

Sexualité et sociétés arabes

L'islam en France

Dossiers préparés par Abderrahim Lamchichi

Sexualité et sociétés arabes

Introduction

Eros et sacré : Sociétés, religion et éthique sexuelle

(N°41, Printemps 2002, 13 pages)

Abderrahim Lamchichi

«*Qu'il me baise des baisers de sa bouche car ses étreintes sont meilleures que le vin...*»
(Cantiques des cantiques).

«*Ce n'est pas un vin de vertige qui m'enivre, mais son regard, et sa marche ondulante a chassé mon sommeil. Ce n'est pas le sang de la treille qui me distrait, mais sa chevelure. Ce n'est pas le vin clair et qui me soulève, mais ses vertus si belles. Mon âme se noue aux boucles de sa tempe. Et je perds la raison en pensant à ce que voile sa tunique*» (La Volupté d'en mourir, Traduction inédite d'un conte des Mille & Une Nuits (153 à 169) par Jamal Eddine Bencheikh, Editions Alternatives, 2001 ; p. 38). «*Je pratique la religion de l'amour. Où que se tournent ses chevaux : Partout c'est l'amour qui est ma religion et ma foi*» (Ibn al-'Arabî, *Turjumân al-'ashwâq -L'Interprète des désirs-*, poème traduit par A. Tlili, Beyrouth, 1961).

[Vous pouvez lire la totalité de cette introduction en double-cliquant ici](#)

Coran et sexualité **Extraits du texte coranique**

(N°41, Printemps 2002, 3 pages)

choisis par Claudine Rulleau

Dans le Coran, la sexualité n'a aucun caractère honteux mais elle doit s'accomplir dans le mariage, vivement recommandé ; à défaut, c'est la chasteté qui doit s'imposer. Le plaisir est reconnu. De très nombreux versets portent sur l'organisation sociale de la sexualité, donc sur celle de la famille : mariage, séparation, accueil et protection des orphelins, alors nombreux, (thèmes qui reviennent très fréquemment), héritage, adultère, etc. Les sourates III (La Vache) et IV (Les Femmes) y consacrent de très nombreux versets, même si on retrouve les injonctions divines sur ce sujet à travers tout le texte. Les déviances (fornication, homosexualité masculine, adultère, inceste, prostitution) sont sévèrement condamnées ; parfois des châtiments sont prévus. L'amour, au sens contemporain et occidental du terme, est étranger au Coran. Le sentiment évoqué est celui de la créature envers Dieu.

Sexualité et culture arabo-musulmane médiévale **Quand dire, c'est ne pas faire**

(N°41, Printemps 2002, 19 pages)

Hachem Foda

(maître de conférences à l'université Paris VIII, Département d'Etudes arabes)

Le poète (*châ'ir*) se soumet-il, comme un autre, aux partages institués par la Loi révélée entre le licite et l'illicite (*halâl / harâm*), par exemple, dans le domaine de la sexualité (qui constitue, à cet égard, un paradigme beaucoup plus qu'un simple échantillon) ? Et si tel n'était pas simplement le cas, qu'est-ce que cela indiquerait sur son statut et sur celui de la parole poétique (*chi'r*), mais aussi sur l'étanchéité de tels partages, dans la culture arabo-musulmane médiévale ?

Sexualité, pouvoir et **problématique du sujet en islam**

(N°41, Printemps 2002, 17 pages)

Malek Chebel

(anthropologue et psychanalyste, auteur de nombreux ouvrages dont :

L'Esprit de sérail, Payot, rééd. 1995 ; Encyclopédie de l'amour en islam, Payot, rééd. 1997 ; Du désir,

Ed. Rivages et Payot (collection " Manuels Payot "), 2000 ;

Dictionnaire des symboles musulmans, Albin Michel, rééd. 2001 ; L'Imaginaire arabo-musulman, PUF,

rééd. «Quadrige», 2002 ; Le Sujet en islam, Seuil, 2002 ;
Le livre des séductions, rééd. Payot, 2002 et La Psychologie des Mille et Une Nuits, Editions Payot,
2002)

Le rapport au corps et à la sexualité sont aussi déterminants pour le pouvoir – et, partant, pour la naissance du sujet – que peut l’être la vie sociale ou religieuse. Une psychanalyse culturelle du pouvoir en terre d’islam reste à faire ; elle indiquerait notamment l’imbrication de la composante personnelle du souverain dans les décisions qui concernent tout ou partie de la population. Le traitement de l’affect y passe d’abord par l’émotionnel. S’il est une question qui revient sans cesse dans les études liées à l’islam, c’est celle de la sexualité collective et, par dérivation, des pratiques sociales culturelles, politiques ou esthétiques, qui lui sont liées. Les raffinements de l’activité onirique et sexuelle semblent avoir rencontré une personnalité collective très sensible aux voluptés de la chair, à la nervosité des échanges volés et à l’absence de toute culpabilité rétroactive. Les musulmans ont fait de la sexualité un lieu de partage et d’épanouissement individuel, aussi bien physique que moral. Mais outre le fait que la femme y tient un rôle secondaire, la notion de sujet y est carrément absente.

Jeune fille, famille et virginité **Approche anthropologique de la tradition**

(N°41, Printemps 2002, 12 pages)

Zine-Eddine Zemmour

Parler de virginité dans l’espace géographique méditerranéen en général, nord-africain, et plus particulièrement algérien, est une idée qui impose au chercheur, et plus encore au sens commun, de parler indissociablement de la famille. La virginité est un état physique qui charrie avec lui une totalité sociologique et anthropologique encore plus complexe. Pour être saisie, elle doit impérativement passer par la compréhension de (ou des) idéologie(s) de la famille et des stratégies de ses acteurs.

[Vous pouvez lire l'intégralité de ce texte en double-cliquant ici](#)

Polygamie au Maghreb **Controverses autour d’un droit en mouvement**

(N°41, Printemps 2002, 12 pages)

Abderrahmane Koudjil

(doctorant en Droit et membre du Réseau Européen Droit & Société, Paris)

La polygamie est perçue comme un phénomène énigmatique, exclusivement privé, normé par des règles coutumières et des impératifs juridiques et religieux draconiens. La *Sunna* nous alerte avant tout sur les conséquences liées aux engagements du lien polygame représentant les éléments d'une mission presque impossible qui exige de traiter loyalement et équitablement chacune des épouses. Le droit musulman¹ autorise l'homme à épouser un maximum de quatre femmes dans les conditions suivantes : «*Et si vous craignez de n'être pas justes envers les orphelins... Epousez deux, trois ou quatre parmi les femmes qui vous plaisent, mais si vous craignez de n'être pas justes avec celles-ci, alors une seule (...) Cela afin de ne pas faire d'injustice*» (Coran 4 ; 3). «*Vous ne pouvez jamais être équitable entre vos femmes, même si vous êtes soucieux...*» (Coran 4; 129). Cette pratique est devenue particulièrement difficile de nos jours, à la fois pour des raisons économiques et culturelles. Mais la perception de cet ensemble normatif ne permet pas de comprendre suffisamment le principe de cette pratique dans sa réalité sociologique. Il ressort clairement de l'étude des sociétés concernées que la polygamie n'est nullement une invention de l'islam. L'islam n'a fait que la restreindre, même s'il ne l'a pas abolie totalement.

[Vous pouvez lire l'intégralité de ce texte en double-cliquant ici](#)

Condition féminine

(N°41, Printemps 2002, 18 pages)

Abderrahim Lamchichi

Nul doute que le rapport, pour le moins incertain, sinon tumultueux, que les sociétés musulmanes entretiennent avec la problématique de la modernité démocratique est étroitement lié à la question de l'émergence du sujet. Il n'est toutefois pas difficile d'imaginer les innombrables obstacles d'ordre sociopolitique, mais également les multiples écueils philosophiques, épistémologiques ou théologiques qui se dressent dans la voie de la réalisation de l'autonomie de l'individu et de sa liberté, rendant inaccessibles ou retardant les indispensables avancées de la sécularisation et des droits de l'homme. Et l'on peut affirmer, sans être trop injuste, que ces interrogations relèvent encore largement de l'«impensé», s'agissant de l'ordre théologico-politique dominant. D'autre part, on ne saurait ignorer que cette problématique centrale de l'autonomie individuelle est, à son tour, étroitement liée à l'épineuse question – aujourd'hui, largement débattue, il est vrai – de l'émancipation de la femme et du recouvrement de ses droits.

On vient sentir ta bouche... Une société phallocratique et l'ébauche d'une émancipation

(N°41, Printemps 2002, 13 pages)

Sepideh Farkhondeh

(diplômée de l'Institut d'Etudes Politiques de Paris, actuellement en thèse,
auteur de Médias, Pouvoir et Société Civile en Iran, L'Harmattan, mars 2002)

{Ce dossier est consacré aux sociétés arabes mais il nous a paru utile d'ouvrir la réflexion sur une autre société musulmane, la société iranienne. NDLR}
Alors qu'une émancipation commençait à s'ébaucher dans une société encore largement phallocratique et patriarcale, la victoire islamiste à la suite de la Révolution qui mit fin, en 1979, à la dictature politique du Chah, érige en valeur et justifie par la religion la domination sexuelle des hommes. Le sexe devient alors une obsession de la législation islamique qui dénigre les libertés individuelles. Tout en imposant une réglementation contraignante et en diabolisant l'érotisme et la féminité, les autorités parlent de sexe en détail, dans un langage précis et normatif qui soupçonne toute relation entre homme et femme d'être sexuelle. Face aux codes restrictifs qui prétendent régenter leur vie privée, les jeunes réagissent, raillent publiquement les prédicateurs et transgressent les interdits... La transgression visible des codes imposés par la législation islamique s'accompagnera-t-elle à l'avenir d'un ébranlement en profondeur des valeurs dominantes?

L'islam en France

Civilisation islamique et stratégies identitaires

(N°41, Printemps 2002, 12 pages)

*Entretien avec Malek Chebel
conduit par Dominique Baillet*

Anthropologue, docteur en psychanalyse, auteur de nombreux essais et encyclopédies sur l'islam et la sexualité et sur la civilisation musulmane, dont le Dictionnaire des symboles musulmans (Albin Michel), l'Encyclopédie de l'Amour en Islam (Payot), Le corps dans la tradition au Maghreb (puf), L'esprit de sérail (Lieu Commun et Payot), L'imaginaire arabo-musulman (puf), Le livre des séductions (Payot), La féminisation du monde (Payot), le Traité du raffinement (Payot) ou encore Histoire de la circoncision (Balland).

L'islam deviendrait-il «français» ?

(N°41, Printemps 2002, 6 pages)

Dalila Chérif

Cette question que l'on est en droit de se poser – à la suite de la consultation des «représentants» de l'islam en France, sous l'égide du ministère de l'Intérieur – nous confronte cependant à ce fait, indéniable, que nous rappelle cette formule de Montaigne : «*Nous sommes Chrétiens au même titre que nous sommes Allemands ou Périgourdiens*». Autrement dit, nous sommes musulmans au même titre que nous sommes algériens ou normands...

Pluralisme et citoyenneté

L'islam de France à l'épreuve de la laïcité et du «vivre ensemble»

(N°41, Printemps 2002, 20 pages)

Abderrahim Lamchichi

Le processus de consultation initié par les autorités françaises et visant à doter l'islam de France d'une instance représentative, même s'il suscite des critiques – parfois pertinentes et fondées, souvent excessives –, constitue une indéniable avancée sur la voie de la reconnaissance institutionnelle de la deuxième religion de l'Hexagone. Depuis plusieurs années, en effet, la problématique du statut de l'islam et de sa place dans l'espace public se trouve au cœur du débat sur l'intégration. Mais, au-delà de cette initiative, réussir le pari de l'ancrage de l'islam et des musulmans dans la cité implique nécessairement des accommodements mutuels.

Actuel : document

Israël-Palestine

Compte-rendu de Miguel Moratinos sur les négociations de Taba (janvier 2001)

(N°41, Printemps 2002, 15 pages)

«Document Moratinos» sur les négociations de Taba publié dans le journal israélien Haaretz
du 14 février 2002
dans un article rédigé par Akiva Eldar [traduit de l'anglais par Marcel Charbonnier]

Au moment où la situation en Palestine est devenue dramatique en raison de la brutale agression menée par l'armée israélienne, il est utile de rappeler que les bases d'un accord entre Palestiniens et Israéliens existent. Elles ont été discutées à Taba, en Egypte, en janvier 2001 et constituent, à ce jour, le point le plus avancé des négociations entre les deux parties. Le gouvernement Sharon veut les englober sous un déluge de feu parce qu'il a toujours été violemment opposé à l'idée d'un véritable compromis et qu'il reste persuadé qu'une solution militaire est possible pour imposer ses conditions. Il se trompe tragiquement. Tôt ou tard, il faudra revenir au dialogue politique et on verra alors à quel point son offensive meurtrière et destructrice actuelle n'aura été qu'une terrible et inutile régression sur le chemin d'une véritable paix entre les deux peuples.

Jusqu'au début de cette année, on ne savait pas exactement ce qui s'était discuté à Taba. Depuis, un texte en rendant compte a été mis au point par le Représentant spécial de l'Union européenne chargé du processus de paix au Moyen-Orient : l'ambassadeur Miguel Moratinos. Ce document a été reconnu par les parties comme constituant une description relativement objective des négociations menées à Taba. Il a été publié dans la presse internationale et notamment dans le journal israélien Haaretz du 14 février 2002 dans un article rédigé par Akiva Eldar. C'est ce texte traduit par Marcel Charbonnier que nous publions ici.

[Vous pouvez lire l'intégralité de ce document en double-cliquant ici](#)

Confluences culturelles

Jacques Berque et son «autre»

(N°41, Printemps 2002, 10 pages)

Wadi Bouzar

(professeur à l'Université P. Mendès-France, Grenoble II)

L'écrivain Jean Sur écrit dans *Un homme matinal* qu'à la lecture de *Dépossession du monde* et de *l'Orient second*, de Jacques Berque, il s'étonnait «de reconnaître quelque chose dans le destin de pays qui lui étaient étrangers (...) On les disait sous-développés, (Berque) les voyait sous-analysés, sous-aimés. Il me les rendait si proches que leurs blessures devenaient les miennes». Nous voudrions, ici, par une brève présentation générale, contribuer quelque peu à une meilleure connaissance de l'œuvre de Jacques Berque.



[Retour au menu](#)

Eros et sacré

Sociétés, religion et éthique sexuelle

Abderrahim Lamchichi

«Qu'il me baise des baisers de sa bouche car ses étreintes sont meilleures que le vin...» (Cantiques des cantiques).

«Ce n'est pas un vin de vertige qui m'enivre, mais son regard, et sa marche ondulante a chassé mon sommeil. Ce n'est pas le sang de la treille qui me distrait, mais sa chevelure. Ce n'est pas le vin clair et qui me soulève, mais ses vertus si belles. Mon âme se noue aux boucles de sa tempe. Et je perds la raison en pensant à ce que voile sa tunique» (La Volupté d'en mourir, Traduction inédite d'un conte des Mille & Une Nuits (153 à 169) par Jamal Eddine Bencheikh, Editions Alternatives, 2001 ; p. 38). «Je pratique la religion de l'amour. Où que se tournent ses chevaux : Partout c'est l'amour qui est ma religion et ma foi» (Ibn al-'Arabî, *Turjumân al-'ashwâq* –L'Interprète des désirs–, poème traduit par A. Tlili, Beyrouth, 1961).

Dans un monde arabo-musulman trop souvent hélas ! perçu à travers le prisme déformant de l'islamisme radical ou de la violence, il est nécessaire de rappeler la place exceptionnelle que cette immense civilisation – à travers sa littérature et ses arts, voire ses textes sacrés et sa jurisprudence – a parfois accordée aux thèmes de l'amour et de la sexualité. Si, aujourd'hui, on ne retient que l'extrême rigueur des mœurs, la perpétuation d'un ordre androcentré, d'une attitude excessivement moralisatrice, voire sexiste, ou encore l'oppression imposée aux femmes par des courants et des Etats néofondamentalistes (des talibans aux wahhabites), on ne saurait oublier l'autre visage de l'islam : l'érotisme d'une partie non négligeable de sa littérature et de sa poésie, sa légitimation du plaisir et du désir, le raffinement et la liberté avec lesquels le sujet de la sexualité fut abondamment abordé. Les Occidentaux qui découvrirent les sociétés musulmanes furent en effet tous fascinés (ou scandalisés) par une foi qui vénère ouvertement le désir, une tradition qui voue un véritable culte au corps, au souci de soi, à la satisfaction des sens et des plaisirs considérés comme des dons de Dieu. Ni l'amour ni la sensualité, ni la jouissance charnelle

ni l'enchantement des corps et des sens ne furent stigmatisés. Au contraire, du Coran, texte révélé qui n'élude nullement la problématique des relations entre sexes, du parcours d'un Prophète qui n'hésitait pas à réfléchir, à haute voix, mais aussi avec beaucoup de pondération, de réalisme et de subtilité, aux thèmes du désir et de la jouissance charnelle, à l'élégie orgiaque qui fonde les Mille et Une Nuits, des Grandes Odes de la poésie anté-islamique (al-Mu'allaqât) aux Hadîths des exégèses, des Maqâmât aux traités soufis ou encore aux nombreux manuels d'érotologie... tout un art d'aimer a jalonné la culture islamique : arabe, persane, turque, etc. Et, en ce qui concerne la situation actuelle de la femme, qui focalise tant les préjugés – mais aussi, et surtout, les combats pour l'émancipation –, il convient de se défaire de toute vision essentialiste d'une religion qui surdéterminerait les comportements des musulmans. D'un pays à l'autre, d'une époque à l'autre, d'une classe sociale à l'autre, le statut de la femme, ses droits et son mode de vie varient considérablement. En outre, loin d'être un tout compact et uniforme, les sociétés musulmanes – comme toutes les sociétés du monde – sont composées d'individus attachés à la vie, à la liberté, au plaisir et à l'amour.

Dans ce domaine comme dans d'autres, point n'est besoin d'insister sur l'absolue exigence méthodologique suivante : se garder de toute lecture essentialiste et anhistorique de la religion. Le credo religieux est loin de surdéterminer – partout et en tout temps – les manières de penser, les jugements et les comportements des musulmans. De Damas à Sarajevo, en passant par Samarkand ou Istanbul, le droit doit constamment innover (Ibdâ') pour tenir compte de réalités locales extrêmement diverses. Il convient, surtout ici, de rejeter ces images d'Epinal, caricaturales à l'excès, qui réduisent le rapport de la civilisation islamique à la question de l'amour et de la sexualité aux couples binaires : frénésie orgiaque et ascétisme absolu, plaisir paroxystique et relégation de la femme, copulation et Djihâd ! Les réalités des sociétés musulmanes, nécessairement plurielles, subtiles et évolutives, recouvrent un immense éventail d'attitudes. On n'a pas simplement, d'un côté, les talibans et leur système de terreur et d'enfermement des femmes (interdiction de s'éduquer, de se soigner ou de se divertir, viol et lapidation des téméraires qui osent sortir sans burqa), et de l'autre, la danse du ventre des night clubs pour jeunesse dorée ; d'un côté, les fatwas interdisant des œuvres littéraires universelles, stigmatisant le principe de plaisir, ou tentant de légitimer (comme dans les maquis des gia notamment) le viol barbare, voire le meurtre, des mères, filles et fillettes enlevées à leurs familles (Zawâj al-Mout'a) et de l'autre, cet âge d'or (désormais révolu) des jardins et des harems, des parfums et des épices, de l'ébullition des sens et des étreintes, le temps par exemple des Abbassides à Bagdad (8e-11e siècle) – en particulier, sous le plus illustre de leurs califes : Haroun al-Rachid (766-809) !

Une religion aux antipodes de l'ascétisme

Aux yeux de la plupart des islamologues, l'islam reste la religion qui a probablement abordé le thème de la sexualité avec le moins de tabous et le plus de liberté⁽¹⁾, une religion qui consacra une large part de son intérêt aux plaisirs charnels, voua un véritable culte à la jouissance, exalta le corps, et vénéra le désir considéré comme un don divin. Aussi, chez de nombreux jurisconsultes et théologiens, l'amour était-il considéré comme une obligation ; il devait s'accomplir au nom de Dieu, afin d'engendrer certes, mais aussi pour jouir ; le concept qui signale le mariage religieux (nikâh) n'est-il pas celui-là même qui désigne le coït ? C'est même le coït qui est la raison

principale du mariage ! Le plaisir charnel et sensuel fut donc, en tout temps, célébré – pour ne pas dire vivement recommandé – par la tradition musulmane, dès lors – insisteront les gardiens jaloux de l'ordre et des normes religieuses – qu'il s'inscrit dans le cadre d'une union légitime. Ainsi que le rappelle Aziz al-Azmeh notamment, si l'on excepte certaines initiations ou retraites dévotionnelles (khalwa) pratiquées par des courants soufis, l'islam en général dissuade plutôt de toute forme d'ascétisme de longue durée, comme de toute pénitence charnelle. Il n'est donc pas faux de dire que le «renoncement à la chair» et au plaisir, propre à certaines tendances du christianisme ou des spiritualités orientales, est étranger à cette religion ; la vie monastique – non exempte parfois de formes de mortification du corps – a souvent été raillée par les auteurs musulmans, qui la considèrent comme contraire à la volonté divine. Pour ces auteurs, l'islam suppose donc une reconnaissance pleine et entière du désir. L'amour (al-'ishq) est une «condition naturelle» ; le seul vrai remède à la passion amoureuse reste la «consommation sexuelle» (dans un cadre codifié, évidemment). Mieux : le plaisir sexuel préserve l'espèce et constitue une manifestation de la grâce divine(2). Tout le texte coranique peut être lu et médité comme une «louange au Créateur», une «ode à la beauté de ses créatures»(3).

Aux antipodes donc de la bigoterie et des imprécations furieuses de nombre de fuqahâ' actuels, qui entretiennent l'illusion de lui être absolument fidèles, Muhammad, le Prophète de l'islam lui-même – modèle et exemple emblématique par excellence pour tous les musulmans –, n'avait, semble-t-il, rien d'une figure rigoriste et austère ; il n'avait point prêché une religiosité de l'expiation ou de l'ascèse(4). Et dans le Coran, les notions de culpabilité et de péché sont pour ainsi dire inexistantes. La faute originelle n'y est point imputée à Eve, mais d'une part, à Satan (Shaytân), d'autre part, à la capacité de l'homme de faire du mal, encore qu'au regard du principe de responsabilité, ce dernier, s'il se repent, peut être pardonné. Ainsi que le rapporte la Tradition, le Prophète de l'islam a très souvent fait montre de magnanimité, d'aménité et de pardon devant maintes situations où il devait trancher sur ces questions.

Quant aux plaisirs de la chair, ils n'y sont point forcément condamnés – même si l'éthique coranique peut aussi être considérée comme une mise en garde contre la «tentation de la séduction», contre les excès du plaisir et de l'ostentation, et une exhortation en faveur du respect du rôle premier de la «mère», du code de bonne conduite et de préservation de la famille. Et si l'islam assigne au plaisir des lois, c'est pour garantir l'ordre de la Cité : éviter les dérèglements, maîtriser le désir océanique qui risque de submerger l'individu. Mais cela ne signifie nullement abstinence, car le corps et l'esprit ne font qu'un. C'est dire que le musulman peut-être un bon croyant et un bon pratiquant sans refuser les jouissances charnelles, pourvu qu'il se conforme à une certaine éthique(5). En particulier, le Coran et le Prophète recommandent aux musulmans le respect exigeant de la femme, de sa dignité et de son autonomie. C'est ainsi qu'il a été amené à lui garantir des droits (témoignage, héritage, divorce, délibérations), et, en particulier, à codifier sévèrement la polygamie(6), ce qui a représenté pour les mœurs de l'époque un immense progrès et une incroyable révolution !

L'art d'aimer : moralistes et poètes

A côté des textes canoniques et du parcours prophétique, il existe, dans la culture arabo-musulmane, un imaginaire amoureux d'une fabuleuse richesse(7). Un tel imaginaire s'était

épanoui évidemment avant l'islam, y compris chez les Arabes bédouins. Les Arabes n'ont-ils pas une centaine de noms pour dire l'amour(8) ? C'est surtout pendant la période où l'islam va connaître la prodigieuse expansion que l'on connaît, devenant une civilisation essentiellement citadine, qu'une culture de la passion amoureuse, de la galanterie et de la séduction, du libertinage et de l'érotisme va se déployer, notamment à travers la littérature romanesque et la poésie, mais aussi la jurisprudence ou l'éthique, voire la médecine. Il convient cependant – ainsi que le rappelle Jamel Eddine Bencheikh – de distinguer les œuvres des moralistes de celles des poètes notamment. Les premiers ont essayé d'élaborer une éthique sexuelle destinée principalement à édifier le croyant, qui doit, dès lors, mener une «vie vertueuse». En particulier parce que la problématique du pouvoir était devenue cruciale dans un Dâr al-Islâm rapidement transformé en un vaste empire s'étendant de l'Inde à l'Espagne, ils tentèrent d'élaborer une morale permettant d'éviter que les Princes ne se laissent égarer par la passion amoureuse. La jubilation du «trop de sexe» engendre son contraire : l'angoisse de la «dissolution des mœurs», la peur de la négation des vertus élémentaires qui fondent la civilisation arabo-islamique. Ainsi, s'il n'y avait pas de péché de chair, les relations sexuelles furent cependant scrupuleusement codifiées. Les moralistes établirent notamment une distinction nette entre l'union licite (nikâh) et l'union illicite ou adultère (zinâ), interdit qui repose fondamentalement – compte tenu des mœurs de l'époque – sur le respect dû à la dignité de la femme et sur son égalité avec l'homme.

Mais, à côté de cette éthique, a toujours existé une littérature libre et une poésie amoureuse. En particulier – comme le rappelle fort opportunément Jamel Eddine Bencheikh –, les notions de raffinement, d'amour courtois (dharf) contribuèrent à penser et à fonder de nouvelles formes de sociabilité et un art d'exister, qui touchent aux rapports à soi et à autrui, au maniement du langage, à la définition des attitudes. C'est dans ce cadre que se développe très tôt un courant de poésie amoureuse, illustré notamment par l'œuvre d'un Ibn al-Ahnaf (m. en 808) et de plusieurs poètes andalous. La poésie mystique, en particulier, va se nourrir de cette inspiration profane originelle. Elle est dédiée à l'Être non présent. Vers Lui s'élève notre âme, abandonnant le corps, dans un désir brûlant de se fondre dans Son essence supérieure. On retrouve, à propos de cette ivresse, l'utilisation par les mystiques d'odes bachiques profanes, dont le lexique et les symboles sont utilisés par un Al-Hallâj, supplicié en 922, l'ascète Ibn al-Fârid (m. en 1235) ou encore le grand mystique Ibn al-'Arabî (m. en 1240)(9)...

Le statut de la femme

Ainsi qu'on l'a dit précédemment, la femme est omniprésente dans la vie du Prophète ; il lui confie ses pensées, ses tourments, ses projets, voire les déploiements mêmes de sa prédication – ce fut le cas en particulier pour la «mère des musulmans» : Khadidja (m. en 619). Du temps du Prophète et de ses Compagnons, les femmes jouaient un rôle – social, spirituel et politique – considérable ; nombre d'entre elles assistaient, par exemple, aux assemblées délibératives des musulmans, y compris du vivant du Prophète ; ce fut une période de grande tolérance entre hommes et femmes, et de mixité, y compris dans les lieux de culte(10).

Si le Coran, Livre révélé et sacré, est identique pour tous les musulmans, il a fait l'objet, dès le début – y compris peu de temps après la mort de Muhammad, au moment de sa recension sous le califat de 'Omar puis sous celui de 'Uthmân –, et tout au long de l'histoire musulmane, de

diverses lectures et interprétations. C'est pourquoi, d'une contrée à l'autre du vaste monde musulman et d'une époque historique à l'autre, la question de la sexualité ou celle du statut de la femme ont été posées de manière fort distinctes.

Les aspects obscurantistes (haine de l'érotisme et de l'amour, marginalisation sexiste et juridiquement codifiée des femmes) ne sont apparus que plus tard, notamment avec la fermeture progressive des portes de l'Ijtihâd et l'érection, aux quatre coins du vaste Empire, de Palais somptueux dans lesquels des califes et potentats enfermèrent leurs nombreuses esclaves et concubines (jawârî), organisant bien souvent orgies et saturnales gigantesques, confortant l'imagerie d'une religion faite d'un mélange confus de suavité extrême et de puritanisme absolu. De cette période nous vient, en effet, l'image occidentale, complètement caricaturale, partielle et partielle, d'un monde musulman où le sexe était à la fois enfermé mais triomphant dans la débauche, ce qui évidemment était loin d'être le cas pour l'immense majorité des pauvres, pour lesquels, les soucis matériels aidant, c'était la règle du mariage monogamique qui prédominait, comme aujourd'hui d'ailleurs.

Avec la modernité – ses promesses et ses innombrables et traumatisants échecs –, la peur de l'amour et du sexe (ou plutôt leur dévoiement) est à nouveau instrumentalisée, pour se muer invariablement en haine de la femme. Cette stigmatisation de la femme – alliée à la thématique plus générale de dénonciation de la «dilution des mœurs», caractéristique supposée définir la dérive du monde moderne – fait partie de la psychologie profonde du néofondamentaliste. L'intériorisation du sentiment de «menace» explique que les groupes néofondamentalistes – phénomènes que l'on peut évidemment observer dans toutes les religions et sociétés, pas seulement islamiques (militants extrémistes hindous, ultra-orthodoxes juifs, néofondamentalistes américains, intégristes catholiques en Europe, etc.⁽¹¹⁾) – soient parfois enclins à embrasser des interprétations pour le moins délirantes : si les valeurs sont à tel point minées, il doit y avoir une «conspiration» étrangère et/ou une «corruption» endogène du corps social. Le véritable facteur responsable de cette déliquescence – en ce qui concerne les sociétés extra-occidentales du moins – est... «l'occidentalisation du monde». On connaît par cœur un tel «diagnostic», au moins depuis le célèbre Jalons sur la Route (Ma'âlim Fî al-Tarîq) de Sayyed Qotb : l'état de «décadence morale» de la société occidentale s'expliquerait par le fait qu'elle n'est plus dirigée par une vérité normative assurée, ni par un idéal spirituel transcendant. Dans une telle perspective, qu'il s'agisse des fondamentalistes hindous, juifs, protestants, catholiques ou musulmans, tous voient dans l'occidentalisation des élites une des sources principales de la crise de civilisation et du profond malaise identitaire. Prenant acte de la chute morale de la société occidentale et de sa profonde corruption des sociétés islamiques traditionnelles, les islamistes radicaux, eux, la jugent anti-musulmane (kufr). Dans une telle perspective, la femme cristallise les peurs et les ressentiments.

Si donc, comme on l'a rappelé, l'éthique coranique et la prédication prophétique insistèrent très souvent sur l'égalité spirituelle des deux sexes, historiquement, ni les théologiens ni les juristes ni les responsables politiques n'ont majoritairement su inscrire cette égalité dans le droit, encore moins dans les faits. Au contraire, ils mirent l'accent sur la «prééminence de l'homme» et imposèrent une vision étriquée de la «pudeur», de sorte que tout un imaginaire «machiste» et paternaliste – qui, évidemment, existait bien avant l'islam, dans des sociétés à la fois «segmentées», tribales et claniques, et «holistes» – s'est accentué, ouvrant la voie à la plupart des

discriminations et humiliations actuelles.

Refuser toute lecture essentialiste

A dire vrai, la question de l'émancipation de la femme – au sens où nous l'entendons aujourd'hui – n'a été posée clairement par aucune des grandes religions(12). L'égalité moderne des droits, le contrôle des naissances, l'avortement, le divorce n'ont été imposés aux Eglises que fort tardivement par diverses associations de femmes, à l'issue de combats très anciens(13). De leur côté, les sociétés du vaste monde musulman sont loin d'être restées insensibles à ces combats. Depuis les décolonisations au moins, elles ont à peu près toutes connu des évolutions – pour ne pas dire des séismes – importantes ayant débouché en maints endroits (même si on est très loin du compte) notamment sur : l'accès des filles à l'éducation scolaire et universitaire, l'élévation de l'âge du mariage, le recul de la polygamie, la réduction du nombre d'enfants par femme en âge de féconder, la diffusion des moyens de contraception, etc. Dans le domaine politique, d'aucuns remarquent, à juste titre, qu'en terre d'Islam, les femmes ont même réussi à obtenir le droit de vote en Turquie bien avant la France. Alors que le cas s'est finalement, jusqu'à présent, assez peu présenté en Europe même (surtout latine), des femmes musulmanes ont déjà dirigé des gouvernements, comme au Pakistan (Benazir Bhutto), en Turquie (Tançu Ciller), en Indonésie (Megawati Sukarnoputri) ou au Bangladesh (Khaleda Zia face au leader féminin de l'opposition Hassina Wajed). Il est hélas ! vrai qu'à chaque fois que les questions du Code familial ou de la condition des femmes ont été posées dans l'espace public, des religieux conservateurs liés aux pouvoirs ou des militants néofondamentalistes contestataires ont tout fait, au nom de l'islam, pour empêcher l'évolution du droit et des mentalités. Mais, à côté des mouvements progressistes et laïques, des courants réformateurs (islâh) ont pu, eux aussi, invoquer une autre lecture de l'islam pour justifier des choix qui étaient aux antipodes de ceux des conservateurs.

Sur cette question – comme sur bien d'autres («Islam et modernité», «Islam et laïcité», «Islam et démocratie», etc.) –, il ne me semble donc pas judicieux d'incriminer la religion en général. Il convient bien plutôt d'analyser les sociétés concrètes avec leurs contradictions, leurs dynamiques propres, leurs luttes, les multiples interprétations et formes de pratiques religieuses qu'elles produisent, au lieu de donner de l'islam pris globalement l'image univoque d'une religion prétendument intolérante et absolument incompatible avec l'émancipation des femmes et avec la modernité. Les aspirations aux changements qui se sont toujours exprimées en terre d'Islam, les dynamiques profondément endogènes et variées ainsi que la pluralité des projets et des points de vue sur toutes les questions de société contredisent cette vision erronée d'une «culture islamique» immuable, intangible, intemporelle, rétive à l'innovation et aux libertés. Au lieu d'enfermer l'islam dans une «spécificité» parfaitement abusive et de réprocher en bloc ses valeurs religieuses, présentées de manière abstraite et anhistorique, il convient de tenir compte des conditions historiques et sociologiques d'élaboration des discours et des pratiques religieuses, ainsi que des mécanismes d'évolution, complexes, multiples et changeants, auxquels ces sociétés sont soumises au même titre que toutes les autres.

Il n'en demeure pas moins que, globalement, la situation juridique et sociale actuelle de la femme musulmane – bien qu'elle ait sensiblement évolué ces dernières décennies grâce aux combats audacieux menés par les femmes et les courants modernistes – demeure bien en deçà d'une

reconnaissance effective de l'égalité des sexes et d'une réelle émancipation féminine. Certains responsables religieux et courants de l'islamisme radical jouent à cet égard un rôle néfaste par leur pression sur les juristes et les hommes politiques, visant de plus en plus à les contraindre d'adopter des mesures contraires à la mixité, au travail professionnel des femmes, à leur accès aux postes de responsabilité.

Crise sociale et inhibition de l'amour dans les sociétés contemporaines

Si donc, comme on vient de le voir, le thème de l'amour occupait dans la vaste littérature du Dâr al-Islâm une place de choix, celui-ci est loin d'être omniprésent et visible dans la vie quotidienne actuelle. Au sein des sociétés musulmanes contemporaines, prises au piège des difficultés économiques, des malaises identitaires et de statuts réducteurs à l'égard des femmes, l'amour, dans ses multiples facettes, semble être allé en déclinant, en s'inhibant. On a l'impression parfois qu'une chape de pudeur semble avoir couvert nombre de pays musulmans ravagés par l'ordre moral néofondamentaliste. Comme le remarque très pertinemment Abdelwahab Meddeb : «(Un des effets) de la réislamisation est visible à travers la transformation du corps social dans son rapport aux plaisirs et à la jouissance. La société islamique est passée d'une tradition hédoniste, fondée sur l'amour de la vie, à une réalité pudibonde, pleine de haine contre la sensualité. La pruderie est devenue critère de respectabilité. Pullulent dans les théâtres urbains les Tartuffe et autres bigots ou cagots. La ville aménage ses scènes pour ôter au corps ses droits, conséquence du ressentiment et de son enracinement dans les âmes des semi-lettrés qui sont légion. Les rues, rébarbatives en leur bâti neuf, négligentes, irrespectueuses de la fabuleuse mémoire architecturale, gagnent en laideur lorsqu'elles sont traversées par des corps balourds, coupé du souci de soi ; l'esthétique se retira dès que fut abolie la séduction dans la relation entre les sexes. L'entretien de la beauté comme sa mise en valeur sont à leur tour forclos»(14).

De son côté, la sociologue marocaine Soumaya Naamane Guessous, dans un article intitulé justement : «L'amour retenu»(15) notait : «Il m'a été rarement permis de voir l'amour s'exprimer autour de moi. Je vois, ajoute-t-elle, de très nombreux couples, mais je ne vois pas l'amour». Cet amour, qui se décèle notamment dans les regards, les paroles (exprimer verbalement le sentiment amoureux) et les gestes de tendresse, le contact avec l'être aimé (se tenir la main, se caresser...), on ne le voit que chez de très rares couples. Evidemment, la crise socio-économique – en particulier celle du logement – joue ici un rôle néfaste ; la majorité des jeunes (célibataires ou en couple) sont des infortunés ne disposant pas d'un toit, d'un refuge, pour faire de leur amour platonique une union physique. Mais Soumaya Naamane Guessous fait remarquer – à partir des nombreuses «confessions» d'hommes et de femmes qu'elle a pu interroger – que même les couples légitimes qui disposent d'un foyer ne se touchent que dans le lit, lors du «devoir» conjugal nocturne. Les règles de pudeur interdisent toute démonstration extérieure de l'amour. Ici, la frontière entre espace privé et espace public est scrupuleusement délimitée. Même pour exprimer verbalement les sentiments que l'on ressent vis-à-vis de l'être aimé, le langage – en particulier les dialectes – reste d'une pauvreté affligeante. A cause notamment de certains films égyptiens, tout un vocabulaire amoureux est dévalorisé, tourné en dérision !

Trop souvent, l'expression par l'homme de ses sentiments amoureux est considérée comme une «faiblesse», dans une société où ce dernier se définit d'abord par sa «virilité». Quant à la femme –

a constaté Soumaya Naamane Guessous –, elle doit endurcir son cœur et garder toujours à l'esprit que les relations amoureuses et a fortiori les relations sexuelles sont condamnées hors mariage. La société permet la sexualité prémaritale des hommes (aventures), tout en condamnant celle des femmes, traitées de «femmes aux mœurs légères». Et dans un contexte de crise sociale – pour ne pas dire de frustration maximale –, aux yeux de beaucoup de femmes, l'homme «idéal» est celui qui a les moyens de subvenir à leurs besoins, autrement dit celui qui présente des garanties matérielles fiables (un travail, un logement séparé de celui de ses parents, etc.) ; l'amour vient au second plan.

Pourtant, le problème n'est pas tant la religion en soi que la lecture qu'en font ceux qui, à tel ou tel moment de l'histoire, ont la charge de l'élaborer, de l'interpréter et de la diffuser, ainsi que leur aptitude aux évolutions. Le devenir de l'islam n'est nullement inscrit, une fois pour toutes, dans les débats doctrinaux des siècles passés, ni dans un déterminisme de type culturaliste. Ce devenir dépend bien plutôt des efforts que les musulmans, dans la diversité de leurs sensibilités, déploient pour maîtriser les contraintes et défis des temps présents et tracer leur propre chemin vers la modernité, notamment pour inscrire la différence – et l'égalité – des sexes dans l'espace public, sous forme d'égal accès à l'éducation, aux loisirs, à toutes les professions, et à la libre disposition de sa pensée et de son corps. D'une manière générale, l'égalité entre l'homme et la femme, mais aussi le passage à la démocratie sociale et politique, l'institution de la citoyenneté et la promotion de la laïcité sont tributaires de combats politiques et intellectuels menés par tous ceux et toutes celles – et ils sont nombreux – qui envisagent de concilier le riche héritage de leur civilisation avec les idéaux de progrès et de liberté.

[Abderrahim Lamchichi](#)

[Retour vers le N°41](#)

Notes :

1. Le texte coranique et la Tradition prophétique ont condamné le célibat, sacralisé le mariage: «Vos femmes sont pour vous un champ de labour. Allez à votre champ comme vous le voudrez», affirme en effet le Coran (sourate 2, verset 223). Ce dernier va même jusqu'à codifier les préliminaires de l'acte amoureux, recommandant notamment aux maris «baisers et douces paroles» plutôt que de «se jeter sur sa femme comme le font les bêtes». Faire jouir sa femme est même un devoir pour le croyant, et des dispositions permettent à l'épouse d'obtenir le divorce en cas d'impuissance du mari ou si celui-ci s'abstient de tout rapport sexuel pendant quatre mois. Lire en particulier : Abdelwahab Bouhdiba, *La sexualité en Islam*, PUF, 1975, rééd. Quadrige. Et de Malek Chebel, *L'Encyclopédie de l'Amour en Islam* (Payot), *Le corps dans la tradition au Maghreb* (PUF), *L'esprit de sérail* (Lieu Commun et Payot), *L'imaginaire arabo-musulman* (PUF), *Le livre des séductions* (Payot), *La féminisation du monde* (Payot), *Le Traité du raffinement* (Payot) ou encore *Histoire de la circoncision* (Balland).
2. Al-Azmeh ajoute que des textes piétistes comme ceux d'Al-Ghazâlî (m. en 1111) ou d'Ibn Qayyim al-Jawziyya (m. en 1350) ne cessent d'affirmer que le plaisir sexuel dans le cadre d'une union légitime ne représente qu'un pâle avant-goût de la volupté à venir au paradis. Lire Aziz al-Azmeh : «Rhétorique des sens. Une réflexion sur les récits du paradis musulman», in Fethi Benslama et Nadia Tazi (dir.), *La virilité en Islam*, Intersignes, Editions de l'Aube, 1998 ; p.75-90.
3. Comme l'a bien souligné Abdelwahab Bouhdiba, le Coran abonde en versets décrivant la genèse de la

vie fondée sur la copulation, loi universelle par excellence, et appréhendant les rapports entre hommes et femmes aussi sous l'angle de l'amour physique, charnel en particulier. La sexualité occupe une position centrale dans le processus de renouvellement de la création et de la reproduction des espèces. La dualité (ou bipartition) (zawj, azwâj) est considérée comme le signe du miracle divin ; la sexualité en tant que mise en relation du mâle et de la femelle est saisie comme un acte relevant de la volonté divine (Coran, LI, 49 ; XXXVI, 36, notamment) : «La relation sexuelle en couple, écrit Abdelwahab Bouhdiba, reprend et amplifie un ordre cosmique et la déborde de toutes parts : la procréation réédite la création ; l'amour est un mime de l'acte créateur de Dieu». Les rapports sexuels sont à la fois des rapports de complémentarité et de jouissance (Coran : les Femmes IV, 1 ; A'râf VII, 186 et 189 ; les Croyants XXIII, 12-17 ; les Groupes XXXIX, 8 ; l'Etoile LIII, 45 sq ; Noé LXXI, 13-14 ; les Messagères LXXVII, 20-21, la Résurrection LXXV, 37-38 ; la Génisse II, 183-187, etc.). «Non seulement l'œuvre de chair est licite, conforme à la volonté de Dieu, et à l'ordre du monde, mais, ajoute Bouhdiba, elle est le signe même de la puissance divine. Elle est le miracle renouvelé et permanent». Abdelwahab Bouhdiba, *La sexualité en Islam*, op. cit.

4. Il affirmait aimer – parmi les choses de ce bas monde – la compagnie des femmes et la jouissance charnelle. Selon un Hadîth célèbre, Muhammad confiait à ses disciples : «Je rends grâce à Dieu pour m'avoir, de votre monde, fait aimer les femmes, les parfums et la prière». Lors de ses exploits spirituels et guerriers, Muhammad a toujours une femme à ses côtés. Par amour ou alliance diplomatique, il en consommera huit, après la mort de sa première épouse Khadija, en 619. Au Mont Hira, où Dieu lui dicte le Coran (602), c'est Khadija qui est le premier témoin de la révélation. Sa vie n'a-t-elle pas été, en effet, traversée d'attachements passionnés à de nombreuses femmes : depuis Khadija, sa première épouse, figure maternelle par excellence, à Aïcha à laquelle le lie la passion amoureuse ?

5. Dans la vision coranique du monde, écrit Abdelwahab Bouhdiba, l'amour physique débouche directement sur l'ordre communautaire ; l'amour physique est appelé à se spiritualiser en se transcendant dans le collectif. Dès que le couple se forme en effet apparaît aussitôt et nécessairement la distinction fondamentale du public et du privé. La sexualité est présence à mon corps, mais présence aussi au corps d'autrui. La sexualité est dépassement de la solitude. Elle est appel à autrui et cela dès le niveau charnel. Etant d'essence collective, la relation sexuelle doit être réglée dans son usage réel. D'où, par exemple, l'importance de la notion de al-'awra : la pudeur ou, plus exactement, la nudité. Abdelwahab Bouhdiba, op.cit. L'entrée dans la vie sociale et toute relation interhumaine impliquent la pudeur. Le corps est 'awra (nudité ou ce qui reste à découvrir), autrement dit, ce qui est caché et touche aussi bien le corps que la vie privée. Cette notion de pudeur délimite les espaces du public et du privé et porte en elle la distinction fondamentale entre l'intimité de l'espace domestique et l'espace de la Cité. Mais cette sacralisation de la pudeur a pu être poussée loin par certains fondamentalistes qui refusent la mixité et l'émancipation féminine.

6. Le Coran affirme : «Epousez comme il vous plaira deux, trois ou quatre femmes, mais, si vous craignez de n'être pas équitables, prenez-en une seule...»

7. Angélisme bédouin ou bédouinité primitive (comme dans Qays, Majnoûn Laylâ, sans oublier un 'Umar Ibn Abî-Rabî'a : 644-711), extase mystique, libertinage de poètes (qui, à Bagdad, Koufa ou Cordoue notamment chantèrent le vin, les femmes, voire l'homosexualité), épîtres d'éthique, romans de la passion amoureuse, donnent lieu à un corpus amoureux qui va de l'apologie de l'amour pur (les poètes 'udhrites) aux manuels d'érotologie (Nafzâwî par exemple), des séances de louanges (chez les soufis) aux anecdotes irrévérencieuses (chez un Abû Nawwâs en l'occurrence), des codes, recettes et autres stratégies de séduction cachées (al-Tifâshî) aux cours publics d'éducation sexuelle et de médecine soignant par amour (Avicenne, Ibn Sînâ)... Tawq al-Hamâma (Le Collier de la Colombe) d'un Ibn Hazm (994-1064) par exemple est un véritable classique du genre, comme le Livre de l'amour d'Al-Ghazâlî ou le Traité de l'amour d'Ibn 'Arabî, ou encore Rawdat al-Muhîbbîn wa Nuzhat al-Mushtâqîn (Paradis des amoureux et promenade des amants) d'un Ibn Qawwim al-Jawziyya (1292-1350), qui analyse le lexique arabe de l'amour et exprime la nature, les phases, les effets de la passion amoureuse. Lire en particulier l'entretien

- de Thierry Fabre et de Fethi Benslama avec Jamel Eddine Bencheikh, p. 20-24. Lire aussi sa très belle traduction de *La Volupté d'en mourir*. Conte de 'Alî ben Bakkâr et Shams an-Nahâr, tiré des Mille & Une Nuits, Interprétation graphique : Nja Mahdaoui, Paris, Editions Alternatives, 2001. Lire également de Malek Chebel la très complète et passionnante Encyclopédie de l'amour en Islam, Payot, 1995.
8. Malek Chebel (textes) et Lassaâd Métoui (calligraphie), *Les Cent Noms de l'Amour*, Editions Alternatives, 2001.
9. Ainsi que le dit Jamel Eddine Bencheikh, cet islam mystique considère que la beauté est un attribut de Dieu, la sexualité un acte de foi et va jusqu'à proclamer martyr celui qui aime et meurt d'amour. L'amour est humain ; c'est une transposition sur terre de l'Amour divin. Car «l'être même de Dieu, affirme le grand mystique Ibn al-'Arabî (m. en 1240), est fondé sur l'Amour». L'amour (al-'Ishq) exprime une respiration nécessaire à l'être. «Celui qui aime ('ashîqa), dit un hadîth (controversé), reste chaste et meurt, meurt en martyr de la foi !» ; op.cit.
10. D'une manière générale, l'histoire musulmane est jalonnée de figures féminines célèbres ; il y eut des femmes guerrières légendaires, des poétesses glorieuses et de riches commerçantes. Dans l'histoire du soufisme par exemple, des femmes tiennent une place importante : Râbi'a al-'Adawiyya (721-801), ancienne courtisane, a été la première à chanter l'amour divin. Il faut citer également Yasminah de Marchena et Fatimah de Cordoue, qui furent les guides de l'illustre Ibn al-'Arabî, et Nizâm, qui lui inspira des poèmes enflammés ; il faut citer également Fakhr al-Nisa, l'une des nombreuses femmes disciples de Jalâlu al-Dîn al-Rûmî, ou plus récemment, Ferina Ana ou Zeneb Hatun, inspiratrices du soufisme turc... Lire Fatima Mernissi, *Le Harem politique*, Editions Complexe, et «Islam, ce que vous devez savoir», numéro spécial de la revue *Actualité des Religions* ; encadré «La place des femmes» ; p. 24.
11. Dans une vaste littérature, lire notamment le récent et très stimulant : Jean-François Mayer, *Les Fondamentalismes*, Georg Editeur, novembre 2001.
12. Ainsi que le remarque, très justement, Henri Tincq : le théologien néohanbalite Ibn Taïmiyya ou le prédicateur puritain de l'Arabie (devenue depuis saoudite) Mohamad Ibn 'Abd al-Wahhâb partagent à peu près le même point de vue (puritain et réactionnaire) sur le sujet que le grand théologien chrétien d'Afrique Tertullien (155-220), l'apôtre Paul, saint Augustin ou encore Luther. *Le Monde* (dossier L'Islam et les femmes), 16-17 décembre 2001 ; p. 14.
13. Lire notamment : Michelle Perrot (dir.), *Histoire des femmes en Occident*, vol. IV et V (XIXe et XXe siècles), Plon, 1991. Geneviève Fraisse, *La controverse des sexes*, PUF, Quadrige, 2001. Geneviève Fraisse, *La famille et la Cité*, Gallimard, Folio, 2001. Françoise Héritier, *Masculin/Féminin. La pensée de la différence*, Odile Jacob, 1996. Ou encore Sylviane Agacinski, *Politique des sexes (Précédé de Mise au point sur la mixité)*, nouvelle édition Points/Seuil, 2001.
14. Abdelwahab Meddeb, *La maladie de l'islam*, Seuil, 2002 ; p. 135 et suiv.
15. Soumaya Naamane Guessous : «L'amour retenu», in *Quantara : De l'Amour et des Arabes*, n° 18, janvier-mars 1996 ; p. 42-45. Elle est également l'auteur d'une excellente étude sur la sexualité de la femme marocaine, intitulée *Au-delà de toute pudeur*, Eddif, Maroc, 1988.

*Confluences Méditerranée**N°41**Printemps 2002*[Retour au menu](#)

Jeune fille, famille et virginité

Approche anthropologique de la tradition

Zine-Eddine Zemmour

Parler de virginité dans l'espace géographique méditerranéen en général, nord-africain, et plus particulièrement algérien, est une idée qui impose au chercheur, et plus encore au sens commun, de parler indissociablement de la famille. La virginité est un état physique qui charrie avec lui une totalité sociologique et anthropologique encore plus complexe. Pour être saisie, elle doit impérativement passer par la compréhension de (ou des) idéologie(s) de la famille et des stratégies de ses acteurs.

L'honneur, la vierge et les autres

Lorsque la jeune fille porte la virginité en elle, c'est la virilité des enfants mâles et la virginité des autres femmes, membres de sa famille, qu'elle porte.

La virginité de la jeune fille n'est pas considérée comme une propriété ou un état personnel qui n'implique que celle-ci. Elle dépasse cette notion de personnalisation dans le sens de la continuité et du prolongement d'un système de valeurs où l'ensemble de la famille se considère impliqué, et revendique la propriété et la protection. La jeune fille dans ce cas précis est dépersonnifiée et ne peut s'affirmer comme un «être» responsable que dans et à travers la famille. Elle est «ignorée», niée comme «être individuel» ; elle est seulement reconnue comme un «être familial». On dit que dans la société algérienne par exemple, où le type traditionnel de la famille domine, «quand les individus agissent, c'est la famille qui agit à travers eux»⁽¹⁾. Et de plus, on peut dire que la famille s'approprie la représentation des individus en s'imposant en tant que déléguée de ceux-ci.

Monique Gadant précise que ni les femmes ni les hommes n'échappent à cette situation dans la famille et qu'elle touche aussi des femmes intellectuelles. En racontant le témoignage de deux jeunes filles algériennes dont l'une vit en Algérie et l'autre en France, elle nous dit que «l'une et l'autre analysent en intellectuelles leur destin et celui des femmes dans leur sociétés. Elles ont les

ressources que donne la culture dans la maîtrise des rapports sociaux, pourtant elles ne sont pas à l'aise : leur conscience et leurs aspirations trouvent difficilement leur place. A des degrés divers elles se heurtent aussi bien aux femmes qu'aux hommes de leur génération à qui elles reprochent d'accepter les stratégies traditionnelles»(2). Pour conforter les dires de ces jeunes intellectuelles, un jeune étudiant, rapporte Camille Lacoste-Dujardin, tout en méditant sur la question avoue «perdre la boussole» et dit ceci: «Là, je suis plein de contradictions», estime cet étudiant «libéral» algérois. «S'il admet en théorie que les jeunes filles aient le droit de disposer de leur virginité, il se trouble dès que la question est plus personnalisée et concerne celles qui pourraient être sa sœur ou son épouse»(3). Il est évident que la question féminine et à travers elle celle de la virginité s'inscrit dans un esprit dominé par la tradition à laquelle ne peuvent parfois pas échapper les acteurs familiaux, même les plus instruits.

Est-ce qu'une évidence se discute ? Un Algérien de Kabylie m'a fait savoir que la virginité est une question qui ne se pose pas ; un autre issu d'une autre région d'Algérie m'a dit que c'est une chose sacrée. Ils sont d'un niveau d'instruction élevé ; ils ont vécu dans les régions rurales et urbaines algériennes ou encore en Occident, et pourtant leurs opinions théoriques sur la question expriment le cliché majoritairement répandu. Ni le tabou ni le sacré ne se discutent pas plus qu'ils ne s'usent au contact du temps qui passe.

La jeune fille occupe un espace restreint dans l'idéologie et les projets de la famille. Pour schématiser, elle représente un anneau dans une longue chaîne, un rouage non moins important d'un système complexe de valeurs, où le code de l'honneur est le point nodal. La jeune fille perd son individualité au profit du groupe familial. De ce fait, la virginité se définit à partir de là comme un fait familial.

Il est à noter que cette question n'est pas le fait exclusif des communautés ethniques berbères et arabes ou des communautés religieuses musulmanes, car il est établi que le pourtour méditerranéen en est le berceau. L'anthropologue Germaine Tillion(4) est le meilleur témoin de cette réalité. L'Italie des villages pas plus que la Grèce orthodoxe ou la Crète ne lésinent sur la virginité de leurs jeunes filles. Celles-ci se doivent de la prouver par tous moyens dont elles disposent ainsi que leur époux, la nuit des noces(5) ! En Crète, on tuait pour «laver» du déshonneur la femme qui n'avait pas honoré de sa virginité son époux et sa famille la nuit des noces !

L'anthropologie comme la sociologie permet de saisir à travers le processus labyrinthique du système des valeurs familiales, qui fonctionne selon le schéma des idéologies, l'action déterminante de «la valeur virginité» dans ce système. L'approche anthropologico-sociologique de la question de la virginité des femmes permet de dévoiler ce qui se cache derrière l'attitude, à la fois de la jeune fille elle-même, mais aussi des hommes et des femmes ainsi que de l'ensemble de la communauté anthropologique familiale, villageoise et urbaine, ethnique et religieuse. Il s'agit de relever les contradictions internes et externes sur lesquelles repose tout un système de valeurs à travers l'étude de la question de la virginité. Nous posons en guise d'hypothèses de travail une série de questions, qui, au fil de leur traitement, nous permettent de rendre compte de la complexité et du caractère profond de ce phénomène. C'est pourquoi la question du pouvoir des enfants mâles et des familles sur les femmes dans l'environnement social et communautaire est centrale. S. Andezian et J. Streiff-Fenart, dans une étude consacrée aux relations de voisinage

chez les femmes immigrées, nous informent que la pression sociale sur les jeunes filles est énorme et que le commérage en est le vecteur principal. Selon elles: «Les jeunes filles sont particulièrement visées par les commérages. On sait quel enjeu elles représentent pour leur famille dans les sociétés maghrébines, leur virginité étant essentiellement liée à la préservation de l'honneur et du prestige de la famille»(6). Les parents, conscients de l'importance sociale de cette situation, tendent à marier précocement leurs filles ; ces «mariages précoces permettent de préserver la virginité des jeunes filles et mettent un terme à (leur propre angoisse)... La virginité de la jeune fille est une norme fondamentale de la société algérienne. Elle est ritualisée dans les pratiques et les comportements coutumiers»(7).

Une femme qui perd sa virginité peut-elle influencer sur les rapports de domination et de pouvoir de sa famille dans le village, dans la ville et dans la communauté familiale élargie ? Il est certain que des électeurs, à titre d'exemple hypothétique, se comporteront différemment face à un membre de cette famille qui se présenterait à des élections locales. L'honneur et la respectabilité du candidat seront entamés et considérés comme souillés par le comportement déshonorant de la sœur. On peut perdre des élections à cause «d'une histoire de mœurs familiales» si cette histoire vient à se répandre. «Dans la zone Méditerranée, l'honneur a pris une ampleur particulière, de sorte que la gloire de l'individu retombe sur l'ensemble de sa lignée, de même que ses déshonneurs et ses hontes. Le sens de l'honneur du groupe implique un souci collectif constant d'affirmer son intégrité et sa supériorité. Ainsi chaque lignée prétend-elle valoir mieux que les autres. Dans une société constituée sur cette base, on luttera donc pour obtenir un maximum d'honneur et de reconnaissances publiques, qui formeront ensuite des biens héréditaires»(8). Cette réflexion va dans le sens des analyses d'Ibn Khaldoun concernant les sociétés berbères du Maghreb dans la Muqaddima, où il rapporte que l'honneur était un facteur central autour duquel des dynasties ont bâti leur pouvoir.

Une grand-mère met son veto contre le souhait de mariage de l'un de ses petits-fils avec une jeune fille, car une des tantes de celle-ci était connue pour avoir fréquenté la soldatesque française pendant la colonisation, me raconte un ami issu d'un village près de Mostaganem où a eu lieu cette affaire.

Marc Préjean confirme les dires de cette grand-mère dans un travail sociologique théorique sur la question féminine globale. Il affirme que «toute femme dérogee à l'attribut de docilité face à l'environnement social en général et aux hommes en particulier, en se montrant agressive, rebelle, libre ou autonome, s'expose à des jugements impitoyables, d'où le sentiment de culpabilité»(9).

A la fin du XIXe siècle (1898), Qasim Amine a fait le lien entre le politique et les questions féminines. Il disait à propos de l'Orient : «On voile la femme sous le joug de l'homme et l'homme sous le joug du gouvernement. Là où les femmes jouissent de leurs libertés individuelles, les hommes jouissent de leurs libertés politiques, les deux situations sont interdépendantes»(10).

On peut aussi, dans un autre registre, se voir refuser la main d'une jeune fille qu'on demande en mariage si la famille du prétendant a connu un cas de perte de virginité dans un cadre non conventionnel. Cette famille perd la face pour longtemps, si ce n'est pour toujours.

En mobilisant l'imaginaire sociologique(11), nous aboutissons à une hypothèse forte où apparaît clairement l'influence de cette question sur le politique et sur les relations sociales.

La virginité et le fait religieux

La question de la virginité est très sensible sur l'échelle des phénomènes sociaux qu'un chercheur est appelé à étudier. Comme pour beaucoup de questions féminines, les questions sexuelles comme celle de la virginité sont frappées d'appréhension et sont toujours taboues quoique l'on puisse dire(12). «Et lorsque l'interdit est levé, entre intellectuels ou jeunes étudiants par exemple, il est fait appel aux mêmes recours qu'en Europe : le discours est placé sur le plan du biologique, du médical ou du droit, ce qui autorise une moindre implication personnelle»(13).

Cette question est d'autant plus difficile à traiter lorsqu'on est un homme face à des jeunes filles qui parlent difficilement de leur intimité à un «étranger», même s'il s'agit d'un chercheur. Cependant, y a-t-il une tradition de recherche sociologique dans l'Algérie d'aujourd'hui ? Les jeunes filles d'origine algérienne vivant en France ne sont pas plus libérées que leurs homologues vivant en Algérie quand il s'agit de parler de ce phénomène. Certes, les choses changent, mais à quelle vitesse ? Qu'est-ce qui change moins vite et qu'est-ce qui ne change pas ? La vie sociale au même titre que les rapports entre les sexes dans l'espace social musulman sont codifiés par le religieux. «Le statut des femmes, leurs conditions de vie ainsi que les normes et les valeurs qui définissent leur marge de liberté, dépendent, dans une large mesure, des prescriptions des sources d'autorité, des références religieuses musulmanes»(14).

Le religieux n'est pas seul en question, sur ce terrain ; le domaine de définition des codes de comportements et des attitudes échoit à la tradition, en complément ou en supplément du religieux. La virginité est aussi un phénomène traditionnel et coutumier. Elle est un état –ainsi que nous l'avons précisé plus haut – qui n'est pas du seul ressort de la jeune fille ou de sa famille. C'est surtout l'homme qui en fait une «affaire d'honneur»... le sien. Le sens de l'honneur se confond dans son apparence avec le sacré, et en devient une composante. La virginité revêt soudain une dimension religieuse. Attilio Gaudio(15), résume parfaitement l'idée qui consacre la sacralisation de la coutume. Il dit, en témoignant d'abord de la souplesse du Coran face à l'intransigeance de la tradition : «En effet, dans le monde islamique, en ce qui concerne notamment la situation de la femme, le temps n'a pas du tout travaillé en faveur de l'émancipation, mais bien au contraire, a fossilisé les idées et les lois, qui se sont ainsi transformées en véritables préjugés établis et presque sacrés»(16).

L'usage sociologique de l'honneur et du sacré sert, à la fin, au raffermissement du pouvoir, celui de l'homme sur la femme. Même les enfants mâles apprennent très tôt l'importance du pouvoir que la protection de la virginité leur procure sur leurs sœurs. «Dans toute la Méditerranée nord et sud, la virginité des filles est une affaire qui – fort étrangement – concerne d'abord leur frère, et plus que les autres frères leur frère aîné. Un petit mâle de sept ans est ainsi déjà dressé à servir de chaperon à une ravissante adolescente dont il sait très exactement à quel genre de péril elle est exposée. Or, ce risque est présenté à l'enfant comme une cause de honte effroyable, qui doit précipiter dans l'abjection la totalité d'une famille pleine d'orgueil, éclaboussant même les glorieux ancêtres dans leurs tombeaux, et il est lui... personnellement comptable vis-à-vis du petit capital fort intime de la belle jeune fille qui est un peu sa servante, un peu sa mère, l'objet de son amour, de sa tyrannie, de sa jalousie... Bref : sa sœur»(17).

Il sert aussi à la gestion par la femme de son propre pouvoir dans ses rapports avec les autres et sur eux, pour se protéger de leur tyrannie et s'émanciper de leur domination. La femme, selon ce schéma, utilise ces mêmes codes et les détourne à son profit. Une jeune fille qui se comporte

honorablement jouit de plus de liberté. Dans un mémoire de maîtrise réalisé par une étudiante à l'université d'Oran, en Algérie, consacré au phénomène du port du voile chez les étudiantes, elle conclut – entre autres – que le voile (pensent-elles) leur permet de rencontrer l'élue parmi des étudiants éclairés et ainsi d'échapper à un mariage arrangé par la famille avec un proche qui les enfermerait chez elles sans autres possibilités de liberté(18). Et de ce fait, le port du hidjab (autre nom du voile) n'est pas seulement un signe de respect de la tradition religieuse dans les sociétés musulmanes, il représente aussi une fonction ou un code de communication sociale à l'usage de celles qui s'en parent pour orienter leurs relations sociales.

La virginité de la femme est «sacrée» ; elle est préservée en vue du mariage, mais aussi avant son mariage, afin de satisfaire l'homme, son futur mari et les siens ; ainsi que les exigences de sa propre famille. La femme subit la perte de sa virginité pour honorer les siens et, de ce fait, s'honorer elle-même. Elle doit assurer et rassurer. Elle doit prouver ainsi la pureté des valeurs et la santé religieuse des siens. Elle est remerciée et honorée d'avoir porté jusqu'au bout sa virginité. La situation se présente comme si de la virginité naissait une forme de «sainteté». Et la sainteté est d'origine sacrificielle. Il y a là l'idée du martyr qui n'est pas étrangère à une certaine vision de l'islam. Elle n'est pas élaborée à cet effet d'une manière consciente, mais permet une interprétation toute prête à la question pratique de la virginité féminine. La perception traditionnelle de la femme est minée de paradoxes, à commencer par la force des notions du sens commun et de la puissance de l'oralité dans l'éducation et dans le façonnage de la société et des acteurs. Les parents, souvent peu instruits, ainsi que l'environnement familial, se chargent de cet aspect de l'éducation. A partir de l'ignorance des textes fondamentaux, les mères, qui n'ont eu droit à aucune instruction, deviennent les premières instructrices dans le foyer, et les pères veillent au grain ! La mère, pour s'assurer l'impunité, en rajoute ; elle devient plus royaliste que le roi. Le résultat est l'apparition dans les attitudes et les comportements des enfants mâles ainsi que dans celui des jeunes filles, de survivances, d'excroissances et d'idées parasites, associées, souvent à tort, à l'islam. Ces attitudes éducatives s'expliquent plus souvent par la notion d'al-açabiyya (chère à Ibn Khaldoun) qui naît de la tentative d'affirmation de soi par le recours à une forme donnée de violence (ici, il s'agit de la violence par laquelle des attitudes mentales et des comportements paradoxaux et contradictoires sont assimilés à des certitudes certifiées par le religieux). Les enfants n'oublient jamais – qu'ils soient garçons ou filles – l'instruction ou le sermon parental à suivre, suivi d'une forme de légitimation d'ordre religieux : «Ne fais pas ceci parce que c'est haram (c'est un péché)», sans aucune autre explication !

Lorsqu'on connaît la force du religieux dans la formation de la personnalité de l'Homme, on comprend vite l'enchaînement de ces instructions dans les milieux familiaux fragiles. On aboutit dans ce cas de figure à ce que Margaret Mead(19) désigne par «les formes de cultures configuratives» qui ne changent pas d'une génération à l'autre. Ibn Khaldoun affirme dans la Muqaddima la lenteur des changements dans les attitudes et les héritages de type culturel tels que, par exemple, les titres de noblesse formés par les générations passées sur la base d'efforts réels et hérités sans efforts par les descendants. Selon lui, au moins quatre générations sont nécessaires afin d'apercevoir des changements quant aux questions qui relèvent de la «superstructure». Dans le cas qui nous concerne, les idées transmises et les attitudes qui les accompagnent portent moins de logique en eux que l'hypothétique conformité avec le religieux, et

le changement est réellement lent.

Nous ne soumettons pas ici l'état de virginité ou de non-virginité à un examen de nature théologique(20), mais simplement à un essai d'analyse du fonctionnement de la transmission par l'éducation au sein de la famille des notions élémentaires du «bien et du mal pour soi et pour la famille», du «bon et du pas bon pour soi et pour la famille» qui sont, certes, imprégnés du religieux car les «ressources de la loi sont le texte coranique, la tradition prophétique et l'interprétation du musulman de ces textes. Et ce dernier est le référent le plus important, car il est à l'origine des actions et des attitudes sociales»(21). L'idée de Dieu face à la question de la virginité apparaît dans le jugement social, non pas dans le fait pour le jeune fille de ne pas être vierge, mais dans les pratiques sexuelles «non organisées» socialement, qui sont contraires aux codes sociaux communément admis. Cette question est aussi sociale.

Le sacrifice de la virginité ou le sacrifice de la vierge

Il s'agit en fait de sacrifice. Or, le sacrifice est rituel. En effet, il y a bien un sacrifice rituel. La nuit de noce...le sang coule (ou il doit couler)(22). Il est impératif de le montrer, non pas comme un signe de douleur de celle qui vient de se sacrifier au vu et au su de tous, pour la protection des valeurs, mais comme une preuve de fidélité à ces valeurs de toute la communauté. L'homme, dans ce schéma, est l'instrument du sacrifice, la femme en est la victime...glorieuse, si elle a prouvé sa virginité. Dans le cas contraire, elle devient la victime tout simplement. La protectrice de l'honneur des siens a failli à sa mission. Non seulement elle sent la douleur de la responsabilité de la «trahison», mais c'est à elle qu'incombe la responsabilité de la souillure du nom et du déshonneur que subira sa famille à l'avenir. Cette dernière aura une seule attitude à prendre pour se débarrasser de la «tare» causée par la femme «impure», c'est celle de la renier et de la chasser de son espace communautaire. Les membres de la famille chercheront à ce qu'on dise d'eux «qu'ils se sont comportés comme des hommes, honorablement, face à cette femme indigne». Encore un sacrifice, toujours celui de la femme pour sauver l'honneur des siens, c'est-à-dire des hommes. L'homme ne se sent pas déshonoré de s'abriter, chaque fois qu'il se trouve acculé à prendre des décisions et des responsabilités, derrière la femme. Il laisse celle-ci face aux autres membres de la famille et face à la société tout entière ; il refuse de la défendre. La femme est ainsi victime et en même temps source du pouvoir de l'homme et objet de ce pouvoir.

L'alliance et la conversion des valeurs symboliques en valeurs matérielles

Le mariage dans la société algérienne est l'alliance, à travers un couple, de deux familles. Ce sont les femmes qui se déplacent. La femme quitte sa famille pour s'installer dans la famille de son époux. Elle se met sous la protection de sa nouvelle famille même dans le cas où elle ne résiderait pas sous le même toit qu'elle. Elle passe d'une soumission à une autre ; à celle au père succède celle au mari. Lors de la prospection de la vierge, la famille de l'époux et essentiellement la mère (23) use des réseaux familiaux et de voisinage. Les lieux de prédilection pour la prospection sont les fêtes de mariages et toute autre fête où se rassemblent les proches. Les hammams fournissent l'occasion d'ausculter les aspects physiques et relationnels de la femme : est-elle vaniteuse, fière ou modeste et obéissante, etc. Ses qualités comme ses défauts sont racontés par des «marieuses», ces femmes «spécialisées» dans la prospection, qui possèdent, où s'arrangent pour avoir des

«dossiers» sur les valeurs symboliques les plus recherchées et les plus adaptées à la «commande». Les exigences en terme de valeurs sont la mesure de la «qualité» de la femme (on dira : elle est bent flène(24)) et de sa famille(25). Ces valeurs vont jouer au profit de la famille de l'épouse au moment de la khotouba(26) car elles se reconvertissent en valeurs matérielles. Elles se monnayent lors de la négociation de la dot(27), qui est, dans l'inconscient collectif traditionnel, proportionnelle à la qualité des valeurs symboliques de la famille. La mise en avant de la qualité de ces valeurs profite aussi à la famille de l'époux. Celle-ci, en recherchant avec une telle ferveur des valeurs symboliques sûres, assure l'avenir de son capital matériel, à savoir une partie de son patrimoine foncier et autres deniers matériels qui reviendront à leur fils lors du partage de l'héritage familial, et par la suite à ses enfants dont l'éducation et la transmission des valeurs symboliques familiales et matérielles reviennent à cette femme étrangères à la famille. On fait remarquer que la prudence est de rigueur des deux côtés. Les femmes qui ne se marient pas dans la lignée paternelle (avec des cousins) sont, fait observer Germaine Tillion, déshéritées(28). On cherche par cette attitude à empêcher le transfert des biens matériels et essentiellement fonciers vers la famille du gendre, c'est-à-dire leurs propres petits-enfants.

Pierre Bourdieu, dans son étude des stratégies matrimoniales des Français, assure qu'il existe un lien étroit entre le choix des époux et la recherche de protection du patrimoine. Il pense à ce propos que «tout commande de poser que le mariage n'est pas le produit de l'obéissance à une règle idéale, mais l'aboutissement d'une stratégie, mettant en œuvre les principes profondément intériorisés d'une tradition particulière, peut reproduire, plus inconsciemment que consciemment telle ou telle des solutions typiques que nomme explicitement cette tradition. Le mariage de chacun de ses enfants... pose à toute la famille un problème particulier qu'elle ne peut résoudre qu'en jouant de toutes les possibilités offertes par les traditions successorales ou matrimoniales pour assurer la perpétuation du patrimoine»(29).

Alors, pour tout cela, on agit comme pour minimiser au maximum les risques lors du choix du partenaire prévu pour l'alliance. Les risques que la famille cherche à éviter sont aussi de nature matérielle: faillite, dilapidation et dispersion des biens légués au fils. La famille, au contraire, s'assure des valeurs éthiques de l'épouse de son fils avant de lui déléguer quelques parcelles de ses pouvoirs. Ces mêmes valeurs de vertu morale élevées permettent à ses yeux de développer «l'affaire» et l'investissement de la famille en biens matériels.

La famille de l'époux investit dans le long terme. Elle pense aux enfants de ce couple car ils sont le garant de la continuité du «Nom» de la famille(30). Quelle éducation vont-ils recevoir ? Vont-ils perpétuer la tradition et protéger le «Nom» de la famille s'ils délèguent leur éducation à cette femme ? Saura-t-elle protéger elle aussi ce «Nom» qu'elle portera ? Ce sont là les principales craintes qui se cachent derrière ces agissements.

L'honorabilité qui commence avec la virginité se superpose avec le désir de protection et de développement du patrimoine matériel de la famille. Elle est reconvertie en valeur économique. La femme doit être une valeur sûre qui garantit la pérennité de la richesse économique des descendants de la famille de son époux, de la richesse symbolique en terme de renforcement de la notabilité des ascendants de son époux. Tout pour la famille, et c'est la femme qui s'y est intégrée qui en assurera la réalisation. La femme est le vecteur essentiel de la bourse des valeurs symboliques et matérielles de la famille. La réussite de la famille du mari est celle des ascendants

de celui-ci, et aussi celle des siens propres, et enfin la sienne – car on ne dira jamais qu'une telle a réussi ; on dira plutôt bent flène (la fille de untel) ou ould flène (le fils de untel) a réussi. La femme est le «Nom» de la famille.

Zine-Eddine Zemmour

[Retour vers le n°41](#)

Notes :

1. In Boulahbel Yeza, Le secret des femmes. Stratégie familiale et stratégies d'émigration des femmes algériennes, Thèse de doctorat de sociologie, ss dir. Dominique Schnapper, EHESS, février 1991 ; pp 157-158.
2. Gadant Monique, «Fatima, Ouardia, Malika. interrogations Algériennes», in «Femmes de la Méditerranée», revue Peuples Méditerranéens, N° 22-23, Avril-Juin 1983 ; pp. 19-61.
3. Camille Lacoste-Dujardin, «L'œuf entre les mains du père», in La première fois ou le roman de la virginité perdue à travers les siècles et les continents, ouvrage collectif, préface du Dr Gilbert Tordjman, éd. Ramsay, Paris 1981, pp. 287-326.
4. Cf. Germaine Tillion, Le harem et les cousins, Ed. du Seuil, Paris 1966, 218 pages.
5. Camille Lacoste-Dujardin rapporte à ce propos le témoignage d'une vieille femme algérienne très subtile. Elle dit que, pour honorer l'assistance, l'équivalent du sang qui coule de l'aile d'une mouche suffirait !
6. Sossie Andezian et Jocelyne Streuff-Fenart, «Relations de voisinage et contrôle social», in Peuples Méditerranéens, N° 22-23, avril 1983 ; pp. 249-255.
7. Saïd Bouamama et Hadjila Sad Saoud, Familles maghrébines de France, Ed. Desclée de Brouwer, Paris 1996 ; p. 99.
8. Maria-Angels Roque, «Les cultures, éléments vitaux des civilisations», in Cultures du Maghreb, Les Cahiers de Confluences, sous la Dir. de Maria-Angels Roque, Ed. L'Harmattan, Paris 1996 ; pp. 11-33.
9. Marc Préjean, Sexes et pouvoir. La construction sociale des corps et des émotions, Presse universitaires de Montréal, Québec 1994 ; p.107.
10. Cité par Daoud Zakya, in CHEAM, 15-16 décembre 1999, PP 64-78.
11. Voir à ce propos d'ordre méthodologique les travaux de Writ Mills sur l'imaginaire sociologique.
12. Ce n'est pas un tabou du point de vue religieux ni scientifique de parler des questions sexuelles, mais dans la culture populaire traditionnelle, elles restent un sujet de discussion à éviter sinon à taire. Du point de vue religieux, parler de sexualité est autorisé. Lors de l'établissement du contrat de mariage religieux, l'imam prononce un verset du Coran où il est dit clairement que, suite à ce contrat, il est permis aux jeunes époux de faire l'amour. L'assistance et les tuteurs du couple à marier esquissent un sourire et les plus pudiques baissent les yeux.
13. Camille Lacoste-Dujardin, La première fois ou le roman de la virginité perdue à travers les siècles et les continents, ouvrage collectif, préface du Dr Gilbert Tordjman, Ed. Ramsay, Paris 1981, pp. 287-326.
14. Chater Souad «Le vécu féminin dans le monde musulman : La règle et l'exception», in Femmes et Islam, Publications du CHEAM, 15-16 décembre 1999 ; pp. 26-45, Paris 2000.
15. Gaudio Attilio, La révolution des femmes en Islam, Ed. Julliard, Paris 1957 ; p. 38. En Afrique du Nord, ce sont des populations entières qui sont régies par la coutume. Il faut y compter environ quatre-vingt-dix pour cent des Berbères marocains de l'Atlas au Rif, tous les Berbères kabyles, tous les Berbères mozabites, tous les Sahariens – parmi ceux-ci les Reguibats, les Maures et les Touareg principalement-, les Berbères nubiens et ceux de l'oasis égyptienne de Siwa» ; p. 41.
16. Gaudio Attilio, La révolution des femmes en Islam, Julliard, Paris 1957 ; p. 38.

17. Germaine Tillion, *Le harem et les cousins*, Ed. du Seuil, Paris 1966 ; p. 113.
18. Ce commentaire nous a été rapporté par son directeur de mémoire M. Derras Omar, enseignant à l'Institut de sociologie de l'université d'Oran.
19. Cf. Margaret Mead, *Le fossé des générations*, Ed. Denoël, Paris 1971, 155 pages.
20. Pour plus de détails sur ce qui a trait à la sexualité en Islam, voir : Mohammed H. Benkheira, *L'Amour de la loi. Essai sur la normativité en Islam*, PUF, Paris, 1997 ; 408 pages.
21. G. H. Bousquet, *La morale de l'Islam et son éthique sexuelle*, Ed. Maisonneuve, Paris 1953, p. 33.
22. Op. cit. Gaudio Attilio, p. 54 : «La coutume très répandue dans beaucoup de pays islamiques, qui prévoit l'exposition du linge taché après la nuit nuptiale, trouve sa justification dans le droit coranique qui considère en effet que le contrat de mariage n'a une validité effective qu'à partir du moment où le mariage a été consommé, et exige, sous peine d'annulation du mariage, la preuve de cette consommation. C'est d'ailleurs à ce moment-là seulement que la jeune femme cesse d'être soumise au pouvoir paternel pour passer au pouvoir du mari.» p. 54.
23. Saïd Bouamama et Hadjila Sad Saoud, *Familles maghrébines de France*, Ed. Desclée de Brouwer, Paris 1996, pp. 122-123 :Voici, résumée par ces deux auteurs, la stratégie de la mère lors de la prospection de la belle-fille : «L'attitude de la mère de famille à l'égard du mariage est également en lien avec le gain de pouvoir, symbolique et réel, lié au statut de belle-mère d'abord, de grand-mère ensuite. La vie de la femme maghrébine est en effet un processus d'ascension statutaire, à valorisation et à pouvoir croissant, avec des étapes précisément définies. Elle passe ainsi du statut de jeune fille sans pouvoir et sans reconnaissance, à celui de grand-mère, incontournable, avec une transition par les étapes de mère et de belle-mère.» pp. 122-123.
24. Se traduit par : fille de untel.
25. On utilise tout un langage particulier lors de la khotouba qui est chargé de sens, où sont mis en avant l'honneur et la filiation tels que les expressions suivantes : «el haçeb wa ennaçeb», «chorfa», «âayla», etc. Car - comme le précisent dans leur recherche commune S. Bouamama et H. Sad Saoud -, «on unit par le mariage deux groupes de parenté et non deux individus» ; p. 96.
26. La khotouba, c'est la demande de la main d'une jeune fille à sa famille par celle du jeune homme.
27. Lorsque la dot n'est que symbolique, il faut savoir qu'il y a eu échange de femmes entre deux familles, ou que l'accord la reporte pour plus tard dans le cas de familles déshéritées, ou encore, elle reste discrète afin de rester pudique. Dans tous les cas, elle y est.
28. Germaine Tillion op. cit. ; pp. 26-27.
29. Pierre Bourdieu, «Les stratégies matrimoniales dans le système de reproduction», in *Annales E. S. C.*, 1972, n° 27 (4-5) ; pp. 1105-1125.
30. Les enfants du couple sont avant, tout aux yeux de la famille, ses propres enfants. L'expression consacrée est «nos enfants».

[Retour au menu](#)

Polygamie au Maghreb

Controverses autour d'un droit en mouvement

Abderrahmane Koudjil

La polygamie est perçue comme un phénomène énigmatique, exclusivement privé, normé par des règles coutumières et des impératifs juridiques et religieux draconiens. La Sunna nous alerte avant tout sur les conséquences liées aux engagements du lien polygame représentant les éléments d'une mission presque impossible qui exige de traiter loyalement et équitablement chacune des épouses. Le droit musulman⁽¹⁾ autorise l'homme à épouser un maximum de quatre femmes dans les conditions suivantes : «Et si vous craignez de n'être pas justes envers les orphelins...Epousez deux, trois ou quatre parmi les femmes qui vous plaisent, mais si vous craignez de n'être pas justes avec celles-ci, alors une seule (...) Cela afin de ne pas faire d'injustice» (Coran 4 ; 3). «Vous ne pouvez jamais être équitable entre vos femmes, même si vous êtes soucieux...» (Coran 4; 129). Cette pratique est devenue particulièrement difficile de nos jours, à la fois pour des raisons économiques et culturelles. Mais la perception de cet ensemble normatif ne permet pas de comprendre suffisamment le principe de cette pratique dans sa réalité sociologique. Il ressort clairement de l'étude des sociétés concernées que la polygamie n'est nullement une invention de l'islam. L'islam n'a fait que la restreindre, même s'il ne l'a pas abolie totalement.

Depuis quelques années, des études en sociologie du droit ont relevé des difficultés majeures dans le domaine du droit positif privé maghrébin concernant le mariage polygamique. Il est tentant d'esquisser une synthèse pour mettre en valeur les lignes de force des analyses sociojuridiques faites autour du sujet. Certes, pareille synthèse peut sembler bien ambitieuse, car il est difficile de faire le bilan de trois expériences (Algérie, Maroc, Tunisie) de pratiques polygamiques sans risquer de simplifier à l'excès et de trahir ce droit sensible. C'est donc en ayant présent à l'esprit cette difficulté que je voudrais dans cet article essayer de marquer les principales positions doctrinales autour de ce droit en mouvement. La problématique de la polygamie dans le contexte

maghrébin est très complexe. Cet acte est marqué, d'une part, par les traditions ancestrales et coutumières, et, d'autre part, par la superposition de deux droits: le droit musulman et le droit positif hérité du système juridique français. Cette dialectique récurrente entre la tradition et la modernité, le particulier et l'universel rejoint une autre dialectique, celle des droits de l'homme et de la diversité culturelle. Dans la théorie du droit privé maghrébin, la tendance est de joindre les nouvelles contraintes axiologiques des droits de la femme au monde du Sollen des ordres juridiques internes. En fait, ce dualisme culturel autour de la polygamie pose en particulier la question du renouvellement du droit musulman par l'exercice de l'Ijtihâd(2).

D'emblée, s'impose une mise au point concernant l'utilisation du terme «controversé». Plus précisément : que faut-il entendre par controversé dans la pensée juridique ? A l'heure actuelle, le moins que l'on puisse dire, c'est qu'il ne règne pas d'accord autour du fait polygamique chez les juristes maghrébins contemporains. Ceci renvoie à la querelle des théoriciens contemporains du droit musulman et des modernes, les positivistes. Selon un Hadîth, classifié comme da'îf (faible), la controversé est légitime et peut même être considérée comme une grâce divine : «Fi El Ikhtilâf Rahma».

Les premières controverses doctrinales contemporaines autour de ce droit sensible remontent au début du XXe siècle, sous l'influence de quelques juristes arabes qui réclamaient une révision de certaines dispositions contenues dans les différents statuts personnels, car la polygamie était alors considérée comme une injustice(3) envers les femmes. En ce sens, les positions doctrinales se déterminent à partir de lectures religieuses distinctes du Coran, même si les arguments des «positivistes progressistes», et des islamistes notamment, se réfèrent à la même source. Ainsi, l'ensemble des controverses doctrinales n'élucide sans doute pas complètement, tant s'en faut, la problématique polygame, mais cette dernière constitue à tout le moins un angle d'intérêt captivant dans le paysage confus du droit maghrébin. Car depuis quelques années, l'univers de la pensée juridique maghrébine vit un profond bouleversement, à la fois politique et culturel, face aux mutations internes et externes de la production normative. Comment établir une hiérarchie entre les normes positives et les normes du droit musulman dans des pays où l'islam demeure religion d'Etat ? Globalement, trois types de courants se sont dessinés autour du droit de la famille : positiviste, islamiste et progressiste.

Les positivistes et l'exception polygame

Devant les controverses actuelles autour du statut personnel, la laïcité peut-elle être considérée comme une réponse à l'organisation de ce phénomène sociojuridique ? Peut-on en intégrer des notions sans abandonner l'identité culturelle qui est à la base de la normativité islamique ? A parcourir la littérature sur la polygamie, il apparaît que la question de la définition positive de l'objet pose problème. Tout d'abord, une partie importante des connaissances produites sur la polygamie a été encadrée par une tradition d'analyse religieuse qui s'est intéressée exclusivement à la dimension juridico-normative de cette pratique. En second lieu, il existe un certain «flou» entre les différents courants et écoles de la pensée religieuse dont l'ambivalence favorise une certaine souplesse d'interprétation du corpus normatif existant. Cet Ijtihâd tente de concilier les besoins individuels et les exigences sociétales dans un espace-temps donné. Pour les positivistes, le statut particulier de la polygamie freine lourdement l'action législative. La référence à la laïcité

s'avère impossible dans l'état actuel du débat public et de la société, sauf à considérer quelques écrits exceptionnels, d'ordre méta-juridique, ou des positions de quelques militants en faveur d'un autre droit de la famille.

Ainsi que l'écrit Ramdane Babadji(4) : «Quand on parle de «l'Islam religion d'Etat», on est dans une situation où la laïcité est quasiment impossible; mais il est également impossible – pour des raisons qu'on comprend – d'affirmer que l'Etat est totalement soumis à la religion. Alors on se trouve, de ce fait, devant une sorte de «milieu du gué», c'est-à-dire qu'on ne peut avancer, ni reculer, sans que ces mots portent un quelconque jugement de valeur. On se trouve dans ces situations où il est impossible d'affirmer la laïcité ni son inverse, non plus(...). Si on prend le Code de la famille algérien qui a été adopté en 1984, il tolère ou il permet la polygamie. Or par la suite, l'Etat essaie de la limiter mais en ayant recours à de l'infra-droit (...). Mais en même temps, on est en dehors du droit – parce qu'il est évident qu'une circulaire ne peut pas, du point de vue du juriste, restreindre la loi qui restreint l'exercice de ce droit en confiant son contrôle au juge (...). On n'a jamais été aussi proche de la laïcité, mais on n'a jamais été aussi proche également de son contraire».

Un certain nombre de dispositions est tout à fait contraire à la norme constitutionnelle – et parfois à l'esprit de la Shari'ah – qui justifie son adoption. Imputer cette situation à une quelconque relation avec les normes juridiques «authentiques» du droit musulman est une position difficilement soutenable. Car la relation en matière de polygamie et de répudiation n'est qu'indirecte avec la dogmatique islamique sunnite «authentique». Elle ne s'est manifestée qu'avec le travail d'élucidation, l'Ijtihâd des Faqîhs (les docteurs du droit), limité dans le temps et l'espace. De fait, «Il est dangereux – comme le remarque Mohammed Arkoun(5) – de s'en tenir à la contemplation des textes idéaux et de fermer les yeux sur la genèse et la pratique effectives, mais réelles au droit». En effet, cet aspect est très perceptible dans les discours politiques des pays du Maghreb, qui mettent systématiquement l'accent sur l'authenticité normative de certaines dispositions ; en fait, il s'agit de considérations sociopolitiques et d'instrumentalisation de la norme musulmane à des fins politiciennes.

En Algérie, par exemple, la polygamie doit être comprise dans le contexte politique des années 80 où l'on a assisté à une aggravation de l'usage politique de la religion islamique. En ce sens, la Cour suprême interprète les dispositions du Code de la famille à partir des seules références jurisprudentielles du droit musulman. L'article 8 de ce Code indique : «Il est permis de contracter avec plus d'une épouse, dans la limite de la Shari'ah, si ce motif est justifié. Les conditions et l'intention d'équité doivent être réunies, et après information préalable de la précédente et de la future épouse. L'une et l'autre peuvent intenter une action judiciaire contre le conjoint...ou demander le divorce en cas d'absence de consentement». Cependant, la réalité et la pratique judiciaires désavouent cette institution par le degré du contentieux et ses effets négatifs sur la société. Il est bien entendu difficile de définir les moyens «acceptables» qui s'inscrivent dans l'action «légale», avec une égalité de traitement des individus, sans le conventionnel négocié avec le législateur.

En effet, une normativité à contenu variable peut contribuer à la reconstruction de nouveaux répertoires de droits et d'obligations complétant l'ordre juridique étatique. Il est traditionnellement admis que l'Etat de droit serait en mesure de surveiller la polygamie et de ne

l'autoriser que dans les cas les plus urgents inscrits dans la loi : maladie et stérilité de l'épouse. Et toute violation de ces règles doit permettre aux services sociaux d'invoquer la nullité de ce type de mariage. C'est pourquoi il faut récuser les pratiques contraires à l'esprit de la justice.

Il est certain – comme l'affirme Kelthoume Meziou – que l'Etat «positif» doit tout à la fois tenir compte de ses «racines culturelles, historiques et religieuses», mais choisir entre perpétuer simplement la situation antérieure ou bien adhérer à une éthique internationale en tentant aussi de redéfinir les rapports du droit positif avec le droit musulman. La question importante ici est l'acceptation des valeurs fondamentales du droit universel et, par conséquent, son adoption dans le système juridique composite interne. Adopter une telle attitude n'est pas une simple obligation, c'est une nécessité. Selon les positivistes, le législateur ne peut ignorer cette évolution : les structures sociales ont changé. Dans les trois pays du Maghreb, la famille se restructure de plus en plus autour de la monogamie. Le droit de la famille moderne doit obéir au principe de la sécurité juridique, prendre en compte l'évolution du fait social avec le fait normatif dans le contexte arabe (6). Par ailleurs, pour ce qui concerne l'équilibre de la cellule familiale, la doctrine classique ne prend en considération que l'aspect matériel et la dimension privée : le pouvoir économique de l'homme.

Selon la conception prohibitive (thèse restrictive), la polygamie est une institution qui pose d'épineux problèmes socio-économiques. Les restrictions imposées à la polygamie permettraient d'affirmer que la religion musulmane dans son ensemble a maintenu cette pratique à titre transitoire et exceptionnel. Car il n'y a rien de plus trompeur que de dire que la polygamie est une sorte de «sécurité sociale» pour la femme et ses enfants. En réalité, c'est souvent le contraire qui se produit. Il suffit de lire les rapports des travailleurs sociaux maghrébins concernant les effets pervers de cette pratique sur la structure familiale pour comprendre le hiatus. En droit algérien, le législateur n'autorise la personne habilitée à dresser l'acte de mariage qu'une fois la deuxième femme informée qu'elle va s'unir à un polygame ; il oblige également le futur époux à informer la première épouse de cet acte de mariage. Ceci dit, la solution algérienne est plus restrictive : le législateur exige des motifs valables pour valider l'acte de mariage polygame. L'accord de volonté des deux épouses est exigé pour que le mari puisse devenir polygame. C'est un acte basé sur le principe du consentement mutuel : el taradhî.

En Tunisie, le législateur est arrivé à laïciser une grande partie des normes intangibles du droit musulman en interdisant la polygamie et la répudiation (acte de volonté unilatéral laissé à la discrétion du mari). Il est interdit de contracter un second mariage avant la dissolution du premier. La loi institue la majorité légale à 20 ans, supprime l'institution du tuteur matrimonial et le droit de jabr (ou contrainte matrimoniale), ainsi que le dâr ejoued (ou maison de correction) pour «femmes rebelles» (7). Il semble que, au cours de ces dernières années, les institutions tunisiennes aient assimilé certains aspects de la modernité. Les exemples les plus marquants peuvent être observés dans la vie familiale. Cependant, en adoptant une démarche sociologique «compréhensive», il s'agit de mettre en lumière les motivations qui déclenchent l'adhésion du croyant à une «laïcisation par le haut». Le Doyen Sadok Belaïd propose une stimulante analyse sur les logiques historiques qui mènent chaque courant juridique à vouloir imposer sa raison pratique pour justifier sa position. Dans son livre *Islam et Droit* (8), il tente de nous aider à comprendre cette innovation controversée – la «laïcisation» – et pose la question suivante :

comment donc cette société a-t-elle réagi à la nouvelle législation et comment a-t-elle géré cette innovation ? En réponse, il fait cette remarque : «C'est là qu'interviennent le rôle des fukaha et l'influence du pouvoir d'interprétation des prescriptions coraniques qu'ils ont monopolisé à leur profit». Ainsi, les positivistes se sont retrouvés prisonniers de l'ambivalence et de l'ambiguïté du discours politique concernant un droit réservé aux théologiens, seuls compétents dans l'interprétation.

Il semble que le droit de la famille se trouve de plus en plus hors de la hiérarchie des normes positives (la pyramide de l'ordre juridique interne) mais dans l'Etat(9).

Les islamistes et le Code du statut personnel : un domaine réservé ?

Il est certain que l'islam n'a pas inventé la polygamie. Tout ce qu'il a fait, c'est d'y mettre des restrictions. Il lui a prescrit des limites maximales. Il a posé des conditions pour la pratique de la polygamie, qui existait chez la plupart des peuples qui ont embrassé l'islam. Les théologiens contemporains considèrent que le recours aux prescriptions coraniques est à la fois nécessaire et suffisant pour résoudre toute question de droit. L'institution polygamique serait un acte «naturel» en raison des problèmes de déséquilibre démographique dans certains pays arabes. Selon ces auteurs la polygamie serait le remède le plus approprié aux problèmes de la zinah, l'adultère. L'islam est la première et la seule religion qui restreigne la pratique polygamique (ni Moïse, ni Jésus n'ont limité le nombre des femmes) ; de plus, la femme musulmane peut exiger comme clause dans le contrat de mariage que son mari reste monogame, condition aussi valable que n'importe quelle autre disposition d'un contrat légal. La femme ne peut être obligée d'accepter la clause de la polygamie. La loi islamique interdit formellement la pratique coutumière qui consiste à fermer les yeux sur des pressions familiales exercées sur des femmes, souvent pauvres, orphelines ou sans ressources, pour leur faire accepter la clause polygamique.

On constate donc non seulement un divorce entre l'islam savant et certaines pratiques populaires (tel le culte des saints) ou d'autres dispositions étrangères à l'islam, mais également des interprétations différentes du droit religieux selon les écoles et les théologiens. Ainsi, l'illustre Cheikh Al-Sarakhsi(10) (de l'école hanéfite) précise, dans Al- Mabsût, qu'il considère comme nulle la clause par laquelle la femme exige que son mari n'épouse pas une autre femme. Par ailleurs, pour les malékites, la clause n'est pas obligatoire mais recommandée : mustahab. Ce qui signifie que l'obligation est valide juridiquement dans le contrat de mariage et que cette clause dépend entièrement de la bonne volonté des deux époux.

De même, certains théologiens réfutent le mariage arrangé ou obligatoire, en se basant sur certains Hadïths, par exemple celui-ci : un jour, une jeune femme se plaignait au Prophète de ce que son père lui avait choisi un mari sans la consulter. Le Prophète lui donna immédiatement la permission d'annuler son mariage, ce à quoi elle répondit : «Je n'ai aucune objection personnelle contre mon mari et je l'accepte. Mais je désirais que l'on sût qu'un père n'a aucun droit d'imposer un mari à sa fille sans le consentement de celle-ci». Une telle interprétation du droit musulman s'inscrit donc bien dans la reconnaissance de l'autonomie de la volonté de la femme.

Théoriquement, cette interdiction rejoint en partie les revendications positivistes au nom de l'égalité hommes – femmes. Cependant, d'autres religieux reprochent au droit positif d'avoir généré l'effondrement de la morale et le dérèglement des mœurs. On peut dire qu'il existe

actuellement une posture conservatrice, qui est en faveur du maintien du contenu actuel du droit de la famille sans changement ; c'est le cas de la Moudawana au Maroc et du Code de la famille en Algérie. La nature des conflits – et l'ambivalence du discours politique actuel – entre modérés et progressistes favorise la résistance des forces ultra-religieuses. Par forces ultra-religieuses, on entend les radicaux et les «révolutionnaires». Les adversaires de la mutabilité du droit de la famille et du progrès du statut de la femme s'opposent à toute évolution, au nom de la raison dogmatique (Aqidah). Ils s'opposent aux controverses juridiques, aux argumentations ou innovations qualifiées de bid'ah en contradiction avec l'esprit de l'islam. Ils refusent aux positivistes (el-wadh'ine) le droit d'interprétation au sein de l'institution du droit musulman, car, à leurs yeux, ce droit se distingue du droit positif par sa normativité(11) et sa juridicité. Il faut remarquer que les partisans de ce courant doctrinal proclament ouvertement la pratique coutumière, c'est-à-dire un système de validité ontologiquement religieux qui échappe totalement au contrôle étatique. C'est une question privée, disent-ils, entre le croyant et son créateur. Et, par conséquent, une intervention du droit positif ne peut se faire sans cette référence intangible : la norme musulmane. En effet, ses normes allaient être intégrées dans les droits positifs des Etats arabes modernes, créant ainsi une forme de contingence normative. Avant l'adoption du Code de la famille en Algérie, l'interprétation et l'application de l'article 1er du Code civil ont fait l'objet de débats houleux au sein du FLN. Finalement, le statut personnel (Loi du 9 juin 1984) fut soumis au droit musulman. On observe ainsi un déplacement de l'article premier du Code civil(12) d'une logique de normes hiérarchisées vers une logique de statuts autonomes qui aboutit à pérenniser la situation antérieure – selon les termes de Ramdane Babadji. A ce niveau, il est assurément difficile de concevoir un système logique autre que la configuration actuelle. En tant que mode d'équilibre entre le droit positif et le droit religieux privé, le statut personnel représente une ultime institution. Car les mentalités ne sont certainement pas encore préparées à endosser les réformes réclamées par les positivistes et les femmes progressistes.

Les femmes marocaines progressistes et la Moudawana

Au Maroc, un Comité national pour la participation de la femme à la vie politique et un Conseil national pour la réforme du Code de statut personnel (Moudawana) ont été récemment créés. Les questions juridiques relatives aux deux institutions les plus sensibles du droit religieux, à savoir la polygamie et la répudiation, font aujourd'hui l'objet de débats houleux entre fondamentalistes et modernistes. Pour Kelthoume Meziou(13), la réforme marocaine est décevante par son contenu, même si elle secoue les mentalités. La Moudawana n'est pas un texte sacré, immuable et intouchable. Comme toute œuvre législative, elle peut – et doit – être modifiée. Car elle légitime l'incapacité juridique de la femme, la plaçant sous un statut particulier, inférieur, vis-à-vis de l'homme. En effet, la normativité de la Moudawana est ambivalente ; elle a un contenu variable : d'une part, un relatif «progrès» normatif dans les faits ; d'autre part, une inadéquation et un enchevêtrement de certaines dispositions du statut personnel (1957), du Code de la nationalité marocaine (1958) et du Dahir des Obligations et Contrats (1913). Ascha Ghassan(14) pense que le caractère sacré de la Sharī'ah ne serait nullement altéré par l'adoption des nouveaux droits universels de la femme. Cela ne relève pas tant d'une meilleure interprétation du Coran que d'une demande concrète de la femme d'aujourd'hui.

En ce qui concerne les freins pour l'accès au mariage de type polygamique, l'article 29 de la Moudawana (texte promulgué en 1957-58) stipule l'empêchement temporaire : «sont prohibés (...) le fait d'avoir à la fois un nombre d'épouses supérieur à celui autorisé par la loi (...)». Le législateur marocain a instauré un système de contraintes pour contrôler cette pratique. De ce fait, la polygamie ne touche que 2% des mariages et reste confinée à un modèle familial de type rural. Par contre, pour Zakya Daoud(15), la polygamie reste peu pratiquée et demeure l'apanage des classes aisées. La femme marocaine peut faire inscrire dans le contrat de mariage qu'elle y voit un cas de rupture du lien conjugal. Elle peut faire appel devant le juge et exiger la dissolution du mariage. Malheureusement, ces droits sont souvent violés d'autant que la femme pauvre n'est pas vraiment bien défendue dans les dispositions de la Moudawana.

Selon Sadok Belaïd, il y a quelque chose d'artificiel et de contestable dans les constructions de la doctrine traditionaliste contemporaine portant sur la question polygamique : «du malentendu entre l'esprit universaliste de l'Islam et le rigorisme borné de ses zélotes, entre l'Islam du for intérieur et l'Islam des fanatiques et des agitateurs, entre l'Islam de la modération et de l'ouverture et l'Islam de l'intolérance et de l'enfermement». Il est toujours difficile de percevoir et surtout d'analyser un phénomène polygamique à travers les systèmes de valeurs ou de représentations importées. Pourtant, il semble qu'à propos des libertés individuelles, on assiste bien à une mutation dans le système sociojuridique maghrébin. En effet, à côté des images traditionnelles et positives du mariage, on voit apparaître, avec une certaine fréquence, des images plus nuancées sinon réellement négatives de ce que l'on peut appeler, d'une façon générale : l'aliénation et la stigmatisation de la femme polygame. Telle apparaît cette étrange image de la polygamie. En Islam, la polygamie remplit un rôle social certain, donnant une forme d'harmonisation et de normalisation du besoin social. Le besoin est la réponse anticipée d'une pratique. C'est un intermédiaire entre une détermination objective et une pratique effective. Cela signifie d'abord que nous faisons l'hypothèse que l'individu et la société dans laquelle il se trouve sont tous deux à la source du principe de besoin polygamique. C'est l'individu qui définit ses besoins et c'est à lui de répondre aux exigences de son engagement, en s'adaptant à la vie dans les champs privé/public, et c'est à la société de définir de son côté les exigences de cette pratique «polygame». Cela signifie que ces exigences varient en fonction des capacités matérielles et des compétences morales des individus, question sur laquelle les opinions restent diverses. Une réforme allant dans le sens de l'interdiction de la polygamie serait toutefois trop brutale dans l'immédiat. Le changement serait mieux accueilli s'il était progressif et négocié avec la communauté féminine.

Pour une sociologie juridique au service du droit légiféré

L'observateur(16) soucieux de comprendre la structure et le mécanisme de la normativité du droit privé dans la pensée juridique maghrébine se doit d'observer l'importance de la composante normative religieuse dans la vie juridique et politique de la société et l'échec de certaines réformes juridiques devant le conservatisme islamique ou ultra-positiviste. Dans quelle mesure le législateur maghrébin peut-il agir concrètement dans le champ normatif du droit de la famille ? Comment s'opèrent la coexistence et l'effectivité du droit positif et du droit musulman dans l'ordre juridique national ? En effet, la sociologie du droit a généralement eu tendance à prendre

les normes législatives comme des normes non problématiques. Le rôle de la sociologie du droit a donc au moins deux versants : accroître les connaissances pluridisciplinaires sur le phénomène du droit et fournir des orientations praxéologiques pour mieux assurer les actions législatives dans ce champ.

Les études sociojuridiques doivent répondre :

- aux exigences sociologiques et légistiques dans la fabrication normative du nouveau droit de la famille en général et de la femme en particulier,
- à la nécessité d'une méthode téléologique dans l'interprétation des textes législatifs,
- aux besoins qui s'expriment dans les milieux divers où se posent des problèmes de justice et d'Etat de droit,
- à la demande sociale permanente concernant le statut de la femme.

En effet, la norme juridique doit répondre aux différentes situations de la famille, parce qu'elle est souvent bafouée, notamment en ce qui concerne les questions relatives aux rapports hommes / femmes. Il est essentiel de se rappeler que le droit de la famille a une valeur normative et sociale. Il est également nécessaire d'approfondir certaines des questions fondamentales relatives aux rôles respectifs des hommes et des femmes, de réfléchir à l'utilisation de la norme juridique pour promouvoir l'égalité entre les sexes et de dresser le bilan des progrès ou des régressions observés empiriquement, à partir des études socio-juridiques(17).

Au nom de l'égalité des sexes, il y a toujours lieu de plaider pour une action visant à étendre à la femme la possibilité d'user de la répudiation. Toutefois, il est beaucoup plus difficile de trouver une énonciation opératoire du principe d'égalité entre les sexes sans tomber dans le pragmatisme libéral, c'est-à-dire dans l'idéologie du sexualisme. La notion même de valeur égale, que l'on soit femme ou homme, mérite une réflexion phénoménologique approfondie. Cette notion implique une réorientation allant dans le sens d'une norme transculturelle qui puisse s'appliquer et convenir à tous. Son axiome tient à l'importance accordée au principe selon lequel toute personne peut avoir la possibilité d'exercer la pleine mesure de ses capacités humaines et respecter sa vie, sa santé, son intégrité physique, ses sens, ses pensées, ses émotions et ses faiblesses ; c'est accorder, in fine, aux femmes le droit à la différence. A l'évidence, il s'agit là de difficultés majeures qui minent le statut actuel de la femme, car il porte en lui-même quelques scories de l'histoire.

Abderrahmane Koudjil est doctorant en Droit et membre du Réseau Européen Droit & Société, Paris.

[Retour vers le n°41](#)

Notes :

1. Il interdit à un homme d'épouser en même temps deux sœurs, de même qu'il ne lui est pas permis d'épouser la femme qui l'a allaité et ses sœurs de lait.
2. Il s'agit de l'instance où se décident les pratiques cognitives (le jugement discrétionnaire, de raisonnement analogique, la motivation des décisions de justice) dans l'organisation religieuse des rapports sociojuridiques des musulmans.
3. J.J Nasir, The Islamic Law of Personal Status, 2nd édition. Graham and Trotman, 1990, p.66.

4. Ramdane Babadji, «L'Etat, le droit et la religion en Algérie», in *Etudes Maghrébines*, n°9, 1999.
5. Mohamed Arkoun, «Pratiques et garanties des droits de l'homme dans le monde islamique», in *Islam et droits de l'homme*, Rec. de textes présentés par E.Hirsch, 1984, p.125. En effet, parmi les sciences les plus importantes du Coran figure l'étude des versets abrogatifs et des versets abrogés. Elle désigne l'annulation. C'est le discours signifiant l'annulation de la prescription antérieure qui, sans cela, serait confirmée. Cependant, l'abrogation suppose certaines conditions. Voir les travaux de Sadok Belaïd in *Islam et Droit*, 2000.
6. Voir les deux numéros de la *Revue Droit et Société*, n°15/ 1990 et le n°39/ 1998.
7. Voir Aziza Darghouth Medimegh, *Droits et vécu de la femme en Tunisie*, L'Hermès, 1992, pp.36-39.
8. Sadok Belaïd, *Islam et Droit. Une nouvelle lecture des Versets prescriptifs du Coran*, C.P.U., Tunis, 2000.
9. Ramdane Babadji, «Le syncrétisme dans la formation du système juridique algérien», in *Politiques législatives*, Dossiers du CEDEJ, 1994, pp.30-33.
10. Sarakhsi, *Mabsout*, Tome 5, p.97.
11. Baber Johansen, *Contingency in a Sacred Law. Legal and Ethical Norms in the Muslim Fiqh*, Leyde, Brill, 1999.
12. Avant 1984, le droit algérien ne disposant pas d'un Code de la famille, le Code civil prescrit le recours au droit musulman en l'absence de disposition légale ; il s'ensuit que le statut personnel est soumis au droit musulman.
13. Kelthoume Meziou, «Le droit de la famille au Maghreb», *Etudes Maghrébines*, n° 9, 1999.
14. Ascha Ghassan, *Mariage, Polygamie et répudiation en Islam : justification des auteurs arabo-musulmans contemporains*, L'Harmattan, 1998.
15. Voir son excellent ouvrage, *Féminisme et politique au Maghreb*, Edition Maisonneuve & Larose, 1993.
16. Selon A. Mahiou, «L'évolution du droit en Algérie», in *Recueil des conférences Aspects de la société algérienne du Centre culturel algérien de Paris : « Le juriste est souvent perplexe lorsqu'il doit essayer d'identifier la règle applicable ou de qualifier une situation donnée ; plutôt que de reconnaître la complexité des réalités, il a tendance à parler de «crise» du droit parce qu'il ne trouve plus la simplicité et la rigueur des vieilles notions et techniques».*
17. Omar Azziman, «Dépendance et connaissance du droit marocain, un nouveau plaidoyer pour la sociologie juridique», *RJPEM*, n°10, 1981.

[Retour au menu](#)

Israël-Palestine

Document : Compte-rendu de Miguel Moratinos sur les négociations de Taba (janvier 2001)

Au moment où la situation en Palestine est devenue dramatique en raison de la brutale agression menée par l'armée israélienne, il est utile de rappeler que les bases d'un accord entre Palestiniens et Israéliens existent. Elles ont été discutées à Taba, en Egypte, en janvier 2001 et constituent, à ce jour, le point le plus avancé des négociations entre les deux parties. Le gouvernement Sharon veut les engloutir sous un déluge de feu parce qu'il a toujours été violemment opposé à l'idée d'un véritable compromis et qu'il reste persuadé qu'une solution militaire est possible pour imposer ses conditions. Il se trompe tragiquement. Tôt ou tard, il faudra revenir au dialogue politique et on verra alors à quel point son offensive meurtrière et destructrice actuelle n'aura été qu'une terrible et inutile régression sur le chemin d'une véritable paix entre les deux peuples.

Jusqu'au début de cette année, on ne savait pas exactement ce qui s'était discuté à Taba. Depuis, un texte en rendant compte a été mis au point par le Représentant spécial de l'Union européenne chargé du processus de paix au Moyen-Orient : l'ambassadeur Miguel Moratinos. Ce document a été reconnu par les parties comme constituant une description relativement objective des négociations menées à Taba. Il a été publié dans la presse internationale et notamment dans le journal israélien Haaretz du 14 février 2002 dans un article rédigé par Akiva Eldar. C'est ce texte traduit par Marcel Charbonnier que nous publions ici.

1. Le territoire

Les deux parties sont convenues qu'en accord avec la résolution 442 du Conseil de Sécurité de l'Onu, les frontières du 4 juin 1967 représenteraient les bases pour la délimitation des frontières séparant Israël et l'Etat de Palestine.

1.1. Cisjordanie

Pour la première fois, les deux parties ont produit leurs propres cartes de la Cisjordanie. Ces cartes ont servi de base à la discussion sur le territoire et les colonies. La partie israélienne a présenté deux cartes, et la partie palestinienne s'est engagée sur cette base. La partie palestinienne a présenté plusieurs cartes détaillant sa (propre) perception des intérêts israéliens en Cisjordanie. Les négociations se sont attachées à examiner les différents aspects du territoire, qui pourrait inclure certaines des colonies (existantes) et la manière dont les besoins de chacune des parties pourraient être satisfaits. Les paramètres Clinton ont servi de base générale, assez adaptable, pour la discussion, mais des différences d'interprétation en ce qui concerne l'étendue et la signification de ces paramètres ont surgi. La partie palestinienne a déclaré admettre les propositions Clinton, mais avec certaines réserves.

La partie israélienne a déclaré que (à son sens) les propositions Clinton permettaient d'annexer des blocs de colonies. La partie palestinienne n'a pas admis que ces propositions inclussent des blocs (de colonies) et elle n'a (donc) pas accepté les propositions allant dans le sens d'une annexion de blocs (de colonies). La partie palestinienne a déclaré que les blocs (de colonies) léseraient de manière importante les droits et les intérêts des Palestiniens, en particulier pour ceux des d'entre eux qui vivent dans les régions qu'Israël envisage(ait) d'annexer.

La partie israélienne a maintenu qu'elle était en droit de réclamer la contiguïté entre ses colonies et Israël même, ainsi qu'au sein des colonies. La partie palestinienne a affirmé, de son côté, que les besoins des Palestiniens avaient priorité sur (ceux) des colonies (israéliennes). Les cartes israéliennes incluaient des plans pour le développement à venir de colonies juives en Cisjordanie. La partie palestinienne a manifesté son désaccord avec le principe d'autoriser le développement ultérieur des colonies en Cisjordanie, toute croissance devant se produire à l'intérieur d'Israël.

La partie palestinienne a maintenu qu'Israël ayant des intérêts en territoire palestinien, c'était lui la partie tenue de proposer les modifications frontalières nécessaires. La partie palestinienne a réaffirmé que ces propositions ne doivent en aucun cas affecter négativement les besoins et les intérêts palestiniens.

La partie israélienne a affirmé qu'elle n'avait pas besoin de maintenir des colonies de peuplement dans la Vallée du Jourdain pour des raisons (généralement alléguées) de sécurité, et elle a proposé des cartes qui reflètent cette position.

Les cartes israéliennes étaient principalement fondées sur un concept démographique de blocs de colonies qui regrouperaient approximativement 80 % des colons. La partie israélienne a dessiné une carte présentant l'annexion de 6 % des territoires, ce qui représente le plafond des propositions Clinton. La carte fournie par la partie palestinienne affectait 3,1 % des territoires aux échanges possibles.

Les deux parties ont accepté le principe d'un échange de territoires, mais les pourcentages en cause sont encore l'objet de discussions. Les deux parties sont convenues que les zones sous souveraineté palestinienne et israélienne bénéficieront d'une contiguïté avec leurs territoires souverains respectifs. La partie israélienne désirait voir figurer des «avoirs» tels que les «passages/couloirs sécurisés» au nombre des territoires proposés à l'échange, même si cette proposition ne permettait pas de donner à la Palestine la souveraineté sur ces «avoirs». La partie israélienne a adhéré à la position voulant que l'échange territorial ne concerne pas plus de 3 % des territoires, rejoignant en cela les propositions Clinton.

Les cartes palestiniennes adoptaient un point de référence conceptuel similaire, en insistant sur l'importance de la non-annexion d'aucun village palestinien et de la continuité territoriale entre la Cisjordanie et Jérusalem. Elles étaient fondées sur le principe d'un échange territorial qui serait équitable tant en superficie qu'en valeur, et dans des zones adjacentes à la frontière du territoire dévolu à la Palestine, et dans la même proximité que celles annexées par Israël. La partie palestinienne continuera par la suite à insister sur le fait que des territoires qui ne seraient pas placés sous souveraineté palestinienne, tels les «passages/corridors sécurisés» proposés par Israël, ainsi que les intérêts économiques (israéliens) ne sauraient être inclus dans les calculs afférents à l'échange (territorial) envisagé. La partie palestinienne a maintenu que le no man's land (région du Latrun) faisait partie de la Cisjordanie. Les Israéliens n'étaient pas d'accord. La partie israélienne a exigé 2 % de territoire supplémentaires qui auraient fait l'objet d'un arrangement de location, ce à quoi la partie palestinienne a répondu que la question de la location de territoires ne pourrait être discutée qu'après l'établissement de l'Etat palestinien et le transfert de territoires à l'Autorité palestinienne.

1.2. Bande de Gaza

Ni l'une ni l'autre des deux parties n'a présenté de carte relative à la bande de Gaza. Il était implicite que la bande de Gaza serait placée en totalité sous souveraineté palestinienne, mais certains détails doivent encore être aplanis. Toutes les colonies israéliennes de la bande de Gaza devront être évacuées. La partie palestinienne a réclamé que cela soit fait dans un délai de six mois, calendrier rejeté par la partie israélienne.

1.3. Couloirs/passages sécurisés entre Gaza et la Cisjordanie

Les deux parties sont convenues qu'il y aurait un passage sécurisé depuis le nord de Gaza (Beit Hanun) jusqu'au district d'Hébron, et que la Cisjordanie et la Bande de Gaza devront être reliées territorialement. La nature du régime régissant le lien territorial et la souveraineté le régissant n'ont pu faire l'objet d'un accord.

2. Jérusalem

2.1. Souveraineté

Les deux parties ont accepté en principe la suggestion Clinton d'avoir une souveraineté palestinienne sur les quartiers arabes et une souveraineté israélienne sur les quartiers juifs. La partie palestinienne s'est déclarée prête à discuter de l'exigence formulée par Israël d'exercer sa souveraineté sur les quartiers-implantations de Jérusalem-Est, construits après 1967, à l'exception de Jabal Abu Ghneim (Har Homa) et Ras al-Amud. La partie palestinienne a rejeté l'idée d'une souveraineté israélienne sur les colonies situées dans l'ère métropolitaine de Jérusalem, notamment Ma'aleh Adumim et Givat Ze'ev.

La partie palestinienne a cru comprendre qu'Israël était prêt à accepter la souveraineté palestinienne sur les quartiers arabes de Jérusalem-Est, y compris des parties de la Vieille Ville. La partie israélienne a compris que les Palestiniens étaient prêts à accepter la souveraineté israélienne sur les quartiers juifs de la Vieille Ville ainsi que sur une partie du Quartier arménien. La partie palestinienne a cru comprendre que la partie israélienne acceptait de discuter des revendications territoriales palestiniennes à Jérusalem-Ouest.

2.2. Jérusalem, ville ouverte

Les deux parties sont favorables à l'idée de Jérusalem Ville Ouverte. La partie israélienne a suggéré la création d'une ville ouverte dont l'aire géographique comprendrait la Vieille Ville de Jérusalem et, au-delà, une zone définie comme le Bassin Historique ou le Domaine Sacré. La partie israélienne a soulevé l'idée de la mise en place d'un mécanisme de coordination quotidienne et différents modèles de coordination et de coopération municipales ont été suggérés (en ce qui concerne l'infrastructure, la voirie, le réseau électrique, l'assainissement, le ramassage des ordures, etc.) Des arrangements de cette nature pourraient faire l'objet d'une présentation formelle dans le cadre d'un accord détaillé à venir. La partie israélienne a proposé un «régime de frontière souple», à l'intérieur de Jérusalem, entre Al-Quds et Yérushalaïm, qui accorde aux deux parties de la ville des avantages liés à «un régime de frontière symbolique». Par ailleurs, la partie israélienne a proposé un certain nombre de dispositions spéciales pour les Palestiniens et les Israéliens résidents de la Ville Ouverte (de Jérusalem), afin de garantir que les accords concernant la Ville Ouverte n'affectent ni leur vie quotidienne ni ne remettent en cause la souveraineté de chaque partie sur la partie qui lui revient de droit de la Ville Ouverte.

2.3. Jérusalem, capitale de deux Etats

La partie israélienne a accepté que la Ville de Jérusalem soit la capitale de deux Etats : Yérushalaïm, capitale d'Israël, et Al-Quds, capitale de l'Etat de Palestine. La partie palestinienne a réaffirmé sa revendication, connue, à savoir que Jérusalem-Est devienne la capitale de l'Etat de Palestine.

2.4. Le Bassin Sacré/Historique et la Vieille Ville

Il y a eu une tentative de développer un concept alternatif afférent à la Vieille Ville et à ses environs, et la partie israélienne a avancé plusieurs modèles alternatifs à discuter, telle la mise sur pied d'un mécanisme permettant une coordination et une coopération étroites dans la Vieille Ville. L'idée d'un régime spécial pour les forces de police a été discutée, mais n'a pas abouti à un accord.

La partie israélienne a exprimé son intérêt, et fait part de ses préoccupations pour l'aire géographique conceptualisée sous la dénomination de Bassin Sacré (qui inclut le Cimetière juif et le Mont des Oliviers, la Cité de David et la Vallée du Cédron). La partie palestinienne a confirmé qu'elle était désireuse de prendre en considération les intérêts et les préoccupations israéliens pour peu que les lieux désignés demeurent sous souveraineté palestinienne. Une autre suggestion concernant le Bassin Sacré, avancée de manière informelle par la partie israélienne, consistait en l'institution d'un régime spécial ou d'une quelconque forme d'internationalisation pour l'ensemble de cette zone, ou encore d'un régime conjoint accompagné d'une coopération et d'une coordination ad hoc. La partie palestinienne n'a pas accepté de donner suite à l'une quelconque de ces suggestions, bien que la négociation à leur sujet soit susceptible d'être poursuivie.

2.5. Lieux Saints : Mur Occidental et Mur des Lamentations

Les deux parties ont accepté le principe d'un contrôle respectif sur les lieux saints respectifs de chacune des parties (contrôle religieux et gestion courante). Selon ce principe, la souveraineté israélienne sur le Mur Occidental devrait être reconnue, bien qu'il subsistât un différend relatif à la délimitation de l'aire couverte par celui-ci et en particulier le lien avec ce qui est désigné dans

les propositions Clinton comme l'espace sacré pour le judaïsme, dont il est partie constituante. La partie palestinienne a reconnu qu'Israël a demandé que lui soient attribuées les parties reconnues comme saintes du Mur Occidental, mais a maintenu que la question du Mur des Lamentations ou/et du Mur Occidental n'avait pas été résolue. Elle a insisté sur l'importance qu'elle voit à ce que l'on distingue le Mur Occidental du Mur des Lamentations, qui en est une partie, le Mur Occidental étant connu dans la religion musulmane pour constituer le mur d'Al-Buraq.

2.6. Al-Haram al-Sharif/Mont du Temple

Les deux parties sont convenues de la non-résolution de la question du Haram al-Sharif/Mont du Temple. Toutefois, elles étaient près d'accepter les propositions Clinton relatives à la souveraineté palestinienne sur le Haram al-Sharif, en dépit des réserves tant palestiniennes qu'israéliennes. Les deux parties ont noté les progrès réalisés en matière de dispositions pratiques relatives aux évacuations, à la construction et à l'ordre public dans l'aire du complexe (religieux). Une suggestion informelle a été soulevée selon laquelle, durant une période qui pourrait être de l'ordre de trois ans, le Haram al-Sharif/Mont du Temple serait placé sous la souveraineté du P5 + le Maroc (ou un autre pays musulman), et que durant cette période les deux parties pourraient se mettre d'accord sur une nouvelle solution ou convenir d'un commun accord de proroger les arrangements existants. En absence d'accord, les parties reviendraient à l'application des propositions Clinton. Ni l'une ni l'autre des parties n'a accepté cette suggestion.

3. Les réfugiés

Des documents «non-papiers» ont été échangés, ce qui fut considéré comme un bon début pour les discussions à venir. Les deux parties ont déclaré que le problème des réfugiés était fondamental pour l'avenir des relations israélo-palestiniennes et qu'une solution globale et juste à ce problème était essentielle si l'on voulait créer une paix durable et moralement juste. Elles ont accepté d'adopter les principes et les références susceptibles de faciliter l'adoption d'un accord. Les deux parties ont suggéré, comme point de départ, qu'elles devraient convenir du fait qu'un règlement équitable du problème des réfugiés conformément à la résolution 242 du Conseil de Sécurité de l'ONU devrait conduire à la mise en application de la résolution 194 de l'Assemblée Générale de l'ONU.

3.1. Récit historique

La partie israélienne a mis en avant la suggestion d'un récit conjoint de la tragédie des réfugiés palestiniens. La partie palestinienne a discuté de la narration proposée et des progrès significatifs ont été relevés ; toutefois un accord n'a pu être atteint dans la tentative d'établir une narration historique commune en vue du texte général.

3.2. Retour, rapatriement, réinstallation et réhabilitation

Les deux parties se sont engagées dans une discussion des modalités de la résolution du problème des réfugiés. La partie palestinienne a réitéré l'affirmation que les réfugiés palestiniens devraient avoir le droit de retourner dans leur foyer en application de l'interprétation donnée par l'ongar 194 (United Nations General Assembly Resolution n° 194). La partie israélienne a déclaré comprendre

que le désir de retour, conformément à l'énoncé d'ungar 194, devrait être mis en actes à l'intérieur du cadre de l'un des programmes suivants :

A. Retour et rapatriement :

1. en Israël
2. dans les territoires remis à Israël dans le cadre d'un échange territorial
3. dans l'Etat palestinien.

B. Réhabilitation et réinstallation :

1. Réhabilitation dans le pays d'accueil
2. Réinstallation dans un pays tiers.

Dans tous ces programmes, priorité devrait être accordée à la population palestinienne réfugiée au Liban. La partie palestinienne a souligné que les options ci-dessus devraient faire l'objet du libre choix des réfugiés, et ne pas obérer leur droit à retrouver leur foyer, conformément à l'interprétation qu'elle fait d'ungar 194.

La partie israélienne, de manière informelle, a suggéré un programme d'absorption en quinze ans, comportant les trois pistes, programme qui a été discuté, mais non validé. La première piste fait référence à l'absorption en Israël. Il n'y a pas eu d'accord sur un contingent déterminé, mais un document non-papier faisait référence à 25 000 personnes au cours des trois premières années de ce programme (le nombre de 40 000 réfugiés, sur les cinq premières années, non consigné dans le non-papier, a été évoqué verbalement). La seconde piste fait référence à l'absorption de réfugiés palestiniens sur le territoire israélien destiné à être transféré à la souveraineté palestinienne, et la troisième fait référence à l'absorption de réfugiés dans le cadre d'un plan de rapprochement familial.

La partie palestinienne n'a avancé aucun chiffre, mais a déclaré que les négociations ne sauraient débuter sans que les Israéliens ne fassent une offre de départ. Elle a maintenu que l'acceptation par Israël du retour des réfugiés ne devrait en aucun cas se faire au détriment de programmes existant à l'intérieur d'Israël, tel celui du rapprochement familial.

3.3 Compensation

Les deux parties sont convenues de la création d'une Commission internationale et d'un Fonds international constituant un mécanisme permettant de traiter les compensations sous tous leurs aspects. Elles sont convenues que les compensations «modiques» devraient être versées aux réfugiés concernés par la procédure «rapide», les réclamations de compensations pour les pertes immobilières inférieures à un certain montant devant faire l'objet de cette procédure «accélérée». Des progrès ont été enregistrés également dans le domaine des compensations par Israël des pertes matérielles, des terres et des capitaux expropriés, y compris un agrément sur un paiement engagé sur un fonds global israélien ou une somme forfaitaire à discuter qui devrait être versée par Israël au Fonds international. D'après la partie israélienne, ce montant devrait être calculé en fonction d'une étude macro-économique destinée à évaluer les biens concernés afin d'en calculer une valeur actuariée objective. La partie palestinienne, toutefois, a déclaré que cette somme devrait être calculée sur la base des relevés de l'unccp, l'Hypothèque des Propriétaires Absents et d'autres données idoines, en tenant compte d'un coefficient permettant de parvenir à une actualisation équitable.

3.4 L'unrwa

Les deux parties sont convenues du fait que l'unrwa devrait être progressivement mise en extinction en fonction d'un calendrier de cinq ans accepté d'un commun accord. La partie palestinienne a ajouté la possibilité que cette période soit susceptible d'être prorogée, de manière à s'assurer que ce délai s'impose bien aussi à la mise en application des autres aspects de l'accord relatif aux réfugiés, ainsi qu'avec l'extinction du statut de réfugié pour les Palestiniens dans les divers endroits où ils vivent en exil.

3.5 Anciens réfugiés juifs

La partie israélienne a exigé que le problème des compensations à allouer à des juifs anciens réfugiés de pays arabes soit reconnu, tout en admettant que cela ne relève pas de la responsabilité des Palestiniens ni d'une responsabilité bilatérale. La partie palestinienne a réaffirmé que cela ne saurait faire l'objet d'un accord bilatéral palestino-israélien.

3.6 Restitutions

La partie palestinienne a soulevé la question de la restitution des biens des réfugiés. La partie israélienne a rejeté toute restitution.

3.7 Fin des réclamations

La question de la fin des réclamations a été discutée, et il a été suggéré que la mise en application de l'accord devrait constituer une mise en application complète et définitive d'ungar 194 et, du même coup, entraîner l'échéance de toute réclamation.

4. La Sécurité

4.1 Les stations d'alerte avancée

La partie israélienne a exigé de disposer de trois stations d'alerte avancée en territoire palestinien. La partie palestinienne s'était déclarée prête à accepter le fonctionnement permanent de stations d'alerte avancée (sur son territoire), mais soumis à certaines conditions. Le mécanisme exact devra, par conséquent, en être détaillé au cours de négociations à venir.

4.2 Capacités militaires de l'Etat palestinien

La partie israélienne a maintenu que l'Etat de Palestine devrait être dépourvu de forces armées, conformément aux propositions Clinton. La partie palestinienne était prête à accepter des limitations à ses acquisitions d'armement et à être définie comme un Etat à l'armement limité. Les deux parties ne se sont pas encore mises d'accord sur la portée des limitations de cet armement, mais elles ont commencé à explorer diverses options. Elles sont tombées d'accord pour constater que ce problème est resté pendant.

4.3 Espace aérien

Les deux parties ont reconnu que l'Etat de Palestine jouirait de sa souveraineté sur son espace aérien. La partie israélienne a convenu de recevoir et d'honorer tous les droits de l'aviation civile de l'Etat de Palestine conformément aux règlements internationaux, mais a exprimé son désir de parvenir à un système de contrôle aérien unifié, sous la supervision du contrôle aérien israélien. De plus, Israël a exigé l'accès à l'espace aérien palestinien pour ses opérations militaires et ses vols

d'entraînement.

La partie palestinienne s'était montrée intéressée à étudier des modèles prévoyant une large coopération et une coordination dans la sphère de l'aviation civile, mais opposée à la cession de son contrôle aérien à un contrôle aérien israélien prépondérant. En ce qui concerne l'ouverture de l'espace aérien palestinien aux opérations militaires et aux vols d'entraînement (d'Israël), la partie palestinienne a rejeté cette demande comme contraire à la neutralité de l'Etat de Palestine, invoquant l'argument qu'elle ne saurait accorder ce privilège à Israël tout en le déniaut aux pays arabes voisins.

4.4 Calendrier d'un retrait de la Cisjordanie et de la Vallée du Jourdain

En se basant sur les propositions Clinton, la partie israélienne est convenue d'un retrait de la Cisjordanie sur une période de 36 mois, 36 mois supplémentaires concernant le retrait de la Vallée du Jourdain en coordination avec une force internationale, en insistant sur le fait qu'une distinction devrait être faite entre le retrait de la Vallée du Jourdain et le retrait d'où que ce soit ailleurs.

La partie palestinienne a rejeté le processus de retrait en 36 mois de Cisjordanie, alléguant le fait qu'un processus aussi long serait de nature à exacerber les tensions palestino-israéliennes. Elle a proposé un retrait en 18 mois, sous le contrôle de forces internationales. En ce qui concerne la Vallée du Jourdain, la partie palestinienne était prête à ce que le retrait des forces armées israéliennes s'opère en 10 mois supplémentaires. Bien que les Palestiniens se fussent déclarés prêts à accepter la présence de forces internationales en Cisjordanie pour une période plus longue, elle a refusé d'accepter la continuation de la présence de forces israéliennes dans ce même territoire.

4.5 Déploiement d'urgence (ou bases militaires d'urgence)

La partie israélienne a exigé de maintenir et de gérer cinq bases militaires d'urgence sur le territoire palestinien (dans la Vallée du Jourdain), la réponse palestinienne n'acceptant qu'un maximum de deux bases d'urgence, conditionnées par le respect d'un délai quant à leur démontage. De plus, la partie palestinienne a considéré que ces deux bases militaires d'urgence devraient être placées sous contrôle international et non sous contrôle israélien. De manière informelle, la partie israélienne s'est déclarée prête à étudier les moyens permettant à une présence multinationale de trouver les modalités susceptibles de répondre aux préoccupations de l'une et l'autre parties.

La partie palestinienne a refusé d'admettre le déploiement de forces armées israéliennes sur le territoire palestinien dans des situations d'urgence, mais elle s'est déclarée prête à examiner les modalités de recours à des forces internationales dans cette finalité, en particulier dans le cadre d'efforts en vue d'une coopération en matière de sécurité régionale.

4.6. Coopération en matière de sécurité et lutte contre le terrorisme

Les deux parties étaient disposées à s'engager à promouvoir la coopération bilatérale en matière de sécurité et de lutte contre le terrorisme.

4.7 Frontières et transit international

La partie palestinienne était confiante dans le fait que la souveraineté de la Palestine sur ses frontières et sur les points frontaliers internationaux se verrait reconnue dans l'accord final. Les

deux parties n'avaient, toutefois, pas encore résolu le problème concernant notamment la question de la surveillance et du contrôle aux frontières internationales de la Palestine (présence israélienne/ présence internationale ?).

4.8 Domaine électromagnétique

La partie israélienne a reconnu que l'Etat de Palestine exercerait sa souveraineté sur son espace électromagnétique et s'est engagée à ne pas chercher (dans le futur) à restreindre l'utilisation commerciale par les Palestiniens de cet espace, mais en cherchant à exercer sur celui-ci un certain contrôle à des fins de sécurité.

La partie palestinienne s'est attachée à obtenir une souveraineté et des droits pleins et entiers sur sa sphère électromagnétique, mais s'est déclarée prête à satisfaire à des besoins raisonnables d'Israël dans le cadre d'un accord de coopération, en conformité avec les lois et règlements internationaux.

Problème de Ma'aleh Adumim

L'importance de la reconnaissance par Israël de la frontière du 4 juin 1967 réside en ceci que, depuis 1967 (et encore aujourd'hui), la position officielle d'Israël est que la résolution 242 du Conseil de Sécurité de l'ONU exige un retrait «de» territoires conquis au cours de la guerre dite des Six Jours. La position arabe, en revanche, est que cette résolution exige le retrait «des» territoires. Le refus officiel d'Israël de reconnaître les frontières du 4 juin 1967 représente actuellement un obstacle devant le ministre des Affaires étrangères Simon Pérès, qui ne lui permet pas d'atteindre un point d'accord avec le président du Conseil Législatif Palestinien, Ahmed Qure'i (Abu Ala). Il n'y a (à ce jour) pas de confirmation de l'affirmation faite par Pérès, selon laquelle les Palestiniens auraient accepté une formulation selon laquelle un accord définitif serait basé sur la résolution 242. Israël a accepté de reconnaître la frontière du 4 juin 1967 en tant que tracé de base pour la frontière entre Israël et la Palestine après que les Palestiniens eurent admis en principe de discuter d'échanges territoriaux en Cisjordanie, tels que proposés par Clinton, échanges qui permettraient à Israël d'annexer des parties de la Cisjordanie adjacentes à la Ligne Verte (mais pas des parties de la bande de Gaza). Les cartes présentées par les Palestiniens à Taba donnaient à Israël 3,1 % de la Cisjordanie. C'est moins que la limite inférieure avancée dans le plan Clinton (selon lequel les Palestiniens se verraient accorder de 94 à 96 % de la Cisjordanie). Israël avait exigé 6 % - ce qui était la limite supérieure des propositions Clinton - plus 2 % supplémentaires dans le contexte de l'agrément prévoyant une location de territoires. Les Palestiniens ont rejeté également la demande d'Israël que le no man's land autour de Latrun ne soit pas considéré comme faisant partie intégrante de la Cisjordanie.

D'après le document, Israël a renoncé à la totalité des colonies dans la Vallée du Jourdain, insistant en revanche sur ses besoins, dans cette zone, en matière de sécurité. Le différend a porté sur une large bande de territoire entre Ma'aleh Adumim et Givat Ze'ev, qui contient tout à la fois une importante population palestinienne et les réserves de terrain les plus importantes pour l'extension de Jérusalem-Est. Les Palestiniens sont revenus sur leur inclination première à englober ces deux colonies dans les blocs de colonies devant être annexés à Israël après qu'ils eurent constaté qu'Israël insistait, par ailleurs, pour annexer la large bande de terre qui les unit, ce qui aurait signifié que des citoyens palestiniens se seraient retrouvés inopinément en territoire sous souveraineté israélienne. Barak avait donné instruction à son négociateur en chef, Gilead Sher, de dire aux Palestiniens que la carte présentée par le ministre israélien des Affaires

étrangères d'alors, Shlomo Ben-Ami, qui réduisait la superficie du bloc des colonies (incluant la bande de territoires entre Ma'aleh Adumim et Givat Ze'ev) à seulement 5 % de la Cisjordanie, n'était pas valable.

Une autre dissension, restée sans solution, découlait du refus d'Israël de recevoir la demande des Palestiniens d'un ratio de 1 à 1 entre la superficie de la Cisjordanie annexée à Israël et les parties du territoire israélien qui seraient données aux Palestiniens en contre-partie. Israël prônait un ratio de 1 à 2 (en sa faveur). De plus, les Palestiniens rejetaient la proposition d'Israël en vertu de laquelle les dunes de Halutza, dans le désert du Néguev, l'aire de « libre passage » entre la Cisjordanie et la bande de Gaza, et la partie du port d'Ashdod qui serait laissée à l'usage des Palestiniens seraient pris en compte dans l'échange de territoires. Ils insistaient sur la nécessité que les terres qu'ils recevraient (dans cet échange) soient contiguës tant avec la Cisjordanie qu'avec la Bande de Gaza, et n'incluent aucun territoire qui serait simplement mis à leur disposition, mais sur lequel ils n'auraient pas de souveraineté.

Combien le Mur Occidental mesure-t-il ?

La proposition Clinton a aplani le terrain en vue d'arrangements sur Jérusalem, mais elle a aussi créé le point principal de dispute entre les deux parties.

Un accord s'est fait sur le fait que Jérusalem-Est, qui serait appelé Al-Quds, serait la capitale de la Palestine. On est également convenu d'une division des faubourgs de Jérusalem-Est permettant que des faubourgs juifs demeurent sous souveraineté israélienne (à l'exception de Har Homa, quartier que les premières familles juives sont en train de venir habiter actuellement, et Ras al-Amud), tandis que des faubourgs arabes seraient transférés à la souveraineté palestinienne. De plus, il a été convenu que des parties de la Vieille Ville - le quartier musulman, le quartier nord et une partie du quartier arménien - seraient confiées aux Palestiniens.

Mais la proposition Clinton n'a absolument pas aidé les deux parties à tracer des frontières mutuellement acceptées entre la Ville Ouverte (concept sur lequel les deux parties sont tombées d'accord) et les zones adjacentes palestiniennes, d'un côté, et israéliennes, de l'autre.

La Ville Ouverte (de Jérusalem) est un territoire sur lequel les citoyens des deux Etats peuvent pénétrer sans avoir à franchir aucun point de contrôle. Les Palestiniens voulaient que cette zone englobe la totalité de Jérusalem, alors que les Israéliens voulaient limiter cette Ville Ouverte à la seule Vieille Ville.

De plus, les propositions Clinton ont compliqué les négociations sur le point le plus sensible : le Mur Occidental. Clinton avait fait allusion aux « parties sacrées » du Mur, ouvrant une brèche à la revendication palestinienne selon laquelle seule la partie apparente de la muraille (le Mur des Lamentations) est considérée comme sacrée par les juifs, et que seule cette partie, par conséquent, devrait être laissée à la souveraineté d'Israël. Les Palestiniens affirmaient que les tunnels sous le Mur Occidental faisaient partie du Haram al-Sharif (Mont du Temple).

Depuis la fin des négociations de Taba, de nombreuses réunions et séminaires ont eu lieu, qui visaient à réduire les divergences auxquels ont assisté des politiciens et des experts des deux parties, ainsi que d'autres pays.

Les symboles de la souveraineté

Israël a insisté sur le fait qu'il voulait conserver la souveraineté sur les «passages sûrs» entre Gaza et la Cisjordanie, les Palestiniens ne recevant que des droits d'usage. En ce qui concerne l'espace aérien, toutefois, Israël adoptait une approche plus généreuse qu'en matière de souveraineté. Néanmoins, il demandait des droits à utiliser l'espace aérien palestinien, y compris à des fins d'exercice pour son armée de l'air.

Le document révèle que les Palestiniens ont exprimé leur acceptation du principe de limites opposées à leur armement et ont même accepté de prendre en compte les impératifs qui s'imposent à Israël en matière de sécurité (ils ont donné leur accord à trois stations d'alerte avancée et à deux «bases d'urgence», à comparer aux cinq qu'Israël avait exigées en sus des stations d'alerte avancée).

Mais pour tout ce qui concerne les symboles de la souveraineté, les Palestiniens ont adopté une ligne plus intransigeante. Ainsi, ils ont insisté sur le fait que les «bases d'urgence» soient servies par des forces internationales, et non par l'armée israélienne. De plus, le problème du contrôle des frontières internationales de la Palestine est resté sans solution, pour la même raison : à savoir quelle réponse serait apportée à la question de savoir qui tiendrait les postes de contrôle frontalier ?

«Document Moratinos» sur les négociations de Taba publié dans le journal israélien Haaretz du 14 février 2002 dans un article rédigé par Akiva Eldar [traduit de l'anglais par Marcel Charbonnier].

[Retour vers le n°41](#)