
Les Chantiers de l'égalité au Maghreb

Sana Ben Achour

Décembre 2004

L'Ifri est, en France, le principal centre indépendant de recherche, d'information et de débat sur les grandes questions internationales. Créé en 1979 par Thierry de Montbrial, l'Ifri est une association reconnue d'utilité publique (loi de 1901). Il n'est soumis à aucune tutelle administrative, définit librement ses activités et publie régulièrement ses travaux.

Les opinions exprimées dans ce texte n'engagent que la responsabilité des auteurs.

©Ifri, 2004 - www.ifri.org

Institut français des relations internationales
27 rue de la Procession - 75740 Paris Cedex 15 - France
Tél. : 33 (0)1 40 61 60 00 - Fax: 33 (0)1 40 61 60 60

Les Chantiers de l'égalité au Maghreb

Ce travail vise à mettre en perspective les débats qui se déroulent dans les pays du Maghreb et les combats qui s'y mènent sur la capacité du droit à instaurer l'égalité entre les hommes et les femmes, et ce, afin d'en prendre la mesure et d'en comprendre le sens. Le constat est que, dans ces pays (comme du reste dans tous les pays musulmans), le débat sur le statut juridique de la personne renvoie à la Loi et que le débat sur la Loi est très vite investi d'une double interrogation théologico-culturelle sur la source du droit et le degré d'émancipation de la loi positive par rapport à la loi divine (charia). Concernant le statut juridique des femmes, ces deux débats implicites se trouvent à tel point liés qu'ils se servent réciproquement et font de la question féminine encore aujourd'hui un « domaine réservé » où nul ne peut entrer sans y être « autorisé ».

La revendication sociale d'égalité se heurte dans les trois pays aux mêmes rejets « officiels » pour non-conformité à l'islam, aux spécificités culturelles, à l'authenticité arabo-musulmane. Si ces objections n'ont pas ici et là la même densité ni les mêmes implications, elles ne relèvent pas moins d'un même ordre politique et culturel à fondement religieux et ne se nourrissent pas moins des mêmes crispations identitaires. Aucun des trois pays du Maghreb n'a échappé à cette « crise identitaire » ni à l'affrontement, plus ou moins violent, qu'elle fait naître au sujet des droits des femmes. Les « musulmans intégristes » prônent le « retour aux sources » et revendiquent l'application totale de la charia dans tous les domaines de la vie politique, économique et sociale, et sous tous ses aspects, publics et privés. Ils affirment que le Coran a fait naître les femmes à la vie juridique en accordant à la musulmane tous ses droits et toute sa dignité. Rien donc ne doit être changé. Les « musulmans modernistes », quant à eux, préconisent la « réouverture de la porte de l'*ijtihad* », effort d'interprétation législative à l'origine du corpus formant le droit musulman. Il s'agit pour eux d'adapter ses règles, fixées au III^e siècle de l'hégire, à l'esprit des temps modernes. À l'égard des femmes, ils mettent en avant l'esprit libéral du Coran. Entre ces deux tendances opposées qui, pourtant, se partagent l'idée d'une conception religieuse des droits des femmes, on assiste à un dialogue de sourds. Celui-ci devient violent lorsqu'interviennent les « laïcs » qui, séparant les ordres du sacré et de la temporalité, revendiquent l'application des droits universels de la personne humaine.

En dépit de la diversité des expériences nationales, les systèmes juridiques des pays du Maghreb présentent, sous certains aspects, les mêmes paradoxes. Le premier d'entre eux est la « dualité normative » du système juridique, dont la structure générale est bâtie sur une hiérarchie entre la règle profane, de plus en plus envahissante et pourtant toujours subordonnée au bloc légal religieux, et la charia, proclamée intangible alors même qu'elle n'a cessé de subir les assauts de la régulation qu'impose la vie en société¹. Le deuxième paradoxe est interne au droit des institutions politiques et à l'organisation du pouvoir. Celui-ci est porteur d'une distorsion entre un univers conceptuel et référentiel de facture libérale et démocratique (État de droit, Constitution, suffrage universel, droits de l'homme, multipartisme) et la réalité du fonctionnement de la représentation et de la gestion politiques (prééminence du chef, parti-État, clientélisme, allégeances claniques, confiscation du pouvoir)². Par ailleurs, le système juridique présente une dichotomie entre sa structuration externe, fondée sur le principe de l'unité de source formelle, et la teneur de ses dispositions de sources philosophiques diverses, imprimant à l'ensemble un caractère composite. Celui-ci est traversé et/ou habité de valeurs et de logiques concurrentes, aspirant chacune à la complétude, à la totalité, à l'exclusivité : droit positif, droit musulman, droit coutumier³. Enfin, dans de nombreux domaines en rupture avec les faits, le droit est en retard sur les « nouvelles causes » d'un Maghreb en mouvement : mouvement des femmes, mouvements pour les libertés et les droits de la personne, mouvements pour la démocratie.

Dans les trois pays du Maghreb, la condition juridique des femmes reste marquée par le décalage entre la norme juridique et les faits économiques et sociaux, le dualisme entre le droit de la sphère publique et le droit de la sphère « privée », la tension portée par le droit de la famille entre rénovation et conservation du modèle patriarcal, l'ambivalence du discours sur les droits universels et les spécificités culturelles. Le droit de la famille, dont l'essentiel est condensé dans

¹ N. Bouderbala : « Aucune société ne peut durablement se passer de régulation. Si le système officiel de création des règles ne répond plus à la demande, il s'en crée un, parallèle, qui remplit cette fonction essentielle. Mais cette règle profane, pour indispensable qu'elle soit, et même si l'administration lui donne une apparence officielle (par exemple la publication au *Journal officiel*), n'accède pas au statut de légalité légitime. Elle n'a qu'une existence subordonnée et menacée tant qu'elle reste extérieure au bloc légal religieux. Ainsi se crée un système d'interprétation pervers de la loi qui utilise la ruse (*hiyal*) plutôt que la raison pour faire admettre, en contrebande, dans le droit positif, des règles dont chacun reconnaît la nécessité mais dont personne ne souhaite admettre qu'elles sont contraires, ou pour le moins, étrangères à la lettre de la loi religieuse. Ainsi se crée une logique dissimulée de régulation qui a la conséquence désastreuse de conduire à opposer légitimité et nécessité alors que tout système légal équilibré et démocratique a pour premier souci d'articuler ces deux principes. En conséquence la vie juridique est marquée par la présence simultanée de deux vérités légales distinctes, dualisme que l'on peut qualifier de schizophrénie normative », in « La chari'â, une monopolisation de la légitimité religieuse », *Prologues, Revue maghrébine du livre*, n° 20, automne 2000, p. 62-67.

² M. Camau, *Pouvoir et institutions au Maghreb*, Tunis, Cérès Éditions, 1978.

³ N. Bouderbala et P. Pascon, « Le droit et le fait dans la société composite. Essai d'introduction au système juridique marocain », *Bulletin économique et social du Maroc*, n° 117, avril-juin 1970.

les codes du statut personnel, est, en partie pour la Tunisie et en totalité pour les deux autres pays, en retrait par rapport aux nouvelles réalités économiques et sociales des femmes. Prenant en charge, à l'égal des hommes, le développement économique et social de la collectivité, de la famille et de chacun de ses membres, les femmes continuent de n'être pourtant, au plan du droit, que des « mineures ». Cette distorsion entre le droit et la réalité est aggravée par le dualisme du statut légal des femmes selon qu'il s'agit de la vie publique ou de la vie privée. Reconnues citoyennes par les Constitutions des États, les femmes ne le sont pas à part entière. Si elles votent, occupent des postes de responsabilité publique, dirigent des services publics, rendent la justice, pratiquent la médecine, enseignent, elles ne sont pas moins, au sein de la famille, en situation d'assujettissement et « de moins droit ». Elles n'héritent que de la moitié de la part des hommes. L'époux est toujours le chef de famille auquel elles doivent obéissance⁴. La polygamie et la répudiation, expression de la domination masculine, sont encore légalisées en Algérie et au Maroc. Cette ambivalence, génératrice de conflit d'interprétation, est entretenue par des tribunaux dont le référent est le droit musulman et par des gouvernants qui, tout en adhérant aux chartes, conventions et traités internationaux des droits de la personne, opposent à leur réception l'« islam religion d'État ».

Ce tableau, dont la complexité n'échappe pas à l'observateur, resterait incomplet si l'on ne rendait pas compte cependant de ce qui, depuis la fin du XIX^e siècle, travaille en profondeur les sociétés maghrébines. Peu importe si ces idées qui émergent, ces pensées qui se construisent, ces mouvements qui s'expriment sont le fait de quelques-uns, femmes et hommes, impliqués individuellement et/ou collectivement, philosophiquement et/ou politiquement. Peu importe les voies qu'ils empruntent et les supports qu'ils utilisent. Peu importe les lieux qu'ils investissent et les cercles qu'ils touchent. L'important est qu'ils procèdent d'une nouvelle posture intellectuelle et ouvrent des brèches dans la clôture des systèmes de normativité islamique, jetant ainsi les bases de la critique moderne. En ce sens, trois dynamiques sont à l'œuvre. Elles posent, par leurs interactions et par l'entrecroisement de la pensée et de l'action, les conditions de possibilité de l'égalité. Portée par plusieurs générations de penseurs et d'acteurs politiques et sociaux, la question passera par la voie du réformisme musulman au sein duquel la question de l'émancipation de la femme fait l'objet d'un traitement particulier (I), la voie de la rénovation intellectuelle contemporaine (II), enfin la voie de la révolution « féministe », qui donne à la question de l'égalité une nouvelle visibilité (III).

⁴ Pour nuancer le propos, voir, pour le cas tunisien, F. Belkani, « L'époux, chef de famille », *Revue tunisienne de droit* (RTD), 2000.

I. Les voies du réformisme musulman

Première tentative de remise en cause historique du soi musulman amorcée vers la seconde moitié du XIX^e siècle (*al Islah*)⁵, le réformisme, dont les thèmes majeurs sont le redressement moral, politique et social de la nation, se présente aussi comme un moment inaugural dans l'émergence de la question de l'émancipation de la femme musulmane.

Malgré la diversité de ses domaines, la multiplicité de ses expressions et l'extension de son champ géopolitique (réformisme ottoman, arabe ou maghrébin), les différents réformismes participent d'un même mouvement de récupération de soi (de sa culture et de sa langue) et de projection dans les temps modernes. Né dans un contexte de confrontation politique et culturelle exacerbée par les rapports de domination coloniale, ce mouvement relève d'une dialectique de l'interne et de l'externe, de l'endogène et de l'exogène, du moderne et du traditionnel. Le réformisme religieux prône une révision interne du phénomène islamique à la lumière des besoins nouveaux des sociétés modernes. Il s'agit de restaurer les valeurs « authentiques » de l'islam en l'épurant des multiples déviations qui en ont entaché le cours et le message, et de réformer les institutions politiques et sociales frappées de stagnation et d'obscurantisme. Dans le domaine juridique, le réformisme appelle à la re-formulation de la doctrine par interprétation des sources révélées, le Coran et la sunna, et affirme la nécessité de l'*ijtihad* (l'effort législatif et interprétatif). Rompant avec la doctrine classique du précédent (*taqlid*) sans rejeter en tout la tradition (*salafiya*), il introduit plusieurs distinctions méthodologiques de nature à renouveler la réflexion et à induire des actions de redressement politique et social, dont les plus urgentes sont alors la réforme de l'enseignement et du statut juridique et social de la femme musulmane. Cet aspect auquel plusieurs travaux sont consacrés est ici étudié dans l'objectif de saisir dans quelles ruptures et continuités est présentée la question féminine dans les pays du Maghreb, et de mesurer son impact sur les politiques législatives suivies lors des indépendances nationales.

La question féminine dans les écrits des réformistes maghrébins

La question féminine est posée, dans un premier temps, de manière incidente et indissociable des thèmes majeurs de la pensée réformatrice égyptienne. Elle apparaît pour la première fois en 1872 sous la plume de Rifa'a Rāfic al-Tahtawi, *Al-murshid al-amin fi al banati wal banin* (« Le conseiller fidèle des jeunes filles et des jeunes hommes »), et réapparaît sous le même angle, au rythme des publications nouvelles, dans les travaux de Jamel al-Din al-Afghani, Mohamed Abduh, Rachid Ridha. Elle finit cependant par acquérir une place à part avec Qacem Amin, juriste de formation, qui, en 1897, lui réserve un premier ouvrage intitulé *Tahrir al-mar'a* (« L'Émancipation de la femme »), puis en 1900, un second, intitulé *Al-mara'a al-jadida* (« La Nouvelle Femme »), dans lesquels, en apôtre de l'émancipation des femmes, il dénonce le port du voile, la répudiation, la polygamie, et prône l'instruction des femmes.

Au Maghreb, particulièrement en Tunisie, le réformisme s'alimente de plusieurs apports : l'apport ottoman avec l'expérience des Tanzimat, l'apport doctrinal égyptien qui parvient à la région au moyen des nouveaux supports de la diffusion culturelle. Khayr Eddine et Ahmed Ibn Abi Dhia en jettent les bases intellectuelles et en brossent les lignes politiques. La réforme s'engage alors très tôt dans le domaine politique et institutionnel, où s'amorce une relative modernisation des institutions de l'État (codification du droit, réforme de l'enseignement, réorganisation de la justice et de l'administration)⁶. Dans ce contexte, la question féminine surgit en 1856 sous la plume de Ibn Abi Dhia dans *Rissala fil mar'a*⁷, un « Essai sur la femme » écrit cependant dans le plus pur conformisme en réponse au questionnaire du consul général de France, Léon Roches.

Dans cette région du monde, la question de l'émancipation des femmes rebondit durant l'entre-deux-guerres, contexte marqué par les tensions coloniales, les replis culturels et les raidissements nationalistes. En Algérie, la pensée réformatrice prend, au sujet des femmes, un tour conservateur avec la revue *Al-Shihab* (1925-1939) animée par Ibn Badis et ses compagnons de l'Association des oulémas musulmans algériens, pour qui la seule réforme

⁵ K. Leiden et E.J. Brill, « *Islah* », *Encyclopédie de l'Islam*, tome IV, « Iran », Paris, G.-P. Maisonneuve & Larose, 1978.

⁶ B. Tlili, *Les Rapports culturels et idéologiques entre l'Orient et l'Occident, en Tunisie, au XIX^e siècle (1830-1880)*, Faculté des sciences humaines de Tunis, Publication de l'Université de Tunis, 1974.

⁷ *Risala fi al mar'a* (« Essai sur la femme »), 13 février 1856 ; cf. B. Tlili, « À l'aube du mouvement de réformes à Tunis : un important document de Ahmad Ibn Abi Diyaf sur le féminisme (1856) », in

envisageable est de donner aux jeunes filles musulmanes une instruction religieuse. Au Maroc, le réformisme, qui connaît, avec la pétition de Fès de 1927, les premières remises en cause des pratiques traditionnelles du mariage, finit par se transformer, en réaction au « dahir berbère » de 1930, décret sur les coutumes locales, en orthodoxie malékite, appelant à l'application de la loi religieuse. En Tunisie, la question de l'émancipation de la femme musulmane, tout en se heurtant au conservatisme des milieux traditionalistes zeitouniens, prend, en 1930, une dimension totalement novatrice sous la plume de Tahar al Haddad, par rapport non seulement aux thèses réformistes précédentes mais aussi à celles, plus libérales, du mouvement Jeune Tunisien⁸. Dans son ouvrage *Imara'atuna fi al shariâ wal mujtamâ'*⁹ (« Notre femme dans la loi et la société »), il s'élève contre la condition d'infériorité réservée aux femmes (analphabétisme, polygamie, répudiation, confinement dans l'espace domestique, asservissement aux hommes). Procédant à une lecture libérale du texte coranique par référence à ses fins (*maqasid*), il bouleverse les schèmes traditionnels de la dogmatique juridique et proclame que l'islam consacre la valeur d'égalité entre les hommes et les femmes, levant par là l'« hypothèque canonique » sur le statut juridique des femmes. À partir de là, le clivage déjà latent entre libéraux et conservateurs, modernistes laïcisants et traditionalistes religieux devient plus net.

À la veille de la Seconde Guerre mondiale, note Maurice Borrmans, « le Maghreb connaissait alors une affirmation vigoureuse de l'orthodoxie la plus stricte sous la forme d'une revendication constante en faveur de la charia¹⁰ ». Dans cette perspective, la question féminine est réduite à la seule revendication de l'instruction des jeunes filles musulmanes, avec cette triple limite qu'il s'agit d'une instruction donnée en langue arabe, axée sur la morale et l'histoire de l'islam et préparant les jeunes filles, à travers des travaux manuels de type domestique, au rôle traditionnel qui leur est assigné au sein de la famille musulmane¹¹. Le réformisme continua à se transformer, sous la poussée des nouvelles réalités sociopolitiques de l'après-guerre, soit en conservatisme, fournissant à l'islam officiel des

Études d'histoire sociale tunisienne du XIX^e, Faculté des sciences humaines de Tunis, Publication de l'Université de Tunis, 1974.

⁸ S. Bakalti, *La Femme tunisienne au temps de la colonisation (1881-1956)*, Paris, L'Harmattan, 1996.

⁹ Cet ouvrage de Tahar al Haddad paraît en arabe en 1930. Traitant de la question juridique, il analyse la situation de la femme au regard de l'islam : la personnalité de la femme, les droits civils (témoignage, capacité de gestion des ses biens, héritage), le mariage (liberté dans le choix du conjoint, devoir conjugal, polygamie), le divorce. Sur la question juridique, l'auteur recueille l'opinion de plusieurs juristes musulmans. Sur un autre plan, il analyse la situation sociale des femmes : l'éducation, les mariages forcés et prématurés, le voile.

¹⁰ M. Borrmans, *Statut personnel et famille au Maghreb de 1940 à nos jours*, Université de Lille III, 1972, p. 165.

¹¹ L. Lakhdhar, *Imara'atu al Ijmaâ* (« La Femme du consensus »), Tunis, Cérès Éditions, 2001.

États sa doctrine et ses instruments d'hégémonie politique et culturelle, soit en son opposé, l'islam contestataire et radical des Frères musulmans.

Question féminine et « réformisme » législatif des États

Aux indépendances, les États du Maghreb, tout en se lançant dans une vaste entreprise de modernisation de la société, reproduisent, à des degrés divers, le modèle traditionnel de la famille musulmane et de son droit. Seule la Tunisie d'Habib Bourguiba échappe en partie à ce modèle.

Le Maroc chérifien, mu entre autres par le souci d'abolir le dahir berbère qui, à partir de 1930, avait soustrait une partie de la population marocaine au droit malékite¹², adopte en 1957 la *Mudawana*, le Code du statut personnel marocain, et restaure, en les légalisant, les règles de la jurisprudence malékite (le *fiqh*)¹³. Une commission fut créée à cet effet avec pour mission de « recueillir les dispositions juridiques du droit musulman en matière familiale et successorale ». Le texte final, auquel se rallièrent les membres de la commission, ne fut même pas à la mesure de ce que son rapporteur, Allal Al Fassi, avait développé dans son opuscule *Al naqd al-dhati* (« L'Autocritique »), publié en 1952 lors de son exil cairote. Le texte de la *Mudawana*, qui fige la famille marocaine dans un modèle de plus en plus éloigné de la réalité sociale et des évolutions enregistrées dans les pratiques familiales, fait depuis l'objet de critiques virulentes. Universitaires et militants engagés dans le mouvement pour l'égalité et les droits en contestent l'esprit rétrograde, en dénoncent l'incapacité à répondre aux attentes du Maroc contemporain et appellent à sa révision sur la base d'une lecture moderne de l'islam. Campagnes féministes pour sa révision, pétitions et programmes d'action pour l'intégration des femmes au développement se succèdent, s'amplifient, mais tournent court. La contre-offensive des islamistes, la réserve des partis politiques, le statut religieux de la royauté au Maroc, stoppent le débat, ajournent la question de la révision de la *Mudawana*, aujourd'hui encore en suspens, malgré les promesses de changement¹⁴.

¹² À ce sujet M. al Ahnaf écrit : « Le retour à la situation pré-coloniale était perçu comme un signe d'authenticité et d'indépendance, et la fidélité à la lettre du *fiqh malékite* comme une garantie de la continuité arabo-musulmane », in « Maroc. Le code du statut personnel », *Revue Maghreb-Machrek*, n° 145, juillet-septembre 1994, p. 5.

¹³ A. Moulay-R'Chid, *La Femme et la loi au Maroc*, Rabat, Éditions Le Fennec, 2^e édition, 1993.

¹⁴ En 1992, une campagne est lancée par les féministes pour la révision de la *Mudawana* dans le sens de l'équité et de l'égalité entre les conjoints, l'instauration du divorce judiciaire, l'interdiction de la polygamie, de la répudiation, l'abolition de l'institution du tuteur matrimonial, la reconnaissance du droit de tutelle des mères sur leurs enfants mineurs ainsi que le droit au travail et à l'instruction comme un droit inaliénable que l'homme ne peut retirer à la femme. Une pétition est lancée pour un

De même, l'Algérie socialiste, qui, après la reconduction de la législation coloniale¹⁵ opte, en 1975, pour la « décolonisation du droit de la famille », adopte le principe qu'en l'absence d'un texte législatif régissant l'ensemble du statut personnel, il sera fait recours à l'alinéa 2 de l'article premier du Code civil, en vertu duquel le juge se prononce selon les principes du droit musulman. Dès lors, notent les commentateurs, la Cour suprême s'érige en gardienne de la légalité islamique. Elle casse les décisions des juridictions inférieures contraires à la charia, rétablit l'époux dans ses prérogatives de droit musulman, soumet la famille algérienne au modèle traditionnel de la famille musulmane¹⁶. La codification des règles du statut personnel s'entreprind en même temps et aboutit, après plusieurs avant-projets et dans l'ignorance des doléances des Algériennes, à la promulgation en 1984 du Code de la famille. Rédigé dans le plus pur conformisme, il est, depuis lors, au centre des débats de société et des confrontations entre ceux qui en demandent l'abrogation, l'amendement ou encore le maintien. Ces débats, dont l'enjeu est la place des femmes dans la société, reviennent régulièrement, ponctuant au rythme des changements de conjoncture politique, l'histoire présente de l'Algérie¹⁷.

En Tunisie, en revanche, le réformisme de Bourguiba, qui finit par s'imposer et vaincre la résistance des conservateurs, fait de l'émancipation de la femme le levier de sa politique moderniste¹⁸ et de son combat pour le « redressement moral de la société¹⁹ ». Promulgué en 1956, le Code du statut personnel opère au sein de la famille tunisienne une véritable révolution par le droit, la soumettant à un nouvel ordre conjugal, à la raison moderne : abolition de la polygamie, de la répudiation, du tuteur matrimonial, du droit de contrainte ; instauration du divorce judiciaire, du libre et plein consentement des futurs époux et de l'adoption ; retouche des règles de dévolution de l'héritage (tous deux considérés pourtant comme relevant du dogme)²⁰. Mais l'œuvre réformatrice de Bourguiba atteint ses propres limites. Sous peine d'être socialement et culturellement invalidé et politiquement contesté, le

million de signatures contre la *Mudawana*. Les mêmes revendications sont inscrites dans le plan d'action pour l'intégration des femmes au développement.

¹⁵ Il s'agit de la loi du 11 juillet 1957, relative au régime des tutelles et de l'absence, et de l'ordonnance du 4 février 1959, relative à l'exclusion de la procédure traditionnelle du mariage et à l'introduction du divorce judiciaire.

¹⁶ F.-Z. Saï, « Les réserves et déclarations interprétatives émises par l'Algérie à l'égard des conventions internationales », Colloque de Tunis, Cinquièmes journées maghrébines Mustapha Chaker de droit constitutionnel, ATDC, Constitution et statut personnel, janvier 2002.

¹⁷ B. Gasmi, « Le code de la famille : compromis et résistance », *Cahiers de l'Orient*.

¹⁸ S. Ben Achour, « Féminisme d'État, figure ou défiguration du féminisme ? » in *Mélanges en l'honneur de Mohamed Charfi*, Tunis, Centre de publication universitaire, 2001.

¹⁹ Y. Ben Achour, « La réforme des mentalités. Bourguiba et le redressement moral », in *Tunisie au présent. Une modernité au-dessus de tout soupçon ?*, Paris, Éditions du CNRS, 1987, p. 145.

²⁰ A. Cherif-Chammari, *La Femme et la loi en Tunisie*, Rabat, Éditions Le Fennec, 1991.

« Chef » (*Zaïm*) recule devant les valeurs pérennes et le donné immuable : d'où le maintien de la dot et du statut du mari en tant que chef de famille, la reconduction des inégalités successorales, le silence sur la question du mariage de la musulmane avec un non-musulman. Si le Code tunisien est en rupture par rapport aux autres codes maghrébins du statut personnel, il n'en demeure pas moins que, par son double registre à la fois laïque et religieux, traditionnel et moderne, il installe une schizophrénie juridique génératrice de troubles d'identification. Les commentateurs de la jurisprudence tunisienne ont relevé depuis longtemps le fossé qui s'est creusé entre le législateur et ses interprètes²¹. Profitant des silences, des contradictions et des ambiguïtés du texte, le juge réintroduit le refoulé, le droit musulman. C'est au nom de la saine tradition qu'il n'admet pas la filiation naturelle, voit dans l'apostasie et la disparité de culte des cas d'empêchement à succession, frappe de nullité absolue le mariage de la Tunisienne – prédéterminée musulmane – avec un non-musulman. Par ses silences, ses contradictions, ses ambiguïtés, le Code, tout en fragilisant ses positions émancipatrices – auxquelles il doit sa bonne réputation – grève d'une hypothèque religieuse le droit à l'égalité.

Ces assignations légales à identité prennent à partir des années 1980, avec la montée de l'islamisme politique et la revendication d'un retour à la pure tradition *sharaïque*, une nouvelle dimension qui s'alimente du désenchantement national et des frustrations nées de l'ordre inégal international²². Utilisées par les pouvoirs en place comme rempart contre l'islamisme politique ou sacrifiées par eux pour compenser le déficit démocratique, les femmes se trouvent au cœur de la confrontation sur la racine culturelle des droits. Revendiqués par les mouvements féministes et les élites urbaines, les droits de la personne et le discours universaliste qui les accompagne sont stigmatisés comme produits d'importation et vecteurs d'acculturation. Le débat sur l'égalité prend alors l'allure d'une confrontation entre Islam et Occident. Le malentendu s'installe et impose aux penseurs maghrébins de nouvelles mises au point sur l'islam, les droits, l'État et les femmes, et les engage sur le terrain de la rénovation intellectuelle.

²¹ E. Delagrance, « Le législateur tunisien et ses interprètes », *RTD*, II, 1968.

²² S. Bessis et S. Belhassen, *Femmes du Maghreb : l'enjeu*, Tunis, Cérès Éditions, 1992.

II. Les voies de la rénovation intellectuelle contemporaine

Ces voies de la rénovation intellectuelle prennent les chemins de la critique moderne et œuvrent pour que la pensée religieuse établisse un rapport intérieur vivant avec l'éthique moderne, celle de la démocratie et des droits de l'homme. Dans le débat général qui anime le champ intellectuel, deux tendances principales se dessinent, l'une s'inscrivant dans un néoréformisme musulman, l'autre dans une rupture radicale. Le propos n'est pas ici de caractériser la structure de la pensée arabe contemporaine, mais bien de pointer ces nouvelles positions qui commencent à influencer sur les représentations diffuses au sein de la société. Ce mouvement, note justement Abdou al Filali al Ansary, « n'a pas de maître à penser bien en vue, mais se présente comme le travail collectif d'un nombre important de penseurs. Il semble se faire à travers de multiples entreprises, conduites séparément et simultanément²³ ». À l'intérieur de ce mouvement, dont il s'agit dans un premier temps de présenter modestement les principaux thèmes, il y a lieu de réserver une place à part à la production féminine, tant cette parole savante est perturbatrice de l'ordre masculin du discours²⁴.

Retour critique sur le legs islamique

Le premier, le plus urgent, de ces nouveaux chantiers de la rénovation intellectuelle est celui de la critique de la raison islamique et de la rupture avec l'islamologie classique, le dogmatisme, le discours apologétique. Le projet est de soumettre la religion dans toutes ses productions et manifestations à la raison interrogative et de travailler les discours en procédant à une lecture déconstructive. Tout en reconnaissant qu'il ne s'agit pas de « dé-religioser » la société, ces auteurs tentent d'enraciner l'idée d'une « laïcité musulmane²⁵ ». Pour Mohamed Arkoun, il ne s'agit pas « d'une position contre la religion, mais d'une attitude

²³ A. Filali-Ansary, « Peut-on réformer l'islam de l'intérieur ? », *Prologues, Revue maghrébine du livre*, n° 7-8, 1996, p. 24

²⁴ C. Julliard-Beaudan, « La parole comme espace de mort », *Les Cahiers de l'Orient*, n° 47, 1997, p. 7-14.

²⁵ A. Herzenni, « Le laïcisme, un atout incontournable », *Prologues, Revue maghrébine du livre*, n° 10, 1997, p. 21.

philosophique de l'esprit devant les problèmes de la connaissance, y compris de la connaissance religieuse, qui est une donnée concrète de l'expérience humaine en tant que dimension psychologique qui contribue à structurer l'imaginaire social²⁶ ». D'autres penseurs posent en termes encore plus nuancés la place de l'islam dans la société. En même temps qu'ils appellent à libérer la société de l'emprise religieuse et du contenu institutionnel de l'islam (ce qui doit se traduire par l'élimination du droit musulman (*fiqh*), ils s'opposent à la laïcité conçue comme séparation de la foi et de la rationalité. Hichem Djaït²⁷ écrit ainsi que « tout ce qui s'appelle lois sur l'héritage, la législation matrimoniale, la législation sexuelle même, sera libéré du poids du *fiqh*, soumis aux catégories de la raison universelle [...] Partout et avant tout, la femme doit cesser d'être répudiée au gré du maître, son égalité à l'héritage assurée, la polygamie abolie [...] À un autre niveau, l'État doit évoluer à l'intérieur d'une sphère autonome, selon les pures lois de la politique et du bien social, loin de toute nostalgie intégriste [...] En même temps, il faut redonner à l'islam la capacité de répondre aux besoins spirituels de l'homme et notamment de répondre aux interrogations inquiètes de l'homme contemporain²⁸ ».

Philosophes, historiens et épistémologues se lancent, depuis quelques années, dans une entreprise d'explication et de décodage des mécanismes à l'origine de la formation d'une raison apologétique et analogique²⁹ ; consacrant le primat du texte et la référence aux anciens, celle-ci occulte la pensée rationaliste qui, pourtant, a débuté avec les thèses *mûtaẓilites* et s'est affirmée principalement en Occident musulman avec Ibn Ruchd (Averroès). Aussi pensent-ils que l'accès à la modernité exige de la part des intellectuels de s'engager dans une entreprise de déconstruction-reconstruction interne de la pensée arabe sur des bases rationnelles prenant appui sur l'héritage rationaliste arabo-musulman représenté par l'école maghrébo-andalouse, et de réaliser la séparation du politique et du religieux comme conséquence de la séparation de la philosophie et de la religion³⁰.

Dans le domaine de la philosophie du droit et de l'État, d'autres tentatives sont en cours, qui mettent l'accent sur les effets de la confrontation entre droit, politique et religion et sur les

²⁶ Sur les travaux et la pensée de M. Arkoun, voir Mohamed El Ayadi, « Mohamed Arkoun ou l'ambition d'une modernité intellectuelle », *Penseurs maghrébins contemporains*, Tunis, Cérès Éditions, 1993, p. 69.

²⁷ Sur les travaux et la pensée de H. Djaït, voir A. Filali-Ansary, « Hichem Djaït ou la tyrannie du paradigme », *Penseurs maghrébins contemporains*, op. cit. [26], p. 101.

²⁸ H. Djaït, *La Personnalité et le devenir arabo-islamique*, Paris, Le Seuil, 1974, p. 144 et 149.

²⁹ Il faut signaler ici l'apport de A. Charfi, spécialiste de la civilisation islamique, dont les ouvrages sont malheureusement souvent censurés.

³⁰ Sur les travaux et la pensée de M. A. El Jebiri, voir M. Mouaqit, « Mohamed Abed Al Jabiri : Rationalisme et laïcisme », in *Penseurs maghrébins contemporains*, op. cit. [26], p. 153.

changements en profondeur que vit le monde arabe depuis plusieurs décennies³¹. Certains portent leur critique sur les mécanismes pratiques et symboliques à l'œuvre dans la construction d'un imaginaire arabo-musulman dominant et encore fortement agissant. Se nourrissant de l'idée de l'unicité et de la totalité, celui-ci, à bien observer, est traversé des doutes et des ruptures qu'impose la modernité : l'État, les nouveaux supports de la normativité, la nationalité, etc. Ce constat permet à certains de soutenir que, « s'il y a échec, ce n'est pas celui de l'État moderne et que les menaces qui pourraient désordonner la société ne sont pas uniquement dues à l'ancien qui résiste mais au nouveau qui ne respecte pas ses présupposés, ses mécanismes et sa logique³² ». Ainsi, d'après Yadh Ben Achour, les conditions dans lesquelles se déroulent les échanges discursifs font que le discours arabe sur la religion, le droit, la politique est un discours « stratégiste », tissé de silences, de prudences, d'esquives, donc un discours corrompu... produit en fonction de l'effet attendu sur l'opinion.

Plusieurs penseurs appellent à libérer la régulation juridique de l'emprise du *fiqh*, à réaliser dans la paix et la sérénité la conciliation entre l'appartenance à la civilisation arabe et à la religion musulmane, d'une part, et l'aspiration à la modernité, de l'autre³³. Les uns s'attachent à retrouver l'esprit libéral du Coran³⁴, les autres à lever le malentendu sur les libertés et l'Islam, à dépasser les discours réducteurs stigmatisant l'Islam comme incapable de transformations et les droits de l'homme comme produit occidental d'importation. Mohamed Charfi admet que les droits de l'homme, en l'occurrence l'égalité entre les hommes et les femmes, la non-discrimination en raison de la couleur, de la race, de la religion, la liberté d'opinion et d'expression constituent désormais « le paramètre d'appréciation des grands systèmes politiques³⁵ ». Aussi, évitant l'amalgame entre la pratique des États musulmans, les valeurs du message coranique, les législations positives modernes et les règles du droit musulman classique, il invite les musulmans à procéder d'urgence au réexamen critique du patrimoine culturel islamique. Dans cette perspective,

³¹ C'est ce qui ressort des travaux de Y. Ben Achour, en particulier : *Politique, religion et droit dans le monde arabe*, Tunis, Cérès Éditions, 1992 ; *Normes, foi et loi en particulier dans l'islam*, Tunis, Cérès Éditions, 1993 ; *Al-dhamir wa al-tashrī : al 'aqliyya al-madaniyya wa al-huquq al haditha* (« Foi et loi : la raison civile et les droits nouveaux »), Casablanca-Beyrouth, *Al marqiz al thaqafi al arabi*, 1998.

³² Y. Ben Achour, « Mutations culturelles et juridiques : vers un seuil minimum de modernité ? », *RTD*, 1990, p. 55.

³³ C'est ce qui ressort des travaux de M. Charfi, en particulier : *Introduction à l'étude du droit*, Tunis, CERP, Faculté de droit et des sciences politiques et économiques de Tunis, 1983 ; « L'influence de la religion sur le droit international privé des pays musulmans », *Recueil de l'Académie*, Cours de l'Académie de droit international de La Haye, 1986, p. 325-454 ; *Islam et liberté : le malentendu historique*, Paris, Albin Michel, 1998.

³⁴ S. Belaid, *Islam et droit, une nouvelle lecture des versets prescriptifs du Coran*, Tunis, CPU, 2000.

³⁵ M. Charfi, « Droits de l'homme, droit musulman et droit tunisien », *RTD*, 1983, p. 405.

certain³⁶ décodent, dans ses moindres lieux, le discours identitaire et culturaliste dont les ressorts discursifs sont le patrimoine et l'authenticité, et dont le fonctionnement introduit une distorsion entre le pensé et la réalité et fige les peuples dans un espace fermé placé hors du temps et de l'Histoire. Pour Ali Mezghani, présent absent et passé omniprésent empêchent de vivre l'universel et d'y participer. Le projet de certains politologues est de mettre en perspective historique la construction de l'imamat, son passage à la royauté et la survie du modèle prophétique dans les temps modernes. Ce qui permet de montrer comment l'autoritarisme et la théologie dogmatique se sont servis l'un l'autre et à quels obstacles se heurte la démocratie dans le monde arabe³⁷. D'autres mises en perspectives sont tentées de rechercher dans la pensée islamique les conditions théoriques de possibilité d'une philosophie des droits de l'homme, à savoir : la reconnaissance de l'existence d'une nature des choses et l'aptitude de la raison humaine à la découvrir. Renonçant au mythe de l'unité de l'Islam, elles mettent l'accent sur la diversité des tendances disciplinaires qui se sont disputé le champ du discours théologique, histoire dont l'épilogue fut la victoire du volontarisme sur le rationalisme, lequel aurait pu éclore d'une théorie des droits de l'homme³⁸. Elles ne craignent pas d'affirmer qu'il ne s'agit pas aujourd'hui de légitimer les droits de l'homme en les raccrochant artificiellement au patrimoine culturel islamique, mais bien plutôt de voir ce qui, dans l'orthodoxie islamique, a empêché leur conception pour construire ou mieux reconstruire les conditions de leur intériorisation³⁹.

La coexistence dans les droits maghrébins de deux philosophies du droit, la philosophie occidentale et la philosophie islamique, et de deux traditions juridiques, la tradition malékite et la tradition française, ainsi que l'affirmation dans les Constitutions modernes des pays du Maghreb de l'islam comme religion d'État ont très tôt amené les juristes à s'interroger sur la question de la cohérence des systèmes juridiques maghrébins, à prêter attention aux rapports entre l'islam et l'État, et à détecter le type d'articulation du droit musulman et du droit positif. La réalité juridique composite des pays du Maghreb impose aux juristes d'adopter « naturellement » une vision sociologique du droit, en intégrant l'hypothèse du pluralisme juridique ou, à tout le moins, celle de l'ambivalence du droit en reconnaissant – bon gré, mal gré – l'existence simultanée de plusieurs registres normatifs fonctionnant à plusieurs vitesses.

³⁶ A. Mezghani, *Lieux et non-lieux de l'identité*, Tunis, Sud Éditions, 1998.

³⁷ H. Rdissi, *Les Politiques en Islam. Le prophète, le roi et le savant*, Paris, L'Harmattan, 1998.

³⁸ S. Laghmani, « Islam et droits de l'homme », conférence publique, colloque international « Islam et relations internationales », Caracas, 14-18 octobre 1985.

³⁹ *Id.*, « Le concept des droits de l'homme : son origine et son évolution », *RTD*, 1992, p. 37 (partie arabe).

Certains auteurs approchent cet aspect de l'ambivalence du droit par le biais de l'histoire et de la philosophie du droit en mettant l'accent sur la production et la construction historique du droit musulman et du fait constitutionnel en Islam⁴⁰. Leurs travaux permettent de faire la lumière sur la nature positive du droit musulman (droit des exégètes et des *fuqahas*), sur les structures intellectuelles de la formation du système (avec la pensée usuliste) et sur les mécanismes pratiques et symboliques concourant à l'ossification du système juridique et à sa sacralisation à partir du IV^e siècle de l'hégire avec la fermeture de la porte de l'*ijtihad*.

Ces travaux, dont la contribution à la démystification de l'histoire est essentielle, imposent aujourd'hui de mesurer leur impact sur l'état des connaissances et de voir dans quelle mesure ils sont relayés par la société pour poser en termes nouveaux les rapports entre l'État et la religion.

Sur ces rapports, de nouvelles pistes de recherche sont explorées. Tout en mettant l'accent sur le problème de la soumission de l'État à l'impératif religieux, et par conséquent sur le caractère hypothétique du monopole de la production juridique par l'État moderne, les juristes sont de plus en plus attentifs aux phénomènes de sécularisation et de laïcisation du droit. En effet, « l'islam religion d'État » a paradoxalement favorisé la maîtrise de l'islam par l'État⁴¹ : marginalisation des clercs concurrents, fonctionnarisation du personnel de la judicature religieuse, contrôle des mosquées, légalisation du culte, codification et relative appropriation des règles du statut personnel musulman. Mis au service de l'État et de son projet (modernisme en Tunisie, socialisme en Algérie et régime monarchique au Maroc), l'islam et le droit musulman, tout en se présentant comme des instruments de pouvoir et de légitimation des régimes, s'est mué en droit de l'État. Cette transformation quoique formelle, et à laquelle seuls les juristes semblent attentifs, permet malgré tout un renversement des perspectives dans le débat sur les droits en le ramenant sur le terrain des politiques législatives des États. Ces constats permettent de rendre compte d'un autre paradoxe entre ce qui relève de l'ordre du réel matériel et ce qui relève des représentations imaginaires. Ainsi, tandis que son domaine d'application se réduit de plus en plus, la loi religieuse voit sa légitimité de plus en plus renforcée. Ce qui aboutit à l'existence d'un droit séculier qui ne peut par lui-même accéder au statut de légalité légitime, celle-ci continuant de se rattacher à la grande tradition juridique islamique, à la loi religieuse. Ce nouvel éclairage permet de réaliser que, loin de constituer un produit univoque, ces droits sont le reflet de

⁴⁰ Voir les écrits des juristes marocains Khamlichi et A. Moulay Rchid.

⁴¹ M. Tozy, « Islam et État au Maghreb », *Monde arabe Maghreb-Machrek*, n° 123, octobre-décembre 1989.

l'entrelacement des contraires entre l'interne et l'externe, le laïque et le sacré, l'ancien et le nouveau⁴².

Production féminine et nouvelles orientations

Dans l'ensemble de ces écrits, témoins des pôles d'intérêt de la pensée critique maghrébine contemporaine, la question de l'égalité prend une tournure spécifique sous la plume des femmes. Sociologues, historiennes, juristes, linguistes et autres investissent de plus en plus le champ de la recherche scientifique, lui imprimant une nouvelle orientation. Des domaines aussi variés que la politique, le droit, la religion, la culture, la sexualité, le travail, la santé, l'Histoire font l'objet de nouvelles investigations. Catalogues bibliographiques, annuaires et répertoires sur les écrits des femmes dans le domaine des sciences sociales foisonnent, témoignant à leur manière de la nouvelle réalité de la production scientifique au Maghreb⁴³.

Séparer la production féminine de la production masculine alors même qu'elles ont en partage l'universalisme scientifique et le point de vue critique peut paraître factice et méthodologiquement erroné. Certaines récuseront même cet enfermement « féminin », elles dont l'écriture et le geste sont inscrits dans l'affirmation du « je ». En réalité, cette division n'a d'autre objectif que de dégager le sens de cette production en tant qu'avènement – revendiqué ou non – d'une expression féminine longtemps étouffée ou au mieux suspendue à la seule figure mythique de Shéhérazade dont la parole – sans doute captivante – est une parole de mort et de négation de soi⁴⁴.

Sans prétendre couvrir le champ de la recherche par et sur les femmes, on peut affirmer que deux tendances principales se dessinent, l'une et l'autre ayant des représentantes dans les différents pays du Maghreb. La première réinvestit le patrimoine islamique non seulement pour comprendre et théoriser la question de l'inégalité dans la culture arabo-islamique en général, mais aussi pour se réapproprier une histoire où les femmes ont été occultées, tout en fondant de l'intérieur une prise de parole savante et différente dont « l'enjeu est le pouvoir

⁴² N. Bouderbala, P. Pascon, H. Chalabi, J.-C. Vatin, J.-R. Henry, B. Botiveau, R. Babadji, H. Bleuchot.

⁴³ M. Paris, *Femmes et sociétés dans le monde arabo-musulman : état bibliographique*, IREMAM/CNRS, Aix-en-Provence, 1989 ; Centre de recherche, d'études, de documentation et d'information sur la femme (CREDIF – ministère des Affaires de la femme et de la famille), *Femmes tunisiennes et production scientifique*, Tunis, vol. 1 et 2, 1996 ; CREDIF (ministère des Affaires de la femme et de la famille), *Catalogue collectif de la documentation femme*, Tunis, 1994 ; *Prologues, Revue maghrébine du livre*, « Femmes et sciences sociales au Maghreb, tradition, mutations, aspirations avec supplément bibliographique », n° 9, mai 1997.

⁴⁴ F. Zouari, *Pour en finir avec Shahrazad*, Tunis, Cérès Éditions, 1996.

d'interpréter le passé et donc le présent⁴⁵ » et de battre en brèche le privilège masculin de déchiffrer le patrimoine. L'autre, moins stratège, pose de front la question féminine, renouvelle les approches de la condition de la femme en pays d'Islam en y appliquant les nouveaux outils de la recherche historique et anthropologique. Mouvement des femmes⁴⁶, histoire de familles⁴⁷, figures de la marginalité⁴⁸, rapports culturels font l'objet de nouvelles interrogations axées sur le vécu, les représentations et les usages sociaux.

Fatima Mernissi apporte aux discours sur la condition de la femme en pays d'Islam une contribution essentielle. Ses innombrables travaux, quoique diversement appréciés, permettent de poser la question fondamentale de la conjonction du politique et du religieux dans la définition du statut inférieur des femmes. La question est récurrente dans ses travaux *Sexe, idéologie et Islam*, *Le Harem politique*, *Sultanes oubliées : femmes chefs d'État en Islam*, *La Peur-modernité. Conflit Islam démocratie*⁴⁹. Mettant dos à dos le regard occidental et le regard oriental, elle réhabilite par sa démarche – axée sur le dévoilement du passé et sur l'enquête historique – l'interprétation de certaines données sous l'éclairage des sciences modernes. S'engageant dans cette voie en relevant le défi de la connaissance et donc de la transgression de l'ordre masculin du discours, elle entend interpréter le legs islamique en s'appliquant à enraciner les valeurs d'égalité et de démocratie dans une histoire endogène. Cette perspective est relayée dans d'autres domaines par les Marocaines Farida Bennani et Zineb Miadi⁵⁰, dont les recherches en droit tentent de produire un discours qui, de l'intérieur de l'Islam, fonde les droits humains et l'égalité. Critiquant le droit musulman et la pensée *usuliste* qui l'a soutenu à partir de l'esprit du texte coranique et du message prophétique, elles considèrent le *fiqh* comme une élaboration doctrinale qui ne peut prétendre au statut de source sacrée. Innocentant l'Islam du statut inférieur réservé aux femmes dans la société et lavant les féministes du préjugé d'acculturation, elles ébranlent les assises du discours dogmatique sur l'Islam, les droits et les femmes et forcent les oulémas à tenir compte de leurs troublantes interrogations.

⁴⁵ F. Mernissi, *Chahrazad n'est pas marocaine*, Rabat, Éditions Le Fennec, 2^e édition, 1991.

⁴⁶ D. Largueche (textes réunis et introduits par), *Histoire des femmes au Maghreb : culture matérielle et vie quotidienne*, Tunis, CPU, 2000.

⁴⁷ L. Blili Temime, *Histoire de familles : mariages, répudiations et vie quotidienne à Tunis, 1875-1930*. Tunis, Éditions Script, 1999.

⁴⁸ A. et D. Largueche, *Marginales en terre d'Islam*, Tunis, Cérès Éditions, 1992.

⁴⁹ Fatima Mernissi, *Sexe, idéologie et Islam*, Paris, Éditions Tierce, 1983 ; *Le Harem politique. Le Prophète et les femmes*, Paris, Albin Michel, 1987 ; *Sultanes oubliées. L'histoire des femmes chefs d'État en Islam*, Paris, Albin Michel, 1990 ; *La Peur-modernité. Conflit Islam démocratie*, Paris, Albin Michel, 1992.

⁵⁰ F. Bennani et Z. Miady, *Sélection des textes sacrés sur les droits humains de la femme en Islam*, Rabat, Fondation Fridrich Ebert, 1995 ; F. Bennani, *La Division du travail au sein du couple à la lumière du droit marocain et du fiqh musulman : le sexe comme critère*, Publication de la Faculté des sciences juridiques, économiques et sociales de Marrakech, 1993.

En Tunisie, l'incursion critique dans le passé islamique est le fait de jeunes islamologues et historiennes arabisantes qui, mettant à profit les méthodes modernes des sciences sociales, procèdent à la démythification de l'Histoire, soumettant à la critique épistémologique les productions doctrinales dans le domaine de l'exégèse, des sciences des fondements, du *fiqh*. Neila Sellina soutient et démontre à travers quelques modèles fondateurs l'historicité de l'exégèse du Coran, l'importance du contexte social dans les interprétations données et les méthodes employées à cet effet⁵¹. Amal Grami s'attaque aux grands tabous en soulevant la question de l'apostasie dans les temps modernes et en s'interrogeant sur la liberté religieuse en islam⁵². Latifa Lakhdhar, dans des recherches plus directement axées sur la question féminine, met l'accent sur le formidable consensus des penseurs musulmans (pourtant réformistes) dans la définition du statut inférieur de la femme musulmane et sur les carcans dans lesquelles s'est laissé enliser cette pensée⁵³. La période réformiste est revisitée comme pour être exhumée de l'oubli. De nouveaux travaux sont consacrés à Tahar al Haddad⁵⁴.

Analysant la question féminine sous l'éclairage du changement social, les travaux des sociologues maghrébines en renouvellent les approches, mettant l'accent sur les rapports sociaux de sexe en tant que rapports en perpétuelle transformation-reproduction⁵⁵. Spectaculaires ou discrets, ces changements en cours dans les pays arabo-musulmans, loin de relever exclusivement des acteurs institutionnels, sont le fait de citoyens ordinaires qui, au quotidien, au sein de la famille, dans les lieux de travail ou dans la cité, se posent en acteurs et refusent les contraintes pour tisser de nouveaux rapports et inventer de nouvelles manières d'agir⁵⁶. Tout en soulignant les changements sociaux (l'émergence de l'individu et de la famille conjugale, l'essor du travail féminin, la généralisation de l'enseignement, l'extension de la couverture sanitaire, les mouvements pour l'égalité et la démocratie), ces recherches permettent de prendre la mesure des résistances et de la force de l'ancien.

⁵¹ N. Sellini-Radhoui, *Tarikhyat al tafsir al qor'any wal alaqaat al ijtimā 'ya min khilali namazij min kutubi al tafsir*, thèse de doctorat d'Etat, Faculté des Lettres, La Manouba, Université de Tunis, 1997-1998.

⁵² A. Grami, *Qadhiyatu al ridda fi al asr al hadith* (« La Question de l'apostasie en période moderne »), *dar al janub*, Tunis, 1997, et *Al hurria al diniya fi al islam* (« La Liberté religieuse en islam »), Casablanca, Éditions Le Fennec, 1998.

⁵³ L. Lakhdhar, *Imara'atu al ijma'a*, Tunis, Cérès Éditions, 2001, et *L'Islam confrérique en période coloniale (1881-1930)*, Tunis, Cérès Éditions, 1993.

⁵⁴ R. Chagrouh-Gharbi, T. Haddad et M. Salah ben Mrad, *Deux représentations conflictuelles du statut de la femme dans la société*, Tunis, Faculté des lettres et des sciences humaines, 1983.

⁵⁵ M. Gadan et M. Kasriel (dir.), *Femmes du Maghreb au présent : la dot, le travail, l'identité*, Paris, Éditions du CNRS, 1990.

⁵⁶ D. Mahfoudh-Draoui, *Femmes diplômées au Maghreb : pratiques novatrices*, Tunis, FNUAP-IREP, 1994.

Plusieurs études montrent ainsi l'articulation entre différenciation sexuelle, alliances matrimoniales et circulations des biens⁵⁷.

Dans le domaine juridique, les études se multiplient qui font état du statut inférieur des femmes dans les législations positives des trois pays, pointent les multiples paradoxes des systèmes juridiques nationaux, et jettent la lumière sur les violences et les mécanismes pratiques et symboliques de la ségrégation patriarcale et de la domination masculine⁵⁸. La question juridique fait l'objet de nouvelles interrogations axées sur les problématiques nées de la confrontation entre universalité des droits et spécificités culturelles, tradition et modernité, Islam et Occident⁵⁹. De nouvelles mises au point sont faites sur la famille musulmane et le rôle du droit dans la transformation-conservation du modèle patriarcal. Soulevant le débat théologico-juridique que la question des femmes ne manque de susciter, ces études mettent l'accent sur les enjeux culturels portés par le droit et sur l'articulation entre droit, politique et religion dans la définition du statut inférieur des femmes au Maghreb.

Cette production féminine scientifique témoigne, par son ampleur, la diversité de ses objets et la finesse de ses observations, d'une nouvelle réalité maghrébine où les femmes se posent en actrices de leur histoire. Dans cette perspective, la revendication collective d'égalité portée par les mouvements autonomes des femmes dans les pays du Maghreb représente une véritable révolution dont l'enjeu est la place des femmes en société.

⁵⁷ S. Ferchiou, *Catégorie de sexes et circulation des biens habous*, Paris, Éditions du CNRS, 1994 ; S. Ferchiou (dir.), *Hasab wa Nasab : parenté, alliance et patrimoine en Tunisie*, Paris, Éditions du CNRS, 1992.

⁵⁸ H. Chekir, *Le Rôle du droit dans la promotion du statut des femmes : l'exemple tunisien*, thèse, Faculté de droit de Tunis, 1998, et *Le Statut des femmes entre les textes et les résistances. Le cas de la Tunisie*, Tunis, Chama, 2000.

⁵⁹ Collectif, *Droits des femmes au Maghreb : l'universel et le spécifique*, Maroc, Fondation Friedrich Ebert ; Collectif, *La Non-discrimination à l'égard des femmes entre la convention de Copenhague et le discours identitaire*, CERP, université de Tunis, UNESCO, 1989.

III. Les voies de la révolution féministe

Il s'agit ici non pas de faire le bilan du féminisme au Maghreb, mais simplement de pointer ces positions qui, entre l'islamisme radical et l'islam officiel des États, tentent de poser en termes nouveaux les rapports entre droit, politique et religion. Portée par le mouvement autonome des femmes, la revendication pour l'égalité et les droits est stigmatisée comme produit d'importation et vecteur d'acculturation. Le débat sur l'égalité en droit, qui, en raison de sa charge idéologique, prend l'allure d'une confrontation entre Islam et Occident, impose au mouvement autonome des femmes au Maghreb de nouvelles mises au point. Deux démarches méritent ici une attention particulière : la démarche laïque, qui revendique la séparation du droit et de la religion ; la démarche de l'*ijtihad*, qui revendique une lecture moderne de l'islam.

La revendication de laïcité

C'est par les Tunisiennes que la laïcité est le plus ouvertement revendiquée⁶⁰, valeur qu'elles ont en partage avec les associations algériennes et marocaines du mouvement autonome des femmes. En Tunisie, le débat sur la laïcité est, depuis les années 1980, porté sur la scène publique, opposant les laïcs aux « islamistes » du Mouvement de la tendance islamique (MTI) et divisant les « démocrates » entre eux. Il prend, en 1988, une tournure officielle lorsque, au sein de la Chambre des députés, des voix s'élèvent pour demander un retour aux sources islamiques. Tout en tranchant la question en mettant hors d'atteinte les acquis juridiques des Tunisiennes, l'État se donne une nouvelle islamité : retour au calcul lunaire, rituels religieux respectés, appel à la prière par voie de média, réhabilitation de l'université islamique la *Zitouna*, etc. En même temps, le régime appuie colloques et tables rondes sur la tolérance religieuse et la violence intégriste. Le débat agite la société civile. Pétition sur la laïcité de l'État et contre-pétition sur le renforcement de l'islam dans l'État circulent et provoquent l'adhésion ou le rejet⁶¹.

⁶⁰ Z. Daoud, *Féminisme et politique au Maghreb, soixante ans de lutte*, Casablanca, Éditions Eddif, ACCCT, 1993.

C'est dans ce climat général que les féministes tunisiennes se saisissent de la question. Conscientes de l'ambivalence du Code du statut personnel tant comme vecteur d'émancipation que comme instrument de conservation et des limites de l'*ijtihad* moderne, elles posent au fondement de leur engagement pour l'égalité le principe de laïcité et revendiquent la séparation de l'État et de l'islam, du droit et de la religion. Ce principe prend au fil des années de nouveaux contours et une plus grande épaisseur.

Dans un premier moment, et sans être explicitement énoncée, la laïcité est appréhendée à travers le couple d'opposés droit positif/droit musulman. Les féministes s'attachent à faire la lumière sur le dualisme du droit tunisien de la famille et sur son double registre laïque et islamique. C'est à la fin des années 1970, au sein du club de réflexion sur la condition féminine de l'espace culturel Tahar al Haddad, que le débat sur « l'islam religion d'État » s'amorce collectivement et publiquement, provoquant l'indignation ou la sympathie⁶².

Dans un deuxième temps, la revendication de laïcité est franchement posée lors des débats au sujet de la fondation de l'Association tunisienne des femmes démocrates (ATFD). La question divise les féministes : les unes refusant de se laisser entraîner dans les pièges de l'*ijtihad* et de la relecture du legs islamique ; les autres trouvant prématurée la revendication de laïcité dans une société fortement secouée par « la crise identitaire » ; les dernières, enfin, rejetant seulement l'usage du mot, mais adhérant aux valeurs qu'il charrie. Le colloque du Centre d'études, de recherches et de publications (CERP) de la faculté de droit de Tunis, tenu en 1988, sur la non-discrimination à l'égard des femmes, entre la convention de Copenhague et le discours identitaire, vient à point pour décrier la tension et permettre de recadrer la question en dévoilant l'instrumentalisation politique du religieux, aussi bien par les gouvernants que par les groupes islamistes d'opposition⁶³. Les réserves à la convention et la déclaration générale de la Tunisie sur l'article premier de la Constitution tunisienne sur l'islam de l'État permettent de mesurer les reculs sur la question féminine et les ravages du discours identitaire.

Dans un troisième temps, et compte tenu du redéploiement de l'action féministe autour de ses deux pôles, c'est-à-dire autour de l'Association tunisienne des femmes démocrates et de l'Association des femmes tunisiennes pour la recherche sur le développement (AFTURD), la

⁶¹ S. Ben Achour, « Féminisme d'État, figure ou défiguration du féminisme ? », in *Mélanges Charfi*, op. cit. [18], p. 413

⁶² I. Marzouki, *Le Mouvement des femmes en Tunisie au XX^e siècle*, Cérès Éditions, 1993.

⁶³ Colloque, « La Non-discrimination à l'égard des femmes entre la convention de Copenhague et le discours identitaire », Tunis, 13-16 janvier 1988.

question de la laïcité prend un ton plus offensif à l'occasion de plusieurs discussions. Lors des débats publics sur les réserves à la convention de Copenhague sur l'élimination de toutes les formes de discrimination à l'égard des femmes et à la Convention internationale sur les droits de l'enfant, faites au nom de l'islam, les militantes soulignent la duplicité du discours officiel sur les droits de la personne et revendiquent la levée des réserves sur les droits des femmes. Exposée en débat public, la question de l'empêchement du mariage de la musulmane avec un non-musulman permet de pointer la gravité de l'exclusion religieuse au regard des principes de la citoyenneté, de la nationalité, de l'attachement au sol tunisien⁶⁴. Les débats sur les inégalités successorales (noyau dur du droit musulman) permettent à l'ATFD de jeter un nouveau regard sur la question et de revendiquer haut et fort l'égalité partant d'une vision laïque qui, séparant le politique et le religieux, préserve les convictions religieuses des personnes de l'instrumentalisation politique et restitue au politique sa fonction de réguler les rapports sociaux par la norme juridique.

Depuis, la revendication laïque s'exprime au sein du mouvement dans son double registre juridique et politique : juridique par l'attachement au droit positif ; politique par la séparation de l'État et de la religion. Dans ses communiqués et déclarations, l'ATFD n'hésite pas, n'hésite plus, à s'y référer au point que ses adhérentes y voient un élément de l'identité du groupe et tant il leur apparaît que le combat pour l'égalité en droit passe par la refondation du politique et de son action sur des bases laïques.

⁶⁴ Table ronde, « L'Empêchement du mariage de la Tunisienne musulmane avec un non-musulman », Tunis, 22 novembre 1997, Archives ATFD.

Cette évolution, qui marque un mûrissement de la question au sein du mouvement, appelle deux questionnements : que signifie-t-elle au juste ? Marque-t-elle la fin des malentendus et des quiproquos qui assimilent laïcité à perte d'identité ? Est-ce l'expression d'un nouveau rapport de force au sein de la société tunisienne, qui permet de poser ouvertement la laïcité sans craindre les anathèmes et les agressions ? Sans apporter de réponse tranchée, il est possible d'avancer que la revendication de laïcité, qui reste confinée à un groupe de femmes, est révélatrice des ruptures – aussi minimales soient-elles encore – qui s'opèrent au sein de la société et travaillent dans le sens de la modernité et de l'égalité.

Retour au réformisme

Il sera ici question de l'expérience du « collectif 95 Maghreb-Égalité », dont la revendication pour l'égalité entre les hommes et les femmes s'appuie non seulement sur le référentiel universel des droits humains, mais aussi sur la relecture moderne des sources scripturaires de l'Islam.

Le collectif s'est constitué en 1992 entre des associations féministes algériennes, marocaines et tunisiennes et des femmes participant à titre personnel. L'idée est née d'un paradoxe : l'échec de réaliser alors une fédération d'associations féministes maghrébines et la volonté d'être ensemble, mêmes et différentes. La formule intermédiaire était donc de se constituer en groupe ou en réseau pour un projet ponctuel, celui de préparer la 4^e conférence mondiale sur les femmes, « Lutte pour l'égalité, le développement et la paix », organisée à Pékin (4-15 septembre 1995) et d'apparaître avec force à la grande assemblée des organisations non gouvernementales (ONG). L'objectif atteint en 1995, le collectif amorce après Pékin une nouvelle trajectoire.

Le collectif, dont la démarche se situe dans l'entre-deux de l'action et de l'élaboration doctrinale, s'est fixé trois activités : élaborer un contre-rapport aux rapports officiels des gouvernements et des États sur la condition des femmes du Maghreb ; produire un livre blanc faisant état des ratifications et des réserves à la réception dans les ordres juridiques internes des conventions et instruments internationaux des droits des femmes ; proposer une alternative aux lois inégalitaires de la famille en vigueur dans les trois pays du Maghreb, celle d'un code égalitaire des droits appelé *Les Cent mesures et dispositions*. L'ensemble de cette production a permis de dégager les quatre constantes régionales : le décalage entre la norme juridique conservatrice des modèles traditionnels et la réalité d'une société maghrébine en mouvement où les femmes sont porteuses de modernité et de changements ; le dualisme entre le droit de la sphère publique fondé sur le concept de

citoyenneté et le droit de la sphère privée fondé sur les hiérarchies patriarcales ; la tension portée par le droit de la famille entre rénovation du modèle familial et conservation du modèle patriarcal ; l'ambivalence du discours sur les droits universels et les spécificités culturelles. À la conférence de Pékin, le collectif crée l'événement en organisant le « parlement des femmes sous loi musulmane », auquel prennent part les associations des autres pays musulmans du continent asiatique.

Le bilan, en somme positif, de ces trois premières années de fonctionnement (produits appréciés, démarche fructueuse dénuée de toute ambition de représentativité régionale) ne manquera pas d'impulser une nouvelle dynamique et de donner au groupe la force de continuer à mettre en commun les expériences. L'objectif du collectif était alors de recentrer ses activités de lobbying en direction de son vaste pays, le Maghreb. Dans cette perspective, fidèle à sa devise, il s'est fixé trois actions dont la troisième (la conférence de l'an 2000) sera abandonnée en cours de route.

La première activité, axée sur l'élaboration de rapports périodiques (annuels), vise à porter à la connaissance d'une large opinion les pratiques et les institutions discriminatoires. Un premier rapport, publié en 1998, a souligné les discriminations et violations des droits dont se rendent coupables les pouvoirs publics du fait de la loi, des règlements ou de la justice. Un deuxième rapport, intitulé *Les Maghrébines entre violences symboliques et violences physiques*, publié en 1999, traite en profondeur pour chaque pays d'un thème considéré particulièrement sensible ou urgent pour chacun d'entre eux : l'image des femmes dans les médias et les manuels (Maroc), le travail des femmes (Tunisie), le viol, arme de guerre (Algérie). Le troisième rapport, qui marquera, à la fin de 2001, l'achèvement de la deuxième étape du collectif, témoigne du combat des femmes du Maghreb et de leur mouvement dans la revendication collective pour l'égalité et à la dignité.

La deuxième activité (en cours), conçue en rapport avec le code alternatif *Les Cent mesures*, vise la publication d'un guide pratique à usage des militantes et défenseurs des droits de la personne, permettant par ses arguments juridiques, éthiques et sociologiques de « déminer » les attaques contre l'égalité et la citoyenneté.

L'ensemble de cette production répond à un double souci : celui de la rigueur scientifique, tant dans les recherches entreprises (enquêtes, sondage d'opinion, « focus groupes ») que dans l'exposé des différents états des lieux ; et celui de ne pas abandonner l'argumentaire religieux, en l'ajoutant aux autres registres juridiques et sociologiques pour appuyer la revendication d'égalité. Il est important de voir dans cette incursion dans la doctrine

islamique plus qu'une stratégie de communication. Il s'agit en effet pour le collectif non seulement d'invoquer ce qui dans le legs islamique va dans le sens de l'égalité – ce qui permet en quelque sorte de fonder de l'intérieur la valeur d'égalité et ainsi de désamorcer de la sorte les crispations sur la racine culturelle des droits de la personne –, mais aussi d'apporter, indirectement, une contribution au renouvellement d'une pensée islamique trop longtemps confinée dans la théologie dogmatique, en mettant l'accent sur ce qui relève du message prophétique et sur ce qui relève des élaborations historiques et doctrinales.

Rendre compte de ces deux expériences permet de mieux mesurer la diversité des pratiques quant à la question de l'articulation entre droit, politique et religion, et de témoigner des nouvelles postures qui donnent au statut juridique des Maghrébines une nouvelle visibilité et imposent de revoir les clés explicatives des systèmes de normativité dans nos pays. Il s'agit aussi, sinon davantage, au-delà de la diversité des expériences et de leur richesse, de relever le sens que revêtent ce travail de « déconstruction-reconstruction » et l'entrelacement de toutes ces voies nouvelles de la rénovation intellectuelle, qui prennent les chemins de la critique moderne et œuvrent à construire le Maghreb de l'égalité et de la dignité.