
L'évolution du statut de la femme dans les pays du Maghreb

Khadija Mohsen-Finan

Juin 2008

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.

L'Ifri associe, au travers de ses études et de ses débats, dans une démarche interdisciplinaire, décideurs politiques et économiques, chercheurs et experts à l'échelle internationale.

Avec son antenne à Bruxelles (Ifri-Bruxelles), l'Ifri s'impose comme l'un des rares *think tanks* français à se positionner au cœur même du débat européen.

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

© Tous droits réservés, Ifri, 2008
ISBN : 978-2-86592-330-4

IFRI
27 rue de la Procession
75740 Paris cedex 15 - France
TEL.: 33 (0)1 40 61 60 00
FAX: 33 (0)1 40 61 60 60
E-Mail: ifri@ifri.org

IFRI-BRUXELLES
Rue Marie-Thérèse, 21
B -1000 Bruxelles - Belgique
TEL.: 32(2) 238 51 10
FAX: 32(2) 238 51 15
E-Mail: info.bruxelles@ifri.org

SITE INTERNET: www.ifri.org

Programme Maghreb

Le programme Maghreb a pour vocation de mieux appréhender la complexité de la relation entre la France et le Maghreb et d'apprécier les évolutions de ces pays : Maroc, Tunisie, Algérie, Libye. Il devrait permettre le débat et accompagner la politique de la France dans cette région, considérée comme son aire d'influence.

Mis en place en 2007 et s'inscrivant dans le prolongement des travaux réalisés antérieurement, il s'articule autour de quatre axes :

- **Observation et analyse des dynamiques internes**, avec un accent mis sur les modes de transition politiques et les relations inter-maghrébines ;
- **Compréhension des enjeux économiques**, notamment au travers des questions énergétiques, des investissements étrangers, de l'après-textile ;
- **Le Maghreb dans les relations internationales**, avec un axe spécifique dédié aux relations avec la France et au rôle des Etats-Unis ;
- **Les liens entretenus par les Français d'origine maghrébine** avec leur région d'origine.

L'auteur

Docteur en science politique, IEP de Paris, et diplômée d'histoire, Aix-en-Provence, **Khadija Mohsen-Finan** est responsable du programme Maghreb à l'Ifri. Ses travaux portent essentiellement sur le Maghreb et les questions relatives à l'intégration des populations musulmanes en Europe. Elle est aussi enseignante à l'IEP de Paris dans le cadre du Master *Politique comparée*, à l'IISM (EHESS) et à l'université Ca' foscari de Venise. Par ailleurs, elle représente l'Ifri dans le réseau Ramsés² de la Commission européenne.

Texte publié en juillet 2006 dans *Mediterraneo e migrazioni oggi, Quaderni Merifor*, Bologne, Casa editrice Il Ponte.

Introduction

Le débat sur les conditions de vie et le statut des femmes dans les pays du Maghreb central demeure au cœur des enjeux politiques de ces pays. Il est actualisé en 2003, lorsque le roi Mohamed VI annonce solennellement la réforme du code de la famille (*Moudawana*).

En réalité, la question de la place de la femme dans la société est antérieure aux indépendances et aux revendications exprimées par les féministes sur l'égalité entre hommes et femmes. Elle figure déjà chez les réformistes égyptiens et tunisiens, avant de réapparaître entre les deux guerres, puis après les indépendances lorsque les classes dirigeantes des jeunes États expriment leur volonté de prendre en compte les femmes dans le développement des sociétés. Mais en dehors de la Tunisie – qui réforme en profondeur, bien que de manière incomplète, le statut de la femme –, les deux autres pays reproduisent le modèle traditionnel de la famille musulmane, à tel point qu'on a le sentiment que « seule la question du statut de la femme avait échappé à cette volonté de bousculer l'héritage du passé¹ ».

Ce modèle traditionnel de la famille a été progressivement consolidé via les concessions accordées par les dirigeants politiques aux revendications des islamistes. En dépit du fait que ces pays soient signataires de nombreux textes, chartes, conventions et traités internationaux, ils maintiennent la femme dans un rôle de « gardienne de la tradition », recourant volontiers à des arguments sur les spécificités culturelles, sur l'authenticité arabo-musulmane et, surtout, sur l'inscription de l'islam dans la Constitution comme « religion d'État ».

Le combat des féministes a clairement fait apparaître la distorsion entre le droit et les faits. En effet, reconnues comme citoyennes par les constitutions des trois États, les femmes sont – certes différemment selon les pays – dans une situation de moindre droit².

¹ M. Tozy, « Le code de la famille : un révélateur des enjeux de pouvoir au sein des sociétés maghrébines », *Questions internationales*, n° 10, Novembre-Décembre 2004.

² Sur cette question, voir le travail de S. Ben Achour, *Les chantiers de l'égalité au Maghreb*, « Policy Paper » n° 13, Paris, Ifri, décembre 2004. Disponible sur <www.ifri.org>

La place de la femme dans la pensée réformiste

La question féminine dans le monde arabe apparaît d'abord dans les écrits des réformistes égyptiens : Rifa'a al-Tahtawi³, puis Djemaledin al-Afghani, Muhammad Abdou et Rachid Rida l'inscrivent dans leur pensée réformiste. Mais il faut attendre 1897 pour avoir un ouvrage exclusivement réservé à la question, sous la plume de Kacem Amin (*Tahrir Al-mar'a*, « L'émancipation de la femme »), puis un second du même auteur en 1900 (*Al-mara'a al-jadida*, « La femme nouvelle »). Si les premiers réformistes cités ont pensé la place de la femme dans la société, posant ainsi la question de son instruction, Amin va beaucoup plus loin, mettant carrément à l'index le port du voile, dénonçant la répudiation et la polygamie.

La réflexion ne se limite pas à la seule Égypte ; elle influence d'autres contrées, dont le Maghreb – et en particulier la Tunisie, engagée dans une réforme modernisatrice inspirée de l'expérience ottomane des *Tanzimet*. La question trouve alors sa place dans les milieux intellectuels et politiques qui se réunissent en cénacle pour penser la modernisation de la société, sous la conduite du ministre réformateur Khérédine Pacha. Mais c'est en 1930 que la question prend une dimension nouvelle avec la parution du livre de Tahar El Haddad (*Imra'atuna fi al shari'a wal mujtam'a*, « Notre femme dans la loi et la société »). En dénonçant tour à tour l'analphabétisme dont sont victimes les femmes, mais aussi la répudiation, la polygamie, la soumission aux hommes et plus largement encore la condition inférieure des femmes par rapport aux hommes, Haddad bouleverse littéralement les schémas traditionnels et invite à une nouvelle lecture du texte coranique⁴. Ce faisant, il se heurte naturellement au milieu conservateur et traditionaliste de sa propre université théologique, la *Zitouna*, dont il est immédiatement expulsé, privé de sa chaire.

Il est vrai que Haddad est allé beaucoup plus loin que ses contemporains du Maghreb et en particulier que les Algériens de l'association des oulémas qui posent également la question de l'émancipation de la femme par le biais de la revue *Al-Shihab* (1925-1939) animée par Abdelhamid Ben Badis. Mais pour eux, la réforme se limite à l'octroi d'une instruction religieuse aux femmes.

³ *Al-murshid fi al banati wal banin* (« Le conseiller des jeunes filles et des jeunes hommes »), publié en 1872

⁴ Voir S. Ben Achour, *op cit.* [2]

Au Maroc, la question féminine se limite à cette époque à la remise en cause des pratiques traditionnelles du mariage.

Ces jalons posés à la charnière des XIX^e et XX^e siècles et entre les deux guerres trouveront leur prolongement logique après les indépendances, malgré les promesses faites ici ou là d'inscrire la place de la femme dans la modernisation et le développement du pays. Il est évident qu'inspirée par l'Empire ottoman, les jeunes Tunisiens sont allés nettement plus loin dans la remise en question des inégalités entre les deux sexes, allant jusqu'à dénoncer la polygamie ou encore la répudiation. La voie est alors ouverte pour des réformes en profondeur qui verront le jour immédiatement après l'indépendance et avant même l'instauration de la République tunisienne.

La femme maghrébine après les indépendances

Au lendemain des indépendances (1956 pour le Maroc et la Tunisie, 1962 pour l'Algérie), les trois pays font mention de la religion dans leur constitution⁵.

Le Maroc et l'Algérie reproduisent différemment le modèle traditionnel de la famille musulmane. Le Maroc est d'abord et avant tout soucieux d'abolir le *dahir* berbère qui avait soustrait une partie de sa population au droit malékite. La fidélité au rite malékite représentait alors d'une certaine manière un gage de la continuité arabo-musulmane, et le retour à la situation qui prévalait avant le protectorat français était vécu comme un signe d'authenticité et d'indépendance⁶.

C'est dans ce contexte que le Maroc adopte la *Moudawana* en 1957. Il s'agissait de restaurer et de donner un cadre législatif aux règles de la jurisprudence malékite. Globalement, la question féminine s'est posée beaucoup plus tardivement que dans les deux autres pays. Les premières revendications ont longtemps porté sur les droits politiques des femmes, précédant ainsi les demandes de réformes de la *Moudawana*. Ces revendications politiques furent notamment formulées par le biais des sections féminines des partis politiques. Mais progressivement, les demandes des femmes allaient se recentrer sur la réforme de la *Moudawana*. L'argument des féministes résidait précisément dans l'écart qui existait entre la Constitution marocaine – qui reconnaissait l'égalité entre les citoyens des deux sexes – et les dispositions du Code de 1957 – qui maintenait les femmes dans une situation de mineures.

Face à ces demandes, Hassan II a déguisé une non-réponse en « sacralisant » les enjeux de la revendication, distinguant clairement ce qui à ses yeux relevait de la norme religieuse et ce qui relevait d'une lecture moderniste (*Ijtihad*).

En Algérie plus qu'ailleurs, la place de la femme a été fortement liée aux évolutions politiques et sociales du pays. Ici, la femme fut et reste l'enjeu d'une société en conflit. Le contraste est en

⁵ M. Tozy, « Islam et État au Maghreb », *Maghreb-Machrek*, n° 126, octobre-décembre 1989.

⁶ Voir l'article de M. Al Ahnaf, « Maroc, le code du statut personnel », *Maghreb-Machrek*, n° 145, juillet-septembre 1994.

effet grand entre le discours tenu sur les femmes et leur condition de vie. Régulièrement glorifiées comme héroïnes de la guerre d'indépendance et de la lutte contre le terrorisme, elles continuent d'être maintenues dans un statut d'infériorité par un code de la famille qui paraît bien rétrograde par rapport aux pays voisins. Malgré les promesses des autorités, la réforme de ce code a été régulièrement ajournée pour cause de priorité donnée aux questions économiques, sociales et culturelles, avant que le pays ne plonge dans la guerre civile à partir de 1992.

De 1962 à 1980, le régime socialiste avait opté pour la « décolonisation du droit de la famille ». Pour les dirigeants politiques, la promotion de la femme devait alors se fondre dans l'ensemble du progrès de la société, tout en préservant les valeurs traditionnelles. Durant la décennie 1980, c'est l'approche conservatrice qui s'impose, notamment avec l'adoption d'un code de la famille très contesté par les féministes et une grande partie de la société. Pour le président Chadli Bendjedid et son gouvernement, il s'agissait essentiellement de ne pas laisser aux seuls islamistes le monopole du traditionalisme et de l'authenticité culturelle et religieuse. Au cours de la guerre civile (1992-1997), la question féminine a été reléguée à l'arrière-plan par des problèmes sociaux, politiques, économiques et par l'insécurité.

Malgré de très timides révisions du Code du statut personnel, appelées « réformettes », le moindre débat demeure aujourd'hui encore impossible tant les points de vue entre ceux que l'on appelle « modernistes » et les tenants du traditionalisme sont irréconciliables. Quant au pouvoir, il continue de vouloir séduire ses interlocuteurs occidentaux en nommant des femmes à des postes clés, sans pour autant « se laisser dépasser sur le terrain de l'authenticité⁷ ».

En Tunisie, les droits accordés par le président Habib Bourguiba aux femmes s'intègrent dans une politique plus large de développement et de modernisation du pays. Une fois l'indépendance acquise, Habib Bourguiba, fort d'une légitimité acquise dans la lutte contre le colonisateur, décide de « faire de la question féminine l'enjeu mobilisateur d'une nouvelle politique sociétale, dont la famille est le pivot central⁸ ».

La promulgation du Code du statut personnel en 1956 a constitué une véritable révolution au sein de la famille tunisienne : abolition de la polygamie, de la répudiation, du tuteur matrimonial, du droit de contrainte et instauration du divorce judiciaire, du libre consentement des futurs époux et de l'adoption. Pour Bourguiba, l'idée était de soumettre le droit de la famille à la raison moderne. Il s'agissait là d'une autre interprétation du texte coranique, qu'il opéra de son propre chef, marginalisant ainsi les oulémas. Cette entreprise s'inscrivait en fait dans une volonté de soumettre le religieux au

⁷ S. Ghezali, *L'ambiguïté de l'aventure démocratique des femmes algériennes*, « Policy Paper » n° 9, Paris, Ifri, décembre 2004. <www.ifri.org>

⁸ Z. Daoud, *Féminisme et politique au Maghreb*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1994.

politique, d'où les mesures prises dans ce sens dès 1956 et relatives à l'abolition des *habous*⁹, à la suspension des tribunaux du *Chra*¹⁰, à la suppression de l'université de théologie de la Zitouna – qui représentait à ses yeux le symbole d'une société révolue et le « lieu de reproduction d'une élite concurrente, circonscrite à quelques grandes familles¹¹ ».

Malgré cela, Bourguiba n'a pu aller jusqu'au bout de sa réforme du Code de statut personnel, se heurtant aux traditionalistes et aux conservateurs qui auraient pu invalider son projet. C'est ainsi qu'il a dû maintenir la dot en lui octroyant un statut symbolique, qu'il a maintenu le statut du mari en tant que chef de famille et qu'il n'a pu réformer la loi de succession.

Malgré ces faiblesses, la réforme tunisienne continue de constituer un élément phare pour les pays arabes et musulmans, difficile à opérer aujourd'hui tant le contexte et les contingences sont différents depuis l'émergence et la structuration de l'islamisme depuis les années 1980. En 1956, la situation était doublement favorable à ces changements : d'une part Bourguiba était auréolé de la victoire qu'il venait de remporter sur le colonisateur et d'autre part, cette réforme n'était pas conçue comme une rupture, que ce soit par rapport au texte coranique ou par rapport aux idées des réformistes tunisiens. Elle s'inscrivait d'une certaine manière dans l'histoire du pays, même si Bourguiba n'a jamais fait mention d'idées réformistes sur la question de la femme.

Pourtant, s'il s'agit incontestablement d'une avancée sans pareil, nombre de juristes soulignent la faiblesse du projet de Bourguiba, même s'ils saluent l'audace politique de la réforme. Pour Sana Ben Achour, « par son double registre, à la fois laïc et religieux, traditionnel et moderne, il installe une schizophrénie juridique génératrice de troubles d'identification¹² ».

D'autres ont pu relever le fossé creusé entre le législateur et ses interprètes puisque, profitant des non-dits, des ambiguïtés et des contradictions, le juge a pu réintroduire le droit musulman¹³.

De leur côté, les féministes considèrent que le changement insufflé par le haut n'a pas réussi à modifier les mentalités ni à faire des femmes tunisiennes des citoyennes à part entière. Faute d'avoir associé les féministes et la société civile à sa volonté de réforme, le président Bourguiba a ôté toute motivation à la lutte des femmes, qu'il a contrôlée et instrumentalisée. Aussi importantes qu'aient été ces mesures, elles n'ont jamais été précédées d'un débat d'idées, ce qui fait dire à certains qu'il s'agit là « d'un féminisme d'État ».

⁹ Biens réservés aux œuvres pieuses.

¹⁰ Ou charia, loi islamique.

¹¹ M. Tozy, *op. cit.* [1]

¹² S. Ben Achour, *op. cit.* [2]

¹³ E. Delagrande, « Le législateur tunisien et ses interprètes », *Revue tunisienne de droit*, 1968.

La réforme de la *Moudawana*

Si dans les années 1992-1993, Hassan II ne fournit pas de réponses aux revendications des féministes, la question réapparaît sur la scène publique cinq ans plus tard, en 1998, sous la forme d'un « plan d'action pour l'intégration des femmes au développement ». Rassemblant quelques deux cents mesures relatives à l'amélioration des conditions de vie de la femme marocaine (éducation, santé, micro-crédit, etc.), ce plan avait été préparé par un collectif de féministes et avait bénéficié de l'aide financière de la Banque mondiale. Proposé par le ministère de l'Enfance et de la Famille au gouvernement d'alternance d'Abderrahmane Youssoufi, il se heurta à l'opposition de nombre de conservateurs, y compris en dehors de la mouvance islamiste. Ces conservateurs voyaient dans le plan une ingérence étrangère inacceptable dans la mesure où le référentiel universaliste avait été préféré au référentiel musulman. Deux manifestations organisées le 12 mars 2000 exprimèrent ce clivage. L'une rassembla à Casablanca près de 500 000 personnes pour dénoncer la « désagrégation de la famille et la perte d'identité de la femme » ; l'autre ne réunit que quelque 100 000 défenseurs du projet.

Craignant de voir l'opposition au projet se transformer en opposition à la monarchie, les autorités politiques enterrèrent le projet, tandis que les associations féministes continuaient de militer en sa faveur. Trois ans plus tard, après les attentats¹⁴ du 16 mai 2003, les islamistes, largement discrédités, n'étaient plus en mesure de contester ou de refuser la réforme. Jugeant le moment propice, le roi Mohamed VI annonça le 10 octobre 2003 la modification de la *Moudawana*. C'est en tant que commandeur des croyants qu'il annonça les onze points de la réforme, chacun soutenu par un verset du Coran.

¹⁴ Dans la nuit du 16 mai 2003, cinq attentats simultanés faisaient quarante-trois morts en différents lieux symboliques de Casablanca. La responsabilité de réseaux étrangers est rapidement évoquée, mais l'enquête se concentre sur *Al Sirat Al Moustaquim* (Le Droit Chemin), un petit groupe islamiste radical d'obédience wahhabite. Tous les kamikazes sont marocains. Dans les jours qui suivent la tragédie, l'ensemble de la classe politique marocaine met à l'index les islamistes marocains – et en particulier le Parti de la justice et du développement (PJD) – pour leur « responsabilité morale » dans les attentats. Des membres du gouvernement sont même allés jusqu'à demander sa dissolution. En réalité, ces événements posaient, entre autres, la question du maintien du PJD dans l'espace politique national.

Dans le nouveau Code, les époux ont la responsabilité conjointe de la famille, auparavant dévolue à l'homme ; la règle de l'obéissance que la femme doit à son mari est abandonnée ; la femme n'a plus besoin de tutelle pour se marier ; l'âge du mariage est fixé à dix-huit ans pour l'homme comme pour la femme – au lieu de quinze ans – ; la polygamie reste possible, mais restreinte ; la répudiation est limitée par l'autorisation obligatoire du juge ; la femme peut demander le divorce ; la garde des enfants peut revenir à la mère ou au père en cas de divorce ; les enfants nés hors mariage sont protégés et les époux peuvent décider d'un contrat pour gérer les biens acquis.

En réalité, Mohamed VI envisageait cette réforme depuis le début de son règne. En mars 2001, il reçoit une quarantaine de femmes membres d'associations féminines. Le roi met alors en place une Commission consultative, composée d'universitaires, de sociologues, de femmes et de théologiens. Le consensus est difficile à trouver mais le monarque oblige tout de même la Commission à remettre son rapport en septembre 2003. L'irruption de la violence en mai de cette même année incite le roi à aller de l'avant dans sa volonté de moderniser la *Moudawana*. Les attentats placent en effet les islamistes dans une situation de prudence, en reconnaissant la réforme demandée par le roi et présentée comme le produit d'un travail d'*ijtihad* – travail d'interprétation du texte coranique fondé sur la raison. La loi réformant le code de la famille est finalement votée par le Parlement en 2004. Globalement, les deux mouvances islamistes – le Parti de la justice et du développement (PJD), reconnu et ayant quarante-deux députés au Parlement, ou *Al 'Adl Wal Ihsan* du cheikh Yassine – adoptent un profil bas qui contraste fortement avec leur opposition antérieure au projet. Les deux groupes s'étaient en effet publiquement opposés à la réforme du Code. De manière générale, islamistes et conservateurs considéraient que le texte de 1957 était intouchable, tandis que les féministes tentaient de le faire reconnaître comme un ensemble jurisprudentiel susceptible d'être modifié.

Mais par-delà l'opposition qui se dessine entre d'un côté les islamistes et les oulémas conservateurs et de l'autre côté les féministes et les sécularistes, certaines nuances ont également été sensibles. Pour Nadia Yassine, la fille du chef charismatique d'*Al 'Adl Wal Ihsan*, par exemple, la *Moudawana* n'a pas de caractère sacré ; elle ne peut cependant pas être imposée par l'Occident. Compte tenu de cette position, la réforme proposée par le roi n'est pas contestée par le responsable de la section féminine du groupe de cheikh Yassine, précisément parce qu'elle s'inscrit dans le cadre juridique de l'islam. Il est vrai que contrairement au Parti de la justice et du développement, la posture de Nadia Yassine n'est pas stratégique. Dès la grande marche de mars 2000, elle avait exprimé son accord avec la nécessité d'une réforme du code de la famille tout en émettant des réserves sur la manière et le cadre dans lequel celle-ci pouvait être conduite. Quant au PJD, il a reconnu avoir accepté le

texte réformé dans la mesure où c'est le roi qui le demandait. Pour ce parti, il s'agit de s'inscrire dans le système politique, ménageant sa place sur l'échiquier politique¹⁵.

Outre ces enjeux politiques et le positionnement des islamistes par rapport à l'adoption de cette réforme, le nouveau Code pose la question de la position des juges conservateurs dans son application, car il est vrai que l'appréciation de nombreux aspects relatifs à son application reste à la discrétion des magistrats – de même que sa bonne application dépendra aussi du degré d'instruction des femmes et de la conscience qu'elles peuvent avoir de leurs droits.

Ces différentes évolutions du Code de statut personnel constituent une indication sur la difficulté que rencontreront les Maghrébins le jour où il leur sera nécessaire d'harmoniser les législations afin de former une région intégrée. Pourtant, s'il existe actuellement un domaine où la coopération existe, c'est bien celui-là, grâce au travail conjoint des féministes des trois pays. Mais le prolongement de leurs efforts dans la pratique sera laborieux tant il reste à faire pour réduire l'écart existant entre les droits et les faits.

Aujourd'hui, la condition de la femme continue d'être tiraillée entre la mondialisation et un retour à ce que beaucoup appellent « l'authenticité arabo-musulmane », une sorte de repli identitaire savamment entretenu par les chaînes de télévision panarabes. Dans ce contexte, le Code tunisien – qui représentait une avancée notable dans cette aire géographique – devient quelque peu « incongru », « indéfinissable » et, comme le dit le cheik Al Qaradhaoui sur *Al Jazira*, « dénué de lien avec son contexte géographique et culturel ».

¹⁵ Sur ces questions, voir M. Zeghal et K. Mohsen-Finan, « Le Maroc entre maintien de l'ouverture politique et "fin du laxisme" », in *Afrique du Nord/Moyen-Orient. Espace et conflits. Édition 2004-2005*, Paris, La Documentation française, 2004.