquer une forme de pression sociale relevant du religieux. Tout en accommodant des discours profanes, le PJD, se réfère implicitement aux valeurs religieuses, d'où une forme d'articulation entre desseins politiques et desseins religieux dans le sens de l'installation d'un profit général. A vrai dire, en dehors de l'aspect vestimentaire (voile, habits courts pour les hommes) adopté par certains individus, de la poussée des barbes et des bousculades aux portes des mosquées les jours du vendredi et le long du mois de Ramadan, le vécu quotidien de la plupart des marocains reflète une cadence où règnent les préoccupations d'ici-bas, loin du grand attachement à la religion et de la peur de l'au-delà.

Position des islamistes radicaux

Né en 1928 à Marrakech, Cheikh Abdessalam Yassine est devenu le fondateur et le père spirituel de l'école de pensée de la « *Gamâa Al-'Adl Wal-Ihssân* » (Groupe Justice et Bienfaisance – GJB). L'ouvrage du « *Cheikh* », intitulé « Femmes musulmanes » traite de la question de la femme et de ses problèmes. Loin de toute sensibilisation politique, culturelle ou artistique, l'auteur s'efforce, tout au long du livre, à instaurer une morale religieuse qui consiste à guider les esprits vers une prise de conscience du « devenir du serviteur auprès de son Seigneur ». C'est à la science de purification des âmes qu'il se réfère pour l'installation à la fois de la justice de la condition de la femme et de celle de l'humanité (*insâniyya*) dans son ensemble. Il dénonce l'occultation du sens de la spiritualité qui marque la production jurisprudentielle et légale ainsi que la politique du pouvoir despotique. En outre, il présente les femmes des sociétés modernes, bien que croyantes, comme victimes des idéologies matérialistes ou athées. Il se considère, par ailleurs, comme l'adversaire le plus farouche de la monarchie marocaine. Celle-ci, après avoir légalisé une partie de la mouvance islamiste à la fin des années quatre vingt-dix, marginalise de ce fait la « *Gamâ'a* » (le groupe) dans l'espace public.

L'État doit, selon le leader islamiste, assurer les fonctions de prédication (*da'wa*) et d'engagement (*jihâd*) (Zeghal 2005,133). De même, il faut aussi protéger la seconde fonction par rapport à la première. Pour cela, il faut opérer une division du travail entre hommes d'État (*rijâl addawla*) et hommes de la prédication (*rijâl adda'wa*), ce qui permettra la protection de la religion contre le despotisme :

« Plutôt que de politiser la religion, Yassine propose ainsi d'islamiser la politique » (Zeghal 2005,134).

Nadia Yassine, la porte-parole officielle du mouvement (fille du leader), donne l'exemple à suivre par les militantes adeptes de la « *Gamâ'a* ». Son père semble entouré d'une sacralité à laquelle elle est également associée. Certaines militantes la nomment « *chrîfa Nadia* » (Nadia la noble) (Zeghal 2005, 173). Nourrie suffisamment des thèses ardentes et contestataires de son père vis-à-vis de la monarchie, elle n'a pas manqué de transgresser les revendications du mouvement 20 Février et proclamer, pour le magazine marocain arabophone « *Sahrâa Al Yaoum* », que le modèle républicain correspond le plus aux fondements de la « *khilâfa* »⁵ (califat) qui favorise l'instauration d'une justice sociale et l'élévation du degré de la bienfaisance chez les croyants en faveur du peuple.

Genre et politique

Genre et activité politique

Les bouleversements qui ont eu lieu dans le monde islamique ont amorcé une nouvelle polémique sur le sens et les impératifs de l'État de droit et des libertés convoitées, surtout suite au débarquement, vers les années quatre-vingts du siècle précédent, de la tendance fondamentaliste.

⁵ Succession en Islam, vue par les fondamentalistes, en tant que modèle urgent à installer ; ce, depuis l'abolition du système califal après la chute de l'empire ottoman en 1924.

Dans le cadre des réactions de contestation contre la domination d'une telle tendance, la lutte des femmes marocaines a dû répondre aux changements intervenus au sein de la famille et au niveau de la réalité sociale des femmes. Leur attention se focalise principalement sur le code de la famille, qui était figé dans les faussetés d'un « *fiqh* » ne portant aucun respect à de telles transformations.

La pénétration des femmes dans l'espace public ces dernières décennies, favorisée par l'accès à l'éducation et au marché du travail, a bien marqué l'amélioration du mode de vie de leurs familles. Par contre, l'entrée dans l'espace politique est loin d'être évidente pour elles. Les mentalités patriarcales restent dominantes au niveau des partis politiques, et pas seulement. Les dirigeants politiques, de leur côté, n'épargnent pas l'évocation des thèses de l'agencement culturel et social pour argumenter les empêchements de la présence des femmes expérimentées dans la sphère politique.

Une liste dite « nationale » suggérée par l'État a permis d'introduire, en 2002, un quota de trente femmes au parlement (soit environ 10 % des 325 sièges de la chambre des représentants). La présence de 67 femmes dans la nouvelle chambre basse du parlement (16.7%) après les élections qui ont suivi le mouvement social de 2011 a été possible grâce à cette liste nationale octroyée par le pouvoir en place. En 2016, 81 femmes ont été élues députées sur un total de 395 sièges (soit 21%). Soixante et onze d'entre elles ont été désignées par un système de quota, et dix autres ont été élues dans des circonscriptions locales (en dehors de ce système).

Les femmes actives tenant à participer à la vie citoyenne passent alors à côté du rempart édifié autour de la sphère politique pour intégrer celle du monde associatif, où elles rejoignent l'exercice de la politique sous une autre forme. D'ailleurs, c'est la lutte hardie des féministes du tissu associatif contre la stagnation de la « *moudawana* » qui a mené à la modification (en 2004) de certains textes contestés. Pour la première fois, en 2004, on a proclamé l'égalité des conjoints par rapport aux droits et devoirs conjugaux et familiaux :

- l'institution du divorce par consentement mutuel ;
- âge du mariage des filles élevé à 18 ans avec annulation de la tutelle masculine ;

- levée de l'obligation d'obéissance maritale des femmes, qui deviennent de ce fait des sujets juridiques ;
- application d'une codification sévère à la polygamie, qui n'est pourtant pas interdite ;
- en cas de divorce ou de répudiation à la demande du mari, la femme a la possibilité de garder ses biens et le logement avec ses enfants. De même, elle bénéficie dans ces conditions d'un partage équitable des biens du couple.

Après l'enthousiasme de la première période des révolutions, le climat politique des périodes de transition ne se joue pas en faveur des femmes, puisque les islamistes ont accédé au pouvoir dans toutes les parties soulevées du monde arabe. D'ailleurs l'arrivée du PJD au gouvernement a donné lieu à des manifestations, car les femmes redoutaient que les droits acquis soient menacés. Une seule femme faisait partie du gouvernement islamiste.

La dynamique introduite par le mouvement 20 Février en 2011, a créé les conditions favorables pour les revendications des associations féministes, dont on peut citer l'institutionnalisation de la parité, de l'égalité, de la lutte contre la violence. Mais les projets de lois élaborés par les responsables du gouvernement actuel ont vidé les prévisions constitutionnelles de leur contenu. Ils dissimulent le caractère rétrograde, mais en réalité ne promulguent aucune initiative progressiste dans le sens des attentes émancipatrices des féministes marocaines. On peut citer en ce sens la nouvelle loi 103-13 relative à la lutte contre les violences faites aux femmes ; elle est entrée en vigueur le 13 septembre 2018, soit six mois après sa publication au Bulletin officiel. Il a fallu une décennie de débats et de polémique pour qu'enfin soit applicable ce texte réformable.⁶ Des organisations féministes ont protesté contre son contenu, en montrant les défaillances de la loi en ce qui concerne les droits des femmes. Les organisations réclament que leurs observations n'ont pas été prises en compte :

⁶ Le texte de loi contre les violences faites aux femmes, bloqué dans les engrenages du circuit législatif depuis le début du premier mandat de la ministre du PJD, représente le projet majeur de Bassima Hakkaoui, ministre de la Solidarité, de la femme et la famille.

« Nous avons longuement sensibilisé la ministre sur les failles de ce projet de loi qui reste bien en dessous des normes internationales ».7 (Iraqi 2018)

La précarité du droit détectée au Maroc s'explique fort bien par le paradoxe que reflète l'éloignement entre l'égalité de droit formulée par la Constitution et l'authenticité du fait politique.

*La réforme du code du statut personnel :
entre orientations universelles et dispositions politiques religieuses*

Tout au long de son évolution, le féminisme marocain était souvent soucieux de la tradition de soumission et d'infériorité de la femme dans le code du statut personnel marocain élaboré depuis 1958. Les dernières décennies ont été traversées par un débat public autour de la place de la religion dans la vie sociale, politique et économique du citoyen marocain. Généralement, on assiste, dans le monde arabe, à une certaine montée du processus d'idéologisation de la religion; l'islam n'est plus perçu en tant que dogme, il est un investissement idéologique. Ce qui explique le soutien d'une partie de la population marocaine des deux marches organisées à Rabat et à Casablanca le 12 mars 2000. La marche de Casablanca a réuni les islamistes du PJD qui, en cette période, manifestaient une opposition systématique au pouvoir en place, à côté des islamistes radicaux – ceux du « Groupe de Justice et de Bienfaisance » (GJB) qui sont complètement contre le régime monarchique. Tous contestaient le Plan d'Intégration de la Femme au Développement.⁸ Par contre, la manifestation de Rabat a regroupé les associations féminines progressistes et les organisations de la société civile encourageant les

⁷ Affirmation de Saida Idrissi, présidente de l'Association Démocratique des Femmes du Maroc (ADFM).

⁸ Le projet était rendu public le 19 mars 1999 par le Premier ministre Abderrahmane Youssfi dans le gouvernement d'Alternance. Le Plan d'Intégration de la Femme au Développement comporte quatre volets : l'éducation ; la santé reproductive ; la formation, l'emploi et la lutte contre la pauvreté ; la consolidation du pouvoir des femmes (accès à la vie politique et transformation du cadre juridique).

réformes revendiquées dans le programme du Plan, de même que des militants des partis de gauches.

Les islamistes marocains qui guettaient l'occasion depuis trois décennies pour s'imposer et manifester leur présence, étaient enfin dans la rue le 12 mars 2000. En effet, à l'appel des deux plus grands mouvements islamistes marocains, le PJD et le GJB du cheikh Yassine, une véritable marée humaine (presque 200000 personnes) a envahi le Boulevard Mohammed VI à Casablanca. Ils protestaient contre certaines réformes de la « *moudawana* ». Les adeptes islamistes venus de tout le pays marchaient dans deux avenues, les femmes d'un côté, les hommes de l'autre. Les slogans et les banderoles dénonçaient globalement toute immixtion étrangère dans les affaires culturelles de la communauté musulmane marocaine. Les « modernistes » qui ont lancé le projet du Plan de l'Intégration des Femmes marocaines en 1999 sont catalogués d'« élites occidentalisés ». (Garçon 2000). Nadia Yassine, la porte-parole du GJB qui se trouvait en tête de la manifestation prêchait le besoin du dialogue et du consensus national. (Garçon 2000). En fait, seulement quelques mesures parmi les 200 points de ce plan ont suscité la controverse : le relèvement de l'âge du mariage des filles de 15 à 18 ans, la suppression de la polygamie, la substitution du divorce judiciaire à la répudiation et le partage des biens en cas de divorce.

Bien que la « *Gamâa* » du cheikh Yassine semble avoir une plus large adhésion populaire, ce sont les islamistes du PJD qui « se voient investis d'une mission urgente et nécessaire » en prenant en charge les affaires de l'espace islamiste. Ils ont souvent traité les féministes, lors des réunions et des manifestations culturelles, d'« impies » et de partisans de l'aliénation à l'étranger. Ce, au sein de leur association spirituelle nommée auparavant : « *al-Islâh wa al-Tajdîd* » (Réforme et Renouveau). Les manifestants de Casablanca expriment leur vision :

« Oui à l'intégration de la femme au développement, mais dans le cadre de la législation islamique ». (Garçon 2000)

Les progressistes modernistes (associations de Droits de l'Homme, organisations féministes, la gauche et la presse indépendante) qui manifestaient à Rabat, appelaient l'élimination de la violence et de l'exclusion.

Le Front de défense du Plan est constitué à la fois de personnalités individuelles (progressistes et modernistes) que d'associations (associations de droits de l'homme, organisations féministes etc) en tant que partisans de la « société civile ». Les estimations des organisateurs concernant le nombre des manifestants à la marche de Rabat, ont avancé le chiffre de plus de 100.000 personnes. Néanmoins, force est de constater que le nombre de ceux qui ont manifesté pour les droits des femmes marocaines, victimes de la violence et de la précarité, a été inférieur au nombre des manifestants qui étaient contre les formes séculières en vue de l'amélioration du statut de la femme.

Les mobilisations concernant l'adoption du Plan représentent, au fait, un phénomène politique sans précédent dans la société marocaine. Cette lutte est singulière, tant en raison du nombre des manifestants que de son caractère étonnamment pacifique. En dépit des vives controverses qu'il suscite, le Plan ne vise qu'à considérer les engagements du Maroc en matière d'amélioration du statut de la femme dans la société.

La question n'est pas nouvelle : elle remonte à l'année 1992, quand Hassan II a annoncé la création d'une commission chargée de réformer le Code du Statut Personnel (CSP). Mais les modifications statuées dans le « *dahir* » (décret royal) le 10 septembre 1993, ont été jugés insignifiantes par les organisations féministes. La polémique autour de cette réforme continue donc à occuper le champ politique et social durant les années 90. En 1993, les associations féminines, suit à la proposition de l'organisation des femmes UAF (Union de l'Action Féminine) affiliée à un parti social-démocrate, ont rédigé une pétition « pour un million de signatures ». De l'autre côté, les islamistes et les autres opposants de la réforme ont lancé une campagne de protestation qui va aboutir en 2000 à une représentativité remarquable au sein de la société marocaine.

Pendant cette période, le pouvoir en place s'est vu obligé de montrer une ouverture politique assez importante envers l'opposition nationaliste et de gauche, une ouverture imposée par les tensions produites par des facteurs internes et internationaux. Cette situation a mené, en 1998, à un gouvernement dit d'Alternance dirigé par Abderrahman Youssfi.

Étant donné que les réformes du CSP n'étaient pas en concordance avec les normes internationales, les modernistes ont revendiqué l'octroi

des droits humains universels. Le projet du Plan d'Intégration de la Femme au Développement est lancé, en 1999, par le premier ministre Abderrahmane Youssfi.

Le projet a été jugé non conforme aux préceptes de l'islam par l'établissement religieux du « *fiqh* », composé de spécialistes en droit musulman. Suite à cette déclaration les islamistes ont saisi l'opportunité pour faire preuve de leur poids auprès de la population et réaffirmer leur conservatisme en matière sociale. En présence d'autres acteurs politiques, issus notamment des partis conservateurs, ils prennent le relais de l'exhortation et dénoncent le Plan. Outre l'attachement à la tradition musulmane, ou le souci des pratiques religieuses, le renforcement de la domination masculine est évident.

En contrepartie, les actrices des associations féminines, surtout celles qui étaient à l'origine de l'élaboration du projet, se lançaient dans une défense du Plan auprès des ministères chargés de sa mise en œuvre. Se confrontant aux attaques extrêmement dures des adversaires islamistes, le gouvernement a essayé de trouver une solution en faisant appel à une commission d'experts contenant aussi des docteurs en religion afin de statuer sur la compatibilité entre le plan et les enseignements de l'islam. Mais cette instance n'a jamais vu le jour, en réalité.

Ce n'est qu'en avril 2001 que le roi Mohammed VI décide de faire appel à une commission royale consultative de révision du CSP comptant quinze membres. Cette décision signifie en même temps un enterrement du projet du Plan qui visait globalement une amélioration des conditions de la femme et dont il ne persiste que la réforme touchant le statut juridique. Après une série de démarches marathoniennes sous le regard et le suivi du roi, la réforme est votée par les deux chambres le 16 Janvier 2004. Elle sera promulguée par le « *dahir* » du 3 février 2004. Ainsi, la réforme du CSP demeure une réalité qui reflète les aspects caractérisant la scène politique marocaine. Les modes d'action publiques signalent la fermeté de l'espace contestataire marocain, tout comme sa disposition à influencer la sphère politique.

Conclusion

Cette analyse synthétique de la situation des femmes marocaines, basées sur des données sociologiques et historiques, a mis en évidence la dynamique de la construction du genre et ses particularités dans le contexte social marocain.

Les représentations sociales, l'interprétation de la religion, l'imaginaire social et les rapports de pouvoir ont contribué, au sein d'un système patriarcal, à une hiérarchisation des rapports sociaux tout en déterminant des rôles et des statuts précis aux hommes et aux femmes. Le projet de réforme du Code du Statut de la Femme a suscité une scission qui a entraîné tout le monde : le gouvernement, les organisations politiques et la société. Ce Plan a permis l'affaiblissement du fondement du patriarcat, permettant la création des conditions de possibilité pour la revendication de l'égalité entre les deux sexes. L'apport de disciplines telles la psychologie, la sociologie, l'économie, le droit et la jurisprudence a aussi largement contribué aux efforts d'(re)interprétation de la religion. Bien que la question des rapports de genre fait partie des soucis de l'État et que le volontarisme politique du palais renforce la dynamique enregistrée au niveau de la société, le processus de changement des mentalités est bien plus lent et timide.

Dans ces conditions, l'espace public joue pratiquement un double rôle pour l'action féministe : s'il est regardé comme le lieu de la délibération de la cause des femmes et de l'action politique dans le cadre de la manifestation laïque et citoyenne, il est également l'espace de l'extension du conflit et de discours rivaux, appartenant surtout aux adversaires surtout religieux. La révision du cadre juridique a sensibilisé l'opinion publique sur les violences institutionnelles se rapportant aux différentes législations, tel le code de la famille, le code pénal, le code du travail, le code de la nationalité, et le code du commerce.

Lors des révolutions arabes en 2011, les femmes étaient présentes parmi les manifestants, mais elles ont été marginalisées par la suite, subissant à présent de nombreuses répressions partout dans le monde arabe ne sont guère menaçantes. De plus, le gouvernement marocain n'a pas encore réussi à mettre en œuvre toutes les dispositions et les pré-requis de la Constitution visant à assurer l'égalité, la parité et la dignité aux

femmes et à leur garantir la pleine citoyenneté. L'initiation à la démocratie dans les pays arabes est un long processus, les femmes doivent y participer pour assurer un développement social équitable.

De même, dans l'espace politique la représentativité est loin de répondre aux attentes des femmes pour accéder aux postes de décision. Au niveau social, les droits reconnus aux femmes pour assurer l'égalité hommes – femmes dans les espaces public et privé, souffrent de nombreuses épreuves, à tous les niveaux, qui raffermissent les stéréotypes misogynes et les violences de toute nature à l'égard des femmes. Par conséquent, afin de garantir réellement l'égalité des deux sexes, « le genre » doit être inscrit dans l'interprétation du sujet de droit qui implique une égalité de « statut » entre les femmes et les hommes dans l'espace public et privé.

Mais les prises de décision au sein de la sphère politique, qui caractérisent une société vivant des mutations socioculturelles continues, relèvent d'un champ de pouvoir qui n'est pas tout à fait régi par les règles de la démocratie. Toutefois, l'action des différents acteurs politiques montrant une sensibilité pour la question féminine, le militantisme féministe et les initiatives de réforme entamées par la monarchie en place ont souvent conduit à la réalisation d'une certaine émancipation du statut de la femme.

À l'idée défendue par les féministes exigeant l'adaptation de la « *moudawana* » aux transformations socio-économiques et aux fondements des droits universels, les islamistes ripostent que la législation islamique est sacrée et ne peut être contrainte ni aux bouleversements socio-économiques, ni aux conceptions de la démocratie. Les recommandations issues des congrès internationaux (Le Caire 1984, Pékin 1995) sont qualifiées par les islamistes de discours justifiant la dépendance politique et économique. En réponse à cette réalité, le féminisme marocain qualifié de réformiste (qui diffère du féminisme libéral progressiste) opte pour la revendication d'une loi positive égalitaire vue comme conforme à l'islam tout en délaissant la revendication de laïcité. L'argumentation formulée par ces féministes est que le choix n'est pas théorique, mais représente une attitude stratégique conjoncturelle.

BIBLIOGRAPHIE

- BELARBI, Aïcha. 2012. *Egalité-Parité, Histoire inachevée*. Casablanca : Éditions le Fennec.
- BOURDIEU, Pierre. 1997. *Méditations Pascalienues*. Paris : Seuil.
- COMBE, Julie. 2001. *La condition de la femme marocaine*. Paris : Éd. L'Harmattan.
- DARIF, Mohamed. 2010. *Monarchie Marocaine et Acteurs religieux*. Casablanca : Afrique Orient.
- EL KHAYAT, Ghita. 1992. *Le Maghreb des femmes, Les femmes dans l'Union du Maghreb Arabe*. Casablanca : Éditions Éddif.
- GARÇON, José. 2000. Les islamistes défilent à Casablanca, les modernistes à Rabat – Au Maroc, les femmes réveillent la rue. La réforme du code de la famille suscite un débat virulent. Casablanca. *envoyée spéciale*. http://www.liberation.fr/planete/2000/03/13/les-islamistes-defilent-a-casablanca-les-modernistes-a-rabat-au-maroc-les-femmes-reveillent-la-rue-l_318528. Vu le 07 Mai 2018. Kepel, Gilles. 1991. *La Revanche de Dieu*. Paris : Seuil.
- KRISTEVA, Julia. 2003. *Le génie féminin-1. Hannah Arendt*. Paris : Gallimard.
- MERNISSI, Fatéma. 2016. *La femme dans l'inconscient musulman*. Casablanca : Éditions le Fennec.
- IBORK, Fatima .2012. *Dualité : religion/politique dans la pensée arabo-musulmane contemporaine*. Paris : Éditions Panthéon.
- IRAQI, Fahd. 2018. Maroc – Violences faites aux femmes : le texte de loi critiqué par les ONG et boudé par les parlementaires. *Jeuneafrique*. Casablanca. <http://www.jeuneafrique.com/526158/societe/maroc-violences-faites-aux-femmes-le-texte-critique-par-les-ong-et-boude-par-les-parlementaires/>. Consulté le 25 Avril 2018.
- Lopez, Ana et Bassirou Bâ. 2010. Mohamed Darif : “Le Maroc, un système laïque en sursis”. *Au Fait* (le Blog de Au Fait). <https://blogs.mediapart.fr/au-fait/blog/090610/mohamed-darif-le-maroc-un-systeme-laique-en-sursis>. Vu le 15 Octobre 2017.
- Scott, Joan W. 2012. *De l'utilité du genre*, (traduit de l'anglais par Claude Servan-Schreiber). Paris : Fayard.
- ZEGHAL, Malika. 2005. *Les islamistes marocains – Le défi à la monarchie*. Casablanca : Édition Le Fennec.