

# AWAL

20

CAHIERS D'ÉTUDES BERBÈRES

1999

Fondateur

**Mouloud Mammeri**

TASSADIT YACINE

Présentation

LUCIE PRUVOST

Le code algérien de la famille à la recherche  
d'un projet de société

SOUAD BENDJABALLAH

Femmes, prisonnières du sacré

MARIE-BLANCHE TAHON

Femmes et citoyenneté en Algérie

SALIHA BOUDEFA

Femmes et mouvement associatif en Algérie

ZOUBIDA HADDAB

Les Algériennes dans le discours colonial

ZAKYA DAUD

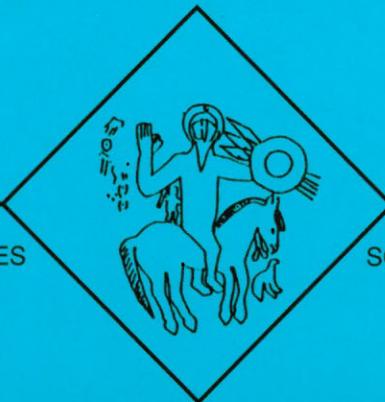
Luttes féminines au Maroc

SOUAD CHATER

Femmes tunisiennes : les nouvelles frontières

NACERA BENSEDDIK

Être femme dans le Maghreb ancien



ÉDITIONS DE LA MAISON DES

SCIENCES DE L'HOMME PARIS

# AWAL

20

CAHIERS D'ÉTUDES BERBÈRES

1999

Fondateur

MOULOUD MAMMERI

Directrice

TASSADIT YACINE

DOSSIER SPÉCIAL

FEMMES ET POLITIQUE AU MAGHREB

SOMMAIRE

ARTICLES

TASSADIT YACINE	
Présentation .....	3
LUCIE PRUVOST	
Le code algérien de la famille à la recherche d'un projet de société ....	7
SOUAD BENDJABALLAH	
Femmes, prisonnières du sacré .....	23
MARIE-BLANCHE TAHON	
Femmes et citoyenneté en Algérie .....	43
SALIHA BOUDEFA	
Femmes et mouvement associatif en Algérie .....	61
ZOUBIDA HADDAB	
Les Algériennes dans le discours colonial .....	77
ZAKYA DAOUD	
Luttes féminines au Maroc .....	89
SOUAD CHATER	
Femmes tunisiennes: les nouvelles frontières .....	95
NACERA BENSEDDIK	
Être femme dans le Maghreb ancien .....	113

TEXTES ET DOCUMENTS

TASSADIT YACINE	
L'itinéraire de Nadra ou une sociogenèse de la domination .....	153
Comptes rendus .....	169
Résumés .....	175

Publié avec le concours du Centre national du livre  
et du Fonds d'action sociale

---

© 1999, n°-20, Fondation de la Maison des sciences de l'homme, Paris  
ISSN 0764-7573  
Imprimé en France

## PRÉSENTATION

Tassadit Yacine

S'il est des périodes de l'histoire où les femmes sont mises en arrière de la scène publique, les périodes de crise favorisent leur visibilité. Il en est ainsi pour l'Algérie actuelle par exemple. Les femmes interviennent dans la vie publique, non pas comme citoyennes mais en «héroïnes» du combat anti-intégriste, quand elles ne sont pas présentées comme des victimes expiatoires.

En Afrique du Nord, la crise algérienne permet de soulever la question des droits des femmes, à l'origine d'un tabou enraciné dans les mentalités. C'est pourquoi l'Algérie occupe une place importante dans ce numéro<sup>1</sup>. Il a fallu des situations extrêmes comme celle d'un terrorisme aveugle pour que les dirigeants s'expriment sur une question (sans pourtant la résoudre) dont les causes remontent loin dans l'histoire. Comme dans les années 20 en-Turquie, le problème fondamental ici est de dissocier le religieux du politique en débouchant sur une ouverture démocratique.

En effet, depuis la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, les femmes du Maghreb n'ont pas cessé de faire l'objet de manipulation. Les discours élaborés par les ethnographes de la colonisation<sup>2</sup> montrent qu'elles ont été sources d'intérêts latents et que ces textes riches d'enseignements sont repris sans être critiqués et replacés dans leur contexte social de production. Que ce soit durant la période coloniale ou durant la lutte de libération des trois pays du Maghreb, et après les indépendances, elles sont au cœur d'un débat où elles ne peuvent exister qu'en tant que faire valoir des systèmes en place. Malgré l'absence de politisation<sup>3</sup>, elles ont pourtant participé aux luttes de libération à leur manière (en Algérie, au Maroc, en Tunisie).

1. Les articles qui constituent ce numéro ont été débattus au séminaire de l'EHESS sur «Femmes et politique au Maghreb», en collaboration avec Zoubida Haddab et Monique de Saint-Martin.

2. Voir plus loin l'article de Zoubida Haddab.

3. Voir à ce sujet les ouvrages de Djamilia Amrane (*Les femmes algériennes dans la guerre*, Paris, Plon, 1991) et de Zakya Daoud (*Féminisme et politique au Maghreb*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1993).

À l'exception de la Tunisie qui a pratiqué des réformes d'avant-garde dès l'indépendance, le Maroc<sup>4</sup> et l'Algérie (cette dernière ayant promulgué un des codes parmi les plus régressifs du monde «arabe»<sup>5</sup>) sont loin derrière, bien qu'ils affichent une façade de démocratie et d'ouverture.

Aucun de ces deux États n'a cru bon de revenir sur l'ordre ancien dont la polygamie est maintenue ainsi que l'inégalité en matière d'héritage<sup>6</sup>. Dans ces deux pays, l'assujettissement des femmes aux hommes est officiellement consacré: la famille patriarcale consacrant le mâle revient à l'ordre du jour; en matière d'héritage, la femme est lésée par rapport à l'homme; en matière de divorce, elle perd tout, jusqu'au toit conjugal, lors même qu'elle a la garde de nombreux enfants en bas âge...

On ne peut pourtant s'arrêter sur un constat aussi sombre si on ne dit-pas tout de suite qu'il y a une ambiguïté, voire même une contradiction au niveau des textes. La Charte nationale, en Algérie par exemple, reconnaît l'égalité des sexes tout en consacrant la discrimination par le code de la famille. Cette situation a prévalu à côté d'un effort d'éducation indéniable (fût-il relatif), permettant l'accès des femmes à l'espace public (même s'il est restreint: 11 députés sur 380 en Algérie). L'émancipation des femmes (par l'école et le travail) est une constante dans les trois pays, même si elle ne touche pas les catégories les plus défavorisées.

En résumé, la société politique est en deçà des attentes de la société civile<sup>7</sup>. De ces diverses contradictions est né un mouvement de lutte (associations diverses) où les femmes s'affrontent à des oppositions réelles provenant et du pouvoir et des mouvements extrémistes<sup>8</sup>. Le féminisme politique, à l'image de la société globale, est traversé par deux courants antagoniques, les femmes laïques revendiquant l'égalité des sexes et celles qui revendiquent l'émancipation dans le cadre de l'islam avec les nuances à introduire au sein de chaque tendance.

Mais aussi loin que l'on remonte dans l'histoire, les femmes ont toujours été présentes sans l'être. Des gravures rupestres, des documents divers montrent combien la vision androcentrique du monde remonte loin dans notre passé historique et dans l'inconscient. Si dans l'Antiquité, les hommes ont décrit le monde social en réservant les marges aux femmes romaines, les femmes indigènes sont presque totalement absentes<sup>9</sup>. On voit là se dessiner les débuts des rapports de domination entre la culture légitime (celle du colonisateur européen) et les cultures dominées africaines renvoyées au tombeau de l'histoire.

Sans refermer ce numéro sur une note pessimiste, il serait erroné de croire que les textes à eux seuls peuvent changer les rapports hommes-fem-

4. Voir l'article de Zakia Daoud.

5. Cf. les articles de Lucie Pruvost, Saliha Boudefa et Souad Bendjeballah.

6. De ce point de vue la loi coranique qui réserve une part de l'héritage à l'homme et seulement une demi-part à la femme est maintenue dans les trois pays cités.

7. Voir l'article de Marie-Blanche Tahon et le témoignage de Nadra.

8. Voir l'article de Saliha Boudefa.

9.-Voir l'article de Nacera Benseddik.

mes dans le vécu. La vision masculine qui a marqué les cultures ne peut pas disparaître par décret mais par une transformation radicale des mentalités. L'exemple de Nadra, une jeune fille française d'origine maghrébine confrontée à une domination masculine exacerbée (ses partenaires sont européens) montre l'enracinement – au sein même de la culture européenne – de cet archaïsme dans le cerveau des hommes.



## LE CODE ALGÉRIEN DE LA FAMILLE À LA RECHERCHE D'UN PROJET DE SOCIÉTÉ

Lucie Pruvost

La promulgation du code de la famille comme loi de l'État algérien, le 9 juin 1984, a été saluée par la presse du moment, presse «unique» jusque en 1989, «comme un événement capital dans l'édification de notre société, un jalon supplémentaire dans le renforcement de l'unité et de la cohésion de la cellule familiale<sup>-1</sup> ».

«Événement capital» certes, ce nouveau code est un geste posé par les «gouvernants», pour la mise en place d'un projet de société qui ne réunit pas nécessairement le consensus de tous les «gouvernés». Les courants contradictoires auxquels la genèse de ce texte n'a cessé d'être soumise au sein de la société algérienne depuis 1962 en sont la preuve. Pluraliste, quoi qu'on en dise<sup>-2</sup>, cette société a véritablement été entraînée dans une valse-hésitation entre les tenants de l'islamité, attachés aux valeurs de la tradition algérienne, et ceux du socialisme officiel inspiré d'autres sources. Deux modes de pensée profondément différents qui aboutissent chacun à un projet de société spécifique. L'islamité pose la Parole de Dieu au fondement de toute structuration sociale, alors que pour le socialisme, la primauté revient à la raison et à l'histoire de l'humanité.

Sans doute, aucun de ces deux rapports, l'un à la religion installée dans la région depuis le VII<sup>e</sup> siècle, l'autre à une idéologie importée au cours du XX<sup>e</sup>, n'est monolithique. Mais islamité et socialisme sont chacun dominés par une perception propre des statuts et des rôles des personnes dans les divers secteurs de la vie sociale. L'islamité se manifeste dans la volonté d'organiser une famille respectueuse des traditions modelées par le *fiqh* (jurisprudence musulmane), autant que par des coutumes de type «patriarcal». Ce genre de famille y est une institution «privée» qui se caractérise par la puissance des «agnats» et l'autorité sans partage du père et du mari, non seulement sur les enfants mineurs, mais encore sur l'épouse et mère, avec,

1. *El-Moudjahid*, 20 juin 1984, «Authenticité et évolution».

2.-Cf. Zoubida Haddab, «Transmission et rupture dans l'univers féminin d'une famille», *Information sur les sciences sociales*, juin 1997.

pour la femme, un statut de soumission et de subsidiarité. À l'opposé si l'on peut dire, le socialisme officiel, lui, tout en prétendant se référer aux valeurs de l'islam, place l'institution familiale sous le contrôle de l'État (Constitution de 1976, art. 65). Bien plus, il se caractérise par la volonté de promouvoir le développement intégral de la société grâce à l'égalité absolue entre tous les citoyens<sup>3</sup>. Ajoutons encore que le rapport à l'islamité ouvre sur un statut de «croyant» alors que le rapport au socialisme organise, lui, un statut de «citoyen», deux statuts qui ne s'harmonisent pas nécessairement dans un pays où, constitutionnellement, l'islam est «religion de l'État» (Constitutions 1976 et 1996, art. 2).

Le nouveau code prend position en optant globalement pour une famille «musulmane» placée sous le contrôle de l'État. Il institutionnalise ainsi une première contradiction. La seconde contradiction concerne directement la femme. Celle-ci se voit reconnaître un statut de citoyenne à part entière. Elle jouit donc à égalité avec l'homme des droits politiques et civiques de tout citoyen algérien, ceci pour l'espace public (Constitution de 1976: art. 28, 30 et 52; et celle de 1996: art. 29, 31 et 55). Mais dans le même temps, le code de 1984 la cantonne dans un statut de minorité au sein de cet espace privé par excellence qu'est la famille. Le texte augure donc d'un certain type de projet de société qui ne réunit pas nécessairement le consensus des Algériens.

Sur le plan purement législatif, cette loi prend place dans la construction d'un *corpus* juridique émanant d'un État pleinement souverain. Elle comble le vide ouvert en la matière le 5 juillet 1975, lorsque la loi de transition du 31 décembre 1962 qui avait provisoirement reconduit la législation de la période coloniale est déclarée caduque<sup>4</sup>. Sans doute quelques éléments de législation avaient-ils été élaborés entre temps, touchant de près ou de loin à la famille<sup>5</sup>. À deux reprises également, le gouvernement s'interroge sur la solution à donner à des problèmes nouveaux dans une société musulmane: limitation des naissances, enfants nés de personnes non mariées du fait des circonstances mais vivant en concubinage stable, et demande l'avis du Conseil supérieur islamique<sup>6</sup>.

3. Cf. Ali Bencheneb, «Le droit algérien de la famille entre la tradition et la modernité», *Revue algérienne des sciences juridiques, économiques et politiques (RASJEP)*, 1982, 1, pp. 23-33.

4. Loi 62-157 du 31 décembre 1962 «tendant à la reconduction jusqu'à nouvel ordre de la législation en vigueur au 31 décembre 1962» (*Journal officiel de la République algérienne, JORA*), 11-janvier 1963, votée par l'Assemblée nationale constituante au terme de sa première session. Abrogée par l'ordonnance 73-29 du 5 juillet 1973 «portant abrogation de la loi 62-157 du 31 déc. 1962 tendant à la reconduction, jusqu'à nouvel ordre, de la législation en vigueur au 31 déc. 1962» (*JORA*, 1973, p. 678).

5. Loi du 29 juin 1963 dite «loi Khemisti», fixant l'âge minimum du mariage et en réglant la preuve; code pénal maintes fois modifié; ordonnance du 30 janvier 1969 relative à l'état civil des enfants nés en Algérie de père et mère inconnue; ordonnance du 19 février 1970 sur l'état civil, suivie de textes prorogeant les délais de transcription à l'état civil des mariages coutumiers; code de la nationalité du 15 décembre 1970; ordonnance du 20 février 1976 sur l'obligation du choix d'un nom patronymique aux personnes qui en sont dépourvues; code de la santé publique du 23 octobre 1976; lois du 2 juillet 1983 relatives l'une aux assurances sociales, l'autre à la retraite, etc.

6. Deux *fatwâ*(s) sont émises, la première en 1968 (cf. *Al-Sha'b*, 23 avril 1968, traduction française dans *Revue de presse*, 126, juin-juil. 1968); la seconde en 1971 (cf. présentation et analyse

En faisant prévaloir la référence à la *shari'a*<sup>-7</sup>, le législateur tranche, sans nuances faut-il le dire, face à une opinion très divisée sur la question, où se reflètent la diversité, la contradiction même des doctrines, options et modes de vie effectifs dans la société algérienne contemporaine. Diversité et contradictions si fortes qu'aucun avant-projet n'avait jusque-là réussi à passer la barre de l'examen en Assemblée législative comme le montre bien une analyse de la genèse du texte entre 1962 et 1984. Le choix de 1984 est, de fait, sans ambiguïté. À l'une ou l'autre exception près, la nouvelle loi est une codification fidèle des solutions du *fiqh* malikite, appliquées depuis plusieurs siècles par les *qâdi*(s) algériens se référant quasi exclusivement au *Mukhtasar* (Abrégé) de Khalîl B. Ishâq (mort en Égypte, 776-1374).

#### GENÈSE D'UNE CODIFICATION MAL ACCEPTÉE

À la différence de la Tunisie en 1956 et du Maroc en 1957, l'Algérie de 1962 estimait, au lendemain d'une guerre de libération longue et meurtrière, avoir d'autres urgences que de légiférer rapidement sur le statut de la famille et celui de la femme au sein de cette famille. La question avait pourtant été débattue au cours de cette guerre comme en témoignent certains écrits de militants<sup>-8</sup>. Et l'espérance des femmes était grande d'avoir «mérité» par leur participation effective à la lutte armée, un statut d'égalité absolue avec leurs frères d'armes. Bourguiba, ce voisin de haute stature moderniste, n'avait-il pas choisi de faire du code de statut personnel promulgué le 13 août 1956, quelques mois après l'indépendance de la Tunisie, l'instrument privilégié de la transformation de toute une société par la modernisation de la famille et la libération de la femme?

Mais l'idée de faire un code conforme aux traditions arabo-musulmanes et à l'option socialiste, pour emprunter le langage de l'époque, n'est pas enterrée pour autant. Le discours officiel autant que les recherches confiées au ministère de la Justice, en expriment l'urgence à partir de 1964. C'est alors que commence la longue marche vers le code actuel dans une société traversée par les contradictions que l'on a dites. L'analyse des tentatives successives qui en résultent fait apparaître une clôture progressive sur les solutions classiques du *fiqh* malikite, leurs auteurs semblant ne pas avoir mesuré les évolutions réelles de la société algérienne depuis plusieurs décennies et même avant l'indépendance<sup>-9</sup>.

in M. Borrmans, « À propos d'une récente *fatwâ* relative au statut familial des émigrés algériens », *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée*, 13-14, «Mélanges Le Tourneau», 1<sup>er</sup> sem. 1973, pp. 131-140).

7. Cf. art. 222 qui applique l'option déjà exprimée dans le code civil de 1975.

8. Cf. par exemple Ahmed Taleb Ibrahim, *Lettres de prison, 1957-1961*, Alger, SNED, 1965, pp. 164-166.

9. Pour l'historique de ces tentatives jusqu'en 1969, M. Borrmans, *Statut personnel et famille au Maghreb de 1940 à nos jours* (Paris-La Haye, Mouton, 1977, pp. 521-529) et «Documents sur la famille au Maghreb de 1940 à nos jours», (*Oriente moderno*, 59, 1-5, 1979, p. 311-320). Nous nous référons à nos recherches personnelles dans la presse de l'époque pour la période suivante.

### *Les dates essentielles d'un parcours mouvementé*

Le premier essai se situe début 1964, avec la mise en place par le ministère de la Justice de commissions chargées d'élaborer un code. Très vite surgissent les contradictions d'ordre idéologique qui opposent au sein même des commissions de travail, des «révolutionnaires» partisans d'une égalité absolue entre hommes et femmes, et des «conservateurs» défenseurs du droit musulman en tant que reflet de l'identité nationale. Les premiers veulent organiser une famille et parlent de libération de la femme sans se référer à une éthique religieuse. Les seconds trouvent leur inspiration dans la rigueur islamique du réformisme badissien<sup>-10</sup>. En fait, le ton a été donné par le ministre de la Justice: «Les commissions qui étudient le Code de la famille, déclare-t-il, ne sauraient perdre de vue que l'islam est la religion de l'État<sup>-11</sup>.» Les divergences sont telles que la tentative tourne court et le projet est enterré.

La question resurgit début 1966 lorsque la presse annonce un séminaire de formation organisé par le ministère de la Justice et «destiné à donner à nos magistrats une connaissance générale des nouveaux codes algériens, à savoir le code de la famille, le code pénal et le code de procédure pénale...<sup>-12</sup>» Puis c'est au tour du président Boumediène de déclarer le 8 mars de la même année, dans son discours pour la Journée de la femme : «Le code qui est appelé à paraître est celui de la préservation du droit de la femme et de la famille algérienne.» Le ministère de la Justice va pourtant démentir l'existence de ce code qui, de fait, ne dépasse pas le stade de l'avant-projet. Le texte en circule néanmoins dans le pays puisque qu'il est reproduit en 1967 par Fadéla M'rabet, dans un ouvrage qui fit alors grand bruit<sup>-13</sup>, et l'opinion publique se mobilise.

Le contenu traditionnel du droit musulman en la matière, ce que l'on appelle en langage «colonisé» le «statut personnel», n'y est que partiellement traité. On en reste en effet aux conditions et effets du mariage et de sa dissolution, et à la filiation, laissant de côté successions, testaments, donations et biens de mainmorte (*waqf* ou *habûs*). Un avant-projet qui, à l'exception de quelques innovations reprises de la loi Khemisti de 1963, ne renouvelle guère les solutions du *fiqh* malikite.

Le silence qui suit n'interrompt cependant pas le parcours souterrain de la recherche, comme en témoignent quelques bribes de discours officiel. Ainsi, le ministre de la Justice, ouvrant en mai 1968 le colloque maghrébin sur «L'instabilité de la famille et le droit de l'enfant au Maghreb», évoque

10. Sur la doctrine sociale des 'ulamâ algériens, voir Ali Merad, *Le réformisme musulman en Algérie de 1925 à 1940; essai d'histoire religieuse et sociale* (Paris-La Haye, Mouton, 1967).

11. Borrmans, *Statut personnel...*, p. 521.

12. *El-Moudjahid*, 20-21 fév. 1966.

13.-Fadéla M'rabet, *Les Algériennes*, Paris, Maspero, 1967, pp. 241-255 «Ce projet qui "n'existe pas"...»; repris in Borrmans, «Documents...», p. 311-320 et commenté par le même in *Statut personnel...*, p. 525-529.

«le code de la famille que nous élaborons patiemment depuis plusieurs années...». Il en donne les objectifs en accord avec le thème du colloque<sup>-14</sup>, un colloque houleux, troublé, déjà, par une présence islamiste véhémement et musclée.

Fin 1969, la question resurgit avec la mise en place annoncée par le très officiel *El-Moudjahid*, d'une commission «dont la mission est d'étudier et de confectionner le projet de code de la famille [...]. Un premier rapport devra être déposé ainsi qu'un avant-projet de texte avant le 31 janvier 1970<sup>-15</sup>. «Le ton général en a été donné peu avant, lors des «Journées d'études de la magistrature» (22-25 octobre 1969): «Assurer la stabilité de la famille [...], restituer au mariage son caractère de lien quasi indissoluble dans l'intérêt des enfants, assurer la protection des enfants mineurs par l'organisation d'un régime de tutelle uniforme où la mère pourrait jouer un rôle primordial...<sup>-16</sup> » Mais le stade du discours ne paraît pas dépassé et le silence retombe pour être de nouveau interrompu, semble-t-il, vers 1973.

C'est à la fin des années 70, après la mort du président Boumediene, que le courant refait définitivement surface avant d'aboutir à la promulgation du code actuel. Deux avant-projets vont se succéder, rédigés par une commission du ministère de la Justice, le premier vers 1979 et le second en 1981. Bien que «confidentiels», ils n'en circulent pas moins dans un certain public, notamment celui des militantes féministes, anciennes *moudjahidât*, collectifs d'avocats et autres groupements qui s'activent à les divulguer et vont, par tous les moyens disponibles à l'époque, s'efforcer de mobiliser l'opinion en vue d'un débat public. La presse «unique» elle-même publie des courriers de lecteurs qui reflètent assez bien les diverses tendances de la société algérienne et les contradictions auxquelles elle est confrontée depuis l'indépendance. Mais ce sont surtout les élites du nord du pays qui se mobilisent sans toujours mesurer l'état réel d'une majorité importante des femmes algériennes.

### *Consolidation de l'option «patriarcale»: quelques propositions significatives*

Le débat qui va progressivement s'instaurer est crucial car il touche au projet de société jamais défini depuis 1962. Quels doivent être le statut et la place de la religion dans un pays qui aspire à la modernité, tout en refusant d'y perdre son âme<sup>-17</sup> ? Plus encore qu'en 1966, ces deux avant-projets sont massivement inspirés du *fiqh* malikite sans pourtant en conserver les «garde-fous» essentiels. Ils en confirment la dimension patriarcale et inégalitaire et ne correspondent nullement aux options du document de référence

14. Cf. Actes de ce colloque (8-10 mai 1968) in *RASJEP*, 1968, 4, p. 1047-1049.

15. *El-Moudjahid*, 30 nov-1<sup>er</sup> déc. 1969.

16. *El-Moudjahid*, 28 oct. 1969.

17. Cf. le débat public suscité en 1976 à propos de la place à donner à l'islam dans la chartre en cours d'élaboration.

idéologique de l'époque, la Charte nationale de 1976, mise en œuvre par la Constitution votée la même année. Charte et Constitution sont indubitablement d'inspiration égalitaire et socialiste même si elles affirment leur fidélité à la dimension islamique de la personnalité algérienne, dont la Charte définit les lignes majeures: islamité et arabité. L'islam y est de nouveau déclaré religion de l'État. Définition ambiguë, s'il en fut, comme le montre bien la diversité des interprétations de ce principe et les revendications que son application suscite déjà dès le début des années 80.

Le statut des personnes en reste le domaine d'application privilégié. De fait, les quelques règles juridiques explicites du Coran, confirmées et complétées par la tradition prophétique (*sunna*) ne concernent-elles pas justement le mariage et sa dissolution ainsi que les successions<sup>18</sup> ? Elles sont dominées par l'inégalité de principe entre homme et femme, également déclarée par le Coran à propos des droits de chacun dans le mariage et dans la répartition des successions<sup>19</sup>.

La comparaison des points les plus litigieux de chacun des avant-projets entre eux, permet de faire apparaître les lignes générales de l'évolution jusqu'à l'adoption du code de 1984. Une évolution qui se caractérise par le renforcement progressif de l'option «patriarcale». Ainsi tout d'abord du mariage. Sans doute les trois avant-projets intègrent-ils les règles posées par la loi Khemisti de 1963 sur l'échange des consentements, la fixation d'un âge minimum et l'obligation *ad probationem* d'inscrire l'acte à l'état civil. Ils interdisent aussi la «contrainte matrimoniale», prérogative que le *fiqh* malikite concède au tuteur sur ses enfants, garçons ou filles. Quant à la tutelle matrimoniale imposée à la femme même majeure, elle est conservée en 1966 (art.-18). Le texte de 1979 ne la maintient que dans le cas du mariage d'une mineure (art. 6). Mais elle réapparaît dans sa formulation traditionnelle en 1981: «La charge de marier la femme incombe à son tuteur matrimonial...» dont la désignation s'inspire des principes du *fiqh* malikite, explicitement en 1966 (art. 17), implicitement en 1981 (art. 8).

La direction de la famille est confiée par les trois avant-projets au mari qui en est déclaré le chef. Quelques minces ouvertures sur une réalité «conjugale» différente apparaissent dans le texte de 1979 qui font au mari un devoir «d'exercer cette fonction dans l'intérêt du ménage et des enfants». Bien plus, et c'est là une innovation certaine, «la femme concourt avec le mari à assurer la direction morale et matérielle de la famille, à élever les enfants et à préparer leur établissement» (art. 40). Mais ces limitations d'une autorité quasi souveraine disparaissent de l'avant-projet de 1981. Le

18. Voir pour l'essentiel, sur le mariage et sa dissolution, Coran II, 221-242; IV, 3-4, 19-28, 35, 127-130; V, 5, 24, 32-33, 49, 60; X, 65, 1-7; sur les successions et testaments, Coran II, 180; IV, 11-12 et 176; V, 106.

19. Coran II, 228: «Les hommes ont une prééminence (*lil-rijâli 'alayhinna darajatun*) sur les épouses»; IV, 34: «Les hommes ont autorité sur les femmes (*qawwamûna*) en vertu de la préférence (*bi-ma faddala*) que Dieu leur a accordée sur elles...»; IV, 11: «Quant à vos enfants, Dieu vous ordonne d'attribuer au garçon une part égale à celle de deux filles.»

«devoir d'obéissance», déjà imposé à l'épouse en 1966, est resitué dans le contexte «patriarcal» institutionnalisé par le *fiqh*. Se conformant aux usages, elle doit accorder à son mari les égards qui lui sont dus en sa qualité de chef de famille, et, sans réciprocité pour sa propre famille, respecter ses parents et ses proches, qui représentent l'agnation de son époux (art. 34).

La polygamie demeure présente tout au long de l'évolution. Mais ce n'est pas à proprement parler une «permission» puisqu'elle est inscrite au titre des «empêchements» qu'une dispense peut écarter. L'organisation et les limitations qui lui sont imposées en 1966 rappellent d'assez près celles du code irakien. Ainsi l'autorisation du juge est requise sous peine de sanctions pénales – prison ou amende – et civiles – nullité du second mariage non autorisé (66/art.31, 33 et 34). En 1979, c'est sous peine de nullité que le remariage d'un homme déjà marié est soumis à l'autorisation motivée du juge (79/art.-15). Mais la sanction pénale prévue en 1966 disparaît. La rigueur s'atténue encore en 1981 puisque le contrôle du juge n'est plus explicitement requis, de même que disparaît la menace de nullité (81/art. 4). Bien plus, ce texte reprend à son compte le devoir du «partage des nuits» organisé avec grande minutie par toutes les écoles de *fiqh* (81/art. 32). Un autre verrou saute, c'est la disposition qui permettait en 1966 (66/art. 20) d'inscrire dans le contrat de mariage une «clause de monogamie». Aucun des deux textes ne la mentionne. Ce silence est lourd de risques. En effet, bien qu'inscrite dans la plupart des contrats algériens anciens<sup>20</sup>, cette clause est considérée comme nulle par la doctrine dominante, à l'exception du *fiqh* hanbalite.

Les trois avant-projets conservent sans changement deux autres caractéristiques du mariage musulman. L'obligation pour le mari de verser un douaire (*mahr*) à son épouse demeure un élément fondamental du mariage (66/art. 21-25; 79/art. 18-22; 81/art. 13-16). Par ailleurs, il reste interdit à la musulmane d'épouser un non-musulman (66/art. 32; 79/art. 13; 81/art. 27).

Qu'en est-il de la répudiation/divorce, autre point particulièrement sensible, pour la stabilité de la famille autant que pour la situation de l'épouse? Le passage de la répudiation privée à la dissolution judiciaire est annoncé dès 1966 (66/art. 46). Mais, en dehors d'une éclipse en 1979, la répudiation (*talâq*) reste une prérogative exclusive du mari (66/art. 46; 81/art. 44). Le texte de 1979 innove cependant par rapport au *fiqh* puisqu'il donne aux deux époux à égalité, le droit de demander le divorce, moyennant des réparations civiles le cas échéant (79/art. 51). S'agit-il de l'ouverture de la «répudiation» à la femme ou plutôt d'une innovation adaptée à la réalité sociale et offrant à l'homme le *tatlîq*, ce divorce judiciaire ouvert à l'épouse par le *fiqh* malikite sous un certain nombre de conditions? La terminologie peu précise du texte français ne permet pas de se prononcer. Reste que le mari semble ici ne plus se voir reconnaître le droit exclusif à la répudiation

20. Cf. par exemple Saadeddine Bencheneb, «Un contrat de mariage algérois du début du XVIII<sup>e</sup> siècle», *Annales de l'Institut d'études orientales d'Alger*, 13, 1955, pp. 98-117.

unilatérale que lui avait conservé l'avant-projet de 1966. L'avant-projet de 1981 le restaure dans ce droit, quitte, en cas d'abus, et c'est là une innovation, à payer le prix de son caprice sous forme de dommages et intérêts à l'épouse victime (81/art.-44). L'innovation s'arrête là puisque l'on ne retrouve plus les causes communes aux deux époux, définies en 66 (66/art.-46) et en 79 (79/art. 49-50): ainsi le consentement mutuel, l'adultère, une condamnation pour une infraction contre la famille et les bonnes mœurs, ou des excès, sévices et injures personnels (79/art. 50). Les conditions du divorce à la demande de la femme selon les modalités du *fiqh* malikite (*tatlîq*) sont conservées tout au long des avant-projets. Mais le langage utilisé indique le sens de l'évolution. «Moderne» en 1966 (66/art. 57 à 60) et en 1979 (79/art. 52), il reprend la terminologie du *fiqh* en 1981 (81/art. 45). Le-texte de 1981 restaure également le divorce avec compensation (*talâq al-khul'*), procédure empruntée au *fiqh* hanafite, qui permet à la femme d'obtenir que son mari la répudie judiciairement, moyennant une «rançon» (*khul'*) pour prix de sa liberté (81/art. 46).

Quant à la procédure du divorce, si les avant-projets de 1966 (66/art. 47 à 61) et de 1979 (79/art. 53 à 64) l'organisent avec une certaine minutie, le texte de 1981 garde le silence sur la question, en dehors de quelques brèves indications relatives au rôle du juge et à celui des arbitres suggérées par le Coran (Coran IV, 35) (79/art. 57; 81/art. 46).

Les effets de la dissolution pour les époux et leurs enfants ne comportent guère d'innovation par rapport au *fiqh*. Pour déterminer le délai de viduité, les textes de 1966 et 1979 prennent cependant quelque liberté par rapport au *fiqh* (66/art. 62-67; 79/art. 71-72) en ne conservant qu'une computation mathématique. Il n'en va plus de même en 1981 où l'on retrouve la notion de «périodes de pureté menstruelle», objet de tant d'arguties de la part du *fiqh*. Le but de la computation est double. Elle permet de limiter le risque de confusion de paternité. C'est aussi le délai au cours duquel, selon le *fiqh*, le mari «divorceur» reste tenu d'entretenir son épouse divorcée. L'entretien comporte pension alimentaire (66/art. 56; 79/art. 69; 81/art. 50) et logement (79/art. 69; 81/art. 50).

La dévolution de la garde (*hadâna*) des enfants mineurs reste tributaire des options du *fiqh* malikite. C'est la mère qui en est la première attributaire autant du moins que les enfants n'ont pas atteint un certain âge, celui de la consommation du mariage pour les filles, et, pour les garçons, 18-ans selon le texte de 1966 (66/art. 96), 15 ans en 1979 (79/art. 73) et 10-ans en 1981 (81/art. 53). L'évolution sur ce point bien particulier n'est nullement neutre. Elle reflète assez bien le sens des options des codificateurs par rapport au *fiqh*.

La tutelle (*wilâya*) des enfants du couple, autre baromètre du sens de l'évolution des textes, n'est traitée qu'à partir de 1979. Elle appartient de plein droit au père tant qu'il est vivant (79/art. 135; 81/art. 76). S'il meurt, il est, de plein droit également, remplacé par la mère, à moins qu'il n'ait pris la précaution de désigner un tuteur testamentaire (79/art. 136; 81/

art. 76). C'est là une innovation intéressante par rapport au *fiqh* qui donne la primauté au grand-père, tuteur de plein droit des enfants de ses fils pré-décédés. Autre innovation également, le texte de 1979 envisage le cas de la-déchéance du père: il est alors remplacé, et de plein droit encore, par la mère (79/art. 136 et 137). Cette nouveauté n'est pas maintenue en 1981 non plus que l'organisation, proposée en 1979, des diverses tutelles, directement inspirée des lois de la période coloniale avec, entre autres, l'instauration d'un «conseil de famille» (79/art. 171 à 176)<sup>21</sup>.

Reste la question si délicate du droit successoral et de ses annexes, testaments, donations et *habûs* ou *waqf*. En la matière, toutes les écoles de *fiqh* puisent directement à la source coranique. Le caractère impératif de ces règles est tel que jamais, en quelque pays musulman que ce soit, un législateur, fut-il Bourguiba, ne s'est permis d'y déroger, tant par interprétation renouvelée que par innovation pure et simple. Les avant-projets de 1979 et 1981 ne font point exception à la règle et conservent donc la division bien connue entre héritiers à quote-part (*ashâb al furûd*), des femmes et quelques hommes, et héritiers par agnation (*'asaba*), des hommes et quelques femmes qu'ils «agnatisent». Ils gardent également intact le privilège de masculinité selon lequel, à vocation successorale analogue, l'homme bénéficie toujours d'une part double de celle de la femme.

Même s'ils ne sont jamais parvenus au stade de loi de l'État, ces avant-projets constituent une préhistoire révélatrice du chemin parcouru pour arriver au code de 1984. Les très rares accrocs à la tradition patriarcale consolidée par le *fiqh* malikite, n'ont nullement réussi à renouveler des principes souvent peu en accord avec la situation effective d'une partie de la société algérienne. La couleur est annoncée dès l'exposé des motifs de l'avant-projet de 1981. Ses auteurs disent s'être fondés sur la Charte nationale et sur la Constitution, d'une part, ainsi que sur les sources classiques du droit en Islam – Coran, tradition du Prophète (*sunna*), consensus (*ijmâ'*), analogie (*qiyâs*), effort d'interprétation (*ijthihâd*). Ils y joignent le *fiqh* et plusieurs codes déjà en vigueur dans «certains pays frères», Syrie, Égypte, Maroc et Tunisie. Des références tout à fait contradictoires par les options que chacune représente. Manque cependant la référence explicite à l'application de la *shari'a*. C'est le code de 1984 qui l'exprimera.

## LA CODIFICATION DE 1984

La lecture des divers avant-projets élaborés depuis 1966 a permis de relever quelques-unes des contradictions majeures d'un système juridique soumis à des idéologies fondamentalement différentes. L'une privilégie la notion de «droit révélé» ou *shari'a*, avec laquelle, après bien des évolu-

21. Cf. loi du 11 juillet 1957 portant réforme du régime des tutelles et de l'absence en droit musulman, (Borrmans, «Documents...», p. 281).

tions, on a fini, au XX<sup>e</sup> siècle, par confondre le *fiqh*, au moins pour ce qui concerne le statut des personnes. L'autre s'appuie sur la raison humaine indépendante. Ces contradictions, bien qu'elles aient suscité les mises en garde des militantes féministes, ne semblent point avoir gêné, comme on va le voir, les rédacteurs du code dans leur option de fond. Le système qu'ils ont mis en place dans une société qui n'a plus rien à voir avec celle des premiers siècles de l'Islam, risque bien d'ouvrir la porte à des injustices auxquelles le Coran, prédication marquée par la recherche de justice sociale ('*adl*) avait justement voulu remédier à l'époque de sa réception par le Prophète Muhammad.

*1982-1984: Militantes ou codificateurs, qui l'emportera?*

À la demande du gouvernement<sup>22</sup>, l'expression «statut personnel» disparaît et c'est un «code de la famille» qui, voté en 1984 par une Assemblée nationale dominée par ceux que l'on a appelés «Barbéfélènes», légalise ces contradictions. En fait, c'est à partir de 1981 que l'avant-projet, alors à l'étude, soulève la contestation véhémement du mouvement féministe algérien déçu par l'inaction de l'Union nationale des femmes algériennes. C'est même à cette époque que ce mouvement commence à se structurer.

Les anciennes *mujâhidât*, s'appuyant sur leur autorité morale d'héroïnes de la guerre de libération, sont les premières à s'engager publiquement dans la bataille. Le 28 octobre 1981, elles osent affronter les traditions et... la police en «descendant dans la rue» et en organisant un *sit-in* devant le siège de l'Assemblée nationale où elles réclament d'être reçues pour faire valoir leur argumentation, qu'elles appuient sur l'inconstitutionnalité de l'avant-projet au regard du principe de l'égalité totale de tous les citoyens. Le mouvement est rapidement rejoint par d'autres militantes. Un «comité d'action issu des rassemblements» s'organise et lance un appel à la résistance. La mobilisation est telle que l'on croit un moment avoir remporté la victoire. Dans le courant de 1982 en effet, le chef de l'État, Chadli Bendjedid, prend l'initiative de retirer du bureau de l'Assemblée populaire nationale (APN) l'avant-projet en cours de discussion. Mais ce n'est que partie remise. La suite des événements montre même que ces actions ne sont qu'un coup d'épée dans l'eau puisque le nouveau texte va confirmer et renforcer la tendance vers la traditionnalisation amorcée en 1966 et poursuivie par la suite.

On s'en aperçoit en avril 1984 lorsque la presse commence à reparler des débats de l'Assemblée, sans informer pour autant de leur contenu. La «langue de bois» laisse cependant deviner qu'ils sont dominés par la question de la vision que l'on doit avoir de l'islam: «une vision moderniste de la religion de la tolérance, de la justice et du progrès ou alors interpréter le dogme religieux de façon restrictive en ignorant les mutations réelles qui se déroulent autour de nous?» Modernistes et conservateurs seraient unis par

22. Cf. *El-Moudjahid*, 20-21 avril 1984.

«le Coran qui constitue l'instrument essentiel de l'élaboration de la loi dans ses grandes lignes» tout en différenciant «au niveau des nuances et de la façon dont sont interprétés le Coran et la *sunna*»<sup>-23</sup>.

Une lecture attentive du code adopté et promulgué en juin de la même année<sup>-24</sup>, permet de constater que l'on a finalement privilégié l'option conservatrice dans la forme aussi bien que dans le fond. Ses rédacteurs, férus de la science des *fuqaha*, utilisent même un langage directement puisé dans la tradition du *fiqh*. Ils suivent en effet de beaucoup plus près que les avant-projets précédents le *Mukhtasar* de Sidi Khalîl, sorte d'aide-mémoire composé par le maître à l'intention de ses étudiants. Dès que la matière s'y prête, ainsi pour le mariage et les successions, ils reprennent presque mot pour mot les formulations du Coran et de la *sunna*. Le texte en reçoit donc une forme désuète qui s'accorde mal avec les options «modernistes» choisies par l'Algérie en d'autres secteurs, et accentue l'ambiguïté du texte au moins pour les non-initiés.

Lors de sa présentation à la presse le 18 juin 1984, le ministre de la Justice s'efforce d'expliquer que le code représente le choix de l'Algérie pour un projet de société gouverné par «une morale socialiste qui respecte les valeurs arabo-islamiques du peuple algérien»<sup>-25</sup>. On retrouve ici un principe posé par le discours politique de l'époque: parmi les comportements étrangers à la société algérienne et représentatifs d'une certaine modernité, refuser «ceux qui portent atteinte à notre morale car ils sont contraires aux enseignements de notre religion et remettent en cause notre identité culturelle» (V<sup>e</sup> Congrès du FLN, décembre 1983: Rapport du chef de l'État et secrétaire général du Parti). En fait, l'équilibre entre modernité et respect des traditions n'est nullement atteint, comme le fait bien apparaître l'étude du texte lui-même. Car il paraît bien que l'on ait fort peu mis en œuvre une valeur coranique fondamentale, la justice à l'égard des personnes, des femmes notamment. Et la famille n'est pas sauvée de la crise dans laquelle elle est plongée<sup>-26</sup>.

### Contenu du nouveau code

D'une manière générale, et à deux exceptions près, le texte institutionnalise purement et simplement la famille organisée par le *fiqh*, à partir de la lettre du Coran, une famille «légitime» au sens «sharaïque» du terme, c'est-à-dire exclusivement fondée sur le mariage; une famille de type patriarcal basée sur le respect des solidarités agnatiques et des hiérarchies où la femme est traitée comme une mineure permanente.

En réprimant sévèrement la «fornication» (*zinâ*), le Coran (XXIV, 2-

23. Z. Gadouche, «Code de la famille, reflet de l'Algérie d'aujourd'hui», *Algérie-Actualité*, 10-16 mai 1984.

24. Loi 84-11 du 9 juin 1984 portant code de la famille, *JORA*, 1984, p. 612.

25.-Cf. *El-Moudjahid*, 19 juin 1984.

26.-Cf. Omar Lardjane, «Identité collective et identité individuelle», in *Élites et questions identitaires en Algérie*, Alger, Casbah Editions, 1997, p. 19 et s.

19), renforcé par la *sunna*, interdit absolument les relations sexuelles hors mariage. C'est pourquoi, comme le *fiqh*, le nouveau code ne prend aucune disposition concernant les mères célibataires et leurs enfants alors qu'il s'agit là d'un vrai problème de société. Leur nombre en effet n'a cessé de se maintenir, d'augmenter même, depuis 1962. L'adoption, palliatif utilisé en fait par bien des personnes, est même formellement interdite (art. 46).

Le code innove cependant avec l'institution de la *kafâla* ou «recueil légal», comme substitut de l'adoption interdite par la lettre du Coran (XXXIII, 4-5). Cette institution est une mini-adoption organisée d'abord dans l'intérêt des enfants sans famille. L'innovation, résultat de l'action conjuguée des associations de postulants à l'adoption, est à mettre à l'actif d'un véritable effort d'acculturation du droit musulman aux besoins actuels de la société, effort réussi d'*ijtihâd* qui mérite d'être relevé<sup>27</sup>.

La stricte fidélité du code à la lettre du Coran, de la *sunna* et du *fiqh* avec les présupposés patriarcaux dont ces traditions sont porteuses est facile à repérer dans la quasi-totalité des articles. Ainsi par exemple pour la-formulation des empêchements à mariage où l'on retrouve telle quelle l'expression coranique des «femmes prohibées» (*muharramât*) pour l'homme (Coran, IV, 23-24). C'est donc bien encore l'homme qui *se* marie tandis que la femme *est* mariée. De même pour le «Livre des successions» dont tout le chapitre relatif aux héritiers à parts déterminés (*ashâb furûd*) reprend presque mot pour mot la liste coranique (Coran, IV, 11-12) assortie des interprétations concordantes des diverses écoles de *fiqh*. De même encore de la garde des enfants mineurs en cas de dissolution du mariage par divorce ou décès de l'un des parents, dont l'organisation est un décalque fidèle des solutions du *fiqh* malikite.

Patriarcale, la famille du nouveau code l'est surtout en ce que, fondée sur le respect des hiérarchies, les prérogatives traditionnelles du père et du mari y sont peu entamées. L'autorité du mari en tant que chef de famille reste entière. La femme a le devoir de lui obéir et de lui accorder les égards dus à son rang de chef (art. 39). La pratique montre que ce devoir est-assorti pour le mari du droit d'interdire à son épouse l'exercice d'une profession. Sans doute celle-ci peut-elle se protéger contre ce risque en faisant inscrire dans le-contrat de mariage une clause l'autorisant à «sortir travailler» (art. 35). Mais c'est insuffisant. C'est pourquoi le «droit inconditionnel» au travail est l'une des revendications des militantes qui insistent pour que soit ainsi protégée une pratique de plus en plus constante. Mais il est certain, des études l'ont montré, que le travail salarié de l'épouse à l'extérieur du foyer met la prééminence masculine hautement en péril<sup>28</sup>.

Le nouveau code s'entrouvre cependant à la modernité en rendant les

27. Cf. Lucie Pruvost, «Intégration familiale de l'enfant sans généalogie en Algérie et en Tunisie: *kafâla* ou adoption», in *Recueil d'articles offert à Maurice Borrmans par ses collègues et amis*, Roma, PISAI, 1996, pp. 155-180.

28. Cf. Dahbia Abrous, *L'honneur et le travail des femmes en Algérie*, Paris, L'Harmattan, 1989; «L'honneur et l'argent des femmes en Algérie», *Peuples méditerranéens*, 44-45, n° spécial «Les femmes et la modernité», 1988, pp. 49-65.

deux époux coresponsables de la bonne marche de la famille conjugale (art. 36). Il aménage également d'une manière nouvelle, «moderne», qui s'inspire de la loi coloniale du 11 juillet 1957, la tutelle des enfants du couple en cas de décès du père. Sans doute, tant qu'il est vivant, celui-ci en reste-t-il l'unique attributaire. Mais, s'il disparaît prématurément, la tutelle est alors dévolue de plein droit à la mère (art. 87). Celle-ci prime donc sur le grand-père paternel dont le *fiqh* faisait un tuteur légal (*walî*) succédant de plein droit au père, ainsi que le tuteur testamentaire (*wasî*) éventuellement choisi par le père (art. 92).

Les aménagements modernistes concernant la *kafâla* et la tutelle légale prennent en compte des besoins réels de la société algérienne. Ils ne sauraient donc être remis en question. Ils ne suffisent cependant pas à réduire l'injustice contre laquelle s'insurge encore aujourd'hui le mouvement associatif féminin. Celui-ci voudrait voir abolies les discriminations dont la femme continue à faire l'objet à deux niveaux: celui de ses droits personnels d'une part et celui de ses droits pécuniaires dans la famille d'autre part.

Ainsi, quel que soit son âge, la femme ne peut jamais se marier de sa propre autorité. C'est à son «tuteur matrimonial» (*walî*) qu'incombe la responsabilité (*yatawallâ*) de la marier. Sans doute les prérogatives données au tuteur par le *fiqh* sont-elles quelque peu réduites puisque la traditionnelle «contrainte matrimoniale» (*jabr*) est désormais interdite (art. 13). Mais ce tuteur n'étant pas autrement défini, il convient, pour sa désignation, de s'en référer au *fiqh*, à la *sharî'a* plutôt, comme l'indique clairement l'article 222<sup>29</sup>. Conformément au *fiqh*, la charge devrait donc en être dévolue au plus proche parent agnat de la femme, son père, mais aussi son fils lorsqu'elle se remarie après divorce ou veuvage. Cette disposition qui maintient la femme dans une minorité permanente surprend dans un pays où celle-ci jouit des mêmes droits politiques et civiques que l'homme et accède effectivement à de hautes fonctions d'autorité dans le gouvernement, la magistrature, la fonction publique, l'entreprise, etc.

La polygamie reste maintenue, non plus comme un empêchement dont on peut être dispensé<sup>30</sup>, mais comme une permission réglementée par la *sharî'a* (art. 8 et 37). Sans doute la première épouse doit-elle être consultée. Mais elle ne saurait en aucun cas s'opposer à l'exercice par le mari d'une prérogative que lui accorde la lettre même du Coran en l'assortissant d'une condition d'équité laissée à son appréciation de croyant (Coran, IV, 2 et 129). Sa seule ressource est le divorce avec tous les aléas que comporte cette solution (art. 53). En fait le maintien de cette permission ouvre des possibilités inattendues au mari de mauvaise foi. Ainsi, lorsque la femme utilise son maigre droit au divorce, ce que bien des hommes considèrent comme une véritable atteinte à leur honneur. La pratique judiciaire montre que le mari risque bien de multiplier les manœuvres dilatoires, sans être empêché

29. Art. 222: «En l'absence d'une disposition dans la présente loi, il est fait référence aux dispositions de la *sharî'a* islamique.»

30. Cf. avant-projets antérieurs.

pour autant de se remarier, à la différence de l'épouse, exclue d'un éventuel droit à la polyandrie (art. 30). Nul ne paraît se préoccuper de l'interdiction faite aux hommes par le Coran de retenir les femmes veuves ou répudiées par contrainte (Coran II, 231)!

Au demeurant, l'organisation du divorce reste largement tributaire des-principes élaborés par le *fiqh* qui donnent la prééminence à l'homme sur la femme. Ainsi des causes définies par le code (art. 48), le mari conserve son droit exclusif à la répudiation. Sa décision s'impose au juge, avec cependant une innovation puisque celui-ci peut infliger des dommages-intérêts au mari capricieux (art. 52). Sans doute le divorce par consentement mutuel est-il admis. Mais en dehors de cette hypothèse, la femme reste tributaire des conditions définies par le *fiqh* malikite pour le *tatliq*, dont la preuve est bien souvent délicate à rapporter. Ainsi par exemple du «refus de l'époux de partager la couche de l'épouse pendant plus de quatre mois» (art. 53, alinéa 3; Coran II, 226). Le code institutionnalise également le *talâq bil khul'*, cette forme de divorce organisé par le *fiqh* hanafite qui offre à l'épouse la possibilité de se libérer (*tukhâli'u*) de son conjoint en lui versant une somme d'argent correspondant généralement au montant de la dot (art.-54; cf. Coran II, 229).

Ces trois «causes» de divorce/répudiation qui installent femmes et familles dans un statut de grande précarité, sont vivement contestées par les militantes féministes. La précarité de la situation des divorcées/répudiées est encore accentuée par le fait que le droit au logement qui leur est reconnu lorsqu'elles ont la garde des enfants est complètement vidé de son contenu par la restriction qu'y met le code: «Est exclu de la décision le domicile conjugal s'il est unique» (art. 52). L'application constante de ce texte, dans un contexte de crise aiguë de logement, a jeté à la rue bon nombre de femmes accompagnées de leurs enfants. La situation est d'autant plus dramatique que, conformément à la philosophie générale de la répudiation dans le *fiqh*, les jugements de divorce ne sont pas susceptibles d'appel sauf dans-leurs aspects matériels (art. 57).

La situation n'est guère plus brillante en ce qui concerne les droits pécuniaires. Le régime matrimonial de séparation de biens est conservé tel que dans le *fiqh*. Le nouveau code ne tient aucun compte d'une pratique fréquente des couples qui, souvent vivent en fait selon un régime de mise en commun de leurs revenus, notamment lorsque la femme reçoit un salaire. Cette mise en commun permet au couple d'acquérir des biens divers, maison, voiture, etc. Propriété commune que la législation en vigueur ne les autorise pas à faire passer du fait au droit. La pratique judiciaire met en lumière le caractère désuet et dérisoire des dispositions reprises du *fiqh* pour régler les-«litiges relatifs aux effets du foyer conjugal» (art. 73). Celui qui n'est pas nommé dans les contrats d'achat de ces biens, la femme le plus souvent, ne bénéficie d'aucune possibilité de récupérer ses apports personnels au moment de la dissolution du mariage par décès ou divorce. C'est pour y remédier que le mouvement féminin réclame «le partage égal du patrimoine

commun». Une clause spéciale, inscrite dans le contrat de mariage, pourrait sans doute prévenir l'injustice actuelle en cette matière. Mais bien peu de fiancés semblent y penser alors qu'il en est encore temps.

Dernière revendication du mouvement féminin, l'abrogation du privilège de masculinité établi par le Coran dans des circonstances aujourd'hui largement dépassées<sup>-31</sup>, et maintenu par le code (art. 155).

## CONCLUSION

En pratique, à l'exception de certaines dispositions impératives, le code de 1984, à l'instar de toute loi, ne s'applique effectivement que lorsque surgissent les conflits qui peuvent diviser les familles. Mais c'est alors qu'apparaît l'injustice de ses dispositions si l'on n'a pris soin de s'en prémunir en temps utile par contrat ou autre subterfuge juridique.

Le plus grand reproche que l'on puisse faire à ce texte est d'avoir organisé et figé des statuts et des rôles selon un modèle qui ne correspond pas au pluralisme de la société algérienne. De même que ne correspond pas à ce pluralisme le mouvement féminin «laïciste» qui préconise la promulgation d'un code «civil» totalement indépendant de toute option confessionnelle<sup>-32</sup>.

Après bien des recherches, un «Groupe de travail inter-associatif», collectif réunissant treize associations féminines, s'est constitué en 1996, en quête d'un consensus qui permettrait de proposer des amendements en vue d'adapter le Code à cette réalité plurielle. Ces propositions, vingt-deux au total, touchent essentiellement les points mis en lumière au cours de cette étude. Elles ont été largement diffusées par la presse écrite en vue d'informer le public, en même temps que de récolter un maximum de signatures<sup>-33</sup>. Présentées au chef du gouvernement en 1996, ces propositions ont été renvoyées à l'examen de l'Assemblée nationale pluraliste, à forte minorité «islamiste», issue des urnes le 5 juin 1997. Mais elles ont aussi fait l'objet d'une contre-proposition des associations féminines proches des partis islamistes, qui s'opposent à quelque changement que ce soit concernant un texte considéré comme une mise en œuvre de la *sharî'a* et donc intouchable. De ces deux tendances, laquelle l'emportera? La question demeure posée tant que la nouvelle Assemblée ne se sera pas prononcée.

31. Cf. Coran IV, 11: «Dieu vous ordonne d'attribuer au garçon une part égale à celle de deux filles.»

32. Cf. Z. Haddab, «Transmission...». Sur l'option «laïciste», voir Collectif Maghreb-Égalité, «Cent mesures et dispositions. Pour une codification maghrébine égalitaire du statut personnel et du-droit de la famille» (document élaboré en vue de la Conférence de Pékin de septembre 1995 et-coédité en anglais et en arabe par la Friedrich Ebert Stiftung et l'Union européenne); voir aussi du-même groupe, avec le même *sponsor*, «Women in the Maghreb, Change and Resistance».

33. À partir du printemps 96, les quotidiens «indépendants» ont publié en encadré un formulaire spécial destiné à recueillir «Un million de signatures pour le droit des femmes dans la famille», formulaire qui paraissait encore en août 1997.



## FEMMES, PRISONNIÈRES DU SACRÉ<sup>1</sup>

Souad Bendjaballah<sup>2</sup>

F. est enseignante dans un lycée de Constantine, elle s'est mariée en 1975 avec un collègue de travail. Grâce au certificat de mariage son mari obtient un logement. L'arrêté d'attribution est au nom du demandeur, en l'occurrence l'époux. Le jeune couple s'installe et commence sa nouvelle vie. L'appartement est réaménagé, meublé et équipé. Le couple s'engage ensuite dans l'achat d'une voiture qu'il arrive à acquérir, à force d'économies, au bout de quelques années. En 1981, l'appartement qu'il louait auprès de l'office des HLM est mis en vente. Le couple décide de l'acquérir, on se serre un peu plus la ceinture. Pour des raisons administratives, les titres d'achat et le transfert de propriété sont établis au nom du titulaire de l'arrêté d'attribution, le mari.

Le couple est désormais bien installé dans ses meubles, il commence à respirer, à prendre un peu de plaisir, à voyager. Ils n'ont pas encore d'enfants. F. s'inquiète et profite d'un de ses voyages en France pour consulter un gynécologue. Son mari la rassure, pour lui l'éventualité d'une stérilité ne le dérange pas. Ils sont heureux, c'est l'essentiel. F. continue ses investigations médicales, sa stérilité la tourmente, elle se sent vaguement menacée par quelques remarques voilées de sa belle-famille.

Un jour comme tous les autres, sa belle-sœur vient en visite pour quelques jours, accompagnée d'une jeune cousine. F. qui n'est pas en congé continue d'aller au lycée. Pendant ses heures libres et durant les week-ends elle est, gentiment, chargée d'aider la petite cousine à acquérir quelques notions de cuisine et de rangement. Les visiteuses finissent par repartir, alors que F. est saisie par un indéfinissable malaise. Quelques semaines plus tard alors qu'elle rentre d'une journée de travail, son mari lui annonce son mariage prochain avec la petite cousine. Pleurs, crises d'hystérie, explications, rien n'y fait. Il a plus de 40 ans et il veut avoir des enfants. D'ailleurs il assure F. sinon de son amour, du moins de sa fidélité. Pour preuve, il ne

1. Ce texte a été rédigé en novembre 1997.

2. Docteur en droit, enseignante, chercheur à l'Institut de droit de l'université de Constantine.

veut pas entamer de procédure de divorce, il lui demande tout simplement de continuer à vivre sous le même toit avec la deuxième épouse. F., folle de rage, retourne chez ses parents et y reste quelques semaines. Ces semaines lui suffisent pour réaliser qu'elle est indésirable en ces lieux: son père est décédé, sa mère est vieille et ses frères mariés sont déjà à l'étroit avec leur famille.

Elle commence à se ressaisir et à chercher une solution. Elle demande l'aide d'un avocat, persuadée que son mari n'a pas le droit de se remarier. Elle déchant rapidement car le code de la famille, dont elle ignorait l'existence et qui a été adopté en 1984, après son mariage, au moment où elle croyait édifier un foyer pour l'avenir, autorise la polygamie et attribue le logement, lorsqu'il est unique, à l'époux. Elle retourne vers le mari pour lui demander le divorce et... la jouissance du logement. Magnanime, le mari rétorque, lui qui connaît ses droits, qu'elle n'a pas droit au logement puisqu'il est à son nom à lui. Il lui propose alors de revenir vivre avec lui.

Elle se réinstalle «chez elle» en compagnie de la deuxième épouse et continue ses démarches. Elle s'adresse aux services académiques pour demander un logement sur les quotas de l'Éducation nationale, mais elle est loin de répondre aux critères fixés. Il faut être marié, avoir des enfants et surtout justifier d'une situation d'hébergement précaire, ce qui est loin d'être son cas.

Un jour, lasse de cette situation, elle demande le divorce et se rend compte qu'elle n'a droit, aux termes de la loi, qu'à ses effets vestimentaires, puisque tous les achats, logement, équipement, voiture ont été effectués sur un budget commun et facturés au nom de l'époux, par commodité toujours.

Un matin, elle se présente au domicile conjugal, écarte la deuxième épouse, lui demande de ne pas intervenir et entreprend de tout casser. La maison mise à sac, elle est désormais sereine. L'histoire s'arrête là avec une décision de justice, le mari ayant déposé plainte, la condamnant à verser des dommages et intérêts pour violation de domicile et détérioration de biens d'autrui!...

*Ce n'est pas un cas unique, une autre F. est en train de faire les frais des dispositions du code de la famille.*

De niveau d'instruction moyen, G. faisait un travail de dactylo avant de se marier. De cette union naissent sept enfants. Le mari, pour des raisons de lui seul connues, décide, en 1993, de se remarier. Sa nouvelle épouse travaille avec lui dans la même entreprise et, ayant son propre logement, le loge chez elle. À cette date une circulaire oblige les officiers d'état civil à exiger du mari le consentement de la première épouse, par acte notarié. Il présente à G. un papier sur lequel elle doit apposer sa signature, pour obtenir un logement. Ce n'est que plus tard qu'elle se rendra compte de la duperie. Le mari remarié abandonne sa première famille, il a deux enfants

avec la deuxième épouse.

G. ne demande pas le divorce. Elle garde le bénéfice de la chambre unique qu'elle occupe chez ses beaux-parents et se met à faire des ménages pour subvenir aux besoins de sa famille. Entre-temps, l'entreprise publique où travaille le mari fait faillite. Il se retrouve au chômage et la deuxième épouse le met périodiquement à la porte, lorsque les rentrées d'argent se font rares. Il revient de plus en plus fréquemment chez sa première épouse pour renflouer la caisse. Tout y passe, il prend des provisions, vend les objets qui ont quelque valeur, insulte, menace d'expulsion et... retourne chez la deuxième épouse.

G. est orpheline, mère de sept enfants. Qui accepterait de la recueillir? Alors elle baisse l'échine et évite un affrontement qui risquerait de se terminer par un divorce et l'expulsion d'une chambre qui appartient à ses beaux-parents.

Ces tranches de vie, ces paroles de femmes restituées peuvent se multiplier à l'infini. Combien de femmes sont victimes de cette situation, de vulnérabilité et de fragilité, engendrées par les dispositions d'un code de la famille qui ne cesse, depuis son adoption, et bien avant, d'être au centre d'enjeux dont les femmes se retrouvent prisonnières malgré elles?

Au-delà du combat mené, depuis 1973, par les associations féminines, pour son abrogation, ou pour l'amendement des articles les plus discriminatoires, sur lequel nous reviendrons en deuxième partie, le débat porte en premier sur les modalités du fonctionnement de l'État algérien, sur ses capacités à exercer l'ensemble de ses prérogatives dans tous les domaines, y compris celui, aussi sensible que la famille, à assurer la cohésion de son système normatif, à mettre la pratique de ses institutions en accord avec son-discours et plus concrètement à garantir les droits de tous, sans distinction de sexes.

La question mérite d'être posée car les conditions d'émergence de l'État national consécutivement à la guerre de libération, son histoire particulière et les modes de légitimation adoptés, souvent contestés<sup>3</sup>, pour l'exercice du pouvoir restent déterminants sur le processus de la production normative. L'ensemble normatif algérien que l'on a déjà beaucoup de mal à qualifier de système<sup>4</sup> s'est, depuis l'indépendance, construit selon une logique d'assemblage, guidée par des équilibres politiques conjoncturels. Constante depuis l'indépendance, cette politique est moins le fruit de consensus où la règle de-droit serait la concrétisation formalisée d'un équilibre dans la société, et d'un accord des partenaires sociaux avec l'État, que le produit de tractations limitées aux cercles du pouvoir. Le droit de la famille est l'illustration et

3. Certains éléments politiques lui contestent sa légitimité comme la crise du GPRA en 1962, le coup d'État de 1965, le Printemps berbère de 1980, les événements de Constantine en 1986, les émeutes d'Alger en 1988, relayés par la contestation islamiste depuis 1990. D'autres espaces moins visibles lui disputent ses prérogatives: luttes tribales, résistance paysanne et familiale aux réformes agraires.

4. Cette notion impliquant de la cohérence.

le-plus puissant révélateur de ces processus de production de la norme et de ses usages politiques tant du point de vue de son énonciation que de celui de son interprétation et des objectifs qui lui sont assignés. Du fait que le texte juridique n'est pas neutre, le débat autour du code, amendement, maintien ou abrogation, est un débat fondamentalement politique puisqu'il tente de remettre en cause les équilibres passés. Dans ce qui apparaît comme une renégociation, une remise en cause ou une contestation plus ouverte du pouvoir en place, les femmes et la défense de leurs droits ne sont que l'élément le plus «confortable» d'un combat qui les dépasse et dépasse le texte en soi. Il est bien évident que dans ce contexte les femmes sont sollicitées, périodiquement, mais comme les enjeux les dépassent elles restent réduites au rôle d'alibi politique<sup>5</sup>.

Depuis les années 70, la question de la formalisation des relations familiales et patrimoniales revenait à intervalles réguliers sous forme d'avant-projets, à chaque fois remisés pour des raisons politiques, dues notamment à l'absence de consensus au sein du pouvoir lui-même, la société restant absente du débat. Le code adopté en 1984 par une Assemblée issue du parti unique est inscrit dès la présentation de l'avant-projet comme un projet de famille lié à l'application stricte de la *chari'a*. Ce texte, produit d'une concession faite à la tendance la plus conservatrice au sein du pouvoir<sup>6</sup>, pose doublement problème, du point de vue de l'agencement des logiques juridiques avec les autres textes (droit commercial, droit pénal, droit civil ou code électoral, droit du travail, etc.). Du point de vue strictement juridique il se présente, autant par son esprit que par son contenu comme un régime dérogoratoire au droit commun<sup>7</sup>.

Beaucoup a été dit sur l'anticonstitutionnalité du texte, mais la Constitution de 1976 a la particularité, tout comme la Constitution de 1989, d'offrir du fait des ambiguïtés, voulues ou imposées par les rédacteurs, un large champ d'interprétation de ses dispositions. Sur la question fondamentale des sources, un décalage, et non des moindres, apparaît à la première lecture entre la Charte nationale, la Constitution et le code de la famille<sup>8</sup>. L'article 6 de la Constitution précise que «la Charte nationale est la source fondamentale de la politique de la nation et des lois de l'État». Or il se trouve

5. À ce propos d'ailleurs, une observation plus fine des mouvements féminins en Algérie depuis 1973, est une source d'enseignement sur leur instrumentalisation ou l'interférence de certaines forces politiques telles que la participation de l'épouse du président de l'Assemblée nationale à la manifestation de 1989 ou les appartenances reconnues ou occultées de certaines associations ou de leurs présidentes avec des partis politiques.

6. C'est à travers les multiples contestations de la légitimité du pouvoir exercé, souvent étouffées et rarement résolues que s'effectue la difficile construction de l'État et que tentent de se légitimer les pouvoirs en place. Les registres de cette légitimation sont tout à la fois ou pris un à un selon les enjeux du moment: la légitimité révolutionnaire qui donne l'État du 1<sup>er</sup> novembre ou celui du million et demi de *chahid*, la légitimité religieuse auxquelles s'ajoute depuis 1996 la légitimité des urnes, de plus en plus évoquée.

7. À ce propos se reporter à l'ouvrage de N. Saadi, *La femme et la loi en Algérie*, 1991, Casablanca, Éditions le Fennec.

8. La Charte nationale approuvée en 1976 constitue le support et le fondement idéologique de la Constitution de 1976.

que l'avant-projet du code présenté par le gouvernement ne s'inspirait pas de la Charte nationale mais de la *chari'a* qui devenait ainsi la seule source de droit en la matière. Ce choix stratégique qui devait servir selon ses rédacteurs «à plaire à Dieu et à Son envoyé<sup>9</sup>» relevait d'une lecture des plus restrictives des dispositions de la Charte nationale sur la question de l'islam, envisagé comme élément positif dans l'édification du socialisme. L'islam est déclaré religion de l'État, le peuple algérien comme un peuple musulman mais à aucun moment il n'est déclaré explicitement que la *chari'a* doit être la source du droit positif.

Sur la question de la condition féminine, les rédacteurs de la Charte nationale se cantonnaient dans un discours prudent de protection des femmes. Ils ne s'attaquaient ni au problème du régime successoral, ni à la question de la polygamie. Dans le chapitre relatif à la protection de la femme, «l'amélioration du sort de la femme doit viser à modifier un environnement mental et juridique négatif... Ainsi il devra être mis un terme à la pratique de la dot exorbitante et ruineuse, à l'abandon par des maris peu-scrupuleux d'enfants laissés à leur mère démunie de ressources..., aux divorces non motivés et sans garantie de pension ni de soins...» La négociation de ces questions et, de manière plus générale, l'amélioration de la condition des femmes dans la société, relevaient de la capacité de ces dernières à se mobiliser et à se battre: «C'est la femme qui reste le meilleur défenseur de ses propres droits et de sa dignité, tant par son comportement et ses qualités que par une lutte inlassable contre les préjugés, les injustices et les humiliations.» Quant à l'État «qui lui a déjà reconnu tous les droits politiques, il est engagé au service de son éducation et de sa promotion inéluctable». Dans le cadre des dispositions de la Charte nationale, il revenait aux femmes de s'organiser et à l'État de les aider.

Les articles 39<sup>10</sup> et 42<sup>11</sup> de la Constitution rappellent et réitèrent les garanties des droits des femmes dans les domaines politique, économique, social et culturel. Ainsi, si les droits politiques et économiques des femmes étaient consacrés par le droit de vote, la participation à la vie politique et le droit au travail, leurs droits juridiques restaient en suspens, comme si les-deux premiers ne découlaient pas nécessairement du troisième. En réalité ce qui est en cause dans cette omission et cette ambiguïté c'est bien le statut des femmes au sein de la famille dont la codification continuait à poser problème. Cette omission de la garantie des droits juridiques des femmes dans l'article 42 paraît d'autant plus volontaire que les rédacteurs du code civil adopté antérieurement (en 1975) avaient écarté de leur champ de compétence les relations familiales et patrimoniales.

Ces décalages entre les différentes sources de droit (Charte, Constitution), la référence à d'autres sources, les omissions, les oublis rendent inopérant

9. *Journal officiel des débats parlementaires*, 1984.

10. «Toute discrimination fondée sur des préjugés de sexe est proscrite.»

11. «Tous les droits politiques, économiques, sociaux et culturels de la femme algérienne sont garantis par la Constitution.»

(du moins sur la question des femmes) tout débat engagé autour de la constitutionnalité du code, destiné à rester enfermé dans les lectures multiples des dispositions constitutionnelles. Il en est ainsi des articles 2-<sup>12</sup> et 39-<sup>13</sup> de la Constitution interprétés différemment, par les uns de manière restrictive, par les autres de façon plus large. Tout dépend bien entendu du rapport de force juridique et de ses ambiguïtés, le débat, de toute évidence, échappait au champ juridique et était essentiellement politique. C'est d'ailleurs comme tel que devaient le considérer les rédacteurs de la Charte en exhortant les femmes à lutter contre les préjugés et les injustices.

Dans ce jeu autour d'un droit à facettes multiples, quel est le rôle de l'État? Quel est le rôle des associations? Quel est le rôle de tous les acteurs impliqués ou acteurs concernés par son application? Et surtout où et comment va se manifester la religion de l'État?

C'est à l'État, de par ses fonctions, puisque l'islam est institutionnalisé-<sup>14</sup>, que reviennent la prérogative et le devoir de donner à l'islam la place qui lui-revient dans les institutions et dans l'ensemble normatif. Au-delà de cette référence, désormais classique, sur l'islam libérateur des femmes qui émaille le discours politique depuis 1962, il appartenait au législateur de trouver un équilibre entre des dispositions à première vue contradictoires, de-délimiter l'espace de l'application des règles islamiques et d'assurer les-droits de chacun. Il est difficile de dire en quoi, dans l'Algérie d'aujourd'hui, la polygamie, la répudiation ou le régime successoral sont une forme de libération pour les femmes. De ce fait, le débat est moins autour du Droit en soi qu'autour des capacités et des possibilités de l'État, c'est-à-dire de favoriser des espaces de négociation et d'être à l'écoute de la société. C'est la raison pour laquelle les associations de femmes interpellent régulièrement de différentes manières (manifestations, pétitions) les gouvernements successifs sans trouver d'échos. La dernière dérobade du gouvernement Ouyahyia (février 1997) qui s'était engagé à déposer auprès de l'Assemblée un projet de loi amendé est significative des enjeux qui continuent à peser sur le code. Le moins que l'on puisse dire est que les espaces de négociation n'ont été ni favorisés ni aménagés. Faut-il pour autant conclure que l'État s'est imposé sur cette question ou au contraire qu'il a été mis en situation d'échec?

Les tenants de la ligne dure, la plus conservatrice, s'étaient imposés lors de la codification du code, et l'article 2 de la Constitution a trouvé son expression la plus restrictive dans les articles 1: «Toutes les relations entre les membres de la famille sont régies par les dispositions de la présente loi», – alors que la loi est strictement inspirée de la *chari'a* – et 222: «En l'absence d'une disposition dans la présente loi, il est fait référence aux dispositions de la *chari'a*.»

12. «L'islam est religion de l'État.»

13. «Tous les citoyens sont libres en droit et toute discrimination fondée sur préjugés de sexe est proscrite.»

14. Certains diraient nationalisé.

Le choix d'un droit divin, diffus, au-dessus de la Constitution, et en l'absence d'instances religieuses connues et reconnues, marquera définitivement le débat autour du code. Un débat qui dès le départ se polarise sur la question des droits des femmes plus que sur les questions de fond concernant la famille. Il restera enfermé dans le cadre étroit d'une lecture strictement religieuse, d'une *chari'a* réinventée. Sur cette question il est nécessaire de rappeler que le législateur colonial qui avait tenté de codifier la *chari'a*, pour les besoins de la colonisation, avait en fait contribué à donner naissance au droit musulman algérien considéré par J. Berque<sup>15</sup> comme un ensemble de «flashes législatifs». La rupture avec le droit colonial et ce droit musulman colonial était pourtant l'un des objectifs de la codification.

### LE CODE DE LA FAMILLE, UN ESPACE RÉSERVÉ À L'APPLICATION DE LA *CHARI'A*

Le rapport du gouvernement sur l'avant-projet du texte est présenté aux députés par le ministre des Affaires religieuses, désigné comme rapporteur. Le choix des espaces de compétence en la matière est significatif, même si l'absence d'un ministre aux Affaires familiales dans l'organigramme du gouvernement de l'époque pouvait expliquer cette désignation. D'un point de vue technique, les débats autour du texte sont banalisés par une instruction présidentielle, soumise et approuvée par la base militante du parti unique<sup>16</sup>. Le rappel des orientations du chef de l'État est assorti d'une déclaration affirmant l'indépendance de la commission ayant élaboré l'avant-projet<sup>17</sup>. La déclaration est révélatrice des tensions occultées qui ont présidé à l'élaboration du texte de loi. Dans le domaine de la famille, le chef de l'État et secrétaire général du parti unique n'est pas tenu par la Constitution qui lui garantit ses pouvoirs et sur laquelle il a prêté serment après son élection<sup>18</sup>. Il n'est donc pas tenu par le respect des textes doctrinaux et idéologiques d'un parti dont il est le chef. Il n'est redevable que devant Dieu. La légitimité populaire, dont il se prévaut dans d'autres domaines, la légitimité des urnes dont il est issu, sont, dans la sphère des relations familiales, devenues obsolètes. Investi d'une légitimité sacrée divine, dont il ignore comment et par qui elle lui est attribuée il n'est en la matière, redevable que devant Dieu. En se référant à une source de référence et de légitimation sacrées, le président de la République se met, en entraînant avec lui les élus du peuple, hors du champ constitutionnel et institutionnel. Il met

15. J. Berque, *Maghreb, histoire et société*, Paris-Alger, Duculot-SNED, 1974.

16. «Toutes les propositions et initiatives qui viendraient à l'encontre de la *chari'a* seraient systématiquement rejetées.»

17. «Tous les efforts consentis ne visent point à contenter tel individu ou telle organisation, mais à plaire au Tout-Puissant et à Son envoyé.»

18. Au terme de l'article 26: «L'État tire son autorité de la volonté populaire. Il est au service exclusif du peuple et puise son efficacité de l'adhésion populaire.»

le texte hors d'atteinte de toute critique et l'inscrit dans un espace réservé au sacré. C'est l'échec, à l'intérieur même de la sphère productrice du droit, des tenants de la légitimité révolutionnaire moderniste mais c'est aussi l'échec du droit positif (Constitution) au profit d'un droit divin.

Ce retour à la *chari'a* ne s'accompagne, malheureusement, d'aucun travail de réflexion sur la richesse et la diversité des sources constitutives de la *chari'a* et sur les apports d'autres sources tels que le *orf* et les coutumes que le *fiqh* local avait su intégrer<sup>19</sup>. Les remarques de quelques députés sur l'absence de référence aux usages et coutumes locales ne seront pas prises en considération. Allant très loin dans cette logique de restriction du champ des références, un député, et pas des moindres puisqu'il fut président de l'Assemblée, Abdelaziz Belkhadem, ira jusqu'à déclarer, lors d'un débat sur-les interprétations plus positives de la *chari'a* qu'il n'y avait pas deux islam, l'un de progrès et l'autre réactionnaire, mais un seul, celui contenu dans le Coran. Le texte définitif adopté donnera, en dehors de l'apport des usages, des coutumes et du *fiqh* local, une image figée de la famille, gardienne de ces valeurs fondatrices de la personnalité algérienne: «arabo-islamiste» et «authenticité» (*el-açala*). Il mettra ainsi fin à ce qui fut considéré comme une période de «déviance» inhérente au vide juridique entraîné par l'abrogation des lois coloniales.

Officiellement le droit colonial avait été reconduit de manière transitoire jusqu'en 1973, date à laquelle une commission d'élaboration législative sera mise en place. Dans l'intervalle, la suppression des juridictions musulmanes en 1963 puis des *cadis*, remplacés par des notaires, et la promulgation du code civil en 1975 allaient dans le sens de la mise en place d'un régime civil et d'un système juridique plus allégé. Les rédacteurs du code civil (1975) reconduisent la plupart des dispositions du Code Napoléon. La nouveauté consiste dans l'intégration de la *chari'a* comme source secondaire «en l'absence de dispositions légales» (article 1). Mais les rédacteurs du code civil écartent de leur champ de compétence la succession et le régime matrimonial en les renvoyant à un code à paraître. Cette disposition révélait, une fois de plus, le conflit au niveau des producteurs du droit, entre la volonté de mettre en place un statut unique civil et celle de réserver un espace privilégié, celui de la famille, à l'application d'un statut particulier. Durant cette période de «vide juridique», les magistrats, selon leur formation et les cas d'espèce, continuaient de trancher les litiges sur la base des dispositions du code Morand<sup>20</sup>, de la *chari'a* et des coutumes locales.

L'un des objectifs fixés à la codification allait dans le sens d'une unification de la législation et d'un abandon des coutumes et du droit colonial. L'article 1 du code précise que «toutes les relations entre les membres de

19. Se reporter à ce propos à l'ouvrage de H. Touati, *Entre Dieu et les hommes: lettrés, saints et sorciers au Maghreb au XII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Éditions de l'EHESS, 1994.

20. Avant-projet colonial de statut personnel qui n'avait jamais été adopté mais qui était appliqué jusqu'à l'indépendance.

la famille sont régies par la présente loi». C'est une rupture fondamentale avec l'esprit du code civil, adopté en 1975. La pluralité des sources, droit positif, coutumes, *chari'a* introduite par le code civil offrait au juge, avant 1984, un champ très large dans l'interprétation des lois et l'élaboration de la jurisprudence. C'est donc cette liberté qui est en jeu dans cette volonté de codification étroite. La raison invoquée est de toute évidence liée au souci d'unifier la législation car «les magistrats en dépit de l'observation des dispositions de la *chari'a* en matière de statut personnel ont rendu des jugements entachés tantôt de lacunes et de faiblesse de fondement légal tantôt de contradictions» (JO).

Cette logique unitaire et hégémonique, sous couvert de suppression des «déviances», aboutit à une codification étriquée qui enlève au juge la quintessence de son rôle— l'intime conviction. À travers le recul des pouvoirs du juge, c'est l'État qui recule sur des questions fondamentales liées aux droits des femmes<sup>21</sup>. C'est ainsi qu'en matière d'attribution du domicile conjugal à l'épouse, avant l'adoption du code, une jurisprudence constante octroyait le logement à l'épouse à partir de la garde de trois enfants. Elle sera reprise dans le code civil<sup>22</sup> en lui attribuant le droit au bail.

Le deuxième objectif de la codification sera d'éviter ce qui est de nature à menacer la structure de la famille et d'employer tous les moyens disponibles pour écarter les dangers qu'elle pourrait rencontrer. Les dangers potentiels qui menacent la famille n'ayant pas été désignés ni identifiés il revenait donc aux députés, lors de leurs débats, de les identifier et d'y trouver des solutions. C'est donc la famille qui est en débat et, le texte de 1984 est conçu par le gouvernement comme la codification de l'ensemble des règles se rapportant à la famille, régime matrimonial, patrimonial et filiation et non comme un code de statut personnel, cadre plus étroit se rapportant aux seules relations matrimoniales.

Au-delà de l'aspect purement anecdotique, mais réel, du débat au sein même de l'hémicycle sur la longueur du bâton devant servir à battre la femme, les débats des députés se polariseront en majorité autour de ce qui peut être considéré comme des questions majeures, le droit de la femme au divorce et la polygamie. Certaines dispositions apparaissent comme consensuelles. Il s'agit de celles relatives à l'interdiction de l'adoption, au maintien du régime successoral coranique et à l'attribution du domicile conjugal à l'époux en cas de divorce et lorsque le domicile est unique.

Les questions majeures, de fond, qui vont conférer au code son caractère dérogatoire et le mettre en décalage avec les reste des textes du droit positif seront polarisées au fil des débats autour du statut de la femme dans la cellule familiale, cantonnée par les rédacteurs du texte à un rôle de

21. Les magistrats se plaignent du texte considéré comme trop rigide. Ce sont eux qui actuellement constituent la meilleure protection des femmes lésées par le code, notamment sur la question de la pension alimentaire.

22. Article 467: «En cas de divorce le juge peut désigner l'époux qui bénéficie du droit au bail, compte tenu des charges par lui assumées, notamment de la garde des enfants.»

mineure ou d'incapable. Le reste des dispositions ne sera que le reflet du caractère misogynne des rédacteurs du code, réduit à être un code de conduite pour les femmes, dévié de son objectif initial et révélateur de l'idée que se font les «élus de la nation» des dangers qui menacent la famille.

Hormis la suppression du droit de contrainte matrimoniale (article 13) et de la répudiation, remplacée par la possibilité du divorce unilatéral de l'époux sous le contrôle du juge, qui constitue une avancée notable, le code est en soi un exemple de bricolage juridique et s'apparente dans son esprit à un code de bonne conduite pour les femmes.

## LA RESPONSABILITÉ DES FEMMES DANS LE MARIAGE

Si l'on s'en tient à une lecture strictement juridique du texte, l'article 4 de la loi précise que «le mariage est un contrat passé entre un homme et une femme dans les formes légales». Le mariage n'a de validité que s'il est conclu devant l'officier d'état civil et en présence obligatoire des deux conjoints qui doivent expressément donner leur accord. C'est une manière d'empêcher la contrainte matrimoniale.

Parmi les éléments constitutifs du mariage trois conditions doivent être réunies au terme de l'article 9: «le consentement des futurs conjoints, la présence du tuteur matrimonial et la constitution d'une dot». Le tuteur matrimonial est une contribution substantielle à la conclusion du mariage, sous réserve de nullité selon l'article 11: «La conclusion du mariage pour la femme incombe à son tuteur matrimonial qui est soit son père soit l'un de ses proches parents. Le juge est le tuteur de la personne qui n'en a pas.»

Un contrat, si l'on se réfère aux dispositions du code civil, est un accord de volonté entre les contractants, théoriquement égaux. Dans ce cas précis, il a pour but de fonder une famille, de protéger moralement les deux-conjoints et de préserver les liens de famille. Quelle est donc la place du tuteur matrimonial dans ce contrat? Car dès la conclusion du mariage il-n'a-plus aucun rôle ni obligation dans sa réalisation ou dans sa rupture. Le-reste des dispositions ayant trait aux obligations des deux conjoints ne fait plus mention de cette tierce personne au contrat. Le rôle du tuteur matrimonial est alors compris *stricto sensu* comme le tuteur d'une incapable, la-femme. Dans cet esprit son «absence» par la suite ne peut s'expliquer que par le fait qu'il est remplacé par un autre tuteur, l'époux. Toujours dans-ce sens, la-question qui s'impose est de savoir comment un contrat peut-il être-réalisé, après sa conclusion, avec une incapable? Il y a de toute évidence une double contradiction avec l'esprit du code civil et avec les dispositions *stricto sensu* du texte. Si l'épouse est incapable, au sens juridique du-terme, de conclure de façon autonome et par le seul fait de sa volonté un-contrat comment peut-elle contribuer à sa réalisation et éventuellement à sa rupture? Lors de la rupture du contrat de mariage, le tuteur réapparaît de-façon accessoire. Sa présence n'est pas exigée au moment du

divorce, ni au moment du choix de la garde des enfants mais il est à nouveau évoqué lors de l'attribution du logement conjugal sans que les termes ou les modalités de son engagement à assurer l'hébergement de la mère divorcée ne soient définis.

La suppression du tuteur matrimonial est l'une des revendications des-associations de femmes. Elle est liée à la revendication d'un statut de citoyenne à part entière car il est paradoxal que cette femme (ministre, chef d'établissement, électricienne, médecin...) prenne parfois des décisions qui engagent l'avenir des secteurs où elle exerce sans pouvoir s'engager sur des décisions qui la concernent directement, à moins de considérer que les décisions prises au sein de la cellule familiale soient plus importantes que celles engageant la nation. Dans ce cas, il serait plus judicieux d'arriver à une autre approche et de maintenir le tuteur matrimonial dans toutes les étapes de la réalisation du contrat et plus particulièrement au moment où il sera question de dissolution des liens du mariage et de ses effets, y compris la garde des enfants.

En matière de réalisation du contrat les deux parties sont soumises à des obligations de nature différente. La femme est tenue (au terme de l'article-39) d'obéir à son mari et de lui accorder des égards en tant que chef de famille, d'allaiter sa progéniture et de respecter les parents de son mari et ses proches. En contrepartie le mari est tenu (au terme de l'article-37) de subvenir aux besoins de son épouse et d'assurer l'équité entre les épouses dans les cas de polygamie. Le mari pour sa part n'a aucune obligation vis-à-vis de ses beaux-parents, il est seulement tenu de permettre à sa femme de les visiter et de les recevoir.

L'inégalité se poursuit avec les effets du divorce, notamment la garde et la tutelle des enfants et le bénéfice du domicile conjugal. La garde des enfants est dévolue de préférence à la mère (article-64). Elle cesse à 10 ans pour les garçons et à l'âge de la capacité de mariage pour les filles<sup>23</sup> et en cas de remariage du titulaire de la garde (article-66). Cette disposition ne va pas dans le sens de l'intérêt des enfants pris en otage dans cette guerre de tranchées que se mènent les deux conjoints par enfants interposés. La mère a temporairement la garde des enfants, elle a l'obligation de ce fait de pourvoir à leur entretien, à leur scolarisation et à l'éducation dans la religion de leur père (article-62), mais elle n'en a pas la tutelle qui reste dévolue au père. La femme qui est capable d'élever des enfants, de pourvoir à leurs besoins n'est pas capable juridiquement d'exercer la tutelle. Elle reste ainsi soumise à la volonté de son ex-époux et, le fait par exemple de demander la délivrance d'un passeport ou l'autorisation d'un voyage à l'étranger pour les enfants devient souvent un objet de chantage. Dans les situations toujours conflictuelles que sont les divorces, le droit de tutelle accordée au père alors qu'il n'a pas la garde des enfants met la femme en situation d'infériorité.

23. Article 65, mais le juge peut, si la mère ne s'est pas remariée, prolonger cette période jusqu'à 16 ans pour les garçons.

Enfin, si le droit de garde est dévolu à l'épouse et qu'elle n'a pas de tuteur qui accepte de l'accueillir, il lui est assuré ainsi qu'à ses enfants le droit au logement selon les possibilités du mari. Cette dernière disposition ne s'applique pas dans le cas où le domicile est unique. Nous arrivons de ce fait à une situation pour le moins paradoxale, la mère ayant la garde des enfants mais n'ayant pas de tuteur n'est pas déchu de son droit de garde (ce qui aurait été logique du point de vue de l'esprit du texte), elle se retrouve à la rue d'autant que la pension alimentaire demeure dérisoire, même si les juges se font un principe d'obliger le père à la verser.

Les rédacteurs du texte semblent oublier que l'état actuel des solidarités familiales est loin de favoriser une prise en charge de la femme divorcée et de ses enfants. La crise du logement, l'érosion du pouvoir d'achat sont autant de facteurs à l'origine de situations dramatiques, abandon des enfants, recours à des solutions extrêmes. La rue est choisie comme refuge lorsque ce n'est pas la prostitution, afin de subvenir aux besoins des enfants<sup>24</sup>.

L'inégalité dans le traitement se poursuit dans les dispositions relatives à la rupture du «contrat de mariage». L'article 48 prévoit trois cas de figure: le divorce par consentement mutuel, par la volonté de l'époux et à-la-demande de l'épouse mais dans la limite des cas prévus aux articles 53 et 54 (peine infamante, défaut d'entretien, absence injustifiée d'une année, infirmité empêchant la réalisation du mariage ou refus de partager la couche conjugale). En dehors de ces cas énumérés l'épouse peut se séparer de son conjoint moyennant réparation. De ce point de vue le *khol'a* s'apparente à une rupture abusive du contrat où la femme, pour retrouver sa liberté, est tenue de dédommager son conjoint.

Il y a de toute évidence un traitement préférentiel et un régime inégalitaire en contradiction avec l'article 4 du code, car si le mariage est un contrat, les parties doivent rester à égalité au moment de sa rupture, toute rupture abusive par l'une des parties devant être sanctionnée de la même manière. Les rédacteurs du code ont apparemment essayé de tempérer cette situation en introduisant une disposition donnant compétence au juge de constater et de punir toute utilisation abusive du droit au divorce par le mari. Ainsi au terme de l'article 52 le mari peut être condamné à verser des dommages et intérêts à l'épouse pour le préjudice subi.

Mais d'autres causes indirectes de divorce dues à la détérioration du climat conjugal n'ont pas été prévues par le législateur. Il s'agit de la polygamie, le sujet le plus débattu avec le droit de la femme au divorce, lors des débats parlementaires. L'avant-projet prévoyait un contrôle du juge *a priori* sur les motifs donnés par l'époux et sur ses possibilités de subvenir à plus d'un foyer. Cette disposition, relative au contrôle des motifs, fut finalement écartée par les députés dans le texte final. Nous passons sur les débats houleux soulevés par la question et sur l'aspect sacré et licite de la polygamie souvent invoqué par les députés pour nous attacher à ses significations.

24. À ce propos, lire les reportages parus dans la presse pour la région d'Alger.

L'article 8 du code est l'exemple le plus parfait de l'absurdité juridique: «Il est permis de contracter mariage avec plus d'une épouse dans la limite de la *chari'a* si le motif est justifié, les conditions et l'intention d'équité 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 en cas de dol et demander le divorce en cas d'absence de consentement.» Le contrôle *a priori* du juge étant écarté, le législateur ne détermine ni les modalités ni les formes du consentement, conditions substantielles de la preuve dolosive. Les relations d'un couple où l'époux se remarie sont rarement sereines pour ne pas dire jamais et, une femme qui voit son mari se remarier est rarement heureuse. C'est un partage des pouvoirs, un partage des revenus et une exclusion potentielle qui amènent à une demande de divorce de la part de l'épouse. L'obtention du divorce aux torts de l'époux restant conditionnée à des préjudices légalement reconnus (dol, absence de consentement, défaut d'entretien ou d'équité envers les épouses et refus de partager la couche durant plus de quatre mois), les difficultés à les prouver ne laissent plus à la femme que la possibilité de demander le divorce à ses torts. Ceci d'un point de vue strictement juridique alors que, dans les conditions actuelles, la polygamie est en nette régression. Il serait tout à fait inutile de se polariser sur cette question sinon parce qu'elle est dans la majorité des cas le prélude à un divorce qui ne se fait pas dans les meilleures conditions possibles pour la femme. La question de la polygamie retient l'attention non point par son ampleur ou comme phénomène de société mais du simple fait quelle se présente comme un abcès de fixation des affrontements autour des tenants de la modernité et des conservateurs. La question du maintien ou de l'interdiction de la polygamie prend ce point comme prétexte à un débat plus fondamental sur la responsabilité de l'État et son rôle dans la protection de tous les citoyens. Lorsqu'il y a inégalité, de chance et de droits, lorsque l'État recule comme il l'a fait sur la question de la polygamie et des pouvoirs du juge en matière de contrôle *a priori* des intentions de l'époux, cela veut dire qu'il a échoué dans sa mission de protection de tous les citoyens. C'est une question fondamentale dans le débat actuel et c'est comme telle qu'elle est perçue par les associations de femmes qui demandent l'interdiction de la polygamie.

Quelques années plus tard une circulaire qui ne paraîtra pas au *Journal officiel* obligera les officiers d'état civil à exiger, en cas de polygamie une autorisation de l'épouse à ce remariage dûment notariée. La polygamie n'est pas interdite elle est réglementée et transférée sur un autre registre, celui des effets du divorce.

Au-delà de ces cas, le problème reste entier en ce qui concerne les femmes qui travaillent et qui ont contribué à acquérir le logement conjugal. Apparemment les rédacteurs, enfermés dans leur logique, n'ont pas pensé à rétablir et à rappeler lors de la codification deux principes fondamentaux de la législation musulmane: la séparation des biens et la réglementation du-contrat de mariage avec inventaire des biens et liste des conditions

des deux parties. Ces documents avaient été exigés et établis autrefois par les *cadis*. Il est vrai que cette catégorie de femmes qui travaillent est marginale<sup>-25</sup> mais comment protéger celles qui ne travaillent pas? Comment trouver un substitut à ces solidarités familiales qui n'existent plus? Le tuteur matrimonial, dont la présence est souvent considéré par lui-même et par les parties comme formelle lors de la conclusion du mariage, est rappelé de façon, tout à fait accessoire, par le législateur, lors de la dissolution; il apparaît alors comme un mauvais justificatif au désengagement de l'État sur la question de la protection de la femme.

Considéré comme anticonstitutionnel par les uns et non conforme à la *chari'a* par les autres, le code ne cesse, de par les ambiguïtés qu'il a créées et les contradictions qu'il a développées, de susciter un débat qui n'en finit pas de s'amplifier sur le seul terrain qui lui a été assigné, celui du sacré.

## DE L'USAGE POLITIQUE DES DROITS DES FEMMES

À l'occasion du débat lancé par le Haut Comité d'État<sup>-26</sup> sur le projet de-plate-forme portant consensus national, la position de l'État sur la question du code était attendue. Allait-il produire au nom des constantes<sup>-27</sup> qui avaient présidé à son adoption en 1984, une version amendée? Ou au contraire allait-il abdiquer à nouveau devant un archaïsme, confiné aux relations privées?

Sous le titre «La réconciliation passe par les femmes» le journal *Ruptures* se faisait le porte-parole du courant démocratique<sup>-28</sup>, interpellant les-instigateurs du projet sur «les concessions accordées à l'intégrisme (en 1984) en décidant que l'autorité de l'État de droit ne franchirait pas le seuil du domicile conjugal». L'article de K. Zeghloul se basait sur l'ambiguïté du texte de l'avant-projet: «L'État algérien se doit de prendre en charge toutes les questions ayant trait à la religion... le conseil supérieur islamique sera appelé à y jouer son rôle.»

Trente ans après l'indépendance et dix ans après l'adoption du code, la problématique de sa codification, dans un domaine aussi sensible que celui de la famille se reposait face à un État affaibli par des luttes multiformes, dans une société en quête de repères identitaires où s'affrontaient avec de plus en plus de violence deux projets de société apparemment inconciliables.

Cet affrontement entre les tenants de la modernité et de la démocratie et ceux de la tradition et de l'authenticité (*açala*), entamé bien avant l'in-

25. Elles sont 7,7% en 1977 et 11,6% en 1992 (Rapport national présenté à la IV<sup>e</sup> conférence de Pékin en 1995).

26. *Haut Comité d'État*: direction collégiale mise en place après la démission du président Chadli Bendjeddid. Présidé par le président Boudiaf, assassiné en 1992, cette direction sera dissoute en 1994.

27. Repères identitaires érigés par le FLN autour des notions d'arabité et d'islamité.

28. Hebdomadaire national (juillet 1993, n°-26) qui cessa de paraître après l'assassinat d'un de ses membres fondateurs, Tahar Djaout.

dépendance, se cristallise autour du droit de la famille. Il se poursuit depuis 1984 avec la lutte des femmes engagée pour son abrogation, pour devenir un élément incontournable du consensus national. Et si «la réconciliation passe par les femmes», elle passe nécessairement par le droit. Dès lors la question est posée: quel droit adopté pour quelle société? Un code révolutionnaire à même de changer et de forcer les mentalités? Un code de statut civil et religieux laissé à la libre appréciation des conjoints? Une application plus souple et plus flexible de la *chari'a*? C'est le sens du débat autour du droit de la famille qui, pour le moins que l'on puisse dire, est diversement sollicité.

La revendication est portée dès 1973, autour de l'avant-projet, par les militantes de l'UNFA<sup>-29</sup>, renforcées par la présence des *moudjahidates*<sup>-30</sup>. Elle portait d'emblée sur le statut de la femme dans une «Algérie moderne, juste et égalitaire». L'unique organisation des femmes sous l'égide du parti unique interpellait l'État sur le caractère réformiste de l'avant-projet de code. Des témoignages accablants sont apportés sur des faits quotidiennement vécus par les femmes. Dans cet esprit des propositions sont avancées pour l'abolition de la polygamie, la réduction du montant de la dot à une somme symbolique, l'institution de la *kafala* (système de tutelle légale) comme succédané à l'adoption. Ces femmes demandaient également la réforme du régime successoral dans un sens plus égalitaire en considérant que le régime des successions instituant pour les filles la moitié de la part des garçons était dépassé du fait des réalités sociales (dislocation des liens traditionnels de solidarité et des formes traditionnelles d'obligation). Elles fondaient leur argumentation sur le fait que les dispositions contenues dans l'avant-projet en matière d'obligation pour l'épouse de participer aux frais d'entretien du ménage modifiait l'esprit inégalitaire du régime successoral. Cette manifestation eut pour seul résultat de retarder la codification mais aucune des propositions avancées ne sera prise en compte lors de l'adoption du code en 1984<sup>-31</sup>.

Une année plus tard, en 1974, la faculté de droit de l'université de Constantine organisait un colloque sur le thème «Famille et droit en Algérie dans le contexte maghrébin» articulé autour de la problématique du droit à appliquer. Déplacée momentanément sur le terrain de la réflexion intellectuelle autour du droit, cette rencontre en présence de nombreuses personnalités officielles où se mêlaient chercheurs et hommes politiques, se présentait comme une tentative de sortie de la crise où était enfermé le droit de la famille. Dans cet esprit, le droit, pour reprendre les propos des organisateurs, pouvait présenter un élément de solution à la crise s'il était

29. Union nationale des femmes algériennes, seule organisation des femmes sous l'égide du parti unique. Colloque sur les problèmes du droit de la famille, palais Zighoud Youcef, mars 1973.

30. Anciennes combattantes de la guerre de libération nationale.

31. Loi 84-11 du 9 juin 1984 portant sur le code de la famille.

32. «Discours d'ouverture», *Revue algérienne des sciences juridiques économiques et politiques*, 11 (3), septembre 1973.

bien adapté<sup>-32</sup>. Le colloque ne pourra pas s'achever; sous les cris d'*Allahou akbar*, il est interrompu par un groupe d'étudiants. Les forces de l'ordre durent intervenir, et les personnes invitées raccompagnées. Ce fait, passé inaperçu à l'époque, signifiait que le droit de la famille était considéré comme un domaine réservé pour des enjeux qui se dessinaient avec plus de netteté. L'islamisme était déjà là, avec sa violence occultée encore par la présence du FLN. L'affrontement restait circonscrit dans l'espace universitaire et rejeté dans le non-dit grâce à ce qui sera assimilé à un «chahut d'étudiants» qui interrompra néanmoins le colloque et interdira de parole ceux parmi les conférenciers qui s'exprimaient en langue française et ceux de confession chrétienne. Mais il continuera de s'exprimer à l'intérieur des sphères productrices des normes juridiques. Et c'est au rythme des avant-projets (officiellement au nombre de trois) et des manifestations de femmes que se mesuraient les tensions.

À la faveur de la Constitution de 1989, le mouvement associatif féminin<sup>-33</sup> s'élargit et essaime à travers le territoire national. La contestation est alors portée dans la rue, exclusivement par les femmes, pour demander l'abrogation «du code de l'infamie». Elles attirent sur elles, de ce fait, le tir croisé du pouvoir en place et de l'opposition islamiste. Chadli Bendjeddid, président de la République en exercice, fustigera les manifestantes, «ces femmes qui voulaient manger le couscous au jambon<sup>-34</sup> ». Cette référence par le premier magistrat du pays, à une hérésie culinaire et religieuse, d'un mélange de plat national (authenticité) avec le jambon, produit occidental (valeur importée) et prohibé par la religion musulmane intervenait alors que le paysage politique s'était, depuis 1988, apparemment modifié. En apparence seulement, car malgré la promulgation d'une nouvelle Constitution (1989) instaurant le pluralisme politique, malgré les réformes économiques et l'ouverture du marché, malgré l'existence d'une presse indépendante et la reconnaissance d'espaces pluriels d'expression, le pouvoir maintenait le monopole sur la question de la femme et du code de la famille confinés aux seules valeurs de l'authenticité et de l'application de la *chari'a*.

Maintenu hors du champ institutionnel lors de son adoption, le code continuait d'être tenu hors du champ des réformes après 1989. Le texte en question n'était qu'un prétexte, le plus commode, pour dire à ceux qui réclamaient la séparation du religieux et du politique, la refonte du système éducatif, le débat sur le tamazigh et combien d'autres sujets tabous, que rien n'était changé. Et l'État de droit, cette nouvelle notion, introduite dans le lexique politique par le pouvoir après les émeutes de 1988, n'avait apparemment pas la même signification pour tous.

La fin de non-recevoir opposée par le Président aux manifestantes, qui comptaient parmi elles des *moudjahidates*, et non des moindres (l'épouse

33. «Au niveau national au nombre de dix et au niveau local au nombre de quarante-cinq (Rapport national pour la conférence de Pékin.)

34. Allocution télévisée du président de la République, 1989.

du-président de l'Assemblée nationale sera parmi elles), est relayée par la vindicte du président du Front islamiste du salut, Abassi Madani. Il traitera ces femmes d'«éperviers de la colonisation<sup>-35</sup>», injure ultime dans un pays où tout se construit contre le système colonial. Mais là aussi l'usage du référent colonial s'inscrit davantage dans cette lutte que mènent les conservateurs de tout bord contre ceux qu'ils appellent le «parti de la France» et qui englobe indistinctement ceux qui prônent la laïcité, qui s'opposent à la-généralisation de l'arabisation, etc. Le statut des femmes, le droit de la famille ne sont que le prétexte le plus confortable des enjeux de pouvoir et de société. Un instant déplacée sur le terrain de la condition féminine, de l'égalité des sexes, des principes fondateurs de la révolution algérienne et-de-l'État de droit, la question de la famille et du statut des femmes est ramenée par les islamistes à sa véritable dimension, un espace sacré. L'association Da'oua<sup>-36</sup> organise une importante manifestation de femmes portant le *hidjab* et réclamant la stricte application de la *chari'a*.

Sans s'attarder sur le contenu donné par les islamistes à ce qu'ils considèrent comme la *chari'a* et qui nécessiterait de plus longs développements, deux éléments retiennent l'attention de l'observateur dans ce jeu politique autour du droit de la famille. En contestant le code de la famille, pourtant seul texte de l'ensemble législatif à faire de la *chari'a* sa seule source de référence, les islamistes s'attaquent indirectement à l'ensemble normatif dans sa globalité. D'ailleurs le slogan des manifestations d'islamistes dès 1990 reprendra plus explicitement cette contestation de l'ensemble du droit positif. Ils s'attaquent au fondement même du système juridique et à l'un des principaux attributs de l'État, celui de légiférer. En opposant le droit divin au droit positif le discours, dans ce cadre précis, ne fait que reprendre les arguments présentés par le gouvernement lors de l'élaboration de la loi.-Une loi faite, selon les termes mêmes de son rapporteur, pour plaire à Dieu et à son envoyé. La boucle, fabriquée en 1984 par ses rédacteurs, se refermait sur le code.

Les termes du conflit ainsi définis relancent la question du projet de société, et les partis politiques sont sommés de prendre position sur cette question devenue incontournable. Le code de la famille, plus que les réformes économiques et au même titre que l'école, est au cœur du débat de société. Certains prônent un statut civil (Rassemblement pour la culture et le démocratie, RCD), d'autres, plus nuancés, appellent à un amendement des dispositions les plus discriminatoires (Parti d'avant-garde socialiste, PAGS) ou pour une citoyenneté sans limites aux femmes (Front des forces socialistes, FFS). Les islamistes dans leur diversité appellent à une application de la *chari'a*, les plus modérés réclament une lecture plus positive de l'islam en

35. Meeting tenu à Alger devant le siège de l'Assemblée nationale. Il faut préciser à ce propos que le siège de l'Assemblée nationale est un lieu de convergence de toutes les contestations liées au code.

36. Présidée par le *cheikh* Sahnoun, un des fondateurs du FIS.

matière de statut féminin à l'instar du Parti du renouveau algérien, PRA ou Hamas. Le FLN géniteur du texte se tait prudemment.

En 1996 alors que la violence fait rage et que des femmes par centaines sont violées, kidnappées et réduites au silence, la campagne pour les présidentielles est engagée. Les femmes (associations et personnalités indépendantes) interpellent l'opinion publique, les candidats à la magistrature suprême sur la situation des femmes. Le Président en exercice, candidat à sa propre succession, est tenu de se prononcer. Il s'attache à rappeler le rôle de la femme algérienne «gardienne des traditions et de l'identité que l'islam a libérée». Le discours n'est pas novateur et le thème de la libération des-femmes par l'islam et par la guerre de libération cache une difficulté à adopter une position claire et à prendre des engagements susceptibles de le gêner par la suite. Liamine Zeroual reconnaît néanmoins qu'une distorsion existe depuis 1984 entre la Constitution qui confère un statut égalitaire aux femmes et «des pratiques souvent injustes envers elles». Il lance un appel pour que «l'Algérie rétablisse l'Algérienne dans tous ses droits et pour qu'elle les lui garantisse». Le code n'est pas cité et aucune promesse concrète n'est donnée aux femmes signataires. La prudence était nécessaire, sur cette question somme toute mineure, face à un électorat certes conservateur mais plus préoccupé par le retour à la paix et à un mieux-être économique que par le statut de la femme. Et l'on ne voit pas très bien pourquoi le Président se mettrait en difficulté sur une question que les islamistes avaient déjà tranchée et maintenaient si besoin était comme un moyen de chantage: «l'islam a institutionnalisé l'égalité entre les hommes et les femmes», s'il fallait abolir les discriminations générées par certaines pratiques «elles ne devaient pas se faire en contradiction avec les préceptes de l'islam» (déclaration du président du MSP, Mouvement pour une société de-paix, ex-Hamas). Dans ce contexte qui prendrait le risque de démonter, ou de s'extraire du discours dominant sur l'islam libérateur des femmes? Même au sein du RCD (seul parti à avoir prôné la laïcité) le discours de déconstruction est en recul et après Khalida Messaoudi (figure connue du mouvement féministe, porte-parole du RCD) qui se prononçait alors pour l'abrogation du code, Saïd Sadi (président du RCD) faisait «une proposition d'abrogation du code... l'actuel étant inspiré d'une lecture rétrograde du Coran» (quotidien *La Tribune* du 6 novembre 1995).

En attendant le verdict des urnes, et devant la complexité de la situation, le discours sur le statut des femmes et sur leurs droits ne pouvait que rester confiné dans l'espace qui lui avait été assigné et dont il ne pouvait pas être affranchi. Il restait aux femmes, en premier, et aux démocrates ensuite de construire un autre discours et de trouver d'autres formes adéquates de lutte. La volonté affichée d'ouvrir le débat après les élections par la mise en place d'«ateliers sur la promotion de la femme» animés par des associations de femmes sous la présidence de la ministre déléguée à la Solidarité sociale et l'engagement public et solennel du Premier ministre de proposer

la révision du code s'est soldée par une dérobade du gouvernement, rejetant la révision du code à la prochaine législature.

Les associations de femmes lancent alors, à partir de 1997, l'idée de recueillir un million de signatures en faveur de l'amendement du code (abrogation du tuteur matrimonial, de la polygamie, du *khol'a*, de l'attribution du logement au mari en cas de garde des enfants par la mère). À l'intérieur des sphères du pouvoir les partis islamistes participant au gouvernement montent au créneau. Al-Nahdha, par la voix de son président, considère que «les propositions des associations de femmes expriment une rébellion contre le Créateur, une révolte contre la parole de Dieu, un abandon de l'identité de la nation... qui viserait à asseoir la laïcité...» (quotidien *El-Watan* du 27 février 1997). Le parti Hamas, plus pragmatique ouvre la campagne pour trois millions de signatures en faveur du maintien du code.

La question de la condition féminine est à nouveau prise en otage dans les enjeux qui la dépassent. Envisagé comme tel le code n'est pas un simple texte juridique à réviser ou à abroger. Il est dans les termes actuels du débat qui secoue de manière régulière l'opinion publique, un débat fondamentalement politique qu'il faut restituer et aborder comme tel. Il est d'importance car il se situe au cœur même du débat démocratique. Le combat en soi ne se pose pas en termes de recherche vers l'égalité des sexes, dans la tradition du mouvement féministe européen, c'est un combat politique pour le droit à la différence dans une société plurielle à la recherche de modèles pluriels et d'espaces consensuels.



# FEMMES ET CITOYENNETÉ EN ALGÉRIE<sup>1</sup>

Marie-Blanche Tahon

Le titre de ce texte, qui correspond pourtant assez exactement à l'un des champs que je tente d'explorer depuis de nombreuses années, n'apparaît-il pas dérisoire, sinon cynique? Comment parler de citoyenneté quand la population civile n'est plus protégée par les «forces de sécurité»? Quand l'État ne remplit pas l'une de ses prérogatives principales, assurer la sécurité de ses concitoyens à l'intérieur des frontières nationales? Quand l'armée pèse de tout son poids pour empêcher que s'exprime la volonté du peuple lors des élections?

D'une certaine façon, la situation présente – celle qui perdure depuis 1992 – confirme une hypothèse que je n'osais guère formuler fermement: se pourrait-il que l'État algérien indépendant ne soit pas fondé? Se pourrait-il que les montages institutionnels qui expriment la fiction de la fondation n'aient pas été trouvés? Se pourrait-il que la violence qui modèle ce pays depuis près de 180 ans, pour s'en tenir à la période ouverte par la conquête coloniale occidentale, empêche de les trouver?

Aborder ces questions à partir des femmes constitue un choix essentiellement analytique. J'ai l'intime conviction que ces questions sont susceptibles d'être mieux éclairées si on les aborde en suivant l'assignation faite aux femmes dans les montages ou les non-montages institutionnels. Mon premier souci n'est pas de l'ordre d'inscrire une solidarité avec «les femmes algériennes». Elles ne constituent pas aujourd'hui, pas plus qu'hier, un bloc monolithique. Les camper en «fer de lance» de la démocratie (à venir) me paraît relever de l'instrumentalisation qui a trop souvent présidé au statut des femmes dans ce pays.

1. Ce texte constitue une version légèrement modifiée de la communication présentée le 13-novembre 1997 dans le cadre du séminaire «Femmes et politique: le cas du Maghreb» à l'École des hautes études en sciences sociales de Paris. Il reprend partiellement des éléments déjà présentés dans «Des citoyennes en héritage et en otage», in Yolande Cohen et Françoise Thébaud (dir.), *Féminismes et identités nationales*, Lyon, Les Chemins de la Recherche, Programme Rhône-Alpes-recherches en sciences humaines, 1998, pp. 191-205. Il a servi de trame à *Algérie: la guerre contre les civils*, Québec, Éditions Nota bene, 1998.

Cela fait un peu plus de vingt ans que je travaille à propos des femmes algériennes. J'ai quasi immédiatement été confrontée à une formule qui m'a rendue perplexe et c'est cette perplexité même qui alimente mon questionnement interminable les concernant. Cette formule est celle que l'on trouve dans la Charte nationale de 1976 pour désigner les femmes – ou, le plus souvent, la femme. Elles sont, elle est, y lit-on, «citoyenne(s) à part entière». La perplexité face à cette formule m'a indirectement amenée à questionner la-citoyenneté des femmes dans la modernité démocratique. Non que je considère que, quelle que soit leur histoire politique, les femmes devraient suivre le même cheminement vers la citoyenneté, il est pourtant, me semble-t-il, des repères à établir afin de mieux saisir comment ce cheminement prend forme, à quels obstacles il se heurte.

### «FEMME», «MÈRE» ET MODERNITÉ DÉMOCRATIQUE

Par cet intitulé, j'insiste sur la perspective selon laquelle il faudrait apprendre à distinguer ces deux figures<sup>2</sup> de «femme» et de «mère» pour saisir la place des femmes dans la modernité politique occidentale ouverte par les révolutions des XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles. J'essaie de saisir les conditions mises par la démocratie moderne pour que les femmes aussi puissent être citoyennes. Bien sûr, je ne suis pas la seule à m'attacher à ce sujet. Me référant à des travaux trop nombreux pour être cités, je tente de poursuivre la réflexion en l'examinant d'un point de vue qui peut paraître différent. Plutôt que de me pencher sur l'exclusion des femmes de la citoyenneté dans la modernité démocratique, plutôt que de suivre le cheminement qui va de l'exclusion à l'inclusion, j'ai choisi d'emprunter la voie inverse.

Je me suis posé la question de savoir quel était l'événement qui avait permis l'accession des femmes occidentales à la citoyenneté. Accession à la citoyenneté que je renvoie minimalement à la jouissance des droits politiques et des droits civils – la jouissance des seconds (droits civils) n'étant pas moins importante que celle des premiers (droits politiques). Je ne manquerai pas, sur ce point, de m'inscrire moi aussi sous le patronage de Tocqueville qui considère qu'«il n'y a rien de plus politique chez un peuple que sa législation civile<sup>3</sup>». S'en tenir à cette définition minimale de la citoyenneté – jouissance des droits politiques et des droits civils – aboutit au constat que les femmes en Occident sont citoyennes depuis les années 1975-1985. C'est également le moment où, à quelques années, voire à quelques mois près selon les pays occidentaux, la loi reconnaît aux femmes le droit de contrôler elles-mêmes leur fécondité.

Aussi suis-je amenée à formuler l'hypothèse selon laquelle *les femmes occidentales ont pu être reconnues comme citoyennes quand il a été possible de se représenter la désassimilation de la femme et de la mère*, quand une

2. C'est parce qu'il s'agit de figures que je les inscris au singulier.

3. *De la démocratie en Amérique*, Paris, Robert Lafont, 1986, p. 560.

femme ne devient mère que volontairement, quand une femme est placée dans les conditions pour dire «un enfant, si je veux, quand je veux», quand c'est le *je* d'une femme qui intervient pour décider de sa maternité. Jusqu'alors, intervenait une instance autre qui pouvait être la «nature», le «hasard», la «volonté de Dieu», ou encore, parfois, le désir ou la volonté d'un homme de devenir père. Inutile d'insister: je ne fais pas de la pilule le-sésame de la citoyenneté des femmes. Ce moyen technique est certes très-précieux, mais il n'est qu'un moyen technique. Ce qui importe, c'est qu'autour de 1975-1985, à la suite de cette reconnaissance du droit des femmes à contrôler elles-mêmes leur fécondité, toute inégalité formelle entre femmes et hommes ait disparu de l'expression de la loi.

Cette perspective a l'avantage, me semble-t-il, de considérer avec beaucoup de circonspection celle qui voudrait que les femmes aient été exclues de la citoyenneté en raison des «déterminations de leur sexe». C'est, par exemple, celle que soutient Pierre Rosanvallon<sup>4</sup>, amené dès lors à prétendre que les femmes auraient accédé au suffrage universel suite à «la-transformation sociale et culturelle du rôle de la femme dans la société». Il est obligé de situer l'enregistrement de cette transformation en 1944, à l'encontre de toute analyse sociologique, puisque c'est en 1944 que le décret instaurant réellement le suffrage universel en France est sorti.

La citoyenneté des femmes n'est manifestement pas le souci principal de Rosanvallon dans ce livre, ce qui se donne notamment à lire dans son traitement des femmes au moment de la Révolution. Il est vrai qu'alors les femmes sont écartées de l'exercice des droits politiques, mais, dans le même temps, leur sont reconnus des droits civils, singulièrement dans le champ de la famille: l'autorité parentale remplace la puissance paternelle, le divorce face auquel époux et épouse sont placés dans les mêmes conditions, l'égalité des filles et des fils devant l'héritage<sup>5</sup>. Certes, mis à part la question de l'héritage, ces avancées seront déniées par le Code Napoléon. Il n'en demeure pas moins que le moment révolutionnaire est particulièrement intéressant en ce que, pour les femmes, il met en place une séparation entre droits politiques et droits civils. De 1945 à 1975, ce sera la situation inverse qui prévaudra: les femmes françaises auront le droit de voter et d'être élues, mais continueront à être «secondarisées» dans l'institution familiale, à ne pas accéder à tous les droits civils. Elles n'auront les mêmes droits que les hommes que lorsque leur sera reconnu le droit d'être une mère seulement volontairement, une femme qui décide d'avoir ou non un enfant.

De là, me semble-t-il, la possibilité d'interroger l'histoire «à reculons». De se demander si la tenue à distance<sup>6</sup> des femmes de la citoyenneté ne

4. *Le sacre du citoyen. Histoire du suffrage universel en France*, Paris, Gallimard, 1992.

5.-Voir Élisabeth G. Sledziwski, «Révolution française. Le tournant», in Georges Duby, Michelle Perrot (dir.), *Histoire des femmes*, tome IV, *Le XIX<sup>e</sup> siècle*, Paris, Plon, 1991, p. 43-56. Voir aussi Irène Théry, *Le démantèlement. Justice et vie privée*, Paris, Odile Jacob, 1993.

6.-La notion de tenue à distance me paraît conceptuellement plus adéquate que celle d'exclusion. Je l'emprunte à Sarah Kofman qui l'utilise, dans un sens quelque peu différent, dans *Le respect des femmes* (Paris, Galilée, 1982).

tiendrait pas à l'incapacité de dissocier «femme» et «mère». Cette hypothèse est énonçable parce que je me préoccupe essentiellement des conditions imposées à leur inclusion. Et c'est là que, malgré les apparences, cette recherche sur la citoyenneté des femmes dans la modernité démocratique ne s'éloigne pas de mes préoccupations sur les femmes et la citoyenneté en Algérie. Questionner l'inclusion des femmes dans la citoyenneté ne peut manquer d'attirer l'attention sur les entrelacements à l'œuvre entre les «questions généalogiques» – la famille comme institution<sup>7</sup> (et non d'abord comme lieu d'enfermement des femmes) – et la représentation du politique – la manière dont on se représente le politique afin de le faire advenir et de lui permettre de fonctionner.

Ces entrelacements – à déconstruire pour les saisir – entre questions généalogiques et représentation du politique, sont aussi à l'œuvre dans l'histoire moderne de l'Algérie. Autrement, bien sûr. Pour au moins deux séries de raisons. La première renvoie au statut de colonie. La seconde à la-prégnance de la religion islamique. Ces deux séries ne manquent pas de se croiser en de multiples occurrences. C'est ce que je vais tenter trop rapidement ici de retracer. Je vais d'abord examiner le poids de l'héritage colonial sur la fondation d'un État de droit en Algérie. Ensuite, j'esquisserai rapidement l'idée selon laquelle la construction des figures de «femme» et de «mère», et leurs rapports, suivent une logique différente dans le monde occidental chrétien et dans le monde musulman. Il se pourrait qu'en Algérie, et éventuellement dans les pays où l'islam est la religion du peuple, ce soient les femmes – et non les mères – qui sont au centre d'un dispositif qu'il n'est pas aisé de cerner. Il n'est pas «classique», pourrait-on dire prudemment. Cette difficulté rend peut-être partiellement compte de ce que-les femmes – parce que femmes – sont des cibles de tirs croisés dans la-présente tragédie. Elle devrait aussi inciter à accorder un regard attentif aux «femmes islamiques», voire «islamistes».

## L'HÉRITAGE COLONIAL ET L'ÉTAT EN ALGÉRIE

### *La nationalité sans la citoyenneté*

Inutile de rappeler ici que la colonisation française a été exceptionnelle en Algérie à de nombreux titres. Je me contenterai d'en souligner un qui n'est pas très souvent évoqué. Sous la colonisation, le territoire de l'Algérie constituait trois départements français. Les «indigènes» – encore appelés les «musulmans» – étaient «français» mais n'avaient pas la citoyenneté française. Plus précisément, ils ne devenaient «citoyens français» que s'ils renonçaient au «statut personnel». Alors que la loi française régissait tous

7. Je me permets de renvoyer à mon livre *La famille désinstituée. Introduction à la sociologie de la famille*, Ottawa, Presses de l'Université d'Ottawa, 1995.

les rapports sociaux en Algérie, la puissance coloniale a toléré que le «statut personnel», l'ensemble des règles qui présidaient aux rapports familiaux et aux rapports sociaux de sexe<sup>8</sup>, continue à être régi par la «loi musulmane». En fait, si l'on en croit le doyen Morand, elle a fait plus que la tolérer. Dans son *Introduction à l'étude du droit musulman algérien*<sup>9</sup> (1921), le doyen de la faculté de droit d'Alger écrit:

«Il n'est pas douteux qu'en faisant aux indigènes algériens l'application d'un droit strictement musulman, en enseignant aux magistrats indigènes que nous avons formés, les principes de ce droit et en remettant en honneur un docteur musulman dont le culte n'était plus entretenu que dans quelques mosquées et de rares zaouïas, nous avons, en quelque sorte, fait revivre la société musulmane du XVI<sup>e</sup> siècle de notre ère, ressuscité les influences musulmanes qui, il y a quelques siècles, se sont exercées sur les indigènes algériens; nous les avons réislamisés, et il n'est pas douteux que, socialement et par la mentalité, ces indigènes sont, aujourd'hui, plus loin de nous qu'ils ne l'étaient à l'époque de la conquête.»

La «monstruosité», pour reprendre le mot de Dominique Schnapper<sup>10</sup>, qui consistait à accorder la nationalité sans la citoyenneté, est d'autant plus monstrueuse, me semble-t-il, que la condition d'accès à la citoyenneté résidait dans le renoncement à ce qui structure les questions généalogiques. En-faisant des rapports familiaux et des rapports sociaux de sexe le point d'ancrage de l'exclusion de la citoyenneté, la puissance coloniale désarrimait les colonisés de l'État républicain en son point névralgique: là où se tisse la dimension institutionnelle du sujet, pour reprendre une expression de Pierre Legendre. C'est le hasard de sa naissance en terre décréetée département français qui faisait d'un colonisé un sujet français, sans en faire un citoyen français. Son affiliation était renvoyée aux règles et coutumes que la-puissance coloniale méprisait. Elle ne leur reconnaissait une existence que pour justifier l'existence de la citoyenneté et son exclusion pour les colonisés.

Mais, de l'autre côté, tandis qu'ils étaient spoliés de tout, notamment de leur territoire, de leurs terres et de leur langue, les colonisés se reconnaissaient entre eux en tant qu'êtres humains dignes en ce qu'ils ne renonçaient pas au statut personnel. Le non-renoncement au statut personnel constituait pour eux le dernier et unique rempart de leur identité. Identité cristallisée dans la possibilité pratique de soumettre les femmes colonisées aux hommes colonisés, à un point que la loi française, pourtant sous la coupe du Code Napoléon, n'offrait pas à ses citoyens. En renonçant à adhérer à la citoyenneté française, et donc en restant fidèles au statut personnel, les hommes colonisés

8. Ceux régissant le mariage (pas de limite d'âge [inférieure]; consentement non de la future épouse mais du tuteur matrimonial), le divorce (extrêmement difficile pour l'épouse et quasiment inutile pour le mari), l'adoption (interdite), l'héritage (une demi-part aux héritières, quand, selon la coutume kabyle, elles n'étaient pas exhéredées), la répudiation (privilège du mari), la polygynie, etc.

9. Cité dans Henry Jean-Robert et François Balique, *La doctrine coloniale du droit musulman algérien*, Paris, Éditions du CNRS, 1979, p. 48. C'est moi qui souligne.

restaient de «vrais» hommes aux yeux de leur communauté d'appartenance et de résistance. Ce faisant, du même coup, ils restaient de «vrais» patriarques aux yeux et aux dépens des femmes.

Ce «choix» – renoncer ou non au statut personnel – est monstrueux au regard de l'imaginaire démocratique. Il est aussi odieux en ce qu'il légitime, au nom de la sauvegarde de l'identité, de la résistance, de la dignité, la domination des colonisées par les colonisés. Une expression rendra compte de l'opération. Elle est popularisée pendant la guerre de libération et perdure après l'indépendance: les femmes sont, dit-on, les «gardiennes des valeurs arabo-musulmanes». Cette assignation n'a pas été inventée par les «islamistes», elle se trouve justifiée par la pratique politique coloniale.

### *La citoyenne à part entière*

En 1976, Boumediene, qui peut alors considérer qu'il tient le pouvoir en main, propose à la «discussion populaire» un avant-projet de Charte nationale, qui sera par la suite ratifié par référendum. Malgré l'encadrement très strict de la discussion, c'est sans doute la première fois qu'un débat dans l'espace public était autorisé dans l'Algérie indépendante. Rétrospectivement, il n'est pas impensable de percevoir dès ce moment un frémissement «islamiste». Une étude attentive des débats retransmis dans la presse de l'époque, même si elle était toujours sous le contrôle du pouvoir, l'illustrerait probablement. Ce n'est pas ici mon propos. Comme je l'ai déjà indiqué, dans la Charte nationale apparaît la formule de «citoyenne à part entière» pour désigner «la femme algérienne» – ce qualificatif étant abondamment répété dans le texte officiel à usage pourtant interne. Pour saisir l'importance de cette formule et, d'une certaine façon, sa nouveauté, il faut préciser que l'État indépendant s'est structuré en segmentant «le peuple» en corps ou en catégories. Chacune de ces catégories définit ses intérêts dans une «organisation de masse». «Le peuple», composé de la juxtaposition de ces organisations de masse, est posé comme sujet qui interpelle l'État et que l'État interpelle. Il n'y a pas d'intérêts particuliers qui s'opposent à l'intérêt général<sup>11</sup>. Autrement dit, il n'y a pas de société civile distincte de l'État. Il n'y a pas un espace public organisé comme un lieu où pourraient s'affronter les groupes et les intérêts particuliers et où les conflits pourraient être gérés. Il n'y a pas de conflits au sein du peuple qui, dit-on, s'est vaillamment, et surtout unanimement battu, sous la houlette du Front de libération nationale et de son armée, pour arracher son indépendance à la métropole coloniale. L'imposition de ce consensus<sup>12</sup> constitue probablement l'un des ressorts de l'actuelle tragédie: les plaies jamais pansées, puisque niées, suppurent.

11. Cette thèse a été amplement développée dans André Corten et Marie-Blanche Tahon, *L'État nourricier*, Paris, L'Harmattan, 1988.

12. Consensus violent au regard des déchirements qui avaient prévalu pendant la guerre entre le FLN et le Mouvement national algérien de Messali Hadj et au sein du FLN lui-même, au regard des assassinats de harkis qui n'avaient pu quitter le territoire national au moment de l'indépendance

Dans ce récit consensualiste, les catégories qui composent le peuple sont monosexuées. Il y a les catégories composées d'hommes. Eux sont interpellés comme travailleurs ou comme paysans ou comme jeunes, c'est-à-dire comme étudiants, ou comme anciens combattants. Ces catégories, encadrées dans une organisation de masse<sup>13</sup>, sont chargées d'œuvrer aux «tâches d'édification nationale». C'est cette injonction qui les fait figurer dans l'«espace public». Avec les appelés du contingent, ces catégories constituent les «forces vives de la Nation». Quant aux femmes, jamais interpellées dans le discours comme travailleuses, paysannes, jeunes (étudiantes) et si rarement comme anciennes *moudjahidates*, leur revient de remplir le rôle d'épouses-et-mères dans «la construction et la consolidation du foyer familial, qui forme la cellule constitutive de la Nation».

Les catégories sont monosexuées en ce que, on l'a dit, seuls des hommes répondent à la dénomination de «travailleurs», «paysans», «jeunes» ou «anciens combattants» mais encore, les femmes sont les seules à être «épouses-et-mères», ce qui semble aller de soi, mais aussi à être désignées comme «citoyennes». «À part entière», qui plus est. Le terme «citoyen» n'est pas utilisé au masculin. De plus, il faut enregistrer que si les hommes sont éparpillés dans quatre «organisations de masses», celles-ci ont un poids, elles sont des interlocutrices de l'État, même si l'UGTA dispose d'un poids nettement plus important que les autres, développement industriel oblige. Tandis que l'UNFA – l'Union nationale des femmes algériennes – est, dès 1969, définitivement vidée de toute substance et n'est prise au sérieux ni par le pouvoir ni par les femmes. Imputer le manque de consistance de l'UNFA à l'androcentrisme ambiant et prégnant n'explique certainement pas tout. Quel pourrait être le principe de légitimation d'une organisation de masse de femmes dans cette mise en scène du peuple? Pour les hommes cantonnés dans leur organisation de masse, c'est le travail qui est le principe de légitimité pour les travailleurs et les paysans, la fréquentation de l'université pour les jeunes, la participation à la lutte pour l'indépendance pour les anciens combattants. Comment le foyer pourrait-il être mis sur le même pied? D'autant que, même si elles étaient rendues invisibles dans le discours étatique, il y avait des travailleuses, des paysannes, des étudiantes et des anciennes combattantes. L'UNFA était donc placée en un lieu où elle aurait pu entrer en concurrence avec les autres organisations de masse – ce qui n'était le cas pour aucune de celles-ci – et elle renvoyait à un principe de structuration qui ne relevait pas du public.

Ce serait, j'en fais l'hypothèse, pour rencontrer cette quadrature du cercle – interpellier publiquement les femmes tandis qu'elles sont organisées dans leur masse selon un principe qui ne relève pas du public – que, faute

et enfin au regard des déchirements entre les maquis, l'armée de l'intérieur et l'armée des frontières dans les jours qui suivirent l'accession à l'indépendance.

13. L'UGTA (Union générale des travailleurs algériens), l'UNPA (Union nationale des paysans algériens), l'UNJA (Union nationale de la jeunesse algérienne), l'ONM (Organisation nationale des *moudjahidin*).

de mieux, elles sont dites «citoyennes à part entière». Mais, il faut toutefois enregistrer que cette désignation, que l'on pourrait considérer advenir par défaut, tire pourtant officiellement sa légitimation de la participation *massifiée* des femmes à la guerre pour l'indépendance. Participation massifiée, participation désincarnée. Il n'y a pas d'héroïnes<sup>14</sup>. Celles qui en étaient sorties sont rentrées dans leurs foyers. Aussi est-il entendu, quelques années après la fin de la guerre, que c'est en tant qu'épouses-et-mères, éventuellement en tant que filles, que les femmes ont participé à la lutte. Cette *domestication discursive* se déploie en prenant appui sur le rappel que «dès le début, la femme algérienne a lié sa liberté à celle de son peuple<sup>15</sup>». Ce qui signifie clairement que, le peuple algérien étant désormais libre puisque libéré de la-colonisation, la femme algérienne n'a pas à revendiquer sa liberté. Elle l'a obtenue, une fois pour toutes, avec l'indépendance. Dans le même temps, et sans que cela ne soit tenu pour contradictoire, il est martelé que «l'émancipation de la femme» – réalisée, sans être l'œuvre des femmes elles-mêmes – «n'implique pas l'abandon de l'éthique dont notre peuple est profondément imprégné».

Alors, sous le régime de Boumediene, la référence à l'«éthique du peuple», tout comme la référence à la citoyenneté, ne sont utilisées que pour les femmes. Mais si cette éthique à usage féminin renvoie aux «valeurs arabo-musulmanes» – les femmes en sont les «gardiennes» –, ces valeurs doivent s'harmoniser avec le socialisme «spécifique». Les femmes incarnent alors la volonté d'étatiser le religieux. Cette étatisation du religieux n'emprunte pas seulement la forme de la fonctionnarisation des imams – là-encore, il s'agit seulement d'un legs colonial. En effet, en Algérie, la France républicaine et laïque s'est bien gardée d'appliquer le sacro-saint principe de la séparation des Églises et de l'État<sup>16</sup>. À l'indépendance, le pouvoir étatique a aussi récupéré cette manière de faire. Il n'était pas question d'abandonner aux seuls religieux l'islam qui constitue – notamment grâce à-la colonisation et aux formes de résistance qu'elle a imposées, comme je l'ai rappelé dans la section précédente – la pierre angulaire de l'identité algérienne. Toutefois, sont alors mises en avant les valeurs d'égalité et de justice que l'islam véhicule aussi.

Quand les femmes sont désignées à la fois comme «gardiennes des valeurs arabo-islamiques» et «citoyennes à part entière», elles sont tirées du côté de ces valeurs d'égalité et de justice. C'est ce qui démarque le discours étatique boumedieniste – mais cette option était déjà présente dans le *Programme de Tripoli* (1962) et avec plus de force encore dans la *Charte d'Al-*

14. J'ai développé ce point dans «L'anti-héroïne dans la révolution algérienne» (in Yolande Cohen, dir., *Femmes et contre-pouvoirs*, Montréal, Boréal, 1987). Il n'est pas infirmé par les travaux ultérieurement publiés de Djamila Amrane, *Les femmes algériennes dans la guerre* (Paris Plon, 1991) et *Des femmes dans la guerre d'Algérie* (Paris, Khartala, 1994).

15. Cette phrase a d'abord été écrite – il ne serait pas impossible que ce soit par Fanon – dans *El-Moudjahid* pendant la guerre.

16. Voir Franck Frégosi, «Islam et État en Algérie. Du gallicanisme au fondamentalisme d'État», in Pierre Robert Baduel (dir.), *L'Algérie incertaine*, Aix-en-Provence, Édisud, 1994, pp. 61-76.

ger (1964) – de l'«idéologie rétrograde» imputée aux «féodaux» et autres religieux. «Idéologie rétrograde» qui se conforte de l'inégalité entre les femmes et les hommes. Le discours étatique s'y oppose en arguant que les femmes ont payé un «lourd tribut» à la libération du pays. En 1976, au moment de la discussion de la Charte nationale, la lutte contre les «mentalités arriérées» – qui, dit-on alors, «manipulent» l'islam «contre le progrès» – n'est pas terminée.

Mais c'est toujours en tant qu'épouses-et-mères que les femmes sont investies de la mission de les faire reculer. La spécificité du socialisme boumedieniste l'amène à ne pas considérer l'entrée des femmes dans l'industrie publique comme condition de leur libération. On l'a vu, elles n'ont plus à être libérées, elles le sont par la grâce de l'indépendance. Toutefois, le régime mène une politique de scolarisation qui hisse celle des filles algériennes à un niveau au moins comparable au voisin tunisien qui se targue d'une option féministe, et nettement supérieur au niveau du voisin marocain. Si cette politique est menée «dans la réalité», elle n'est pas utilisée comme argument au plan du discours. Il faut dire que le discours étatique ne risquait pas, sur ce point non plus, de se faire doubler sur sa gauche par la seule opposition qu'il tolérait, celle du Parti de l'avant-garde socialiste<sup>17</sup>. Cette impasse, dans le discours, sur les «acquis» en termes de scolarisation des filles alimente l'impression que les femmes constituent un pion dans la politique d'étatisation du religieux. Elles constituent un enjeu contre les «mentalités rétrogrades», les scolariser est susceptible de faire reculer ces dernières, mais il ne faudrait pas qu'elles en tirent parti pour elles-mêmes au risque de déstabiliser l'édifice dans lequel les hommes ne sont pas citoyens. Leur silence dans l'espace politique est acheté par la considération que l'État leur accorde en tant que travailleurs, paysans, étudiants ou anciens combattants. Les femmes, elles, peuvent être désignées comme «citoyennes à part entière» puisqu'il n'y a pas d'institutions où exercer la citoyenneté. Cette désignation peut donc être tenue pour un gage accordé aux hommes: les femmes sont désignées par un terme qui ne les concerne pas, mais cela n'a pas d'importance, puisque ce terme est sans fondement. Cette ruse, si ruse il y a, est toutefois périlleuse. En effet, un terme sans réelle consistance, mais auquel il faut pourtant bien avoir recours, postule qu'il y a une doublure publique au rôle privé d'épouse-et-mère. Cela ne tombera pas dans l'oreille de sourdes.

### *La saga du code de la famille*

Il y aurait une doublure publique au rôle privé d'épouse-et-mère, mais, en 1976, et cela dure depuis 1963 et ne trouvera un aboutissement funeste qu'en 1984, le rôle privé d'épouse-et-mère n'est pas arrimé, en l'absence de

17. Parti communiste, tendance Moscou. Voir sa brochure éditée à l'occasion du 8 mars 1974: *Femmes, luttes et espoirs*.

la réalisation d'un code de la famille, au vivre ensemble. Aujourd'hui, on continue à s'élever, à juste titre, contre la version inique qui a été promulguée en 1984. Et l'on oublie que, pendant plus de vingt ans, quatre ou cinq versions d'avant-projet ont été élaborées et discutées sous le manteau. Le même scénario s'est à chaque fois répété: après avoir circulé plus ou moins clandestinement, l'avant-projet était retiré apparemment sous la pression de femmes qui en dénonçaient le caractère «rétrograde», incompatible avec un islam mâtiné de socialisme. Mais, il faut aussi retenir qu'à chaque fois, l'avant-projet était retiré par le pouvoir étatique qui l'avait fait circuler. Il y trouvait sans doute son compte: il faisait mine de s'incliner devant les critiques des «progressistes», notamment des femmes progressistes et, dans le-même temps, il donnait satisfaction à ceux qui jugeaient la mouture de l'avant-projet trop «progressiste». Cette valse-hésitation a duré jusqu'au début des années 1980. Des femmes et les «progressistes»-sont parvenus à faire reculer le pouvoir de Chadli sur l'avant-dernière version mais la version promulguée a finalement donné satisfaction aux plus conservateurs. Rappelons que le code de 1984 a été voté par un Parlement qui ne comptait aucun élu se revendiquant de l'«islamisme».

La formule «citoyenne à part entière» qui trouve place dans la Charte nationale en 1976 indique sans doute la volonté d'une partie des idéologues du pouvoir de ne pas brimer toute velléité d'individuation pour les femmes. Toutefois, cette formule reste creuse aussi parce que, dans le même temps, l'État ne parvient pas à énoncer un ensemble de règles qui président aux relations entre Algériens<sup>18</sup>. Notamment dans les rapports familiaux. Ceux-ci sont laissés à des bribes de droit musulman plus ou moins librement interprété par des juges. Il faut ici enregistrer que le pouvoir ne parvient pas à codifier les rapports familiaux tandis qu'il s'est exécuté avec promptitude pour élaborer un code de la nationalité (1963). Que le principe sur lequel repose la nationalité – «le mot «Algérien» en matière de nationalité d'origine s'entend de toute personne dont au moins deux ascendants en ligne paternelle étaient nés en Algérie et y jouissaient du statut musulman» – soit hautement discutable, inutile de le souligner. Mais je voudrais surtout souligner l'écart entre la nationalité «clairement» définie et l'embrouillamini qui-préside à la gestion de l'institution familiale. Il reproduit, autrement, la situation coloniale.

Au regard des questions généalogiques, des montages qui permettent l'institution du sujet, la loi étatique ne se formule pas, ne trouve pas les mots pour se dire. Et cela, alors que la loi «traditionnelle», religieuse ou coutumière, n'est pas non plus légitimée. Le mouvement des Ulémas dans les années 1930 contre l'«islam populaire», celui des saints, des marabouts et des pèlerinages, stigmatisé comme suppôt du colonialisme, a ouvert la

18. Il ne serait sans doute pas opportun en ce cas de dire, comme il serait attendu, «relations entre individus» puisque, précisément, l'absence d'énonciation de ces règles rend problématique l'émergence des individus.

voie à cette délégitimation de la loi «traditionnelle» – non seulement à l'égard des rapports familiaux d'ailleurs, ainsi que l'a brillamment mis en relief Fanny Colonna dans *Les versets de l'invincibilité*<sup>19</sup>. Avec l'indépendance, mais le terrain avait été préparé par la puissance coloniale laïque, les imams et autres docteurs de la foi deviennent des fonctionnaires soupçonnés d'être les porte-voix du pouvoir étatique. Et, pour ajouter à la confusion, la loi «traditionnelle» est moins que jamais univoque, mono-interprétée. La diffusion de la scolarisation va avoir un effet sans doute non prévu par ses promoteurs: de plus en plus de personnes accèdent à la lecture et donc à la lecture des textes sacrés. Et chacun peut, à la limite, en l'absence d'un clergé établi en islam sunnite, s'instaurer interprète de la loi religieuse. C'est dans cette fragmentation extrême que surgiront, dans la seconde moitié des années 80, des imams «révolutionnaires» dont Ali Benhadj constitue le phare.

Le lien entre le code de la famille et la citoyenneté ou, plus précisément, le lien entre la non-promulgation du code de la famille jusqu'en 1984 et la tombée en quenouille de la citoyenneté, ne s'éclaire que si on prend en compte l'héritage colonial. On s'en souvient: en faisant de la renonciation au statut personnel qu'elle tolérait la condition pour accéder à la citoyenneté française, la France a figé la gestion des questions généalogiques, de l'institution familiale, en dehors de l'enceinte de la loi commune. En décrétant que les Algériens étaient «français» suite au hasard qui les avait fait naître dans un département annexé à la métropole mais n'étaient pas citoyens de la République, la colonisation a dénié l'arrimage de la transmission au pouvoir d'État, à l'état civil. Les «indigènes», les «musulmans» étaient gouvernés sous le mode de la communauté. Leur appartenance ethnique – même si elle était formellement estampillée française – était vécue comme une donnée immédiate. Ils n'étaient pas gouvernés sous le mode de la société ou de la nation, comme produit d'une rupture avec le donné. Pour ces colonisés de la République française, les lois qui présidaient à la transmission, à la construction de l'être-parlant, émanaient du communautaire. Ils y étaient englués.

C'est de cela qu'hérite l'Algérie indépendante. Les tergiversations sur la promulgation du code de la famille montrent que l'État n'est pas à même de prendre en charge cet aspect. Il se contente de se substituer à l'État français. Plutôt que de se lancer dans une «entreprise civique de construction sociale»<sup>20</sup>, dans un projet qui suppose la reconnaissance abstraite des individus, il renoue concrètement avec un projet de communauté dans lequel, par la force des choses – c'est-à-dire par la force de l'héritage colonial –, l'islam et la langue du Coran jouent un rôle moteur dans la représentation de la nation. Ce projet communautaire ainsi fixé permet de faire l'impasse sur tout dissensus et, dès lors, sur les conditions à réunir

19. Paris, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, 1995.

20. Voir Jean Leca, «De la "schizophrénie culturelle" de l'Algérie française», *Autrement*, 33, «Aurès/Algérie 1954. Les fruits verts d'une révolution», sous la direction de Fanny Colonna, novembre 1994, pp. 93-109.

pour l'élaboration d'un vivre en commun. Impasse sur la fragmentation ethnolinguistique: la «question berbère» n'a pas à être posée; elle n'en est pas une; elle ne doit-donc pas être gérée. Impasse sur la fragmentation sociale: le socialisme spécifique qui étatisé l'islam se distingue par le déni des luttes de classes. Quant à ce qui pourrait concerner la fragmentation politique, elle est simplement rendue non avenue grâce à la proclamation de l'unipartisme, à l'ombre de l'armée dont la vigilance ne se dément jamais. Il n'est qu'un chemin pour les opposants, celui de l'exil.

Rien ne s'oppose à ce que se mette en place un État «plein», un État sans faille, un État qui n'a pas à affronter «l'horreur des commencements», selon une formule légendrière. Et cela, d'autant plus que l'horreur peut trivialement être incorporée aux pré-commencements: l'histoire coloniale et la guerre pour l'indépendance. La violence, qui répète depuis huit ans les-scènes d'horreur de la guerre pour l'indépendance qui elles-mêmes jouaient celles de la conquête, ne s'explique-t-elle pas par cette fiction mortifère d'un État sans faille, d'un État désarrimé de la gestion de la transmission? Le régime colonial<sup>-21</sup> en est l'initiateur, le régime postcolonial ne l'a pas corrigé et le régime militaire actuel l'amplifie.

L'«État» sans faille fait l'impasse sur les conflits, n'aménage pas les différences en un vivre en commun acceptable. Il les ignore. Il n'ouvre pas à un espace politique. C'est en l'absence d'un espace politique que les femmes sont proclamées «citoyennes à part entière». Cette proclamation se situe en 1976 tandis que la Constitution de la même année inscrit l'égalité de l'homme et de la femme alors qu'il n'y a pas de doublure à ce statut de citoyenne. La citoyenneté des femmes ne repose pas sur la considération qu'elles sont des individus: il n'y a pas d'espace politique. Et si les citoyennes à part entière sont renvoyées au rôle d'épouses-et-mères, ce rôle n'est pas lui non plus institutionnellement arrimé, il est «flottant», en l'absence d'un code qui le définit, qui l'institue selon la loi commune.

La promulgation du code de la famille en 1984 n'arrange rien. Non seulement parce qu'elle aboutit à faire des femmes des mineures à vie, mais encore, et peut-être surtout, parce qu'elle inscrit le renoncement de l'État à se faire l'interprète de la Loi. Il a alors délégué sans vergogne sa raison d'être à d'autres, en l'occurrence aux plus offrants en matière de moralisation bigote. Des articles du code indiquent que c'est l'appartenance religieuse, et non un montage de *l'état civil*, qui préside à la construction du sujet par l'entremise de la filiation et de l'alliance. Là se situe le renoncement de l'État à jouer son rôle, à occuper sa place. Mais des articles du code voté par l'Assemblée populaire nationale indiquent encore une suspicion à l'égard de la fermeté des convictions religieuses des femmes. Instruites dans la religion de leurs pères, elles sont tenues pour incapables de la transmettre à leurs enfants si elles ne sont pas astreintes à l'obéissance à un mari musulman. Elles ne

21. Dans ce même article, Leca estime qu'en Algérie, la France républicaine «signifie son contraire: un pouvoir de fait, générateur de coercition, de ressources et de patronnage mais non d'incorporation et de représentation».

sont pas tenues pour des «musulmanes à part entière». Elles doivent être contenues sous haute surveillance au sein de la communauté religieuse. Ce code, je le répète, n'a pas été promulgué par un «État islamiste<sup>-22</sup> ». Il l'a été par un «État» qui renonçait à en être un, qui renonçait ouvertement à être le garant du vivre en commun. Aussi, 1984 et la promulgation du code de la famille pourraient-elles être tenues pour le début de la guerre contre les civils, elles marquent en effet le moment où la violence «légitime» n'est plus le monopole de l'État. Il y a alors renoncé. Il a alors jeté l'éponge.

L'abrogation de ce code inique ne résoudrait donc pas, en elle-même, magiquement tous les problèmes des femmes. La question du code de la famille ne concerne pas seulement les femmes, même si elles en sont quotidiennement et tout au long de l'année les premières victimes; elle concerne avant tout l'existence d'un État dans ce pays.

## FEMME ET MÈRE

Même si, aujourd'hui, aucun élément ne permet de supposer qu'à brève échéance un État parviendra à se fonder en Algérie, parviendra à se donner et à assumer le rôle de garant des questions généalogiques et d'un espace politique – d'un espace au sein duquel les antagonismes s'exprimeraient par la parole –, on pourrait toutefois se demander, si ces conditions étaient réunies, si les femmes n'y seraient pas placées, au regard de l'accès à la citoyenneté, dans des conditions qui pourraient s'avérer moins difficiles que celles auxquelles ont été soumises les femmes occidentales dans la modernité démocratique. Il s'agit, dans l'état actuel des choses, d'une perspective qui s'apparente plus à la science-fiction qu'à la prospective, j'en conviens. Cette perspective a pourtant le mérite, me semble-t-il, de bousculer quelque peu la donne reçue sur les rapports entre religieux et politique dans l'aire musulmane, ou plus précisément sur les rapports entre la représentation de l'être de sexe féminin dans l'un et l'autre champ. Pour tenter d'éclairer ce questionnement, je reviens encore une fois, et toujours de manière heuristique, à ce que l'on peut observer dans le monde occidental chrétien.

### *Dans le monde occidental chrétien*

Sans pouvoir ici développer comme il conviendrait, on partira de l'hypothèse que dans le monde «gréco-romano-chrétien<sup>-23</sup> », les femmes étaient tenues à la marge du politique, tenues à distance de la démocratie, parce

22. Des femmes qui affichent leur adhésion à l'islam politique réclament elles aussi son abrogation car elles estiment que l'application intégrale de la *chari'a* serait moins dommageable pour les-femmes, les protégerait mieux. Elles n'ont probablement pas tort au plan doctrinal. Reste que les transformations sociologiques qu'a connues l'Algérie, notamment au plan des relations familiales, rend l'application de la *chari'a* «dans son intégralité» hautement chimérique.

23. Cette qualification n'est certes ni très élégante ni, surtout, très précise. Elle n'est pourtant sans doute pas moins précise que l'expression «monde musulman» qui, elle, est le plus souvent utilisée sans la moindre trace de circonspection.

qu'elles étaient assimilées à des mères. Énoncer cela ne revient pas à dire que les femmes-mères étaient renvoyées au biologique, à la «nature». Au contraire: l'assimilation de la femme et de la mère relève d'une construction de la mère. Construction de la mère qui est commandée par la recherche pour rendre représentable, énonçable la citoyenneté masculine. On peut la repérer aussi bien, même si différemment, à Athènes<sup>-24</sup>, à Rome<sup>-25</sup>, qu'au moment de la Révolution française<sup>-26</sup>.

Ces trois constructions différenciées de la mère ont en commun de mettre en évidence que la maternité est le lieu d'un artifice. Ce qui rompt avec l'analyse qui voudrait qu'elle soit réduite au biologique; la réduction de la maternité au biologique n'explique rien, elle est à expliquer. La maternité est le lieu d'un artifice et c'est à cet artifice, à cette mère ainsi construite que *s'adosse* la représentation de la citoyenneté en son principe fondateur, à chaque fois différent: l'amour de la cité à Athènes<sup>-27</sup>; l'engagement de la parole au nom d'un tiers à Rome<sup>-28</sup>; la fraternité à la Révolution française<sup>-29</sup>. L'imaginaire démocratique occidental reposerait donc

24. Cette lecture, et plus généralement l'ensemble de cette problématique, au-delà d'Athènes, est très largement redevable à l'œuvre de Nicole Loraux, même si, selon la formule consacrée, elle ne l'engage en rien. En particulier: *Les enfants d'Athéna*, Paris, Maspero, 1981; *Les expériences de Tirésias*, Paris, Gallimard, 1989; *Les mères en deuil*, Paris, Seuil, 1990; *Nés de la terre*, Paris, Seuil, 1996; *La cité divisée*, Paris, Payot, 1997.

25. Je prends ici appui sur les travaux de Yan Thomas, en particulier: «À Rome, pères citoyens et cité des pères (II<sup>e</sup> siècle av. J.-C.- II<sup>e</sup> siècle ap. J.-C.)», in André Burguière *et al.* (dir.), *Histoire de la famille*, tome 1, Paris, A. Colin, 1986, pp. 195-229; «Le ventre. Corps maternel; droit paternel», in *Le genre humain*, 14, 1986, pp. 211-236; «La division des sexes en droit romain», in Georges Duby, Michelle Perrot (dir.), *Histoire des femmes en Occident*, tome 1, Paris, Plon, 1991, pp. 103-156.

26. Mona Ozouf, *L'homme régénéré*, Paris, Gallimard, 1989. Les livres de Jacques André, *La révolution fratricide. Essai de psychanalyse du lien social* (Paris, Presses universitaires de France, 1993) et de Linda Hunt, *The Family Romance of the French Revolution* (Berkeley, University of California Press, 1992, trad. fr., Paris, Albin Michel, 1995) n'ont pas manqué d'alimenter ma perspective. Elle s'en démarque toutefois sur mon effort de distinguer figure de «femme» et figure de «mère» qui implique de considérer les métaphores familiales dans l'espace du politique comme des métaphores.

27. La condition pour qu'un homme soit citoyen réside en ce qu'il ait un père citoyen et une mère fille de citoyen. Si une femme n'accède jamais à la citoyenneté – il n'y a pas de mot pour dire «Athénienne» –, la maternité est pourtant un passage obligé pour que le fils accède à la citoyenneté. La caractérisation d'un citoyen athénien renvoie à son amour sans prix pour la cité d'Athéna. Comment rendre représentable un amour sans prix pour la cité? En énonçant qu'une mère, elle, dit que «l'enfant prime la cité». La préférence pour l'enfant au détriment de la cité, qu'est censée exprimer la mère, constitue l'artifice qui, d'une part, rend représentable ce qu'est la citoyenneté masculine et, d'autre part, tient les femmes en son dehors. Il s'agit d'une construction qui se situe dans l'ordre du discours, discours requis pour énoncer la condition de participation au politique. Si cette lecture était fondée, elle permettrait de relativiser le bien-fondé de la proposition d'Hannah Arendt (*Condition de l'homme moderne*, Paris, Calmann-Lévy, 1983 p. 84) selon laquelle, les femmes seraient exclues de l'espace public et de l'espace politique parce qu'elles sont vouées à mener une vie laborieuse en vue de la perpétuation de l'espèce. Cette perspective arendtienne entretient la confusion contemporaine entre «privé» et «domestique» (voir, par exemple, Jean-Claude Kaufmann, «Le couple infernal», in ÉPHESSIA, *La place des femmes. Les enjeux de l'identité et de l'égalité au regard des sciences sociales*, Paris, La Découverte, 1995, p. 203-206).

28. Où un homme n'accède à toutes les charges et à tous les honneurs du citoyen que s'il est *pater familias*. Il ne le devient qu'à la mort de son *pater familias* car celui-ci a, à tout moment, la puissance (*potestas*) de le désinstituer comme héritier, le vouant ainsi à la mort civique. La caractérisation du citoyen-*pater familias* réside dans sa capacité de parler et d'agir au nom d'un tiers. On saisit ce que cette capacité représente quand on sait qu'est énoncé que la femme est «le commence-

sur l'incompatibilité de principe entre maternité et citoyenneté. Tant que la femme n'y était pas désassimilée de la mère, tant qu'elle ne pouvait y être perçue comme un sujet «dématernisé», elle ne pouvait y être formellement «citoyenne à part entière». Il est probable que le passage du formel au réel requiert la satisfaction de la revendication de la parité politique. Mais il s'agit là d'une perspective que je ne peux ici amorcer<sup>30</sup>.

### *Le monde de l'Islam*

En Algérie, on l'a dit, la femme a été proclamée «citoyenne à part entière» dans la Charte nationale de 1976 en tant qu'épouse-et-mère. Je ne reviendrai plus sur les multiples aspects problématiques de cette dénomination, mais je voudrais encore creuser le lien entre mère<sup>31</sup> et «gardienne des valeurs arabo-musulmanes» qui est une autre dénomination pour qualifier les êtres de sexe féminin qui circule dans la Charte.

Les êtres de sexe féminin sont alors censés incarner la pérennité entre l'édification nationale à consolider et la lutte pour l'indépendance et, au-delà, le passé colonial d'avant 1954 et même le passé précolonial de l'Algérie. Les-«gardiennes des valeurs» sont chargées de dire la permanence d'une communauté qui s'est maintenue parce qu'elle a gardé des valeurs arabo-musulmanes, la permanence d'une communauté qui s'est maintenue par ce qu'elle a soustrait, veut-on croire, aux atteintes impitoyables de la colonisation. Les mères-gardiennes sont là pour dire que l'Algérie poursuit un projet de communauté et non une entreprise civique de construction sociale. Elles sont situées aux antipodes des mères républicaines françaises. Elles sont en effet assignées à faire perdurer les déterminations qui maintiennent les Algériens dans une culture et un destin imposés par la naissance. Elles sont construites en artifice pour se représenter la communauté et non le principe sur lequel fonder la citoyenneté.

Pourtant, la mère-gardienne est dite citoyenne à part entière. Le paradoxe au regard de l'incompatibilité construite entre maternité et citoyenneté pourrait cependant n'être qu'apparent. Si l'Algérie, dans sa postindépendance, se lance dans un projet de communauté en prenant appui sur un principe

ment et la fin de sa propre famille». Pour que l'édifice tienne, il suffit de poser la femme sans assise institutionnelle.

29. Pour que les hommes puissent être des frères dans l'espace politique, la mère républicaine, destinée à participer à la formation de bons citoyens, est édifiée comme hors-champ de la terreur, comme celle qui n'a pas partie liée avec le politique mais comme celle qui a partie liée avec les mœurs qu'elle est censée blanchir. Parce que délestée de tout droit politique, elle est la figure par laquelle est représentable «l'homme régénéré».

30. Ce que j'ai fait dans «La revendication de la démocratie paritaire» (*Politique et sociétés*, 17, 1, 1998, p. 13-47). Voir aussi Blandine Kriegel, *La Cité républicaine* (Paris, Galilée, 1998) et *Philosophie de la République* (Paris, Plon, 1998).

31. J'abandonne ici l'expression «épouse-et-mère» pour ne plus prendre en considération que la mère. Dans un souci de cohérence avec ce qui précède à propos du monde «gréco-romano-chrétien». Mais encore parce dans l'expression «épouse-et-mère» c'est la référence à la mère qui domine puisque la famille est tenue pour la «cellule constitutive de la Nation». Il se pourrait toutefois que cet abandon exige plus de circonspection.

identitaire puisé dans l'islam – éventuellement tiré du côté de ses valeurs d'égalité et de justice, comme y prétendait Boumediene –, elle est tenue de conforter la mère, de lui donner de la force. Il se peut que le moyen trouvé, faute de mieux, soit de la désigner comme «citoyenne à part entière».

À Athènes, à Rome, en 1789, l'artifice consistait à construire la mère de manière telle que l'entreprise civique soit représentable<sup>-32</sup>. En Algérie, l'artifice joue aussi mais il joue autrement. Ce serait parce que l'on est ici dans un projet consensuel de communauté qui prend appui sur un principe identitaire puisé dans l'islam que la mère devrait être dite citoyenne. Il ne me paraît pas, en effet, sociologiquement insoutenable – je n'ai aucune prétention théologique – de considérer que la mère en islam est construite en tant qu'étrangère à la communauté, en tant qu'extra-communautaire.

Un indice de ce positionnement extra-communautaire de la mère se donne à lire, me semble-t-il, dans les règles de l'héritage et leur mise en pratique. Notre égalitarisme est immédiatement choqué à l'idée que, quel que soit le rang des héritiers, les êtres de sexe féminin ont droit à la moitié de ce qui revient aux héritiers de sexe masculin. Ce partage inégalitaire est pourtant ainsi légitimé: les femmes disposent d'une autonomie de gestion complète sur leurs biens tandis que leur entretien doit toujours être intégralement assuré par un homme de la famille (père, mari, fils, frère). Je ne discuterai pas ici du bien-fondé de cette légitimation. Me paraît important de relever que l'héritage d'une femme n'enrichit pas la communauté familiale. Elle n'est pas tenue de le faire fructifier *pour le transmettre*. À cela s'ajoute que la dot, apportée par le mari à l'épouse, ne délivre pas le mari de l'obligation d'assurer l'entretien intégral de son épouse, quelle que soit sa fortune à elle. La dot<sup>-33</sup> réendosserait le fait que l'épouse n'est pas un partenaire conjugal au plan économique. Elle est une sorte de monade. Comme épouse, au plan de la dot, et comme mère, au plan de l'héritage, la femme est formellement extérieure à la communauté familiale agnatique à laquelle elle est intégrée comme épouse et qu'elle contribue à perpétuer comme mère de fils.

Cette autonomie économique est plus souvent formelle que réelle. De «pieux musulmans», ainsi que les dénomme Germaine Tillion<sup>-34</sup> – soulignant que la soumission à l'orthodoxie en matière d'héritage aurait dû saper le maintien des tribus, or, elles subsistent – sont prompts à trouver les moyens de déshériter les femmes<sup>-35</sup>. Chafika Dib-Marouf<sup>-36</sup> a finement mis en évidence, singulièrement dans les «milieux populaires» de Tlemcen,

32. Même si cette entreprise reposait sur un fondement différent, sinon opposé: la naissance dans l'Antiquité/l'émancipation de la naissance à la Révolution qui proclame que «tous les hommes naissent libres et égaux».

33. Il arrive, qu'au mépris de l'orthodoxie, la dot soit accaparée par le père de l'épouse ou son tuteur matrimonial. Ce qui n'entache pas l'hypothèse de la position d'extranéité de la femme dans la communauté familiale au plan de la gestion du patrimoine.

34. *Le harem et les cousins*, Paris, Seuil, 1966.

35. Y compris parmi les musulmans prétendument aujourd'hui moins «pieux». Ainsi, l'exhérédition des femmes a été promulguée en 1748 en Grande Kabylie.

36. *Fonctions de la dot dans la cité algérienne. Le cas d'une ville moyenne: Tlemcen et son*

l'entreprise de disciplinarisation que représente la production du trousseau que les jeunes filles apportent parallèlement à la dot. Cet exemple renforce l'hypothèse de l'érection de la figure monadique de l'épouse dans la famille agnatique dans laquelle elle entre. Mais que le respect de la règle coranique soit honoré ou contourné, les orthodoxes et les non-orthodoxes retrouvent leur unanimité sur le fait que le Coran justifie la domination des hommes sur les femmes par leur prise en charge matérielle. Il me paraît important de souligner que cette prise en charge tend à donner une posture d'étrangère tant à l'épouse qu'à la mère.

Si, aux règles d'héritage et au dispositif de la dot, on ajoute l'examen de l'obsession de la virginité qui s'actualise lors du premier mariage de la jeune fille, on se trouve face à un faisceau d'éléments qui indiqueraient qu'en régime communautaire, la figure structurante serait la sœur et non la mère, comme ce serait le cas dans une entreprise civique. Que la sœur soit la figure structurante n'empêche pas que le pouvoir domestique soit détenu par celle qui est dénommée la belle-mère, soit la mère de l'époux de la femme, mais avant tout la mère du fils, ainsi que l'a mis en évidence Camille Lacoste-Dujardin<sup>37</sup>, sans pourtant insister outre mesure sur l'importance que dans ce cas de figure c'est une femme (la belle-mère) qui est désignée au regard d'une autre femme (la bru). Le personnage de la belle-mère en Algérie, et sans doute plus largement dans le monde musulman, me paraît lui aussi consolider l'hypothèse de l'extranéité de la femme dans la construction de la communauté familiale. C'est parce qu'elle lui est étrangère que la belle-mère s'y dévoue, à corps perdu, à la naissance de ses petits-fils. Elle est chargée de veiller, avec une sévérité parfois extrême, à ce que chacune de ses brus ne privilégie pas sa famille conjugale au détriment du groupe familial agnatique et, bien sûr, à ce qu'elle renonce à toute velléité de privilégier sa famille d'origine au détriment de celle où elle est entrée par mariage et qu'elle est chargée de perpétuer. La belle-mère serait celle qui est chargée d'imposer l'interdit de la sœur, dans le sens immédiat (et non seulement symbolique lié à l'inceste), de justifier son passage à l'ombre. Dans une autre famille où elle subira la tyrannie de sa belle-mère, de l'autre belle-mère pour le frère qui, alors en tant que fils, tire vengeance de l'assujettissement de son épouse par sa propre mère. Ces conditions qui ouvrent la voie à la démultiplication de la haine ne peuvent faire émerger une Antigone, une sœur aimante au point de braver la loi du cercle vicieux.

Si cette exacerbation dans la figuration exorbitante de la femme est surtout quotidiennement pénible, elle n'est pourtant pas dénuée de la reconnaissance d'une certaine autonomie féminine. N'est-ce pas, fortes de cet écart, que des jeunes femmes revêtent le *hijab* pour cesser d'être des belles-filles? Quitte à devoir passer pour des sœurs musulmanes. Elles parient sur la

«Hawa», Alger, Office des publications universitaires, 1984 et «Dot et travail féminin à domicile en-Algérie», in Monique Gadant, Michèle Kasriel (dir.), *Femmes au Maghreb au présent*, Paris, Éditions du CNRS, 1990, pp. 19-36.

37. *Des mères contre les femmes*, Paris, La Découverte, 1985.

possibilité que la femme-sœur ouvre à une élaboration plus égalitaire. Nous disposons de peu d'éléments pour les écouter. Nous ne nous en donnons pas beaucoup.

Ce pari pourrait être rattaché à l'entreprise ratée de Boumediene de proclamer les femmes «citoyennes à part entière» tandis que leur citoyenneté ne reposait sur aucun montage<sup>38</sup>. Elle était, peut-être, l'expression d'une volonté de les intégrer à la communauté à construire, la communauté des citoyens. Cette entreprise a échoué, je l'ai dit. Comment pouvait-il en être autrement alors qu'il n'y avait pas de citoyens? Et peut-être pas non plus d'État si on le définit comme le garant d'un vivre en commun qui gère le *dissensus*.

Cet échec-là n'entame peut-être pas l'avenir. Que la mère soit rebelle au projet communautaire – qu'elle soit construite, dans le Coran, en dehors de la communauté – libère la femme du risque de lui être assimilée, lorsqu'il s'agira de se consacrer à l'entreprise civique. Lorsque cette entreprise sera à l'ordre du jour, la femme n'aurait pas à passer par le détour de la désassimilation de la mère.

On n'en est pas là aujourd'hui, bien sûr. La négociation politique qui amènerait une place au *dissensus* ne paraît pas d'actualité. À supposer que la citoyenneté en vienne un jour à être construite, on peut s'attendre à ce que les femmes deviennent citoyennes, de par la construction même de la citoyenneté. Elles n'auraient pas, comme ce fut le cas dans la modernité démocratique, à attendre deux siècles pour être pleinement citoyennes. Cette instantanéité dans l'accès à la citoyenneté tiendrait à l'assimilation de la femme à la sœur et non à la mère. La tâche des féministes algériennes me paraît, si je peux me permettre, consister moins à emprunter désespérément aux luttes des femmes en Occident qu'à tenter de penser un modèle qui rencontrerait leur histoire: se donner les moyens de repérer l'artifice qui préside à la construction de la sœur. Il n'est pas exclu que celles que l'on désignait comme les «sœurs musulmanes» au début des années 1980 en fournissent des indices. Il faudrait parvenir à les saisir en dépassionnant le regard jeté sur elles.

38. Ni procès d'individuation, ni contenu associé à la figure de l'épouse-et-mère en l'absence d'un code qui élabore cette figure dans un vivre en commun.

## FEMMES ET MOUVEMENT ASSOCIATIF EN ALGÉRIE

Saliha Boudefa<sup>1</sup>

Cet article a pour but d'indiquer quelques repères sur les associations féminines, expression du mouvement des femmes algériennes et acteur principal des revendications féminines dans la société et auprès des pouvoirs publics. Les femmes algériennes ont toujours eu un rapport particulier au politique du fait de l'histoire algérienne. On s'interrogera donc sur ces rapports mais aussi sur le niveau d'organisation socio-politique et institutionnelle des femmes, leurs projets et leurs objectifs.

Le mouvement social des femmes s'est concrétisé dans la création des associations féminines: plus de 70 de ces associations, à caractère national ou local ont été officiellement créées depuis la loi de 1990<sup>2</sup>, qui a institué la liberté associative en Algérie, après presque trente ans de régime de parti unique et d'organisation socialiste. De poids inégal, ces associations-seront au cours des dernières années instrumentalisées par le pouvoir et la classe politique dans la crise que traverse le pays et en subiront les conséquences.

Avant de s'intéresser aux associations de femmes proprement dites, je-voudrais rappeler quelques éléments fondamentaux du contexte socio-économique, juridico-politique et idéologique dans lequel s'inscrit le militantisme des femmes dans l'Algérie d'aujourd'hui. Ces rappels porteront sur la situation socio-économique et juridique des femmes (le travail féminin et-le code de la famille), puis, sur le contexte idéologique actuel (les projets de-société en conflit). Ces données constitueront la base concrète de l'analyse du militantisme féminin, dont la question centrale, à mon sens, est relative à la capacité réelle de négociation des femmes en tant que groupe social autonome ayant des intérêts spécifiques et pas seulement en tant qu'élément d'appoint des stratégies utilitaires du pouvoir politique et des autres forces en présence (les partis politiques). Je ne prétends évidemment pas apporter

1. Chargée de cours, Institut des sciences de l'information et de la communication (ISIC), université d'Alger.

2. Voir la loi sur la création des associations publiée au *Journal officiel* du 14-12-1990.

de réponses tranchées, mais offrir les éléments d'un débat autour de ces questions<sup>3</sup>.

## CONTEXTE POLITIQUE ET SITUATION SOCIO-JURIDIQUE DES FEMMES

Certaines données de base telles que le travail salarié et le statut juridique montrent à quel point la situation des femmes reste précaire et à quel point le travail spécifiquement politique des associations peut se révéler difficile dans un tel contexte<sup>4</sup>. Ces données ont leur importance dans la composante sociale du mouvement.

### *Le travail salarié*

La population féminine algérienne, au mois de janvier 1997, était de 14 445 000 sur une population d'environ 28 millions d'habitants. La population active féminine ne représente que 8,6% de la population féminine adulte et moins de 5% de la population féminine totale.

La première donnée fondamentale est donc la faiblesse du travail salarié féminin. De ce fait, le travail féminin est particulièrement fragile et soumis aux aléas politiques. L'État est directement le principal employeur (éducation, santé, administration): le travail féminin est l'otage immédiat du pouvoir politique. Il subirait directement les contrecoups des changements de régime politique<sup>5</sup>. Il reste que le travail salarié des femmes risque quand même de faire les frais de l'ajustement structurel dans lequel est engagé le pays, et de la récession économique (75,2% des filles de 16 à 19 ans sont au chômage, ainsi que 66,94% des filles de 16 à 24 ans en zone urbaine et 55,63% des filles en zone rurale sont à la recherche d'un emploi). La majorité des femmes est aujourd'hui prise dans des rapports familiaux de dépendance et dans les problèmes de gestion domestique (statuts d'épouse et de mère), ce qui rend le problème du code de la famille plus crucial.

### *La condition juridique*

Toutes les Constitutions successives du pays (1963, 1976, 1989) affirment l'égalité des sexes. La Constitution de 1989 affirme que «les citoyens sont égaux devant la Loi, sans discrimination liée à la naissance, à la race,

3. Le «féminisme» aurait, selon certaines de ses théoriciennes, un double aspect; d'une part, une prise de conscience des femmes qui s'assument en tant qu'individus autonomes et non plus des «compléments» de l'homme, et d'autre part, une action pour modifier leur statut social, familial et professionnel, une lutte contre les mythes et la situation qui a engendré ces mythes ou qui en découle.

4. Nous avons limité ces données au salariat et au statut juridique, mais nous pouvions tout aussi bien évoquer l'instruction (malheureusement, si les filles sont de plus en plus scolarisées et instruites, leurs études ne débouchent pas de manière automatique sur l'autonomie), la contraception, etc., qui sont des facteurs importants dans l'émancipation des femmes.

5. À titre comparatif, la population féminine active est évaluée à 20% de la population féminine totale au Maroc et à 23% en Tunisie.

au sexe, à l'opinion ou à toute autre condition ou circonstance personnelle ou sociale» (art. 28).

Pourtant, le code de la famille en vigueur depuis 1984 codifie l'infériorité de la femme dans la famille en l'astreignant à un statut de mineure. Nous nous contenterons ici de brosser un tableau des effets concrets de ce code sur la situation de la femme et son statut juridique:

- légalisation de la polygamie (art. 8);
- impossibilité pour la femme de conclure un mariage sans un tuteur (père ou proche parent masculin en l'absence légale du père) (art. 11);
- interdiction du mariage avec un non-musulman (art. 31);
- affirmation du statut de chef de famille dévolu à l'homme (art. 37, 38, 39);
- interdiction de l'adoption (art. 46);
- limites posées au divorce à l'initiative de la femme (art. 53) par opposition au droit de répudiation dont jouit l'homme.

Au total, un code fortement inspiré de la loi religieuse (droit malékite<sup>6</sup>) et qui légitime les idées et pratiques sociales infériorisant la femme. Il consacre un modèle traditionnel que les élites féminines entendaient précisément dépasser en se basant sur la légitimité née de la participation des femmes à-la guerre de libération nationale d'une part, et à leur adhésion au projet global de développement et de modernisation de l'Algérie indépendante. En fait, le code de la famille cristallise un clivage fondamental du champ idéologique algérien: celui qui oppose les tendances à logiques séculières d'une part à celles religieuses de l'autre.

Enfin au plan des institutions politiques et législatives le nombre de femmes est aujourd'hui infime: 11 femmes à l'Assemblée nationale actuelle sur un total de 380 élus, soit une proportion de 3,15%<sup>7</sup>. Au Conseil de la nation (sénat), 8 femmes siègent (dont 5 désignées par le président de la-République) sur un total de 144 membres, soit 5,5%. Depuis 1982, date à laquelle a été nommée la première femme ministre, un total de 11 femmes a occupé des postes ministériels dans le gouvernement.

### *Le contexte idéologique*

Une caractéristique fondamentale de l'idéologie du régime depuis l'indépendance a été sa nature «synchrétique»: il s'est toujours agi d'opérer des synthèses entre des concepts et des thèmes de natures différentes voire

6. De l'imam Malek, qui a codifié la *chari'a* et dont la doctrine s'applique en particulier au Maghreb.

7. Depuis 1962, la proportion des femmes élues aux différentes assemblées a été la suivante: en 1962-1964 à la première Assemblée constituante, 10 femmes députées sur 197 élus soit 5,07%; en 1964-1965 à la deuxième Assemblée, 2 femmes sur 127 élus soit 1,57%; en 1977-1982, à la première Assemblée populaire nationale, 10 femmes sur 295 élus, soit 3,38%; en 1982-1987, 5 femmes sur 285 élus soit 1,75%; à la troisième Assemblée populaire nationale, 7 femmes élues sur 295 députés soit 2,37%. Aux élections législatives de 1991 (élections interrompues au 2<sup>e</sup> tour en janvier 1992), 96 femmes seront candidates mais aucune ne sera élue. Au niveau des élections locales et régionales, 53 femmes sont élues sur un total de 13-123 (0,4%) en septembre 1997.

opposées. La Charte nationale de 1976 (après la Charte d'Alger de 1964) développe systématiquement cette démarche à travers ses tentatives de lier «modernité» et «authenticité», «islam» et «évolution», «algérianité» et «arabité», «statut citoyen» et «statut religieux» (notamment pour les femmes), etc. Les équilibres conceptuels opérés dans le discours officiel créent des consensus de façade, purement théoriques (et tactiques du point de vue des acteurs sociaux), et qui se traduisent par des tendances contradictoires soumises aux aléas des rapports de forces. C'est ainsi qu'en ce qui concerne les femmes, la concrétisation des grands discours officiels sur la promotion de la femme s'est opérée à travers le code de la famille, dans un sens favorable au terme religieux de la «synthèse» entre la citoyenneté moderne et le statut religieux «originel».

D'une manière générale, l'idéologie «synchrétique» du régime du parti unique a éclaté en deux grands pôles qui étaient jusque-là cachés dans le discours officiel («consensuel»/-«unanimiste») du pouvoir: un pôle séculier et un pôle religieux. Ces deux pôles ne sont pas homogènes: ils sont tous deux traversés par des courants «centrifuges» et des courants «centripètes». Les courants centrifuges tendent au développement conséquent de la logique d'un pôle jusqu'à son aboutissement ultime; les courants centripètes tendent au contraire à passer des compromis avec le pôle opposé ou à tenter de l'intégrer à leurs démarches.

Ainsi, dans le pôle séculier, certains partis<sup>8</sup> représentent des courants centrifuges assumant ouvertement le projet d'une société laïque avec pour norme fondamentale les Droits universels de l'homme. D'autres formations<sup>9</sup> évitent de poser la problématique de la laïcité sur un terrain ouvertement doctrinal, prônant plutôt un «dépassement dans la pratique» et sous des formes spécifiques à l'Algérie, des contradictions entre religion et politique. En revanche, le FLN<sup>10</sup> fait partie des courants centripètes puisque, tout en développant une démarche globalement séculière, il reprend à son compte l'idée d'une synthèse doctrinale avec le noyau islamique.

Dans le pôle religieux, les deux partis survivants de la mouvance islamiste<sup>11</sup> développent une démarche relativement nuancée puisqu'ils ont fini par accepter de participer à des élections pluralistes et le courant Hamas prône l'*ijtihad* (effort d'interprétation) pour ouvrir l'islam à la modernité,

8. Par exemple des partis comme le Rassemblement pour la culture et la démocratie (RCD, dont le président est Saïd Sadi, 20 sièges à l'Assemblée) ou l'Alliance nationale républicaine (ANR, dont le président est Réda Malek); c'est le cas aussi du Parti des travailleurs, présidé par Louisa Hannoun (4 sièges à l'Assemblée)

9. C'est le cas du Front des forces socialistes (FFS dont le président est Aït Ahmed, 20 députés élus à l'Assemblée)

10. Le Front de libération nationale (parti unique de 1962 à 1989, 62 sièges actuellement à l'Assemblée), mais c'est aussi le cas du RND (le Rassemblement national démocratique, qui a gagné les élections législatives du 5 juin 1997 et qui était considéré comme le parti du président de la République). Il a obtenu 156 sièges.

11. Le parti MSP (ex-Hamas, Mouvement de la société pour la paix, président Cheikh Mahfoud Nahnah, 64 députés élus à l'Assemblée) et le mouvement Nahda (président Cheikh Djaballah, 34 députés élus à l'Assemblée).

ce qui le fait apparaître comme un courant centripète. Mais il est difficile de faire la part des aspects purement tactiques de ce discours. Le courant islamique le plus ouvertement centripète est représenté par les oulémas du «clergé officiel» issu de la tradition badissienne<sup>12</sup>, et qui sont largement déconsidérés puisqu'ils sont accusés d'offrir la caution religieuse au pouvoir politique à travers un personnel, salarié, employé et contrôlé directement par le ministère des Affaires religieuses.

Cette redistribution du champ idéologique a bouleversé les termes du débat sur la question féminine en Algérie, et provoqué des déchantements dans le mouvement associatif féminin. Dans ce contexte quelle place sérieusement peut-il y avoir pour un féminisme politique? La voix dominante des politiques en majorité des hommes laisse-t-elle une place, aussi minime soit-elle à l'expression féministe?

## FEMMES ET MILITANTISME

### *Les clivages idéologiques*

On peut considérer que l'élément «participation» à la guerre de libération des femmes était central dans le discours politique pour justifier la politique de promotion (instruction et travail notamment), mais qu'au fil du temps, et surtout après 1988, il va se marginaliser, pour ne plus apparaître que comme un élément relativement mineur et est remplacé par deux éléments précis dans les discours des partis et des associations féminines: l'islam d'un côté et les droits de l'homme de l'autre.

### L'importance de la participation des femmes à la guerre de libération dans le débat idéologique

Dès l'indépendance du pays en 1962, le discours sur la question féminine est inséparable des débats sur la participation des femmes à la lutte de libération nationale. Cet élément de la participation des femmes à la guerre de libération est un élément clé du discours politique et idéologique. Valorisée par les «modernistes» pour légitimer l'émancipation des femmes, cette participation était *a contrario* niée ou dévalorisée par les «conservateurs» pour justifier le *statu quo*, voire la régression du statut des femmes au nom de «l'authenticité» et du retour aux sources. Comment expliquer l'importance de cet argument dans les débats?

### Marginalisation de la participation des femmes à la guerre de libération nationale dans les nouvelles grilles idéologiques

On peut penser que les débats sur la femme impliquant toujours des représentations relatives la «nature féminine» et à ses «compétences», la

12. Du cheikh Ibn Badis fondateur du mouvements des réformistes (les Oulémas) en 1930.

guerre de libération nationale fournit à la conscience sociale l'occasion d'en faire l'examen; mais le rôle guerrier des femmes n'est-il pas bien antérieur à la guerre de libération nationale et présent dans de grandes figures de l'histoire et des traditions socioculturelles du pays<sup>-13</sup> ?

En fait, l'explication fondamentale nous semble résider dans le fonctionnement du système politique algérien (du moins jusqu'au bouleversement consécutif aux événements d'Octobre 1988), basé sur la légitimation historique et révolutionnaire. D'ailleurs, le «tribut du sang» était aussi l'argument décisif pour légitimer les «aspirations» des catégories sociales «unies dans le projet révolutionnaire» (les paysans, les travailleurs, les jeunes, etc.).

Ainsi, la légitimité historique n'était pas, dans son principe (sinon dans ses modalités), spécifique à la catégorie sociale des femmes: elle était une norme du système politique issu de la décolonisation (et de ses modalités violentes). Il s'ensuit un processus de marginalisation de la légitimité historique qui n'est plus la source fondamentale de légitimation, mais une norme parmi d'autres, toujours soumise en tout cas à des systèmes idéologiques structurés. Ce glissement est accentué de façon spectaculaire par la structure démographique du pays: 70% de jeunes de moins de 35 ans sont nés après l'indépendance. Par conséquent, les effets conjugués de l'évolution politique et démographique tendant à remplacer (ou à subordonner la légitimation historique) par la légitimation idéologique, la participation des femmes à la libération nationale en tant qu'axe de légitimation dans les débats sur les femmes tend à subir le même processus (recul et subordination à d'autres normes fondamentales).

Au plan idéologique, l'opposition traditionnelle diffuse entre «modernisme» et «conservatisme» s'est exacerbée en contradiction entre un militantisme féminin islamiste et un militantisme féminin<sup>-14</sup> laïcisant se rattachant aux deux pôles majeurs du champ idéologique. Cette relativisation de la participation des femmes à la guerre de libération nationale et sa subordination en tant qu'argument justificatif pour l'octroi des droits aux femmes va avoir des conséquences sur le plan pratique. Autre conséquence de cette relativisation de la légitimation historique: le débat sur les faits objectifs<sup>-15</sup>

13. Que l'on songe aux grandes figures mythiques de la Kahina (résistance à la pénétration arabe et musulmane au VII<sup>e</sup> siècle), de Fatma N'Soumeur (résistance au colonialisme français en 1857) et des héroïnes légendaires du patrimoine culturel, mais aussi dans la culture de l'islam, avec les femmes du Prophète et notamment la participation de Aïcha à la bataille contre le pouvoir central (voir Fatima Mernissi, *Le harem politique*, Paris, Albin Michel, 1987).

14. J'hésite à qualifier les mouvements de femmes algériennes de féministes, tant il me semble que leurs liens partisans les empêchent de prendre conscience de leurs intérêts communs de femmes. Pour plus de neutralité, nous garderons les qualificatifs de féminins pour le moment.

15. Il est remarquable, qu'en dehors du travail de Djamilia Amrane (*Les femmes algériennes dans la guerre*, Paris, Plon, 1991) sur les modalités de participation des femmes à la guerre de libération nationale, personne ne s'y intéresse vraiment. Que la femme y ait participé comme ménagère ou comme héroïne importe peu et les femmes elles-mêmes ne cherchent jamais à savoir, accréditant l'idée d'une participation pleine et entière des femmes à la guerre. Or le refus de questionner cette réalité historique est préjudiciable aux femmes dans la mesure où l'on accrédite l'idée que les femmes avaient le choix et la liberté de décision et qu'elles n'étaient ni opprimées, ni dominées. Les

de la participation des femmes à la guerre de libération nationale tend à perdre de son importance.

Paradoxalement en effet, plus la polarisation idéologique s'accroît, plus le consensus sur les faits objectifs de la participation des femmes à la guerre de libération nationale devient possible: il ne pose plus vraiment problème à des systèmes idéologiques disposant de grilles d'assimilation et de récupération bien structurées. Ainsi, la grille laïque est tout à fait capable d'assimiler sans avoir à la nier une proposition telle que «les femmes n'ont-que peu participé à la guerre de libération et elles n'ont eu qu'un rôle d'appoint», car sa norme fondatrice est ailleurs: les droits de l'homme. À l'inverse, la grille islamiste peut parfaitement assimiler l'idée que «les femmes ont massivement participé et ont joué un rôle décisif, puisque la norme de toute action est sa finalité religieuse: réaliser la volonté divine. D'un côté, comme de l'autre, le combat des *moudjahidates* (femmes ayant milité pendant la guerre) est dévalorisé et surtout renvoyé au passé de ces femmes, mais il ne fonde plus vraiment la légitimité des revendications féminines.

### Émergence d'un «féminisme islamiste»

Par contre, le militantisme féminin islamiste connaît un essor spectaculaire, et a de plus en plus un caractère massif au début des années 1990<sup>-16</sup> et il ne peut être réduit un simple appendice des partis islamistes, ni sous-estimer ses capacités de mobilisation<sup>-17</sup>. Le thème de l'islam libérateur (et entièrement favorable aux femmes) supplante complètement le thème de la participation des femmes à la guerre pour justifier certains comportements militants (ainsi par exemple, la prise de parole publique des femmes militantes lors des manifestations publiques)<sup>-18</sup>.

L'islamisme des femmes n'apparaît pas comme une attitude défensive mais plutôt comme un engagement et un combat des femmes pour leurs intérêts spécifiques et contre les préjugés masculins, dans la mesure où elles

causes nationales sont présentées comme des causes sacrées, non susceptibles d'être critiquées, et l'absence de critique peut conduire aux mêmes erreurs par la suite dans la mesure où il y a toujours des priorités nationales qui relèguent la cause des femmes, et la renvoient à un avenir incertain. Le même phénomène s'est passé dans l'Algérie indépendante, à propos du socialisme.

16. Les Algérois ont en mémoire le raz-de-marée du rassemblement des femmes organisé en 1990 par les islamistes pour contrebalancer l'activisme des associations opposées au code de la famille, qui elles-mêmes avaient rassemblé le 8 mars 1990 plus de 10-000 personnes devant l'Assemblée nationale.

17. À moins de tenir le même raisonnement sexiste à propos des militantes des organisations du camp laïc opposé. Quel que soit le jugement que l'on peut porter sur leurs idées, les militantes islamistes ne sont pas seulement un troupeau de femmes obéissantes: comme leurs adversaires, elles sont des intellectuelles et appartiennent souvent à des milieux sociaux aisés et cultivés, dont elles remettent parfois en cause «l'aliénation occidentale». Cet extrait de l'interview de Fatiha, illustre cet état d'esprit: «[...] Je suis l'égale de l'homme car l'égalité, c'est devant Dieu... Si un homme me refuse ce que Dieu m'a accordé, ou s'il veut m'imposer ce que Dieu m'interdit, je le combattrai. Je le combattrai également s'il refuse d'appliquer pour lui-même les commandements de Dieu.»

18. Ainsi les leaders femmes s'exprimaient lors des meetings et des campagnes électorales, ceci est le fait, bien sur des partis modérés et non des radicaux islamistes.

s'approprient un espace masculin qui est la mosquée, même de manière séparée<sup>19</sup>.

### Le «féminisme laïque»

Les courants issus de la mouvance «progressiste» et surtout de la gauche des années du parti unique se retrouvent pour l'essentiel dans le pôle laïque où ils développent une logique centrifuge et dont le combat essentiel se déroule autour du code de la famille. Nous y reviendrons en traitant des associations féminines. Cependant, ce sont ces courants qui restent idéologiquement les gardiens de la participation des femmes à la guerre de libération nationale, en lui enjoignant les nouveaux thèmes (courage face au terrorisme, sacrifice des femmes, etc.) pour la justification des revendications féminines d'un autre statut civil. Sur le même terrain, l'ancienne organisation officielle et unique des femmes algériennes (UNFA) développe la logique centripète syncrétiste traditionnelle du FLN (auquel elle est historiquement rattachée).

### *Les associations féminines*

#### Données générales

La loi 90.31 du 4-12-1990 libéralise la vie associative<sup>20</sup> et lui ouvre un champ d'activités assez large. L'examen des associations créées par les femmes dans ce cadre permet de disposer d'un élément d'appréciation de l'activité féminine militante, et de leur degré d'implication et d'intervention sociales. Près de 44 000 associations diverses, locales ou nationales, étaient recensées en décembre 1993, créées dans le cadre de cette loi<sup>21</sup>. Les associations de femmes sont au nombre de 70 approximativement entre les associations locales et les associations nationales, ce qui représente quelque 0,1% de l'ensemble des associations. Elles occupent la dernière place dans le classement établi par catégorie<sup>22</sup>.

À titre comparatif, les associations religieuses représentent 22% de

19. Il ne faut pas oublier qu'en Algérie, la mosquée était interdite, de manière traditionnelle aux femmes. Tout au long de mon enfance, je n'ai jamais vu les femmes partir prier à la mosquée. La fréquentation de la mosquée est réellement un phénomène nouveau et inédit alors que la religion ne l'interdit pas. Ceci est sans doute relatif au rigorisme des mœurs algériennes depuis toujours.

20. *Journal officiel* du 04-12-90, article 2: «L'association constitue une convention régie par les lois en vigueur, dans le cadre de laquelle des personnes physiques ou morales se regroupent sur une base contractuelle et dans un but non lucratif. Elles mettent à cet effet en commun, pour une durée déterminée ou indéterminée, leurs connaissances et leurs moyens pour la promotion de nature, notamment professionnelle, sociale, scientifique, religieuse, éducative, culturelle et sportive.» (*Guide pratique des associations*, ministère de la Solidarité nationale, Alger, 1997.)

21. Ces chiffres devront être nuancés mais ils expriment juste une tendance, car le monde des associations est très fluctuant, certaines associations s'autodissolvent au bout de quelques mois, se divisent et leurs membres créent de nouvelles associations, certaines n'ont d'existence que sur le papier mais aucune activité dans la pratique.

22. Il est particulièrement difficile d'obtenir des informations sur les associations auprès des institutions publiques et en particulier pendant cette période difficile sur le plan sécuritaire.

l'ensemble, les associations sportives 13%, les associations de jeunesse 2,17%, celles des paysans 3% et celles de l'environnement 0,7%. La première donnée fondamentale est donc la faiblesse numérique de cette structuration des organisations féminines. Néanmoins et comparativement à l'époque du parti unique ceci paraît être un progrès considérable, notamment dans la diversité de ces associations qui se placent ou tentent de se placer comme acteur social et interlocuteur privilégié des pouvoirs publics.

Géographiquement, 11% des associations sont implantées à Alger et 11 wilayas (départements) sur 48 n'ont aucune association de femmes. Le reste des associations est implanté en particulier au Nord. Enfin ce chiffre regroupe des associations diverses allant des regroupements dont l'objectif est politique (par exemple abrogation du code de la famille), aux associations corporatistes (style associations des femmes médecins ou des sages-femmes) aux associations sociales dont l'objet est l'aide humanitaire. Pour les besoins de l'analyse, on peut au moins envisager trois grandes catégories d'associations féminines: celles à caractère social et de tendance plus ou moins islamiste dans le sens d'un féminisme à caractère socio-humanitaire, les associations féminines plus ou moins laïques et les associations socio-professionnelles féminines dont la nature politique apparaît indéterminées à priori mais qui ne se limitent pas à des revendications strictement corporatistes.

### Les associations féminines islamistes

Elles représentent 20% des associations féminines, bien que ces chiffres soient un peu sujets à caution dans la mesure où il est toujours difficile d'obtenir des informations vraiment fiables auprès des institutions, mais cela reste un indicateur non négligeable. Leurs dénominations symboliques font souvent référence à une figure féminine de l'histoire musulmane ou à un thème dominant dans l'islam. On aura par exemple l'Association Aïcha, mère des croyants, de bienfaisance pour la protection de la mère et de l'enfant, une autre dénommée Association Khadidja, mère des croyants pour la promotion de la femme, ou l'Association de l'authenticité pour la promotion et la protection des jeunes filles et aussi l'Association pour la promotion des jeunes filles musulmanes<sup>23</sup>.

Dans ces structures, l'idée de protection est dominante et elle est un corollaire de l'idée implicite des animatrices sur la femme (être faible par nature). Concrètement, il s'agit tout autant de la protéger contre les hommes et leurs abus (en matière de mariage et de divorce par exemple) mais aussi contre les «courants idéologiques et les pratiques sociales qui favorisent la-corruption morale et l'éloignement de la religion». Symboliquement, ce terme connote bien le statut d'assistées, dévolu aux femmes par les courants islamistes. Nous ne pouvons pas ouvrir ici le débat de savoir ce qu'il en est

23. On se croirait revenu au contexte colonial où beaucoup d'associations comportaient le terme de «musulman» dans leurs dénomination par référence identitaire, mais cela paraît totalement incongru dans l'Algérie actuelle, sauf à sous-entendre qu'il y aurait dans ce pays des non-musulmans.

dans le «vrai» islam, mais cette conception tranche nettement avec l'idée de revendication égalitaire des femmes.

Globalement, l'activité des associations féminines islamistes est donc tournée vers le social, avec un enracinement populaire: aide aux pauvres, cours de rattrapage, ouvriers pour les jeunes filles exclues du système scolaire, réseau d'assistance au mariage, toutes ces associations ont servi de vecteurs efficaces de l'action politique en milieu féminin, tant dans les institutions que dans les quartiers. Il faudrait par ailleurs s'intéresser aux femmes engagées directement dans l'action pendant les événements. Car l'engagement des femmes est parfois réel dans les groupes armés<sup>24</sup>.

Au plan de l'action idéologique proprement dite, les responsables des associations féminines islamistes ne sont pas médiatisées comme le sont celles des associations à tendance laïque. Cela peut s'expliquer par la faiblesse de la pénétration islamiste dans les médias (presse, radio et télévision), mais ce phénomène est compensé par le réseau des mosquées, suffisamment efficace dans la société algérienne. Un autre facteur se trouve dans la morale islamique elle-même, qui impose un comportement discret et réservé à ses militantes. La presse islamiste n'existe pratiquement plus, mais lorsqu'elle existait entre 1989 et 1992, elle consacrait quotidiennement une place à la question de la femme soit à travers les grandes figures féminines de l'islam soit en critiquant les conceptions occidentales de la mixité, de la place de la femme, etc.

Au plan éditorial par contre, les librairies regorgent de publications (souvent populaires et à bas prix) développant les conceptions islamiques du statut de la femme, à travers des titres didactiques et évocateurs, tels que *La-femme entre les mirages du projet matérialiste et la vérité de l'islam*, *Les-dangers de la mixité*, *Qu'est-ce que la femme exemplaire aux yeux du musulman? Le dévoilement et le danger de la participation des femmes dans le domaine de l'homme...* Signalons que ces publications sont écrites en majorité par des hommes. L'absence de visibilité médiatique, notamment dans la presse francophone, ne prouve absolument pas l'absence d'activité de ces associations, activité souterraine dans les lieux traditionnels féminins (réseaux de voisinage, bains maures, mariages et rencontres dans les mosquées).

Cependant si les associations féminines ont contribué à faire élire au moins une de leurs représentantes à l'Assemblée nationale, elles ne peuvent se prévaloir d'aucune action d'envergure jusqu'à présent en faveur d'un changement favorable aux femmes. Pour répondre aux associations féminines qui ont lancé une pétition pour l'abrogation du code de la famille rassemblant un-million de signatures, elles ont promis de rassembler trois millions pour son maintien, mais aucune suite n'a été donnée à cette promesse.

Les associations féminines à caractère «laïque»

24. Voir les journaux algériens du 6 au 8 juin 1998 concernant le jugement des femmes engagées avec les groupes armés. Il faudrait aussi questionner le rapport des femmes à la violence (en tant que sujet actif) et non pas faire de la femme, une victime éternelle, en mal de protection masculine et justifier toujours sa place subordonnée et mineure.

Souvent médiatisées par la presse algérienne, elles sont nées dans la mouvance des partis de gauche et des partis libéraux. À titre d'exemple, citons les associations suivantes:

- Association pour l'égalité devant la loi entre les hommes et les femmes;
- Association indépendante pour le triomphe des droits des femmes;
- Association pour l'émancipation de la femme;
- Association pour la défense et la promotion des droits des femmes;
- Rassemblement algérien des femmes démocrates (RAFD);
- Femmes pour l'égalité des droits<sup>-25</sup>.

Ces associations posent leur caractère revendicatif et égalitaire au niveau même de leur dénomination. Leurs objectifs sont résumés dans les statuts de l'une d'entre elles:

- lutter pour l'application des droits constitutionnels de la femme et l'égalité des droits entre les citoyens (droits à l'éducation, droit au travail, droit à la santé, droit à une représentation juste au niveau des instances politiques);

- lutter contre les textes discriminatoires, aide aux femmes en difficulté...

En général, les programmes sont tournés vers la perspective d'une citoyenneté pleine et entière de la femme et l'objectif immédiat est la lutte contre le code de la famille. Néanmoins et malgré la convergence des objectifs, les associations féminines sont divisées et très dispersées dans leurs actions et peu de tentatives de rassemblement ont existé. Dans leur programme domine l'idée d'un combat pour les droits civils. Par la force des choses le code de la famille est le principal point de concordance ou de divergence entre les associations féminines et fait et défait les alliances entre elles. Deux points de vue contradictoires se sont exprimées par deux regroupements d'associations féminines depuis la parution des amendements proposés par l'avant-projet du gouvernement sur le code de la famille<sup>-26</sup>.

Plusieurs réunions de coordination de ces associations et d'autres depuis 1989 n'ont pas permis de déboucher sur un mouvement féministe<sup>-27</sup> unitaire (au sens de défense des intérêts spécifiques des femmes). En 1989,

25. Et encore beaucoup d'autres associations nationales ou régionales: Association la citoyenne (Tizi Ouzou), Association féminine pour l'épanouissement de la personne et l'exercice de la citoyenneté (AFEPEC, Oran), Association SOS Noor (Annaba), Rassemblement des femmes nationalistes (Annaba), Collectif Maghreb 95, Association Rachda, Association Bnet Fatma N'soumer (Alger)...

26. Voir le quotidien *Le soir d'Algérie* du 22-04-98: «Onze associations de femmes rappellent que l'avant-projet du code de la famille, qui sera soumis à l'Assemblée nationale ne se réfère ni aux amendements des associations, ni à l'aspiration égalitaire portée par un grand nombre d'Algériennes et d'Algériens pour la reconnaissance de la citoyenneté de la femme...» En s'adressant au président de la République «élu en majorité grâce aux voix des femmes», elles écrivent: «Si vous permettez la promulgation de ces lois discriminatoires, l'histoire vous tiendra pour responsable de toutes les dérives découlant de leur application. De même que l'histoire retiendra votre courage politique si vous retirez cet avant-projet honteux.»

27. Le mot féminisme reste pour la majorité des associations féminines un interdit de langage, un véritable tabou et souvent les femmes qui prennent la parole pour formuler des demandes concernant leur situation se préoccupent de ne pas être «taxées» de féministes.

les 14 associations ayant participé à la coordination sont arrivées à l'élaboration d'une plate-forme commune dont le contenu essentiel est la dénonciation des situations subies par les femmes et à la revendication des droits civils indispensables. En dehors de la cristallisation sur le problème du code de la famille, on trouve peu de thèmes relatifs aux problèmes spécifiques des femmes tels que le viol, la violence conjugale, le harcèlement sexuel, la contraception, l'avortement ou le sida<sup>-28</sup>.

### Les associations socio-professionnelles diverses

Il existe d'autres associations à caractère socio-professionnel ou social:

- Association des femmes chefs d'entreprise, Savoir et vouloir entreprendre (SÈVE), qui encouragent les femmes à investir sur le plan économique et favorisent la formation des femmes au plan de la gestion économique;
- Association SOS femmes en détresse, qui est une association de prise en charge des femmes victimes du code de la famille, battues et abandonnées;
- Association des femmes médecins, Association de sages femmes;
- Association femmes en communication (femmes ayant travaillé dans les médias);
- Association des arts traditionnels (couture, artisanat...);
- Associations des filles de chahid et d'autres associations dont la dénomination est plutôt floue du style l'Espoir féminin, l'Aube de la femme, l'Horizon de la femme, etc.

Ces associations sont souvent locales, plus ou moins liées aux structures institutionnelles des régions (wilaya, assemblée communale). Il est difficile de saisir leur nature et leurs objectifs précis, du fait même qu'elles évoluent dans un contexte où tout est instrumentalisé et qu'elles servent parfois de relais pendant les élections, quand la plupart du temps ce sont des lieux où les jeunes filles viennent apprendre la couture ou la broderie ou toute autre activité.

### L'Union nationale des femmes algériennes

L'organisation féminine unique du temps du FLN (de 1962 à 1988) a connu un éclatement total, certaines de ses anciennes militantes ont fondé leurs propres associations autonomes. Elle s'est scindée en deux factions rivales<sup>-29</sup> depuis deux années. Son activité est discrète et elle est rarement médiatisée.

28. Ces problèmes peuvent être évoqués mais aucune stratégie n'est envisagée pour une action quelconque en vue de les résoudre. À propos du problème des filles violées par les groupes armés, les associations n'ont pas envisagé une action commune pour poser le problème de l'avortement par exemple. Encore une fois, ce sont des problèmes qui sont restés limités au niveau des structures administratives de la Santé et les ministères de la Solidarité et de l'Intérieur.

29. Il y a l'UNFA de Mme Bouchama, actuellement sénateur. Elle représente la tendance RND (Rassemblement national démocratique) parti politique dominant à l'Assemblée populaire nationale.

## Les dirigeantes des associations

Le profil des dirigeantes présente quelques traits caractéristiques communs. En général, elles sont instruites (niveau secondaire et universitaire). Leur âge varie entre 30 et 50 ans et elles exercent toutes une profession; il n'y a pas une seule dirigeante d'association qui soit une femme au foyer ou même une femme rurale<sup>-30</sup>. Certaines dirigeantes ont même été ministres. Toutes les dirigeantes viennent du monde du travail, et ont souvent des liens partisans de manière directe ou indirecte<sup>-31</sup>. Elles ont été socialisées au sein des partis politiques. Cependant il n'a pas été possible de faire une analyse plus approfondie de l'origine socio-professionnelle des dirigeantes, ni des adhérentes d'ailleurs<sup>-32</sup>.

Toutes ces associations, regroupées et unies formeraient-elles un lobby suffisamment fort pour imposer un statut juridique différent de la femme? À-qui peut bien profiter cet émiettement de l'action des élites féminines, incapables jusqu'à présent de s'unir autour de la défense des mêmes droits? Mais, si la question est facile à poser, la réponse est loin d'être simple<sup>-33</sup>.

L'autre tendance est celle de Mme Laoufi, secrétaire générale de l'UNFA depuis plusieurs années et représentant le FLN.

30. Il est bien évident que la notion de «femme au foyer» ne connote pas femme inactive comme le sous-entendent toutes les théories productivistes modernes qui les perçoivent comme des parasites, bien au contraire, ces femmes sont les seules parfois à travailler à domicile (l'Office national des statistiques donne le chiffre de 500-000 femmes qui se sont investies dans les activités à domicile: couture, artisanat, produits cuisinés, garde d'enfants, transport et commerce de biens importés, etc.) pour se procurer le revenu familial, en ces temps de chômage. Mais le revenu apporté par ces femmes n'est pas la source d'une autonomie de décision dans la famille, bien plus : ces femmes sont obligées de remplir toutes les obligations de mère et d'épouse.

31. La présidente de Rachda est en même temps vice-présidente au sein du RCD; l'Association pour l'émancipation de la femme est dirigée par des femmes du Parti socialiste des travailleurs, PST; l'Association des femmes rurales est dirigée par une femme sénateur; l'Union nationale des femmes algériennes est dirigée par une femme du RND, la présidente de l'Association pour l'égalité des droits était en même temps présidente d'un parti; l'Association pour la promotion des droits des femmes a pour présidente une femme du parti ANR; le Rassemblement des femmes nationalistes est directement lié au RND. Le RAFD est dirigé par des femmes liées à un mouvement politique. Cet aspect des choses n'est pas critiquable en soi dans la mesure où le politique est déterminant dans les choix décisionnels importants, mais il a une contrepartie: c'est l'entretien des divisions au sein des groupes de femmes et des conflits qui les empêchent de s'unir autour d'objectifs spécifiques aux femmes en l'état actuel des choses.

32. Cette analyse est nécessaire si l'on veut connaître vraiment de l'intérieur les associations. Mais dans l'état actuel des choses il est très difficile d'obtenir des informations sur le fonctionnement des associations et leurs composantes. Une étude plus exhaustive de toutes ces associations de femmes serait nécessaire, mais les sources d'information sont vraiment rares: ni les institutions officielles, ni les acteurs sociaux ne veulent ou ne peuvent dans le contexte actuel (marqué par la peur des membres et des adhérents d'associations) aider à ces études.

33. Il est impossible d'essayer d'apporter des réponses à ce stade de la recherche mais on peut avancer l'hypothèse plausible qu'une partie de la société féminine ne veut ou ne peut pas aller plus loin dans la revendication et surtout ne veut pas se faire guider par des leaders femmes soupçonnées d'occidentalisation poussée, que les leaders femmes des différentes associations qui ont atteint l'âge de la quarantaine et se connaissent depuis plus de vingt ans pour la plupart ont trop de divergences partisans entre elles et leurs relations sont parasitées par une subjectivité qu'elles sont incapables de dépasser et préfèrent agir chacune pour son compte, que les femmes qui ont des places dans les institutions politiques et les instances dirigeantes ont trop d'intérêts liés au poste pour pouvoir le mettre en jeu, en se compromettant avec des associations trop revendicatives...

## CONCLUSION

### LES FEMMES, ACTEUR POLITIQUE?

Il reste à se poser la question du bilan de l'action associative féminine dans le quotidien des femmes et l'image que les femmes du pays des différentes couches sociales et des différentes régions (rurales et urbaines, nord ou sud du pays, travailleuses ou non, étudiantes ou non) se font d'elle et ce qu'elles en attendent vraiment. Mais, en attendant un tel bilan, on peut émettre quelques propositions en partant des questions qui ont guidé notre travail, à savoir: les femmes agissent-elles dans l'univers politique en tant que groupe spécifique ayant des intérêts spécifiques à défendre? Ont-elles une réelle capacité de négociation en tant que lobby? Dans quelle mesure influencent-elles les processus de décision les concernant? À l'évidence, la réponse à toutes ces questions est négative, me semble-t-il.

En effet et malgré l'existence de beaucoup d'associations à la fois revendicatives et gestionnaires, leurs capacités d'influence et de négociation au niveau des pouvoirs publics reste faible. En témoigne cette revendication permanente, constante et répétitive pour accéder à un statut juridique de femme majeure dans la famille et dans la société, qui n'a pas abouti depuis 1962, et l'incapacité d'établir une base de revendication minimale<sup>34</sup>. Malgré la création de plusieurs associations féminines aussi nombreuses que diverses, le mouvement des femmes reste divisé et n'a pas encore identifié ses intérêts propres et spécifiques en tant que structure défendant avant tout les femmes. Ce mouvement préfère se cantonner dans des considérations pratiques: on veut un statut pour les femmes afin de créer une «meilleure famille», la femme en tant que personne disparaît du discours. Ou alors on préfère s'investir autour des colonies de vacances pour enfants, du nettoyage des plages, des victimes de brutalités, etc.

La construction d'un mouvement féministe réellement autonome et fort est hypothéquée par l'éclatement entre deux pôles apparemment inconciliables du champ idéologique, théocratique et laïque. Elle est gênée aussi par les divergences partisans au sein de familles politiques pourtant semblables, au niveau des leaders du mouvement et leur faible influence sur la population féminine globale. L'idée de l'existence d'un mouvement homogène semble pour le moment utopique. Enfin le faible engagement des femmes dans la lutte pour leurs propres intérêts dans les partis montre qu'il n'est toujours pas moralement convenable pour une femme de militer pour une cause féministe, y compris au sein de son propre parti.

34. Encore une fois le code de la famille est à l'ordre du jour et doit être rediscuté et amendé par l'Assemblée populaire nationale (APN) où ne siègent que 11 femmes élues sur plus de 300 députés et encore une fois les associations de femmes se présentent en rang dispersé entre les partisans de l'amendement et les partisans de l'abrogation du code. La tentative d'unité s'est faite en 1996: à l'initiative du ministère de la Solidarité nationale toutes les associations ont participé au débat et se sont placées à l'avant-garde de la lutte contre le terrorisme. Mais elles n'ont pas saisi l'occasion de faire valoir leurs droits auprès des pouvoirs publics. De même, pendant les périodes électorales, les femmes sont sollicitées sans aucune contrepartie. Les mêmes femmes ne négocient absolument pas leurs voix.

L'univers de la décision, concernant le statut des femmes, mais aussi les politiques les concernant est aujourd'hui encore inaccessible aux femmes, qui votent certes mais ne trouvent pas dans leurs élus (parmi lesquels les femmes sont ultraminoritaires) des défenseurs de leurs droits. On s'aperçoit que la question féminine est plus un thème idéologique (vis-à-vis de l'intérieur et de l'extérieur du pays) du discours dans la stratégie utilitaire des partis et du pouvoir, fréquemment invoquée en situation de crise, qu'une réelle prise en compte de la situation multidépendante, oppressive et subordonnée des femmes. Ceci conforte l'idée que les femmes sont une force d'appoint à utiliser lorsque tout va mal mais aussitôt le danger passé, on ne s'en préoccupe plus<sup>35</sup>. Et si les Algériennes ont émergé dans l'univers politique grâce à la guerre de libération il y a plus de 40 ans, elles n'ont jamais réellement négocié leurs places au sein des élites dirigeantes du pays (pouvoir ou opposition). Elles n'ont pas agi en tant que groupe social et n'ont pas défendu leurs intérêts spécifiques de femmes, mais les intérêts des élites nationalistes. L'indépendance acquise, elles ont continué à confondre leurs propres intérêts avec les intérêts de la «Révolution»<sup>36</sup>, l'État se présentant comme le meilleur défenseur de leurs intérêts face à l'ordre social et patriarcal, considéré comme archaïque.

Sans doute le mouvement des femmes finira avec le temps et ses expériences par trouver une identité dans le futur, qui tienne compte d'abord de leurs intérêts. Sans se laisser encore une fois piéger par ceux-là même (les hommes du pouvoir ou de l'opposition) qui leur offrent une modernité théorique (laïque ou islamique) à défaut de leur offrir du travail et une autonomie de décision réelle mais qui ne sont pas prêts à céder une parcelle de pouvoir politique ou économique<sup>37</sup>.

35. Il est à peu près impossible à une femme aujourd'hui de se défendre des abus qu'elle peut subir au sein de la famille auprès d'une quelconque institution de l'État (police, assistante sociale, tribunal...). Une dirigeante d'association disait en 1976: «Il faut éviter le féminisme, il n'y a pas tellement de problèmes spécifiquement féminins; certes les obligations que la femme remplit à l'intérieur du foyer lui rendent la tâche lourde, mais ce qu'on demande c'est l'allègement des structures... Notre but n'est pas de faire de notre action un féminisme exalté, mais un mouvement féminin moderne qui soit inscrit dans notre révolution, notre action n'est pas de regarder l'homme en ennemi à combattre.» (*El-Moudjahid* du 14 mai 1976.)

36. Cf. Saliha Boudefa, *Le statut reconnu à la femme par le discours officiel, (1965-1982)*, mémoire de magister en sciences politiques, université d'Alger, juin 1984.

37. Il suffit de voir le faible nombre de candidates présentées par les partis aux élections. Les tabous politiques sur certains problèmes tels que le viol, l'avortement ou la sexualité féminine sont totalement exclus des discours y compris modernistes. Rappelons que 7 partis politiques sont représentés à l'Assemblée nationale: le Rassemblement national démocratique (RND, 156 députés), le FLN (62 députés), le MSP, ex-Hamas (64 députés), le parti Nahda (34 députés), le Rassemblement pour la culture et la démocratie (20 députés), le Front des forces socialistes (Aït Ahmed, 20 députés), le Parti des travailleurs (4 députés) et quelques députés indépendants. En plus, rappelons que le rapport social aux hommes et en particulier aux militants n'est jamais mis en cause ou questionné par les femmes militantes, y compris lorsqu'elles ont conscience de leur place subordonnée.



## LES ALGÉRIENNES DANS LE DISCOURS COLONIAL

Zoubida Haddab

La conquête et l'occupation de l'Algérie ont donné naissance à une abondante littérature sur les femmes qui a continué à se développer jusqu'en 1962; cette littérature est presque entièrement coloniale. Or, très souvent les recherches sur les Algériennes, postérieures à l'indépendance, observent le silence sur elle. Tout se passe comme si cette littérature, dont on n'ignore pas l'existence, avait vu son usage et ses effets éventuels annulés par la rupture historique que constitue la fin du système colonial. L'idée qu'il y a là une rupture radicale est tellement forte et intériorisée qu'elle s'impose de manière mécanique en dehors du champ politique où elle s'est produite. Ce sentiment d'une table rase et d'un commencement absolu dans le domaine scientifique aussi est renforcé par le discrédit qui s'attache à la science coloniale dont on connaît l'absence d'autonomie par rapport à la politique coloniale et son isolement du champ scientifique français et donc international. Par exemple, la première recherche universitaire importante, celle d'Hélène Vandevelde en 1972<sup>1</sup>, ne fait figurer dans sa bibliographie aucun ouvrage de cette époque. Certaines thèses des années 30 apparaissent dans d'autres travaux mais on n'en repère pas l'utilisation effective.

Du point de vue de la recherche actuelle, il s'agit de s'interroger sur les effets possibles du refoulement du discours colonial. Il ne s'agit plus de répondre par l'indignation et la dénonciation des erreurs et des bêtises. Il faut aborder ces textes aussi froidement que possible, pour essayer de repérer leurs effets inaperçus et profonds. N'y a-t-il pas une longue durée du système conceptuel qui fondait le savoir colonial et des valeurs qui justifiaient la domination coloniale plus particulièrement celles qui concernent le statut féminin? La question se pose en effet de savoir si ce refoulement n'a pas favorisé le retour incontrôlé des lieux communs et des stéréotypes de cette époque, spécialement dans des périodes de crises qui brutalement créent des conditions de production en dehors de tout contrôle scientifique. Cela

1. H. Vandevelde, La participation des femmes à la vie politique et sociale en Algérie, thèse pour le doctorat de sciences politiques, université d'Alger, 1972.

constitue ainsi un obstacle à des recherches sur la diversité et la complexité (dues à une histoire particulièrement mouvementée du fait de la forme et de la durée de la colonisation et de la guerre d'indépendance) des conditions féminines en Algérie<sup>2</sup>. Il faut donc prendre acte du fait que les études féminines en Algérie se sont construites dans des conditions relativement originales par rapport à celles qu'a connues l'aire occidentale et que cela implique le risque que des débats nés dans un contexte historique déterminé reviennent surnoisement sous de nouveaux atours. Il ne suffit pas, en effet, de dire comme Philippe Lucas et Jean-Claude Vatin, dans l'introduction à leur ouvrage, *l'Algérie des anthropologues*<sup>3</sup>, que, comme sur l'opinion, on ne peut rien fonder sur la science coloniale et qu'elle ne mérite que les oubliettes. En l'absence d'un champ de recherches structuré selon les normes scientifiques contrôlées, il paraît peu probable que ce flot de discours récurrents, les images qu'ils ont dessinées et qui se sont imposées si longtemps comme vérité dans un rapport de domination totale, soient abolis comme par décret et qu'on reparte à zéro<sup>4</sup>.

L'exemple de la théorie du mariage-vente en fournit une illustration intéressante. En 1873, Hanoteau et Letourneux dans leur étude devenue un classique, *La Kabylie et les coutumes kabyles*, affirment:

«Le mariage pour ces rudes populations n'est ni l'union intime de deux êtres dont l'individualité se confond dans une communauté d'affections, ni une société dans laquelle chacun a des droits en harmonie avec ses devoirs: achetée, livrée, sans que le plus souvent sa volonté intervienne, la femme kabyle n'a pour ainsi dire pas de personnalité légale, c'est une chose humaine... Le père, à défaut du père, le frère, l'oncle, un agnat (*açeb*) quelconque, vend la jeune fille<sup>5</sup>.»

Très rapidement, Masqueray conteste cette interprétation qui se donne pour un constat. S. Boulifa montre que Hanoteau et Letourneux ont construit leur raisonnement sur une confusion de vocabulaire. En 1915, E. Laoust fait le point et confirme les observations et le raisonnement de Masqueray et Boulifa<sup>6</sup>. Il écrit: «Le mot *ar'*, rapporté par M. Hanoteau, a donné lieu à

2. Il semble qu'une sorte de révisonnisme, visant à une relecture de la période coloniale, favorisée par les crises actuelles, se fait jour dans certaines publications. Ce discours tend à réhabiliter le système colonial à la fois comme projet passé mais aussi comme figure d'avenir. Voir Y. Benot, *Massacres coloniaux 1944-1950. La IV<sup>e</sup> République ou la mise au pas des colonies françaises*, Paris, La Découverte, 1994 et *Libération* du 29 août 1994, «Les nouveaux habits du colonialisme».

3. Paris, Maspero, 1975.

4. En feuilletant deux thèses, celle de S. Messadi, *Les romancières coloniales et la femme colonisée* (Alger, ENAL, 1990) et celle de M.-B. Tahon, *Les Algériennes entre voile et masque* (Paris-VII, 1978), on note une correspondance presque point par point entre les thèmes dégagés par la première et les têtes de chapitre de la première partie de la seconde: la claustration, la polygamie et la prostitution. Pendant la guerre d'Algérie, la presse française en Algérie traitait couramment les militantes algériennes engagées dans la bataille d'Alger de prostituées.

5. Paris, A. Challamel, 1893, II, p. 148. Adolphe Hanoteau était général, ancien commandant de la brigade de Dellys et Aristide Letourneux conseiller à la cour d'Alger.

6. Masqueray critique leur interprétation en particulier dans le recueil *Souvenirs et vision d'Afrique* (Paris, La Boîte à documents, 1989, pp. 269-296). Boulifa est un instituteur, auteur de nombreux travaux sur la langue berbère. Sa contribution se trouve dans son *Recueil de poésies kabyles, traduites, annotées et précédées d'une étude sur la femme kabyle* (Alger, Jourdan, 1904).

une confusion de sens, de laquelle est résultée une définition du mariage kabyle dont les termes ont pu paraître excessifs<sup>7</sup>.» Pourtant, la thèse de Hanoteau reparait régulièrement dans des essais et forme la base de la vulgate coloniale sur «la femme et la famille indigènes», par exemple dans des monographies ou dans de nombreux articles d'instituteurs publiés dans la revue *Bulletin de l'enseignement des indigènes*<sup>8</sup>, mais aussi chez des universitaires comme Mathéa Gaudry qui parle en 1929 «du prix d'achat de l'épousée [qui] est la propriété du père ou des parents qui ont conclu le mariage<sup>9</sup>». Durant la même période, des juristes français et en particulier Marcel Morand, à partir d'une lecture superficielle d'un ouvrage fondamental du *fiqh*, celui de Khalil Ben Ishaq<sup>10</sup>, soutiennent la thèse que le mariage est un contrat de vente et la dot le prix d'achat de la femme. G. H. Bousquet en 1948, après d'autres juristes français et maghrébins, montre que le mariage musulman est «un contrat synallagmatique spécial», un contrat inégalitaire consacrant certes l'infériorité de la femme mais nullement un contrat de vente<sup>11</sup>. Or, on peut lire encore en 1997 dans un numéro de la revue *Le Genre humain*, le témoignage d'un substitut né en Algérie et qui y a exercé jusqu'en 1962: «[...] en droit musulman, le mariage est une vente. Sans dot, il n'y a pas de mariage. C'est une condition de validité du mariage et même une condition fondamentale<sup>12</sup>.»

Il y aurait un repérage similaire à faire sur le thème de la prostitution puisque dans un pays où la plupart des femmes, disait-on, étaient cloîtrées, on présentait les prostituées comme représentatives de la société féminine, l'exploitation sexuelle n'étant généralement pas mise en relation avec le système colonial et la présence de garnisons de l'armée française.

7. «Le mariage chez les Berbères du Maroc», *Les Archives berbères*, 1, 1915, p. 48.

8. Un instituteur, M. Poisson, qui a fait toute sa carrière (une trentaine d'années durant lesquelles il a entretenu d'excellents rapports avec les habitants) dans un village de petite Kabylie, Guenzet, dont il fait une monographie, affirme avoir «observé» que le mariage est une vente. Cf. «Monographie de l'école de Guenzet», *Bulletin de l'enseignement des indigènes de l'académie d'Alger*, janvier-juin 1938, p. 8 et suivantes et «Les coutumes locales du Guergour vers 1900» dans le numéro de juin 1939 de la même revue. Ce deuxième article est suivi des «Observations de M.-Zériati» (un instituteur algérien) dans lesquelles celui-ci explique à son tour la confusion sur le mot qui désigne le mariage et l'erreur qui en est résultée.

9. M. Gaudry, *La femme chaouïa de l'Aurès. Etude de sociologie berbère*, Paris, Librairie orientale Paul Geuthner, 1929. Réédition Chihab-Awal, Alger, 1998. Préface de T. Yacine.

10. Traduction de G. H. Bousquet, *Abrégé de la loi musulmane selon le rite de l'Imam Malik*, t. II, *Le statut personnel*, Alger, La Maison des livres, Paris A. Maisonneuve, 1958.

11. Voir l'article de G. H. Bousquet, «La conception du Nikah selon les docteurs de la loi musulmane», dans *la Revue algérienne, tunisienne et marocaine de législation et de jurisprudence* (juillet-décembre 1948, p. 63 et suivantes) et la récente mise au point de L. Prouvost «Le contrat de mariage» (CRIDSSH, université d'Oran, 1988).

12. Le témoignage du substitut figure dans un dossier de la revue *Le Genre humain* de septembre 1997, «Juger en Algérie 1944-1962». Dans ce même numéro, C. Sorita-Minard et C. Thépaut dans un article intitulé «Le juge français et la famille musulmane» affirment que «l'ordonnance Sid Cara du 4 février 1959 [qui réglementa le mariage et le divorce] ne fut pas appliquée du fait de la guerre» (p. 85). Elle fut appliquée officiellement jusqu'au 5 juillet 1975, date à laquelle l'ordonnance du 31 décembre 1962 prorogeant la législation française (dans les domaines qui ne touchent pas à la souveraineté) cesse de s'appliquer. Elle a continué à être appliquée de fait jusqu'à la promulgation du code de la famille en 1984, donc de 1959 à 1984. Voir l'article de M. N. Mahieddine, «De la reconduction coutumière ou des effets de transition de l'ordonnance du 5 juillet 1973 en matière de statut personnel» (CRIDSSH, n°-8, université d'Oran, 1984).

«LES MUSULMANES, LES ARABES, LES KABYLES,  
LES CHAOUIAS, LES MOZABITES...»

Dans la première approche que constitue ce travail, on tentera de faire le point sur quelques aspects de cette immense littérature hétéroclite et très répétitive, les auteurs se plaignant d'abondance<sup>-13</sup>. Qu'elle soit militaire, littéraire, journalistique ou universitaire, elle affiche une visée simple: justifier la conquête et son maintien par ce que Lucas et Vatin ont appelé un «processus d'ensauvagement» de la société conquise. Or, pour construire l'image d'une société barbare, le monde féminin a été érigé en lieu principal d'accusation. Cette littérature a aussi accompagné des tentatives intermittentes mais tenaces (sur le thème: c'est par les femmes qu'on peut s'emparer de l'âme d'un peuple) «de libérer nos sœurs musulmanes» selon l'expression de Marie Bugéja<sup>-14</sup>, une essayiste qui a occupé une place centrale dans cette entreprise: elle faisait autorité et était considérée comme la protectrice attitrée des «malheureuses» femmes de ce pays, selon l'expression consacrée. Visée tenace puisque elle aboutit en 1958 à la mascarade du 13 mai sur le forum d'Alger.

Si les visées sont communes, il y a cependant deux catégories bien distinctes de textes. Dans la première catégorie, que l'on se contentera ici de caractériser, il y a une masse d'essais et d'articles en tous genres (auxquels on peut joindre les romans, la séparation entre les genres n'étant pas étanche dans ce contexte). Ce déferlement commence vers 1845 et continue jusqu'en 1962. On sait que l'entreprise coloniale a produit un ensemble de variations sur des stéréotypes indéfectiblement défendus comme la seule représentation réaliste de la société vaincue dans son ensemble. Dans cette construction, le monde féminin a occupé une place très importante, sinon centrale. S.-Messadi a montré par l'analyse des romans et des essais de cette période, comment à travers les thèmes de la polygamie, du voile, du mariage-vente, de la claustration et de la prostitution, se dessine l'image d'une femme inférieure, en état de servage, sans existence sociale et en même temps dépravée, lubrique même, livrée à ses instincts qui la conduisent à la prostitution. C'est en s'excusant qu'en 1960 encore, un certain docteur Marchand qui se présente comme un défenseur des «femmes musulmanes», grand admirateur de M. Bugéja, dit: «Il y a cependant parmi les musulmanes des plastiques harmonieuses, des visages charmants qui peuvent rivaliser avec ceux de n'importe quelle race... Elles ne sont pas plus portées à la prostitution que d'autres<sup>-15</sup>.» Les mieux intentionnés réclament pour elles des cours de couture et d'hygiène pour en faire de meilleures épouses, et sont persuadés

13. Voir les mises au point de Lucas et Vatin (*op. cit.*), D. Brahimi, *Femmes arabes et sœurs musulmanes* (Paris, Tierce, 1984); M. Alloula, *Le harem colonial* (Paris, Slatkine, 1983); J. Dejeux, *Femmes d'Algérie: légendes, traditions, histoire, littérature* (Paris, La Boîte à documents, 1987); S.-Messadi (*op. cit.*), F. Leindorfer, *Discours académique et colonisation* (Paris, Publisud, 1992).

14. «Nos sœurs musulmanes» (Paris, *La revue des études littéraires*, 1921). Marie Bugéja était l'épouse d'un administrateur de commune mixte.

15. *La musulmane algérienne*, Rodez, Éd. Subervie, 1960.

qu'elles attendent de la France civilisée et généreuse leur libération<sup>16</sup>. La littérature et la peinture véhiculent aussi le fantasme de l'odalisque orientale, belle et mystérieuse, comme si on était au pays des «mille et une nuits».

Ce sont les œuvres de la deuxième catégorie qu'il nous semble intéressant d'analyser de plus près. En effet, à deux moments de l'histoire du système colonial, des conditions de production de textes différents se sont trouvées réunies, même s'il s'agit toujours comme l'indiquent abondamment les préfaces, avant-propos et autres, «d'asseoir la domination française». Le premier est celui du début de la conquête, lorsque des militaires des Bureaux arabes ont, pour les besoins de la guerre et de l'organisation de la domination française, développé un savoir stratégique<sup>17</sup>. Deuxièmement, dans les années 30, une ethnologie universitaire commençait à conquérir un minimum d'autonomie dans le contexte d'un centenaire triomphant, célébré par une école d'Alger «ghettoisée». Cette autonomie relative était rendue possible par le choix d'approfondir un domaine particulier d'investigation.

Dans le premier type de production, on retient le travail du général Daumas, «La femme arabe», composé entre 1860 et 1870 et publié en 1912<sup>18</sup>. Il faut entendre ce terme au sens qu'il avait à l'époque. On sait que dans la littérature coloniale en général (et celle sur les femmes n'y échappe pas), l'Algérie est présentée comme une mosaïque de groupes ethniques, linguistiques et culturels antagoniques, qui n'ont de cesse de se détruire les uns les autres, le terme Algérien étant réservé à la désignation des immigrants européens<sup>19</sup>. Il s'agit de descriptions et d'analyses du mode de vie et du statut des femmes de groupes nomades des hauts plateaux, ceux qui habitent les tentes. Daumas procède de manière classique: l'enfance, l'adolescence, le mariage, la femme et le mari, la femme et l'amour, la femme et le cheval. Le ton général est tout de gêne d'avoir à remettre en cause l'image dominante de la femme «objet de luxe, être sensuel et indolent dans le harem» ou «une malheureuse servante... l'esclave de son mari, un forçat

16. Cette conception de la «libération» est sans ambiguïté: c'est à Alger que le général de Gaulle a signé l'ordonnance du 21 avril 1944 qui accordait le droit de vote aux femmes et en excluait dans les textes d'application pour l'Algérie la majorité de la population féminine, le réservant aux femmes d'origine européenne. Le droit de vote sera reconnu aux Algériennes en juillet 1958, après près de quatre années de guerre.

17. Voir F. Colonna, *Aurès-Algérie, 1935-1936, Photographies de Thérèse Rivière*, suivi de *Elle a passé tant d'heures...* (Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, Alger, Office des publications universitaires, 1987); «Production scientifique et position dans le champ intellectuel» (in *Le Mal de voir*, Paris, 10-18, 1976); et F. Colonna, J.-C. Brahimi «Du bon usage de la science coloniale» (dans le même ouvrage).

18. Eugène Daumas, «La femme arabe», *La Revue africaine*, 56, 1912, pp.1-145. Avant lui, le capitaine C. Richard propose une vision informée et nuancée du statut des femmes dans un ouvrage de 1848, *Du gouvernement arabe et de l'institution qui doit l'exercer* (Alger, Bastide, 1848, pp. 57 et sq).

19. Ainsi Marie Bugéja se dit algérienne et parle des autochtones en disant les musulmanes, les Arabes, les Chaouias, etc. La désignation par la religion ou l'appartenance «ethnique» est quelquefois reprise sans précaution. Caroline Brac De La Perrière parle des employées de maisons «musulmanes». Cf. *Derrière les héros les femmes... Les employées de maison musulmanes en service chez les Européens d'Alger pendant la guerre d'Algérie, 1954-1962* (Paris, L'Harmattan, 1987). Il y avait donc des musulmans et des Européens en Algérie... Colette Establet, dans son livre *Être caïd dans l'Algérie coloniale* (Paris, CNRS, 1991), utilise le terme «arabe» pour désigner les Algériens.

enfin dont la tente est le baigne<sup>-20</sup> ». Il va à l'encontre de la vulgate de l'époque sur à peu près tous les points, insistant sur les protections que la coutume leur accorde, les recours qu'elles savent utiliser et il ose dire mais avec beaucoup de précautions qu'il y a beaucoup de ressemblances entre la condition des paysannes en France et celle des femmes des hauts plateaux. Il rappelle que «le cadî est le protecteur des droits des femmes et ces droits sont nettement définis<sup>-21</sup> ». Il développe aussi le thème du pouvoir des femmes dans la vie du groupe en fonction de leurs capacités. Notons qu'on ne repère aucune influence notable de ce texte relativement précis et nuancé dans l'amoncellement des écrits postérieurs.

Aux alentours des années 30, trois enquêtes sur la condition féminine sont conduites dans des régions berbérophones, objet de prédilection comme on sait, de l'ethnographie coloniale, même bien après la fin du mythe berbère<sup>-22</sup>. Il s'agit des travaux de Mathéa Gaudry, *La femme chaouïa de l'Aurès, étude de sociologie berbère*<sup>-23</sup>, de Amélie-Marie Goichon, *La vie féminine au Mzab, étude de sociologie musulmane*<sup>-24</sup> et de Germaine Laoust-Chantréaux, *La Kabylie, côté femmes, la vie féminine à Aït Hichem, 1937-1939*<sup>-25</sup>, qui n'a été publié qu'en 1990. Ce sont des monographies classiques, minutieuses et détaillées et il n'est pas dans notre propos ici d'en rendre compte. Ce qui est intéressant pour nous, c'est leur comparaison. Quand on met en rapport les résultats des unes et des autres, on obtient un tableau contrasté. A.-M. Goichon explique que les femmes du Mzab, bien que totalement cloîtrées et mariées très jeunes (beaucoup plus qu'ailleurs), ont une situation plus digne que dans la plupart des pays d'Islam: « À l'inverse des femmes arabes, les mozabites sont d'une activité frappante... Elles sont économes et en cela encore différentes des Arabes<sup>-26</sup>. » À la différence de toutes les autres, elles sont sérieusement instruites parce que la compréhension du Coran est obligatoire pour tous. Enfin, l'institution de la laveuse des morts donne aux femmes mozabites une large place et un pouvoir important dans la société.

M. Gaudry, de son côté, n'hésite pas à affirmer: «L'Aurasienne domine la société chaouïa toute entière. Maîtresse du logis, cheville ouvrière des travaux agricoles, âme des réjouissances, prêtresse des vieux cultes, elle est le centre d'où rayonne toute activité<sup>-27</sup>. » Elle affirme aussi la supériorité morale, psychologique et sociale de l'Aurasienne sur l'Aurasien et ajoute: «Les Aurasiennes ne sauraient, on le voit, être comme les Berbères de Kabylie, traitées en choses humaines<sup>-28</sup>. » Elle signale aussi leur «supériorité

20. *Op. cit.*, p. 1.

21. *Op. cit.*, p. 140.

22. Cf. C. R. Ageron, *Les Algériens musulmans et la France (1871-1919)*, Paris, Presses universitaires de France, 1968, pp. 267-285.

23. *Op. cit.*

24. Paris, Paul Geuthner, 1927.

25. Aix-en-Provence, IREMAN-CNRS, Edisud, 1990.

26. *Op. cit.*, p. 104.

27. *Op. cit.*, p. 285.

28. *Op. cit.*, p. 91.

rité» sur les Mozabites.

G. Laoust-Chantréaux, suivant les traces de Maunier et de L. Lefebvre, conclut aussi à la «dignité» des femmes kabyles<sup>-29</sup>. Tous les trois rejettent la thèse de Letourneux et Hanoteau selon laquelle le mariage en Kabylie est une vente. G. Laoust-Chantréaux explique: «Le rôle de la femme est bien différent selon qu'on le considère de l'extérieur ou au sein même de la société où elle vit. Dans le premier cas, la femme semble avoir une situation secondaire... Vu de l'intérieur le rôle de la femme apparaît comme primordial<sup>-30</sup>.» Elle précise que la femme en Kabylie a le pouvoir de l'*anaya* (c'est-à-dire d'assurer la sauvegarde de celui qui demande protection). Elle conclut: «En 1939 donc, la femme kabyle qui, apparemment semblait reléguée à un rôle secondaire dominait en fait une société stable mais où les facteurs d'évolution étaient déjà sensibles<sup>-31</sup>.»

Comme on le voit, chacune casse la logique dominante pour son compte mais la maintient pour les autres. L'approche ethnographique conduit les chercheurs à prendre pour objet un système dans son ensemble et à essayer d'en analyser le fonctionnement. Goichon et Gaudry reconnaissent implicitement, contre le discours dominant, qu'elles ont affaire à un système social et culturel produit d'un groupe humain à part entière. Mais comme pour maintenir l'image globale de l'ensauvagement, nécessaire pour justifier la colonisation et le mythe de la compensation de la conquête par l'apport de la civilisation, ces universitaires prises dans leur micro-ethnographie, rejettent sur les autres groupes la barbarie. Il s'agit aussi d'une ethnologie passiviste: les changements profonds que connaissent ces groupes ne sont pas pris en compte, comme s'il s'agissait de populations sans histoire, éternellement identiques à elles-mêmes. Par exemple, M. Gaudry parle des Aurès comme d'un refuge de structures anciennes qui la fascinent, alors qu'en 1934, il y avait une implantation de cellules communistes dans la montagne et que des flux migratoires importants vers le reste de l'Algérie et vers l'Europe se produisaient. Elles présentent des sociétés qui fonctionnent sur le mode de la répétition là où il y a de l'histoire et du changement, là où l'effervescence politique est flagrante<sup>-32</sup>. Ces changements, quel impact ont-ils sur la situation des femmes? Fragilisation, émancipation, mais pour qui et selon quels mécanismes? On ne sait pas.

Elles ont en fait toutes les trois le même objet: la cohérence des rôles, des gestes, des techniques de l'univers féminin dans les groupes sociaux étudiés. Elles montrent que les femmes ont l'usage et la maîtrise de pra-

29. Cf. R. Maunier, «La femme en Kabylie», in *Mémorial H. Basset*, Paris, Geuthner, 1928, ainsi que L. Lefebvre, *La femme kabyle*, Paris, Strey, 1939.

30. *Op. cit.*, p. 254.

31. *Op. cit.*, p. 255.

32. J. Berque revient souvent sur ce trait de la vision coloniale: «Rejetant le postulat de l'ethnographie et de la sociologie telles qu'elles se pratiquaient alors, je décelais en cette fin des années 40, l'historicité du Maghreb dans les recoins montagnards apparemment les plus soustraits aux mouvements des temps nouveaux», écrit-il dans *Structures sociales du Haut Atlas* (Paris, Presses universitaires de France, 1978 [1955], p. 476).

tiques qui sont indispensables au groupe tout entier, ce qui leur assure des pouvoirs spécifiques. Elles ont donc tendance à exposer l'image d'un monde relativement équilibré, avec en perspective le thème de la complémentarité comme souvent dans les études sur le monde rural<sup>33</sup>. En tout état de cause, la reconnaissance d'espaces féminins, des rôles propres aux femmes et cette sorte de réhabilitation par rapport à l'autre image des femmes, sont restées marginales et sans écho. Ce qui en fait se transmet, continue à se transmettre après 1962 et que l'actualité renforce, ce sont les mêmes stéréotypes inlassablement répétés et qui trouvent un écho chez les-chercheurs nationaux également.

Pour bien repérer les données du problème, il ne faut pas perdre de vue que pendant une grande partie de cette période, il y a un quasi-monopole de la parole par l'occupant. Les Algériens réduits à merci, sont aussi réduits au silence en un double sens: contraints de se taire et aussi refusant de parler dans un contexte où ils savent que ce qu'ils diraient peut être une occasion supplémentaire de les atteindre. Il y a donc un imaginaire colonial qui s'est très solidement implanté, mais il n'y a pas eu de contre-image qui s'impose, ni pendant, ni après la période coloniale. Les luttes politiques et l'indépendance ne conduisent pas non plus à la mise en place de conditions d'un véritable effort de connaissance en mesure de remettre en cause le substantialisme de la vision coloniale.

Il ne s'agit ici que d'une incursion, qui n'a d'intérêt que dans la mesure où elle peut apporter un éclairage à la recherche actuelle, c'est-à-dire répondre à la question: que faut-il faire de ce «savoir»? Quels effets produit le refoulement de la littérature coloniale, étant entendu que l'indépendance de l'Algérie ne signifie pas pour la connaissance de l'Algérie, «désensauvagement» immédiat? Quels peuvent être les mécanismes qui lui permettent de se présenter sous de nouveaux atours, en particulier celui d'un féminisme de rejet qui met en accusation la société algérienne elle-même?

#### ÉVOLUTION ET PERMANENCE DU CADRE CONCEPTUEL

Il n'est pas encore question de répondre à toutes ces interrogations mais seulement de proposer quelques points de réflexion. On peut ainsi en première approximation tenter de mettre au jour la persistance de problématiques anciennes à travers l'usage répété de couples de concepts. En effet, dans le traitement des problèmes des conditions faites aux femmes, un certain nombre de ces couples sont d'un usage constant. Le plus courant et le premier chronologiquement est l'opposition *tradition-modernité*. Il traverse en fait toutes les recherches sur la société algérienne depuis la constitution d'une sociologie proprement dite et après la remise en cause

33. Voir par exemple l'ouvrage de M. Segalen, *Mari et femme dans la société paysanne* (Paris, Flammarion, 1980).

de l'approche coloniale, avec des auteurs comme J. Berque, P. Bourdieu, J. Favret, etc. Ces chercheurs ont eu recours à ces notions avec beaucoup de précautions, rappelant sans cesse qu'il s'agissait d'un usage heuristique: tradition et modernité ne sont que les deux pôles d'un continuum d'attitudes et de conduites dans lesquelles les imbrications de l'un et de l'autre sont la règle. Ils mettaient en garde contre un usage substantialiste de ces notions. Mais les mises en garde ne suffisent pas: les deux notions ont été utilisées au premier degré, comme si elles désignaient des réalités distinctes et opposées. Selon les auteurs, la tradition est, dans le prolongement de l'approche dominante dans le discours colonial, dévalorisée et stigmatisée, par opposition à la modernité synonyme de progrès, ou à l'inverse glorifiée comme marque d'authenticité par opposition à l'aliénation moderniste. Il suffit de consulter les bibliographies pour constater la place que tient ce dualisme au simple plan des titres. L'essai de N. Zerdoumi, *Enfants d'hier, l'éducation en milieu traditionnel*, abondamment cité et considéré comme un classique, fait un usage caricatural de cette opposition. Dans un discours essentialiste sur la société algérienne qui ne prend pas en compte des variables sociales et historiques précises, elle a recours à un ton paternaliste pour s'apitoyer sur la femme algérienne ignorante et vouée aux pratiques irrationnelles de la culture «traditionnelle». L'auteur retrouve les termes couramment utilisés dans la littérature coloniale:

«Dès l'âge de six ans, la petite Algérienne est à "la cuisine et au balai". Malgré cet apprentissage précoce, ses connaissances ménagères demeurent sommaires. La mère n'ayant que des notions rudimentaires de l'économie domestique, il ne peut en être autrement. Si par un brillant mariage elle se retrouve un jour, sans avoir eu la chance de suivre un cours ménager, placée dans un foyer aisé ou évolué, elle se montrera dépendante, désordonnée et frivole<sup>-34</sup>.»

Le texte appelle à la lutte contre la «tradition» au nom de la rationalité occidentale. Il y a un cas d'ethnocentrisme «mimétique», de la perte du sens de sa propre altérité qui n'a rien d'exceptionnel. En même temps, très tôt, à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle dans les textes de Masqueray par exemple et ceux des indigénophiles comme Thomas Ismaël Urbain<sup>-35</sup>, on décrit un climat de débâcle sociale provoquée par les répressions sans merci qui suivent les

34. N. Zerdoumi, *Enfants d'hier*, Paris, Maspero, 1970, p. 187. Le cours ménager pour «les femmes musulmanes» est un thème constant dans le discours colonial. Ainsi, par exemple le vice-recteur d'Alger, Cheffard, affirme en 1948: «L'instruction et l'éducation des jeunes filles indigènes est une question capitale pour arriver à en faire des femmes de ménage actives, éclairées et expérimentées... Pour l'avenir, il est de toute utilité de donner à l'école la noble mission de former des épouses aptes à bien diriger un ménage.» (*Documents algériens*, année 1948, publication du gouvernement général de L'Algérie, p. 241). Cette opposition a fonctionné aussi dans la littérature. En 1996, L. Sebbar publie des nouvelles, *La jeune fille au balcon* (Paris, Le Seuil), dans lesquelles les trajectoires des personnages se structurent de manière stéréotypée selon cette opposition. Sur la réappropriation des objectivations coloniales dont elles ont fait l'objet, par les sociétés postcoloniales, voir le dossier de la revue *Genèse*, «Anthropologie et histoire politique» (n°-32, sept. 1998).

35. Pour des précisions sur ce saint-simonien, publiciste et conseiller du gouvernement, arrivé en Algérie en 1837, voir Ageron. *op. cit.* tome 1, p. 397-414.

insurrections paysannes et des choix économiques et sociaux entièrement déterminés par les intérêts des Européens: il est dit un peu partout que l'on ne peut parler des structures et des cultures «traditionnelles» qu'au passé. Après les ravages de la guerre d'indépendance, le thème de la table rase (la fameuse phrase de Bourdieu: «La guerre fait table rase d'une civilisation dont on ne pourra plus parler qu'au passé» a été reprise un peu partout<sup>36</sup>) est plus prégnant que jamais. Mais le couple est toujours là et tient lieu encore souvent d'explication: cette persistance signale essentiellement l'absence d'études historiques précises sur l'évolution de la société algérienne et plus particulièrement sur les femmes. Est dit traditionnel ce qui n'aurait pas changé pendant une période indéterminée, c'est-à-dire ce dont on ne sait pas-grand-chose. Les analyses historiques montreraient comment ce que l'on appelle la tradition se construit sans cesse, s'invente dans des contextes définis aussi bien dans le domaine du vêtement ou de la cuisine que dans la construction des identités, en prenant en compte une pluralité de répertoires culturels. L'observation sociologique et les études de cas mettent au jour que les acteurs sociaux ont conscience d'une manière plus ou moins claire que le passé ne peut pas continuer, ce qui ne signifie pas qu'ils acceptent de s'assimiler à un modèle tout fait: ils engagent un processus de construction avec tous les éléments que le contexte socio-historique leur présente en appliquant des stratégies d'emprunt, de cumul, de tri et de retraduction qui ne peuvent s'appréhender que dans une perspective dynamique et évolutive. Globalement, la négation de l'histoire, caractéristique de la période coloniale et de l'essentialisme qui la caractérisait («Le Maghrébin n'évolue jamais», aimait à répéter E. F. Gautier) rompue seulement dans les années 50, pèse toujours: il n'y pas eu de rattrapage par les Algériens.

Plus récemment, dans le prolongement de l'engouement suscité par les travaux de L. Dumont, le problème devient celui de l'absence de l'individu dans les sociétés du Maghreb, définies par leur caractère «holiste». Sans entrer dans le débat sur la validité des constructions de Dumont, leur transposition mécanique donne des analyses de ce type: dans les sociétés à dominante holiste comme la société algérienne, principe masculin et principe féminin sont irréductibles l'un à l'autre et hiérarchisés, parce que l'individu, forme sociale commune à partir de laquelle appréhender les différences comme sociales et historiques n'existe pas. L'émancipation des femmes dépendrait donc d'un processus d'individuation, freiné par le système économique mis en place par le pouvoir et qui exclut les femmes. Ce processus ne serait pas achevé en Occident non plus<sup>37</sup>. En fait, les analyses produites dans cette perspective ne renouvellent pas vraiment la problématique

36. *Sociologie de l'Algérie*, Paris, Presses universitaires de France, 1961, p. 125.

37. F. Talahite, «Femmes, individuation, individu(e)», *NAQD*, 1, oct. 1991-janv. 1992, pp. 17-23. Lorsqu'elle applique cette opposition dans le domaine musical, elle retrouve la problématique tradition-modernité puisque elle affirme que le *chaabi* (littéralement populaire) est un genre d'où «transpire la nostalgie de la société traditionnelle, le refus et la haine de la modernité», alors que le *rai* serait la manifestation de l'individu (p. 22).

de l'opposition tradition-modernité, puisque le processus d'émergence de l'individu et celui de la modernité se confondent. Le thème de l'absence de l'individu en Algérie et au Maghreb était présent sous diverses formes tout au long de la période coloniale et n'a pas fait l'objet d'analyses critiques<sup>38</sup>. Or, ce que montrent les enquêtes psycho-sociologiques, les biographies et les autobiographies, ce sont justement des individus qui ne se conforment pas à un principe normatif rigide mais négocient leur autonomie dans les failles du système ou entre des systèmes différents ou concurrents, ce qui peut donner naissance à des conduites doubles sans duplicité fréquemment observées: l'approche moralisante de ces comportements les rend incompréhensibles. Beaucoup de choses qui s'écrivent, en particulier, sur la sexualité et l'absence du couple au Maghreb (avec toujours les mêmes techniques de dramatisation) s'inscrivent dans le préjugé presque cocasse que l'individu amoureux ne peut pas exister dans les sociétés que l'on qualifie d'holistes: ce serait une particularité de la société occidentale moderne<sup>39</sup>. Ainsi, parce qu'on ne s'est pas donné les moyens d'observer que l'individu peut exister autrement que selon les modalités occidentales, on déclare qu'il n'existe pas<sup>40</sup>.

Il y aurait aussi à s'interroger sur l'usage systématique et mécanique qui est fait de l'opposition *espace privé/espace public*, de la séparation absolue entre les deux et de l'exclusion totale des femmes du public. On sait que cette opposition a été construite au XIX<sup>e</sup> siècle en Europe et appliquée sans précaution à d'autres périodes historiques et d'autres horizons<sup>41</sup>. Cette dichotomie, constamment mise en œuvre par la vulgate coloniale en liaison avec le thème de la claustration, paraît s'imposer avec évidence dans l'aire maghrébine (alors qu'elle est remise en cause par différents courants de l'histoire des femmes): elle provoque des effets d'invisibilité et empêche la production de matériaux pouvant montrer les types et les formes d'intervention des femmes dans l'espace social et la fabrication du politique; de même qu'elle peut conduire à sous-évaluer l'emprise du masculin sur le domestique. Quantité de faits montrent que ces deux espaces sont fortement imbriqués et qu'il est très difficile de parler de secteur réservé. Dans tous

38. *L'individu au Maghreb*, actes du colloque international de Carthage en novembre 1991 (publiés par Ed. T. S., Tunis, 1993). La plupart des interventions remettent en cause la thèse de l'absence de l'individu au Maghreb.

39. Par exemple, s'appuyant sur les analyses de C. Lacoste-Dujardin, N. Messadi affirme que «le binôme mari-femme n'existe que pour et par la reproduction sociale» («L'exhérédation comme outil de régulation du système foncier en Kabylie», in *Femmes et développement*, Oran, Éd. du CRASC, 1995, p. 247).

40. Cette approche globalisante des conditions féminines au Maghreb apparaît aussi dans l'usage déshistoricisé de ce que l'on appelle «le monde de l'Islam», comme si la caractéristique principale des sociétés dites musulmanes est de n'être pas situées géographiquement et historiquement. Par exemple, M. Gadant s'aventure à interpréter «l'inconscient musulman», expression employée sans plus de précaution, à partir d'une lecture des *Mille et une nuits*. Cf. «Scharazade, les histoires et l'Histoire ou les pouvoirs des *Mille et une nuits*», in *Femmes du Maghreb au présent. La-dot, le travail, l'identité*, Paris, CNRS, 1992, pp. 302-315.

41. Cf. la critique faite par P. Schmitt Pantel de l'application de cette opposition à l'histoire des femmes de l'Antiquité (*Histoire des femmes en Occident*, Paris, Plon, 1990 t.1, p. 499). G.-Fraise analyse aussi les précautions à prendre dans l'usage de ce couple dans l'ouvrage *Muse de la raison* (Paris, Gallimard, 1995, p. 283).

les-cas, son usage mécanique revient à confondre la norme proclamée et la réalité et à ne pas voir ce que Berque appelle «les discordances du concret et du formel». Or, dans cette «discordance», il peut se passer beaucoup de choses pour les femmes.

Si pour des raisons historiques, les réalités sociales algériennes présentent des difficultés d'approche particulières, les études féminines rencontrent cette difficulté à un plus haut degré. La mise au clair de l'héritage du savoir colonial en est une. Le recours aux couples et l'essentialisme qu'il implique, ne peut reculer que par le développement des études historiques et sociologiques sur les cheminements qui ont produit des situations originales, complexes et contradictoires. Ainsi, des analyses socio-historiques des voies de formation de l'aspiration à la liberté et à l'égalité chez les Algériennes permettraient de nourrir les luttes du mouvement des femmes qui ne peut plus se suffire de refus et d'énoncés de combat<sup>42</sup> ; il s'agirait d'aider à désigner les points où pourraient se porter plus efficacement ces luttes pour que le changement implicitement souhaité devienne un objectif explicitement poursuivi.

42. Voir les interventions concordantes sur ce point au séminaire national sur «Femmes et citoyenneté en Algérie», organisé par l'Association féminine pour l'épanouissement de la personne et l'exercice de la citoyenneté, Oran, 17 et 18 juin 1998 et à celui de l'Institut méditerranéen de Rome qui s'est tenu à Alger les 17 et 18 décembre 1998.

## LUTTES FÉMININES AU MAROC

Zakya Daoud

D'un coup de baguette royale, le Maroc a rattrapé les autres pays du Maghreb au meilleur temps de leurs victoires féministes. En août 1997, quatre secrétaires d'État ont été désignées dans un gouvernement transitoire de technocrates: la championne olympique de course à pied, Nawal al-Moutawakkil, à la Jeunesse et aux Sports, l'universitaire Aziza Bennani, ancienne commissaire aux handicapés, à la Culture, une spécialiste des assurances, Zoulikha Nasri, aux Affaires sociales, et une ingénieure, Amina Benkhedra, aux Mines. Déjà, en 1993, l'élection de deux députées aux législatives de l'époque avait fait, dans l'état de non-représentativité politique des femmes marocaines, figure d'avancée considérable. Quatre ans après, une nouvelle étape est franchie. Mais par pur volontarisme. En effet la période n'est pas porteuse. On le sent dans les consultations électorales de 1997. Aux élections communales de juin, sur 1-651 candidates (1-086 en 1992) une seulement sera élue, soit moins qu'il y a 5 ans (75 en 1992). Une régression donc que prévoient d'ailleurs les militantes féministes, extrêmement lucides sur l'état d'esprit de la classe politique.

Les élections législatives ont occasionné un petit sursaut: 69 candidates (contre 33 en 1993, 15 en 1984, 8 en 1977), pour un total de 3-319 candidats, ce qui fait 2%. Une militante de l'Union socialiste des forces populaires (USFP) ironise quant aux quotas promis de 20%: «On a juste oublié un zéro!» Il est vrai que le sociologue Mohamed Guessous reconnaît que, sur le plan des mœurs, l'Union socialiste des forces populaires, parti-phare de la gauche marocaine, représentant il est vrai de la petite classe moyenne, est bien moins avancée que la droite libérale. Une conseillère municipale USFP, Badia Scali, n'a-t-elle pas perdu en juin son siège à Casablanca, du fait de son propre parti? Néanmoins elle se représente à la députation, comme 9-autres de ses consœurs, essentiellement universitaires, au titre de ce parti. Mais 3-319 candidats représentant 16 formations, sans compter les indépendants, pour 325 postes, cela laisse peu de place pour les femmes! On table pourtant, dans une démarche encore une fois volontariste, sur 10

élues. Cette situation est bien symptomatique des freins actuels, après les gains relatifs de 1992 et 1993.

En mars 1992, l'Union de l'action féminine (UAF), organisation féministe dont les militantes dépendent en partie de l'Organisation de l'action démocratique et populaire (OADP), lance l'action la plus spectaculaire jamais entreprise par les femmes marocaines: une campagne d'un million de signatures pour obtenir des modifications substantielles de la Moudawana, le-code de statut personnel qui régit la situation juridique familiale depuis 1958: suppression du tuteur matrimonial, reconnaissance de la majorité pleine et entière des femmes à 21 ans, comme inscrit dans la Constitution, responsabilité conjointe du couple dans la famille, droit de garde des enfants et du domicile conjugal pour la femme en cas de divorce, divorce judiciaire à la place de la répudiation, droit inaliénable à l'enseignement et au travail, abolition de la polygamie, quota politique de 20% dans le domaine politique. Simultanément, une autre association, l'ADFM (Association démocratique des femmes marocaines) dont les militantes sont membres du Parti du progrès et du socialisme (PPS, ex-parti communiste) lance un comité national pour la participation des femmes à la vie politique, avec pétitions et campagnes de signatures. La mobilisation féminine donne naissance en avril à une coordination pour le changement de la Moudawana et la défense des droits des femmes qui regroupe l'essentiel des organisations, encore que les militantes de l'USFP et de l'Istiqlal, les deux plus grands partis de l'opposition, soient gênées par les réticences de leurs organisations, peu soucieuses, en une période pré-électorale, de s'encombrer des questions féminines qui peuvent entraver leur action unitaire. La question dominante étant alors celle de la réforme constitutionnelle, les militantes y interviennent également pour réclamer des modifications dans le sens d'un encouragement volontariste à l'égalité et la mention de la prépondérance des conventions internationales sur les lois internes. Malgré les réticences qui surgissent çà et là, et notamment une active campagne des islamistes marocains contre l'UAF, le mouvement prend corps et une floraison d'associations nouvelles s'y rallie. Les partis sont obligés de suivre. Le 29 juillet, dans un discours, Hassan II remercie les femmes marocaines pour leur participation et cite un *hadith*: «Les femmes sont les égales de l'homme en droit», ainsi qu'une phrase de son père, Mohamed V: «Le pays où la femme n'est pas un agent actif ressemble à un corps paralysé dont on ne peut rien attendre de constructif.» Le 20 août, il consacre tout son discours à la situation juridique des femmes: «J'ai entendu les plaintes au sujet de la Moudawana... c'est une affaire qui est de mon ressort... Le roi du Maroc, en tant qu'Émir el-mouminine a compétence pour appliquer et interpréter la religion.» Et il adjure les femmes de ne pas mêler la question de leur statut juridique à la politique pour «éviter un amalgame explosif qui risque d'ébranler l'équilibre de la société marocaine». Le 9 septembre, il récidive: la Constitution adoptée à 97,25% des votants, promet de rendre justice à la femme, d'appliquer la *shari'a* dans sa dimension tolérante et dans le sens de la consolidation des

assises familiales. Une commission d'ulémas est nommée pour ce faire, des organisations et personnalités féminines triées sur le volet reçues au Palais et, la plus haute autorité de l'État s'étant exprimée, le débat s'en trouve bloqué.

Il n'est plus que d'attendre, alors que les consultations politiques qui se-déroulent ne favorisent en rien les femmes (75 élues communales pour 22-562 sièges), et que les scandales de mœurs occupent le devant de la scène médiatique (affaire Tabet et sévices scandaleux contre des petites bonnes). En-juin 1993, 33 candidates se mettent en lice pour les élections législatives: deux seulement seront élues au titre des partis d'opposition USFP et Istiqlal. Simultanément, le Maroc ratifie la convention de Copenhague sur les droits des femmes avec les réserves d'usage, c'est-à-dire comme les quelques autres pays arabes qui l'ont précédé, motivées par la *shari'a*. De nouvelles, mais timides protestations n'y changent naturellement rien. En septembre 1993, le roi annonce enfin les modifications de la Moudawana proposées par la commission royale et immédiatement promulguées par *dahir* sans l'intervention du Parlement. Elles sont ténues. L'acte du mariage ne relève plus de la contrainte, mais du consentement de l'épouse qui doit être présente, le rôle du tuteur matrimonial est réduit et même annulé dans certains cas. La mère est incluse dans la représentation légale et la garde des enfants. La répudiation est maintenue mais contrôlée par un juge après arbitrage d'une commission de conciliation, et moyennant un dédommagement et une pension alimentaire. La polygamie est soumise au contrôle du juge et la première épouse, obligatoirement avertie, est éventuellement indemnisée pour préjudice si elle a pris la précaution de se prémunir par contrat. C'est tout. En somme, il s'agit surtout de résoudre certains abus majeurs et de légaliser un processus qui ne l'était qu'à peine. Mais c'est oublier que l'état de la justice marocaine est unanimement déploré et que de toutes parts fument des demandes de réformes, non encore abouties. De larges pans de la société civile et des organisations féminines sont déçus et le disent; d'autres veulent seulement relever le fait qu'on a enfin touché à un texte inamovible depuis 35 ans et que donc, le premier pas étant le plus difficile, on pourra à nouveau le modifier ultérieurement. Malgré ces timides réactions, les choses depuis en sont restées là. Et les deux députées n'ont pu en 1995 que faire abroger des dispositions du code des obligations et contrats entravant l'accès des femmes à des professions commerciales sans l'approbation de leurs maris. La même année, en mars 1995, le texte ratifié de la convention de Copenhague est enfin publié au *Bulletin officiel*.

Aucune avance n'a été enregistrée sur le plan juridique depuis lors, bien qu'en mars 1996, l'UAF ait tenté en vain de revenir à la charge pour lancer une nouvelle campagne pour l'institution du divorce judiciaire. Les féministes concentrent donc leurs efforts sur le travail féminin et, en 1996, sur les violences faites aux femmes, y compris les violences conjugales pour lesquelles elles instituent un tribunal et créent un centre d'écoute et d'orientation psychologique et juridique. Séance d'exorcisme collectif selon la presse, et qui n'aura pas de suite. Les organisations féminines, émiettées,

souvent instrumentalisées par les différents partis et le pouvoir, observent une sorte de pause. Certaines se lancent dans le caritatif, d'autres défendent les professions libérales et l'accès aux entreprises.

Les avancées de 1992-1993 ont toutefois apporté des gains réels en matière de présence effective dans la société et de visibilité médiatique surtout: il n'est pas une rencontre, comme le Sommet des femmes de la Méditerranée à Marrakech en 1995, une création, comme celles d'instituts de recherche, qui ne soient amplement commentées pour bien attester que la question des femmes intéresse tout le monde. Incontestablement un palier a été franchi et la présence féminine n'est plus contestée au niveau professionnel et social. Le planning familial a fait des progrès: il concerne 42% des femmes et se généralise lentement, au rythme des campagnes de planification familiale; la croissance démographique a légèrement baissé (2,98%) mais le nombre d'enfants par femmes reste élevé dans les campagnes. On prévoit 36 millions d'habitants en 2015, ce qui, en l'état actuel des structures, surtout sociales, est ingérable. Au plan du travail, de nouveaux métiers se sont ouverts aux femmes: un tiers des contrôleurs aériens, 50% des journalistes sont maintenant des femmes. L'emploi féminin a augmenté de 9,54% alors que la population active n'augmentait que de 5,38%. Tout cela, brandi depuis 1995 dans de multiples rencontres sur le travail féminin, est vrai. Mais ne permet pas d'oublier que 54% des femmes actives, représentant 36% des salariés ne touchent pas le SMIG, que le chômage (moyenne de 20% officielle, mais de 52% pour les jeunes) frappe davantage les femmes (23%) que les hommes (14%) et que les enquêtes menées parlent plus de lassitude que de combativité (bien réelle pourtant de la part des ouvrières) et de productivité (en baisse). En effet, 86% des femmes souffriraient de surmenage, 67% ne voudraient plus travailler, car bien que gagnant leur vie, elles sont contraintes parfois d'acheter leur liberté. Selon la pratique du *khôl*, un mari maltraitant sa femme, monnaie courante s'il en est, refuse de lui accorder le divorce si elle ne le paie pas. Le retour à cette pratique esclavagiste est à lui seul caractéristique de la situation actuelle. 49% d'hommes et de femmes interrogés pensent que la place de la femme est au foyer. 59% des hommes refusent d'acheter un bien immobilier avec leurs épouses. Les cas de sévices et de harcèlement sexuel dans le travail sont de plus en plus dénoncés. On comprend que des organisations féministes aient inventé le concept de «Moudawana du travail» et-tentent de le défendre pour obtenir là encore un minimum juridique de garantie. Car la société traditionnelle se défend et y parvient d'autant mieux que, selon les études les plus officielles, 50% des filles et 18% des garçons ne sont pas scolarisés dans un pays qui fonde ses discours sur la proximité du XXI<sup>e</sup> siècle. L'analphabétisme est un des principaux maux dont souffre ce pays: 90% des femmes rurales et 66% des hommes ruraux ne savent toujours pas lire et écrire. Au rythme actuel, la distinction grandissante entre un Maroc urbain représentant 50% de la population, et des campagnes marginalisées et paupérisées mettra des années à se réduire et fait figure de scandale. Les

organisations internationales ont jugé ce hiatus si grave qu'elles prêtent des sommes importantes pour doter cette partie oubliée du Maroc d'eau, d'électricité, des routes et des installations scolaires et sanitaires qui lui font défaut, avec l'aide d'associations qui se multiplient heureusement.

Mais, en dépit des discours, la société civile émerge lentement. L'intérêt est ailleurs, dans une difficile transition politique qui occupe tout l'espace et n'a pas encore pu aboutir dans les sens souhaités de l'alternance pour les uns, du consensus pour les autres. Les forces politiques s'y consacrent entièrement. Difficile transition également au plan économique, après des années de sécheresse, de recul des équilibres et des indices et de mise à niveau dans le sens d'une mondialisation à marche forcée et d'un libéralisme sauvage. Les problèmes sociaux s'en ressentent: chômage, y compris de quelque 300 000 diplômés qui multiplient les mouvements de protestation, crise scolaire, paupérisation (13,1% des Marocains vivent en dessous d'un «seuil de pauvreté» calculé internationalement, selon le ministère de la Population) atteignent à égalité hommes et femmes dans un repli sociétal de survie face aux atteintes économiques et politiques. La modernisation est donc souvent vécue comme un viol par une partie de la population, tandis que d'autres avancent aux plans universitaire, économique, et social. Les femmes ont atteint le niveau de la société et sont reprises dans la spirale infernale de la pyramide des classes.

Ce qui n'empêche pas les militantes, dans l'ombre, le plus souvent, de fourbir de nouvelles revendications, en attendant le moment favorable pour les défendre ouvertement: suppression de l'autorité maritale pour l'obtention du passeport, égalité dans le foyer conjugal et participation aux décisions et responsabilités, chambre spéciale pour les droits des femmes à la Cour suprême, élargissement de la protection sociale, reconnaissance du droit de transfert par la femme de sa nationalité à ses enfants, droit à l'emploi, droit à l'habitat, âge minimum de travail, réglementation de la profession de domestique, enseignement des droits de l'homme et par conséquent de la femme dans les écoles, création d'instances décisionnelles pour les problèmes féminins, et, naturellement, nouvelle révision de la Moudawana.

À l'heure où les Marocaines sont enfin sorties de l'évitement qui les caractérisait par rapport à leurs sœurs maghrébines, force est de reconnaître que leur situation longtemps décalée, les rapproche de plus en plus, aux plans juridique, et politique, de celles des Tunisiennes et des Algériennes. Dans les trois cas, certaines avancées sociétales se paient de reculs politiques, certains gains accompagnent des régressions, et le problème des femmes, mettant en cause les structures sociales ne parvient pas à échapper à une instrumentalisation, d'ailleurs souvent désirée par les protagonistes. Certes, sur ce plan, un double mouvement de progrès et de régression taraude de nombreuses sociétés. Mais c'est justement la raison pour laquelle non seulement le féminisme doit s'articuler sur les luttes politiques et sociales pour forger un nouvel ordre du monde où chaque être humain puisse enfin s'accomplir comme un être humain, tout simplement, mais encore compren-

dre que hors de l'accès au politique et de l'égalité juridique, les choses sont non seulement plus difficiles, mais encore susceptibles de rapides retours en arrière. Tels sont les vrais aiguillons d'un combat durable pour la liberté, tels sont les vrais moteurs de l'État de droit et de justice sociale.

## FEMMES TUNISIENNES LES NOUVELLES FRONTIÈRES

Souad Chater

Éclipsée de tout espace public, univers de huis clos sinon de harem, la condition de la femme a longtemps défini l'aire musulmane. Cette image traditionnelle occulte certes une complexité de modes, marquées par les diversités locales et régionales, les genres de vie et les héritages socio-culturels. Mais la réduction du champ d'activités des femmes à l'espace privé, leur claustration ou du moins leur «marginalisation» par rapport à la vie publique, constituent dans une large mesure une spécificité de la civilisation arabo-musulmane. Des mutations historiques, des itinéraires de progrès mais aussi des contrecoups et des évolutions contrecarrées exercent leurs effets sur le paysage socio-culturel musulman. Ils opèrent des changements et provoquent des décalages. Ils tracent une ligne de démarcation géopolitique au sein de notre aire (le statut des femmes étant pris en considération comme indicateur).

Par un concours combiné d'acquis juridiques et de promotion sociale, les femmes tunisiennes ont élargi leurs horizons et conquis de nouvelles frontières. En fait, depuis l'indépendance du pays en 1956, elles jouissent d'un statut relativement privilégié. Cette promotion féminine s'est traduite notamment par une grande participation scolaire des jeunes filles, dans le cadre de la mixité à tous les niveaux de l'enseignement, par une présence de plus en plus active des femmes dans l'administration, l'entreprise, le monde des affaires, etc. Présentes dans les principaux rouages de l'État, les femmes sont associées, fût-ce symboliquement, à la vie politique du pays. On évolue donc désormais, dans des espaces partagés, consacrant un vécu de mixité qui semble largement assumé sinon revendiqué. Cette mutation a eu en effet un impact certain sur le vécu quotidien et a marqué les différentes sphères de la vie.

Étudiant le cas tunisien, on y définit volontiers la promotion féminine comme «spécificité d'exception». Qu'en est-il au juste? Nous nous trouvons, en fait, en face d'une réalité féminine nouvelle et, s'agissant d'un pays arabo-musulman, d'une révolution sociale certaine. L'image que les femmes ont d'elles-mêmes et celle qu'elles renvoient sur les autres ont certainement changé. Cependant, sont-elles réellement venues à bout de tous les tabous qui, des siècles durant ont régi leur vie? Dans un précédent travail, j'ai défini

les femmes tunisiennes comme des «émancipées du harem»<sup>-1</sup>. J'estime maintenant qu'elles ont élargi davantage leurs horizons et leurs espaces d'activité et qu'elles ont conquis de nouvelles frontières. Sous l'effet des influences exogènes (il suffit d'évoquer la mondialisation et les retombées de la révolution de la communication) et de la dynamique interne ainsi que les exigences de progrès qu'elles impliquent dans les domaines de l'enseignement, du développement social et du travail, les femmes arabes forcent, avec plus ou moins de bonheur, les tabous sociaux et s'ouvrent de nouvelles voies. Mais «la percée tunisienne» qui s'accomplit lentement depuis l'adoption du code du statut personnel – l'acte fondateur du projet de société tunisienne – constitue un fait unique dans cette aire.

### LA NOUVELLE DONNE

L'émancipation légale de la femme tunisienne s'inscrit dans le mouvement de réformes engagées par le nouveau régime instauré par l'indépendance du pays. En effet, le 13 août 1956, quelques mois seulement après la libération de la Tunisie, un code du statut personnel moderne a été promulgué, transformant radicalement, malgré certaines imperfections, la condition de la femme ou du moins son statut juridique. Ce fut l'œuvre d'un homme, le président Habib Bourguiba, qui s'illustra, en tant que héros de l'indépendance et libérateur de la femme, dans un pays marqué, depuis le XIX<sup>e</sup> siècle, par l'idéologie du progrès et fortement ébranlé, dans ses assises culturelles, par le livre-manifeste de Tahar Haddad<sup>-2</sup>, le 'alim (lettré de l'université de la Zitouna) tunisien qui osa en 1930, dénoncer entre autres la polygamie et mieux encore le régime successoral dans un pays arabo-musulman. Prenant le pouvoir, Bourguiba inscrit les réformes de Haddad comme priorité du programme du gouvernement de l'indépendance, bousculant les traditions, forçant l'*establishment* naissant<sup>-3</sup>. La greffe réussit dans cet environnement particulièrement propice, l'état de grâce d'une équipée auréolée par l'indépendance et qui a pu marginaliser, par son appel au petit peuple lors du combat de libération, les bien-pensants du corps des oulémas. Consacrant ce fait fondateur, la Constitution tunisienne institua l'égalité au regard des droits et des devoirs de tous les citoyens<sup>-4</sup>. Ce mouvement d'émancipation fut consolidé, par l'adoption de nombreuses dispositions législatives qui attestent que la dynamique libératrice est désormais intériorisée et revendiquée par la classe dirigeante tunisienne, qui l'érige en acquis solennel dont elle développe les perspectives dans les différents domaines de la vie privée et publique.

1. Souad Chater, *Les émancipées du harem, regards sur la femme tunisienne*, Tunis, Éditions La-Pressse, 1992.

2. Tahar Haddad, *Notre femme dans la loi et dans la société*, Tunis, 1930 (en arabe). Pour sa version française, voir El-Mouafarrij (pseudonyme), «Traduction analytique du livre», *Revue des études islamiques*, 1935.

3. Voir mon ouvrage, *La femme tunisienne, citoyen ou sujet?* Tunis, Maison tunisienne de l'Édition, 1978, pp. 85-98.

4. Constitution de la République tunisienne, 1<sup>er</sup> juin 1959.

*Le domaine de la législation*

La suppression de la polygamie et de la répudiation<sup>-5</sup> qui constituaient des fléaux pour la famille et l'humiliation suprême pour la femme est incontestablement le principal apport du code du statut personnel. Le polygame encourt désormais une condamnation à une peine d'emprisonnement d'un an-et à une amende. La deuxième épouse du bigame est punissable comme complice<sup>-6</sup>. D'autre part, la répudiation unilatérale, privilège d'antan de l'homme, est remplacée par le divorce judiciaire qui devient le droit de l'homme et de la femme. Parmi les principaux apports du code du statut personnel, citons également l'abolition du droit de contrainte matrimoniale<sup>-7</sup> : «Le mariage n'est formé que par le consentement des deux époux.» Il est conclu entre des personnes adultes et responsables<sup>-8</sup>. La femme acquiert également sa majorité dans le domaine politique, puisqu'il n'existe, légalement, aucune discrimination à l'égard des femmes qui sont notamment éligibles et électrices, dans les mêmes conditions que les hommes, aussi bien pour les élections municipales et législatives que pour celles du président de la République<sup>-9</sup>.

De nombreuses autres dispositions législatives ont été prises, améliorant les droits de succession<sup>-10</sup>, de la garde<sup>-11</sup> et de la tutelle des enfants<sup>-12</sup>. Elles mettent fin à des pratiques discriminatoires ancestrales<sup>-13</sup>. Mesure symbolique certes, mais d'une importance appréciable, le 13 août, jour anniversaire de la promulgation du code du statut personnel, est déclaré «journée de la femme» et considéré officiellement comme fête nationale. Cette commémoration annuelle permet au gouvernement et aux organisations non gouvernementales d'évaluer l'action entreprise, de dresser les bilans et d'annoncer les nouvelles mesures relatives à la promotion féminine. Suivant une tradition désormais bien établie, ce rendez-vous annuel est mis à profit

5. Article 30 et 31 du code du statut personnel.

6. Voir l'article 18 du code du statut personnel, complété par la loi n° 58-70, du 4 juillet 1958 et le décret-loi n° 64-1 du 20 février 1964.

7. Article 3 du code du statut personnel.

8. Pour la première fois, l'âge minimum légal pour le mariage est fixé à 15 ans révolus pour la fille et 18 ans révolus pour le garçon. Il a été reporté, par la suite, à 17 ans révolus pour la fille et-20 ans révolus pour le garçon. Article 5 du code du statut personnel, amendé par le décret loi n° 64-1, du 20 février 1964.

9. Constitution de la République tunisienne, articles 20 et 21.

10. La loi du 1<sup>er</sup> juin 1959 réforme le droit de succession, et érige les descendants de sexe féminin, en héritières uniques, lorsque le défunt ne laisse pas de descendants de sexe masculin. Rappelons que, dans le droit classique musulman, lorsque tous les descendants sont des femmes, la classe des collatéraux mâles prime celle des descendants en matière d'héritage.

11. La loi du 3 juin 1966 stipule que le droit de garde est exercé conjointement par le père et la mère durant le mariage. En cas de décès de l'un des parents, il appartient au conjoint survivant et, en cas de divorce, à celui des époux désigné par le juge, à moins que celui-ci ne désigne, compte tenu de l'intérêt de l'enfant une tierce personne.

12. La loi du 18 février 1981 stipule que la femme dont le mari est décédé exerce systématiquement la tutelle sur ses enfants mineurs. Auparavant, elle devait pour cela, disposer d'un jugement en sa faveur

13. Le code du statut personnel contient d'autres dispositions régissant les droits de succession, les droits et les devoirs réciproques des époux, etc.

pour ouvrir de nouvelles perspectives d'avenir et octroyer à la femme de nouveaux espaces de liberté.

L'avènement du nouveau régime en novembre 1967, qui s'inscrit, sous le signe du *taghyir* (le changement), érigea la promotion féminine en spécificité à faire valoir et en acquis national à préserver et à consolider. C'est ainsi que le 13 août 1992, le président de la République a annoncé une série de réformes «pour faire progresser les lois au rythme de l'évolution de la société»<sup>-14</sup>. Tendait vers une plus grande égalité entre l'homme et la femme, elles ont intéressé certains articles du code du statut personnel et notamment l'article 23 régissant les obligations réciproques des époux. En application des nouvelles dispositions de cet article, la femme ne doit plus obéissance à son époux. Cependant, le mari reste le «chef de famille». Par ailleurs, pour assurer le versement des pensions et provisions alimentaires décidées par le-juge au profit des femmes divorcées, en cas de défaillance de l'époux, un-fonds de garantie de la pension alimentaire et de la rente de divorce a été-crée<sup>-15</sup>.

Autres réformes importantes, l'amendement du code de la nationalité, en 1993, donnant la possibilité à toute Tunisienne mariée à un étranger de donner sa nationalité aux enfants qu'elle aura eu de lui, nés à l'étranger, sous réserve du consentement du père<sup>-16</sup>, et l'amendement de la Constitution en 1993, permettant désormais l'éligibilité à la Chambre des députés de tout citoyen de père tunisien ou de mère tunisienne.

### *Le domaine socio-économique*

L'ouverture des champs de l'enseignement et du travail permet à la femme d'évoluer désormais dans des espaces partagés. La maîtrise des naissances, par l'adoption du planning familial, lui assure une plus grande marge d'action.

*L'enseignement* a été l'une des priorités de la Tunisie indépendante. En 1956, première année de l'indépendance, les pouvoirs publics ont entrepris de multiplier les établissements scolaires, particulièrement les écoles primaires, et de les implanter un peu partout dans les différentes régions du territoire. En octobre de la même année, une première étape de réorganisation structurelle a été entamée en vue d'unifier l'enseignement et de donner les mêmes chances à tous de poursuivre leurs études à tous les niveaux, compte tenu de leurs capacités. Dans ce cadre, les écoles privées et subventionnées dites «écoles coraniques modernes» ont été nationalisées.

Dès le départ, l'enseignement a été ouvert à tous, garçons et filles, dans les mêmes conditions. La mixité a été encouragée à tous les niveaux —primaire, secondaire et supérieur — et actuellement, elle est pratiquement

14. Ces réformes ont été votées par la Chambre des députés en 1993.

15. Voir la loi n° 93-65 du 5 juillet 1993.

16. Article 12 (nouveau) du code de la nationalité. Loi n° 93-62 du 23 juin 1993.

la règle. Les parents, y compris dans une large mesure dans le milieu rural, ont été rapidement motivés pour scolariser leurs filles dès qu'elles atteignent l'âge scolaire. L'enseignement de base de 6 à 16 ans, institué dans le cadre de la réforme du système éducatif et mis en œuvre en septembre 1989, est désormais obligatoire

*Le travail:* les femmes tunisiennes ont toujours participé pleinement aux travaux agricoles et joué un rôle important dans l'artisanat. Leurs activités dans ces deux secteurs sont souvent différenciées de celles des hommes et spécialisées selon les régions. Dans les régions rurales, les femmes participaient à tous les travaux agricoles surtout en qualité d'aides familiales. Les citadines étaient très actives dans l'artisanat. En effet, le travail se faisant à domicile, elles avaient la possibilité d'être productrices tout en vivant à l'écart des sociétés d'hommes. Dans ce secteur, elles avaient et ont encore, pratiquement, le monopole dans certaines branches (tapis, broderie, couture, notamment).

La femme tunisienne a donc de tout temps participé à la vie économique. C'est son entrée sur le marché de l'emploi et, par conséquent, son intégration au monde du travail en qualité de salariée qui s'est réalisée avec l'indépendance du pays. Le droit au travail est garanti à la femme qui n'a pas besoin de l'accord du mari pour s'adonner à une activité professionnelle. La législation du travail consacre l'égalité des citoyens sur le plan professionnel. Les différents textes réglementant le travail<sup>17</sup> stipulent clairement qu'aucune discrimination légale ne doit exister à l'égard des femmes. La Tunisie a ratifié entre autres la convention internationale n°-100, concernant l'égalité de rémunération entre la main-d'œuvre féminine et la main-d'œuvre masculine, pour un travail de valeur égale.

Bien entendu, la spécificité des femmes est reconnue par des dispositions spéciales régissant certaines activités industrielles, commerciales et agricoles. D'autre part, la femme bénéficie d'un statut privilégié, lui assurant des droits de protection durant la maternité<sup>18</sup>. À l'occasion de son accouchement, elle a notamment droit, à un congé de repos de deux mois et elle bénéficie, si elle remplit les conditions requises, d'une indemnité journalière durant cette période. Mieux lotie, la femme fonctionnaire a droit à la totalité de son salaire. Elle peut, d'autre part, bénéficier, à sa demande, d'un congé postnatal de quatre mois, avec demi-solde<sup>19</sup>.

*La population:* dès les premières années de l'indépendance une politique de population s'ébauche à travers les mesures de protection de la famille et d'émancipation de la femme. Elle se précise en 1964 avec la mise en place progressive d'un programme de planification familiale. Outre la réalisation de l'équilibre entre la croissance économique et la crois-

17. Il s'agit du code du travail, du statut de la fonction publique, de la convention collective-cadre et des conventions collectives sectorielles.

18. Voir la loi n°-60-30 du 14 décembre 1960, relative à l'organisation de la sécurité sociale, modifiée et complétée par la loi n° 70-30 du 9 juillet 1970.

19. Depuis la révision du statut de la fonction publique, en 1983.

sance démographique, ce programme a pour objectif de fait la promotion de l'homme. Tout en faisant valoir le droit du couple de décider, en toute liberté et en toute connaissance de cause, de la taille de sa famille, ce programme s'inscrit dans le cadre d'un programme de santé publique dont la médecine préventive et la protection maternelle et infantile constituent des priorités. Exprimant une volonté politique de défendre l'harmonie du couple et le bien-être de la femme, il bénéficie d'un appui constant, d'un support législatif d'avant-garde et de structures spécifiques, consolidées au fur et à mesure des besoins.

Cette nouvelle donne permet à la femme tunisienne de se libérer des pesanteurs traditionnelles, des handicaps bien ancrés qu'on érige souvent en péchés originels. Elle esquisse sa sortie de l'enclos familial et des aires d'activité traditionnelles, dans un univers féminin enclavé, pour ouvrir des horizons nouveaux et transgresser les frontières réelles et/ou symboliques d'antan, qui entremêlent, évidemment, les espaces du vécu et de l'imaginaire.

#### LES ESPACES PARTAGÉS DU VÉCU QUOTIDIEN

«Les rues de Tunis sont, sans aucun doute, les plus gaies du Maghreb. La plupart des femmes portent des jeans ou des jupes courtes, certaines le khimar (le voile traditionnel), quelques unes, le hijab, le voile de la guerre sainte<sup>20</sup>...»

«Tunis, Tounis, c'est aussi le prénom d'une femme, et il suffit d'observer cette ville-pour voir qu'elle appartient aussi à la gent féminine: ni voiles ni hidjabs n'obstruent l'horizon du regard féminin. Seules les silhouettes rares de quelques grands-mères ou de paysannes fraîchement débarquées restent fidèles au safsari traditionnel... Les [femmes] fonctionnaires montent lestement dans les rames de métro. Les bourgeoises vous croisent au volant de leur voiture la cigarette à la bouche, comme les hommes<sup>21</sup>...»

Ces descriptions montrent que les femmes tunisiennes quittent les espaces qui leur étaient réservés, «les chambres sur cour», de leurs maisons traditionnelles et leurs alentours immédiats, ainsi que les enclos alternatifs que constituaient leurs *hijab*. Elles ont défenestré leurs «harems» réels ou symboliques et affirmé leur présence sur la scène publique. Cet élargissement des champs de leur vécu, de la maison, à l'école et à l'entreprise, s'accompagne d'une mutation statutaire évidente, d'un changement de leur autoreprésentation, d'un changement volontaire de profil et d'image.

Ces deux présentations du paysage social tunisien révèlent une évolution effective, marquée par l'abandon progressif du voile traditionnel et la libre adoption de nouvelles tenues vestimentaires. Signe d'un retour du pendule, l'apparition du *hijab* indiquait des vellétés islamistes de contre-carrer le mouvement d'émancipation. Mais la femme tunisienne remit aux

20. Elisabeth Schemla, «La guerre du président Ben Ali», *Le Nouvel Observateur*, n°-1337 du 21-27 juin 1990.

21. «Où sont les valeurs d'antan?», *Jeune Afrique*, n°-1922 du 5 au 11 novembre 1997.

vestiaires ces séquelles d'un moment d'aliénation et participa activement à vaincre les nostalgies intégristes. L'observateur averti se rend compte qu'il s'agit plus de signes révélateurs que de simples apparences, qui confèrent au paysage social tunisien des caractères spécifiques, qui le singularisent et le distinguent.

### *Enseignement et mixité*

L'école représente la première sortie des filles tunisiennes et assure leurs premiers pas dans un monde sans ostracisme. La croisade pour l'enseignement a profité aussi bien aux filles qu'aux garçons et a eu des résultats spectaculaires (voir tableau 1). Les filles qui représentaient seulement 34,04% de l'ensemble des effectifs dans le primaire, 20,70% dans le secondaire et 16,96% dans le supérieur, durant l'année scolaire et universitaire 1956-1957, ont enregistré des avancées notables, en 1996-1997: elles représentent, en effet, durant cette année scolaire, respectivement, 47,26%, 49,20% et 44,56%.

Tableau 1. – DÉVELOPPEMENT DE L'ENSEIGNEMENT DES JEUNES FILLES  
(1956-1957-/-1996-1997)

Primaire	Garçons	Filles	Pourcentage de filles
1956-1957	149 664	77 250	34,04
1976-1977	581 276	375 831	39,26
1986-1987	731 804	587 568	44,53
1996-1997	759 930	681 213	47,26
Secondaire			
1956-1957	26 108	6 816	20,70
1976-1977	129 532	66 256	33,84
1986-1987	241 419	177 846	42,41
1996-1997	410 144	397 207	49,20
Supérieur			
1956-1957	1 777	363	16,96

1975-1976	12 757	3 428	21,18
1986-1987	25 863	14 967	36,65
1996-1997	67 509	54 278	44,56

*Sources:* statistiques des ministères tunisiens de l'Éducation nationale et de l'Enseignement supérieur et en particulier les tableaux récapitulatifs 1996-1997.

En fait, le traitement de la question, à la base, par la mise des filles et des garçons sur un pied d'égalité absolue, dès la première année de l'enseignement primaire, a été le facteur déterminant pour le développement de la scolarisation (voir tableau 2) et ses effets d'entraînement, dans le plus long terme, en induisant des mutations importantes.

Tableau 2. – TAUX DE SCOLARISATION DES ENFANTS DE 6 ANS (%)

Années	Garçons	Filles	Ensemble
1985-1986	97,1	87,2	92,3
1987-1988	95,2	87,1	91,3
1990-1991	98,6	93,3	95,0
1993-1994	97,7	94,5	96,1
1994-1995	99,1	96,9	98,0
1996-1997	99,1	99,0	99,1

*Sources:* statistiques des ministères tunisiens de l'Éducation nationale et de l'Enseignement supérieur et en particulier les tableaux récapitulatifs 1996-1997.

En effet, la quasi-totalité des filles ayant atteint l'âge scolaire, plus exactement 99%, ont été scolarisées durant l'année scolaire 1996-1997. Ce chiffre record s'explique, sans doute, par l'institution de l'enseignement obligatoire, de six à seize ans, depuis 1989. Une circulaire d'application prévoit, désormais, des poursuites à l'encontre des parents qui retirent leurs enfants de l'école, avant l'âge minimum fixé<sup>22</sup>.

Par ailleurs, le taux de scolarisation des enfants de 6 à 14 ans, est passé, pour l'ensemble des enfants des deux sexes, de 59,9% en 1975 à 86,2% en 1994, date du dernier recensement. En ce qui concerne les filles,

22. Voir le résumé de cette circulaire in *Erray al-Am*, Tunis, 12 août 1997, p. 2.

23. Souad Chater, *Les émancipées du harem...*, op. cit., p. 51. Pour 1994, voir aussi *La femme tunisienne en chiffres*, Tunis, CREDIF, 1997.

ce taux a pratiquement doublé, puisqu'il a atteint 83% en 1994, alors qu'il était de l'ordre de 49% en 1975<sup>-23</sup>. Les dernières statistiques, relatives aux taux de scolarisation des enfants de six à douze ans, confirment cette tendance (voir tableau 3).

Tableau 3. – ÉVOLUTION DU TAUX DE SCOLARISATION DES 6-12 ANS DE 1985 À 1997, PAR SEXE (EN POURCENTAGE)

Années	Garçons	Filles	Ensemble
1985-1986	91,4	78,4	85,1
1987-1988	91,6	79,8	85,8
1990-1991	92,3	83,6	88,1
1993-1994	94,1	87,0	90,6
1994-1995	94,5	87,4	91,0
1996-1997	93,7	90,8	92,0

Sources: statistiques des ministères tunisiens de l'Éducation Nationale et de l'Enseignement Supérieur et en particulier les tableaux récapitulatifs 1996-1997.

Ces résultats attestent d'ailleurs d'une diminution appréciable de l'abandon scolaire au cours du cycle primaire dont les enfants concernés redeviennent rapidement analphabètes. Autre résultat positif, le taux d'analphabétisme est en diminution constante. Cependant, en 1994, 41,3% des femmes et 31,7% de l'ensemble de la population étaient encore analphabètes. Notons cependant que les dernières statistiques post-recensement, révèlent des avancées d'envergure, par rapport à la tendance générale, pourtant prometteuse, dans le domaine du développement de la scolarisation infantile.

Les progrès réalisés au sommet de la hiérarchie de l'enseignement traduisent l'ampleur de la dynamique de mutation, du point de vue quantitatif d'abord – les jeunes filles représentent, en 1996-1997, 44,56% de l'ensemble des effectifs – et qualitatif ensuite, vu la large gamme des domaines conquis par les étudiantes. D'après les résultats du dernier recensement de 1994, les jeunes filles participaient activement dans les différentes filières universitaires<sup>-24</sup>. Elles représentaient 54,23% dans les sciences humaines, 53,31% dans les sciences médicales, 40,14% dans les sciences juridiques, 33,36% dans les filières scientifiques et 20,18% dans les filières techniques. Mais en dépit d'une évolution effective, on doit reconnaître, que cette répartition s'inscrit dans les choix traditionnels sinon discriminatoires, établis d'après

24. *Être femme en Tunisie*, brochure publiée par le ministère de la Femme et de la Famille, Tunis, août 1995, p. 14.

la soi-disant répartition des tâches, par spécialités. Reconnaissons cependant que de nouvelles frontières sont bel et bien franchies, puisque les études ne sont plus considérées pour les jeunes filles comme un passage obligé pour tenir le rang familial, évoluer dans la hiérarchie sociale ou s'assurer un bon mariage. Les jeunes filles pensent, de plus en plus et malgré des disparités importantes entre les milieux urbains et ruraux, à faire carrière et donc, à entrer en compétition sur le marché du travail et évoluer dans la hiérarchie.

### *L'activité professionnelle*

La population active féminine représente, en 1994, 23,05% de la population active occupée tunisienne. Résultats certes modestes mais ils attestent une évolution certaine, ouvrant des perspectives nouvelles. N'oublions pas que la femme ne représentait que 6,8% de la population active, dix ans après l'indépendance tunisienne (voir tableau 4).

Tableau 4. – ÉVOLUTION DE LA POPULATION ACTIVE FÉMININE (1966-1994)

Année	Hommes	Femmes	% Hommes	% Femmes
1966	1-027-306	66-459	93,92	6,8
1975	1-318-310	303-510	81,29	18,17
1989	1-866-300	494-300	79,06	20,94
1994	1-785-730	534-880	76,95	23,05

*Sources:* Souad Chater, *Les émancipées du harem...*, op. cit., p. 56. Pour 1994, voir «Le recensement général de la population et de l'habitat, 1994. Principales caractéristiques de la population active occupée», Tunis, Institut national des statistiques, février 1996, p. 6.

D'autre part, la main-d'œuvre féminine est occupée dans toutes les branches d'activité (voir tableau 5). Cette entrée de la femme dans le monde du travail concerne naturellement plus volontiers la fonction publique, à savoir l'administration, l'éducation et la santé (21,3%) ainsi que les services (17,3%), secteurs plus accessibles au travail féminin, selon de nouvelles traditions qui s'établissent dans le monde. Mais la Tunisienne semble avoir dépassé ce stade puisque l'agriculture, la forêt et la pêche occupent 20,4% de cette population active et que les industries manufacturières détiennent le chiffre record de 40,2%. Peut-être faudrait-il expliquer cette tendance spécifique plutôt par des conditions socio- historiques, telles que les industries *off shore*, les conserveries de poissons et de fruits et certaines nouvelles fermes agricoles, qui optent pour l'emploi de jeunes filles, que par des options modernistes revendiquées. Même si elles sont induites par des choix non volontaires, ces nouvelles réalités refaçonnent les aires de mouvance et participent à l'élaboration de nouvelles attentes et

peut-être à la formulation de nouvelles ambitions, qui dépassent les horizons domestiques.

Tableau 5. – STRUCTURE DE LA POPULATION ACTIVE FÉMININE SELON LA BRANCHE D'ACTIVITÉ, EN 1994 (EN POURCENTAGE)		
Agriculture, forêt et pêche		20,4
Industries manufacturières		40,2
Mines et énergie		0,4
Bâtiments, travaux publics		0,6
Services		17,3
Administration, éducation, santé		21,3
Total		100

Source: *Le recensement général de la population et de l'habitat, 1994. Principales caractéristiques de la population active occupée*, Tunis, Institut national des statistiques (INS), février 1996, p. 9.

L'étude de la répartition de la population active occupée, selon le statut dans la profession, en 1994, révèle que cette promotion féminine reste, malgré des avancées certaines, très mitigée (voir tableau 6). En effet, les femmes restent plus nombreuses, au bas de l'échelle sociale, en tant qu'aides familiales, apprenties, salariées et surtout travailleuses non déclarées c'est-à-dire, en l'occurrence et selon la signification réelle du concept, des agents vacataires, sans statut défini et occupant des emplois précaires.

Tableau 6. – RÉPARTITION DE LA POPULATION ACTIVE OCCUPÉE,  
SELON LE STATUT DANS LA PROFESSION EN 1994

25. *Être femme en Tunisie, op. cit.*, p. 17.

26. *Ibid.*

27. Voir les statistiques des ministères de l'Éducation nationale et de l'Enseignement supérieur et en particulier les tableaux récapitulatifs 1996-1997.

28. Voir «La femme tunisienne en chiffres» (brochure publiée par le CREDIF, Tunis, 1997, qui cite, comme source de cette évaluation, la *Revue tunisienne de communication*, Tunis, IPSI, 1996).

29. *Être femme en Tunisie...*, *op. cit.*, p. 17. Voir aussi «La femme tunisienne en chiffres», *op.*

Profession	Masculin	Féminin	Pourcentage
Patrons	58 924	4 656	7,3
Indépendants	391 035	71 201	15,4
Salariés	1 258 578	369 352	22,7
Apprentis	17 137	4 528	20,9
Domestiques	50 159	80 249	61,5
Non déclarés	9 897	4 894	33,1
Total	1 785 730	534 880	23,0

Source: *Principales caractéristiques de la population active occupée*, Tunis, INS, p. 17.

Certains secteurs d'activité se féminisent, tels ceux de la santé et de l'éducation. D'après le dernier recensement de 1994, la participation des femmes tunisiennes prend de l'ampleur dans les professions médicales, puisqu'elles représentent 33% des médecins, 57% des chirurgiens-dentistes, 52% des biologistes et des paramédicaux et 63% des pharmaciens, en 1992<sup>25</sup>. D'autre part, la proportion des femmes enseignantes est, en effet, de 47,9% dans le primaire, 45% dans le secondaire et 25,6% dans le supérieur, en 1994-1995<sup>26</sup>.

Des recensements ponctuels et des évaluations conjoncturelles permettent d'apprécier cette évolution, sinon de réactualiser les données fondamentales du recensement de 1994. Elles révèlent des mutations progressives significatives. Dans l'enseignement primaire, par exemple, la proportion des institutrices atteint 48,68% et celles des professeurs-femmes 42,92% en 1996-1997<sup>27</sup>. Dans le secteur de la presse qui leur était traditionnellement fermé, les femmes conquièrent des positions privilégiées (45% des journalistes de la presse écrite) et annoncent une prééminence certaine, dans l'immédiat, puisqu'elles représentent 60,1% des étudiants à l'IPSI, l'école tunisienne de formation de journalistes, en 1996<sup>28</sup>.

Autre exemple, dans la fonction publique, les femmes qui restent plus nombreuses comme agents d'exécution (45,79%) et de maîtrise (40,35%), accèdent désormais aux charges de cadres (29,22%), en 1995<sup>29</sup>. La population active féminine représente certes seulement 23% de l'ensemble de la population active totale. Cependant, les femmes ont la possibilité d'accéder à toutes les fonctions et à tous les grades. En fait, la femme tunisienne exerce tous les métiers y compris ceux traditionnellement réservés aux hommes. Elles sont cadres supérieurs dans les administrations, chefs d'entreprise, agricultrices, ingénieurs, médecins, professeurs d'université, pilotes d'avion, avocats, magistrats, militaires, policiers, commerçantes, chauffeurs de bus et de taxis, etc. Renforçant, au cours de la dernière décennie, leur présence dans les professions libérales, elles ont créé leur propre organisation professionnelle, la Chambre nationale des femmes chefs d'entreprise, au sein de l'Union tunisienne de l'industrie, du commerce et de l'artisanat. Situation

similaire, dans le domaine de la gestion des fermes, elles ont aussi créé en 1990 la Fédération nationale des agricultrices tunisiennes dans le cadre de l'Union tunisienne de l'agriculture et de la pêche. D'autre part, durant ces dernières années, les femmes ont consolidé leur présence sur le marché du travail en étant plus nombreuses à occuper des postes de responsabilité et leur proportion dans la population active s'est accrue dans une large mesure surtout si l'on tient compte de leurs activités dans l'économie souterraine qui est en pleine expansion et qui échappe aux statistiques.

LES HORIZONS DU POUVOIR FÉMININ				
L'accès à l'enseignement et au travail a permis l'émergence de la femme tunisienne, dans l'espace public. En réalité, cette mutation par la volonté politique gouvernementale et les effets inéluctables de l'entrée à l'école et à l'entreprise ont affirmé le statut des femmes dans la société civile, en tant qu'être de plein droit.				

### *La famille*

L'émancipation légale de la femme et les changements économiques, sociaux et culturels que le pays a connus depuis l'indépendance, ont incontestablement modifié la structure traditionnelle de la famille et changé l'image de la femme et son rôle au sein de la famille et dans la société. En dehors de quelques milieux ruraux encore traditionalistes, en effet, la famille patriarcale – qui maintient la femme dans un état de minorité – a fait progressivement place à la famille nucléaire, où elle retrouve son statut de conjointe, plus à même de se responsabiliser.

D'autre part, la femme tunisienne s'est libérée des handicaps des naissances non maîtrisées, et donc non désirées, grâce à l'adoption par le gouvernement tunisien d'une politique de planning familial, légalisant l'avortement, assurant la diffusion de la pilule et offrant gratuitement les services de régulation des naissances, dès l'année 1964. Signe révélateur de la portée de l'œuvre, le taux de prévalence contraceptive est passé de 30% en 1978 à 41% en 1983 et 60% en 1995 (51% dans le milieu rural et 65% dans le milieu urbain). D'autre part, le taux brut de natalité est passé de 45% en 1966, à 22,7% en 1994 et l'indice synthétique de fécondité est passé de 7,15 à 2,90<sup>30</sup> durant cette période (voir tableau 7). Ce qui permet aux femmes de cesser, dans une certaine mesure, d'être «esclaves» de la fécon-

30. Les résultats sont probants bien que la population ait pratiquement doublé, depuis 1966. En fait, c'est le taux d'accroissement naturel de la population qui n'a pas suivi la même baisse. Ce décalage est le résultat de la chute du taux de mortalité général, la chute du taux de mortalité infantile (41% en 1994) et à l'augmentation de l'espérance de vie (69,3 ans pour les hommes et 73 ans pour les femmes en 1994).

31. Voir notre étude *Les émancipées du harem...*, op. cit., pp. 145 à 153.

dité, d'affirmer ainsi la maîtrise de leur corps et de limiter leurs charges de mères, puisque les familles se trouvent redimensionnées, par cette baisse importante du nombre d'enfants par couple.

Tableau 7—REPÈRES DÉMOGRAPHIQUES

Années	Population	TBN %	TBM %	TAN %	ISF %
1966	4 533 351	45,1	15,0	3	7,15
1975	5 588 209	36,6	10,0	2,66	5,79
1984	6 966 173	32,3	6,85	2,56	4,70
1989	7 909 000	27	6	1,89	3,40
(enquête)					
1994	8 355 300	22,7	5,7	1,70	2,90

T B N: Taux brut de natalité

T B M: Taux brut de mortalité

T A N: Taux d'accroissement naturel de la population

I S F: Indice synthétique de fécondité

Sources: voir pour 1966-1994, notre article, «Les mutations de la condition de la femme tunisienne (1956-1989)», *Cahiers de la Méditerranée* (Nice), décembre 1994, p. 59. Pour 1994, voir *Indicateurs statistiques sur la Tunisie*, INS, n°-5, mars 1997.

Disposant, en principe, d'une égalité de chances pour l'acquisition des connaissances et des emplois, les femmes sont appelées à exercer conjointement avec leurs maris, l'autorité parentale et la codirection du foyer. Les relations du couple sont désormais basées le plus souvent sur l'égalité et, en fait, il y a de moins en moins de dominants et de dominés au sein de la famille. Les responsabilités familiales sont partagées entre les conjoints. La femme participe, à part égale, à l'éducation des enfants. Elle participe au budget de la famille compte tenu de ses revenus et, souvent, il lui incombe de gérer le budget familial<sup>31</sup>. Particulièrement dans le milieu urbain, elle partage les loisirs avec son époux.

Mais ne sous-estimons pas les décalages de fait, entre les conditions des hommes et celles des femmes. La femme vit sous la pesanteur d'une tradition immémoriale de répartition des rôles, de distinction des positions sociales et d'un patrimoine comportemental aliénant – appelons-la par simple commodité la mémoire féminine – qui repositionne ses ambitions et ses revendications et tend à reproduire les modes de vie d'antan. Tant que les acquis ne sont pas pleinement intériorisés, assumés et revendiqués, suite à une responsabilisation consciente des femmes des différents niveaux, la société tunisienne risque de perpétuer ces situations de dépendance ou tout simplement de mise en veilleuse de certaines positions d'égalité. L'évolution

a certes ébranlé dans leurs principes la majorité des forteresses masculines, mais le vécu opère progressivement, en traduisant ces principes égalitaires dans la réalité quotidienne.

Bien entendu, les mutations concernent davantage les nouvelles générations. Les parents ont dans une large mesure, les mêmes ambitions pour leurs filles et pour leurs garçons en ce qui concerne la poursuite des études et, très souvent aussi les carrières professionnelles. Étant donné les nouvelles pratiques et mœurs qui permettent à la fille d'exercer un travail et d'avoir une source de revenu – elle est ainsi devenue potentiellement indépendante économiquement et, dans une large mesure socialement – sa naissance n'est plus considérée comme une malédiction ou, tout au moins comme une charge. Dans bien des cas, elle est même désirée à condition, bien sûr, qu'il y ait déjà un garçon «pour perpétuer le nom de la famille». Les jeunes filles, qui reçoivent le même enseignement que les garçons et généralement dans le cadre de la mixité, ont évolué dans un contexte propice à leur épanouissement et n'acceptent plus le rôle assigné aux générations précédentes. Particulièrement dans les milieux populaires et traditionalistes, contrairement aux garçons, elles continuent, certes, d'être préparées à leur futur rôle de ménagères – ce genre d'occupation n'étant encore pas jugé «digne» des hommes – et de futures mères de famille. Cependant, elles partagent souvent les loisirs des jeunes gens et la mixité est réelle pratiquement à tous les niveaux. Elles sont aussi nombreuses que les garçons dans les boîtes de nuit, s'intéressent au foot-ball et fréquentent les-stades pour soutenir leurs équipes préférées. Bien entendu, les mariages arrangés deviennent l'exception et les couples se forment par choix mutuel.

### *Le domaine politique*

Est-ce que les femmes ont pu avoir accès au pouvoir? Système maîtrisé par les hommes, créé par eux et d'abord pour eux, le pouvoir politique exerce une séduction et bénéficie d'un attrait tels qu'ils ne permettent pas d'envisager un partage effectif, une concession d'envergure. On a octroyé à la femme tunisienne des droits qu'elle n'a pas conquis ni même pleinement intériorisés. Pouvait-on, dans ce cas, imaginer que le spectateur accède facilement au rôle d'acteur? Tout juste, pouvait-on parler de figurants, dans le complexe jeu de pouvoirs! Et d'ailleurs, il fallait, au préalable, s'adapter à cette nouvelle situation et s'initier aux règles du jeu du pouvoir masculin. C'est dire que la femme tunisienne bénéficie d'une participation plus symbolique et formelle que réelle. Son implication, dans le jeu des pouvoirs, relève davantage, en dépit d'une volonté politique évidente, de la mise en scène et de la démonstration, vu son faible impact dans le processus de prise

32. Je me permets de rendre hommage aux présidents Habib Bourguiba et Zein el-Abidine Ben Ali, qui ont favorisé la nomination des femmes aux postes de haute responsabilité, dans l'administration, malgré les pesanteurs des *establishments*.

33. Gilles Lipovetsky, *La troisième femme*, Paris, Gallimard, 1997.

de décision. Comment se présente, en réalité, la situation? Les femmes sont nombreuses à remplir leur devoir d'électrices; mais elles représentent seulement 6,70% à la Chambre des députés et 16,50% aux conseils municipaux (voir tableau 8).

Tableau 8. – LES FEMMES ET LA VIE POLITIQUE EN 1996 (EN POURCENTAGES)

Chambre des députés	6,70
Conseils municipaux	16,50
Conseil économique et social	11
Cabinets ministériels	11,43

Source: *La femme tunisienne en chiffres*, Tunis, CREDIF, 1997.

En haut de l'échelle, les femmes ont pu bénéficier de certaines promotions. Une femme est rituellement élue vice-présidente de la Chambre des députés. D'autre part, le gouvernement tunisien compte une femme ministre, à la tête du département des Affaires de la Femme et de la Famille. Cette participation reste encore plutôt symbolique aussi bien au pouvoir législatif qu'au pouvoir exécutif. La femme est certes représentée dans toutes les structures de définition des politiques; mais elle ne représente, malgré des encouragements et une politique incitative bien réelle, de la part des hauts responsables, qu'une participation réduite dans les rouages du pouvoir.

La promotion dans l'administration est plus effective. En dépit d'une certaine discrimination de fait qui a longtemps ralenti sinon freiné le développement normal de leurs carrières, les femmes tunisiennes ont pu, tant bien que mal, faire valoir leurs droits et accéder à certaines charges importantes dans la hiérarchie administrative. Mais ces promotions furent lentes et progressives, puisque la Tunisie a nommé la première femme directeur d'administration centrale, en 1975 et la première femme président-directeur général en 1980. Il a fallu, bien souvent, l'intervention du chef de l'État lui-même, pour mettre fin à l'état d'ostracisme et intégrer les femmes fonctionnaires dans les ordres du jour de promotion, à titre égal et dans les mêmes conditions que leurs collègues hommes<sup>-32</sup>.

#### LA PROBLÉMATIQUE DE LA «TROISIÈME FEMME»

Étant donné les attitudes d'avant-garde de la promotion féminine tunisienne, peut-on parler de l'avènement de la «troisième femme» selon le schéma défini par le philosophe Gilles Lipovetsky<sup>-33</sup>? D'après l'itinéraire d'évolution, qu'il a tenté d'identifier et de théoriser, la femme a connu trois

34. Voir l'interview de Gilles Lipovetsky, «Femmes: la deuxième libération», *Le Nouvel Observateur*, n°-1721 du 30 octobre au 5 novembre 1997, pp. 4-8.

35. *Ibid.*, p. 4.

36. Selon l'expression de Gilles Lipovetsky, *ibid.*, p. 6.

stades successifs. Ces stades vont de la «femme funeste» de la tradition judéo-chrétienne (première femme), à la femme nouvelle qui est «autocréation d'elle-même<sup>-34</sup> » (troisième femme), en passant par la femme célébrée dans toutes ses perfections de l'amour courtois du Moyen Âge (deuxième femme). Bien entendu, cette succession d'images des femmes, en relation avec les repères de l'histoire occidentale, peut difficilement être prise en compte, dans l'aire tunisienne et la civilisation arabo-islamique qui l'a imprégnée. D'après les textes référentiels définissant le statut de la femme, celle-ci n'est pas l'objet d'un quelconque péché originel, qui la culpabiliserait. Tout en n'étant ni ange ni démon, elle subit le poids des préjugés des sociétés nomades et paysannes, de leur patrimoine historique et de leur espace de civilisation. En dépit d'un statut de dépendance évident, la femme est l'objet de bienveillance dans le texte coranique et dans l'histoire du premier État musulman, ce qui rend son image très complexe et très différenciée, à travers les périodes historiques et les aires géographiques, selon ses statuts de mère, fille, conjointe, concubine, captive ou bien-aimée de l'amour courtois. Le schéma le plus vraisemblable en ce qui nous concerne distinguerait la femme aliénée et vivant dans un harem réel ou symbolique (première femme) et la femme émancipée, par les mesures de libération volontaires de l'État et celle de l'accès à l'école et au travail (deuxième femme).

Mais est-ce que la femme tunisienne a accédé à ce statut de «troisième femme», celle «qui a cessé d'être la créature de l'homme, [et qui] est auto-création d'elle-même<sup>-35</sup> »? La promotion féminine tunisienne a été bel et bien l'œuvre d'hommes généreux, soucieux d'émanciper les femmes, dans le cadre d'une politique de développement, de progrès et de renaissance. Les dirigeantes féminines sinon féministes se sont bornées à accompagner le mouvement et à suivre les modèles tracés. Mais la situation a changé depuis, puisque les femmes ont intériorisé, dans une certaine mesure, ces acquis, revendiquant leur défense contre les intégristes et tous ceux qui se proposent de les remettre en question. D'autre part, cessant de concerner quelques élues du pouvoir, le mouvement d'émancipation provoque de véritables raz-de-marées puisque les femmes de toutes catégories ont changé de-statuts et de conditions. Les effets d'entraînement de cette émancipation globale ne doivent donc pas être sous-estimés. Ils impliquent nécessairement la prise en charge par les femmes de leurs conquêtes et leur ouvrent l'horizon pour s'inscrire, à l'instar des hommes, dans «une même logique de construction et d'auto-invention identitaire<sup>-36</sup> ». Nous n'en sommes pas encore là, en Tunisie mais les conditions semblent réunies pour que la femme participe activement à «l'invention d'elle-même», dans un avenir, espérons-le, assez proche. En tout cas, l'évolution de la situation montre que la Tunisie vit les prémisses de ce passage de témoin de l'homme féministe à la promotion par les femmes et au profit des femmes. Or, ce qui distingue

37. *Ibid.*, p. 9.

38. Michelle Perrot, «Cette entêtante différence des sexes», *Le Nouvel Observateur*, n°-1721 du 30 octobre au 5 novembre 1997, p. 9.

cette évolution – et nous partageons l’analyse de Gilles Lipovetsky – «c’est l’impérativité des normes sociales liées au sexe... et non le principe de la distinction sociale des sexes<sup>37</sup> », puisque la liberté des femmes se construit à-partir de rôles différents qu’elles inscrivent dans la réalité, grâce à leurs conquêtes quotidiennes, au cours de leur vécu. Le chercheur doit donc être attentif à l’observation et à l’analyse de ces «incessantes décompositions-recompositions de rôles et de territoires<sup>38</sup> », qu’implique toute expérience de promotion féminine et bien entendu les transgressions des horizons, qui en découlent.

## CONCLUSION

Comment apprécier, en fin de compte, cette expérience féminine tunisienne, ou plutôt comment appréhender la lecture des bilans d’une promotion scolaire spectaculaire, d’une entrée effective mais inégale dans le domaine du travail et d’une participation modeste dans l’espace politique? Comment appréhender une avancée globale qui s’opère devant nos yeux, à plusieurs vitesses et à plusieurs rythmes sectoriels?

D’autre part, est-ce qu’une évolution humaine, peut se limiter à des quantifications de données, alors qu’elle concerne des jeux de pouvoirs et des ambitions qui relèvent du monde des représentations, des imaginaires, des rêves et des cauchemars? Comment saisir ces visions de l’intérieur, ces sauts qualitatifs et ces transgressions des horizons? Nous sommes dans le domaine des jeux d’influence, du non-dit et de l’inavoué. D’autre part, l’émancipation de la femme n’a jamais été le fait de mouvements populaires, de manifestations revendicatives, mais d’une intériorisation progressive et d’une conquête quotidienne, sur des fronts souvent plus symboliques que réels, dans l’intimité des foyers, au mieux, dans les coulisses du pouvoir. Comment prendre la mesure de ces faits qui ne se déroulent pas dans les arènes politiques? Comment donner à cette évolution ses vraies dimensions? J’estime que cette mutation relève plutôt du qualitatif, à partir d’une nouvelle donne révolutionnaire, dans notre aire arabo-musulmane, à savoir cette égalité des chances au départ, entre hommes et femmes du pays. Comment apprécier les effets d’entraînement de ce facteur fondateur et analyser, sinon évaluer, ses conséquences aussi bien concrètes qu’immatérielles et même virtuelles? Les faits marquants de l’émancipation féminine tunisienne, qui ont créé des situations spécifiques, ne peuvent s’oublier de la mémoire des femmes de cette génération de transition. Comment dégager les conséquences immédiates, lointaines et dans la longue durée de ces faits accumulés?

Pour fixer des repères à ce fait de société, qui embrasse à la fois le vécu et l’imaginaire, les nostalgies et les ambitions, les replis et les envolées d’une dynamique psycho-sociologique, j’ai préféré parler des nouvelles frontières d’un pouvoir réel ou symbolique. Il s’agit d’un dépassement de soi et d’un élargissement des territoires, en relation avec un changement pro-

fond de l'être. Nous sommes donc dans une situation de transition, mieux encore de transgression. Vivant derrière les cloisons, la femme a franchi les lignes de démarcation que lui avait tracées une histoire dominante et aliénante. Elle se trouve, peut être, dans un espace de frontière où s'occulte le ghetto et s'ouvrent les grands espaces. Placée dans cette situation, la femme tunisienne est sollicitée par ces deux mondes. Elle examine simultanément les deux rives mais la détermination volontaire des jeunes générations révèle qu'elle a atteint un point de non-retour, dans son itinéraire d'«émancipée du harem».

1. Archéologue, inspectrice des antiquités à l'Agence nationale d'archéologie, Alger.

2. «Résistance et romanisation en Afrique du Nord sous le Haut-Empire», in *Assimilation et résistance à la culture gréco-romaine dans le monde ancien, Travaux du VI<sup>e</sup> Congrès international d'études classiques*, Bucaresti-Paris, 1976, p. 368. L'Afrique des Romains, seule, continue à être à la mode dans les derniers bastions de l'histoire traditionnelle; quand on y daigne jeter un regard sur la-femme du Maghreb ancien, on ne s'arrête que sur les images restituées par la documentation romaine.

## ÊTRE FEMME DANS LE MAGHREB ANCIEN

Nacera Benseddik<sup>1</sup>

Figure gravée ou peinte, schématisée à l'extrême, simple silhouette ou image très réaliste, la femme a fait son apparition dans les divers ensembles rupestres de l'Afrique du Nord il y a près de 8-000 ans. À l'époque où, dans le Sahara central, le climat commence à s'altérer et où, chez les Équidiens, la femme figure sur des chars, les Berbères du Nord entrent en contact avec les autres peuples de la Méditerranée et, par là-même dans l'Histoire. Les peuples de l'Afrique du Nord, brièvement mentionnés à partir du V<sup>e</sup> siècle av.-J.-C. par les auteurs grecs et latins, ne sont que personnages fugaces aux noms la plupart du temps vagues; les femmes de cette «Afrique fantôme», chère à M. Bénabou<sup>2</sup>, sont autant d'images insaisissables. Pour suivre leur évolution à l'époque romaine, il faut se contenter de textes littéraires ou juridiques, tous écrits par des hommes et qui n'envisagent guère que la situation des classes supérieures, d'inscriptions innombrables mais, par nature,



Fig. 1 – Jabbaren, Tassili n'Ajjer (Allard-Huard)

3. Toutes les figures reproduites ici sont tirées de l'article de L. Allard-Huard et P. Huard, «La femme au Sahara avant le désert» (*Études scientifiques*, 1986). Le nom des dessinateurs est indiqué entre parenthèses.

partiales et fragmentaires, et de monuments figurés. Il faut en tenir compte lorsque l'on s'interroge sur la place occupée par la femme dans la société maghrébine préromaine et romaine. La difficulté d'atteindre la société africaine en général et la femme *a fortiori*, est grande en effet. Parmi les informations disponibles, comment, par exemple, distinguer celles qui concernent l'Africaine romanisée et celles qui se rapportent à la pérégrine? Est-il possible d'atteindre la campagnarde? Seulement la citadine? Jusqu'en 212,



1



2

Fig. 2 – Fresque d'Iheren, détails, Tassili n'Ajjer (P. Colombel)

date à laquelle l'édit de Caracalla octroie la citoyenneté romaine à tous les habitants de l'Empire, la législation romaine ne concernait donc pas la majorité des Africains et des Africaines. La vie civile de celles-ci était régie par un droit local sur lequel nous ne savons rien. Il faudra, souvent, se résigner à ne restituer que le seul univers de celles qui possédaient les moyens de laisser des traces. Toutes les autres sont condamnées au silence avec leurs cris et leurs chuchotements.



Fig. 3 – 1, Hoggar (Lhote); 2, Tassili (Lhote); 3, Hoggar (Huard);  
4, Hoggar (Lhote); 5, Tassili (Lhote)

## IMAGE

*Costume, coiffure, parure*

Les gravures rupestres néolithiques du Sud oranais nous montrent des femmes vêtues d'une tunique à manches pendantes, serrée par une ceinture; l'une d'entre elles porte un bracelet orné de pendeloques. Celles des grottes du Chaba Naïma portent, comme celles de Telizarren, dans le Fezzan, une peau de bête jetée sur les épaules et la poitrine. Sur les peintures de Oued El-Guessab (monts des Ksour), on voit deux femmes, au dessin semi-figuratif, dont l'une porte une longue robe et l'autre arbore de fines tresses rigides divergeant autour de la tête comme les coiffures des femmes noires.

Sur les gravures naturalistes de l'oued Djerat, on peut voir des femmes nues parées d'un collier, d'une ceinture et généralement d'une coiffure volumineuse. D'autres images réunissent des femmes vêtues de longues robes et portant des chapeaux pointus, coiffures en vannerie et peau que l'on retrouve aussi dans le Hoggar et au Tassili. Les pasteurs-peintres du Sahara central nous ont laissé des fresques à profusion, qui nous fournissent de précieux renseignements sur l'apparence des femmes. Un fragment d'un



Fig. 4 – 1, In Djaren (Allard-Huard); 2, Akakous (Penel)

4. Hérodote, *Histoires*, IV, 189. (Voir références dans la bibliographie.)

5. Polybe, *Histoire*, I, 75, 5.

6. Strabon, *Géographie*, XVII, 3, 7.



1



2



3



4

Photos 1, 2, 3 – Statuettes en terre cuite (musée national du Bardo, Tunis)  
 Photo 4 – Épingle à cheveux en ivoire (musée national Cirta-Constantine)

panneau de Jabbaren (Tassili) est animé par un cortège de cinq femmes, non négroïdes, toutes vêtues d'une peau brute de grand animal, serrée à la taille; à l'exception de celle qui est en tête, les femmes portent de petits paniers, (fig.-1)<sup>-3</sup>. Celles de la grande fresque de l'abri d'Iheren (Tassili n'Ajjer) ont un profil européen, le visage couvert de peintures ou de tatouages et portent des coiffures très élaborées (fig.-2, n°-1). Elles sont vêtues de robes dont les motifs laissent penser qu'elles sont en tissu et couvertes de broderies et, à certaines occasions, arborent des toilettes plus luxueuses, comme des jupes à volants, des pantalons resserrés aux chevilles et des pèlerines; pour vaquer à leurs tâches domestiques, elles ajustent à leurs robes une sorte de tablier fessier fait d'une peau de chèvre ou de gazelle (fig.-2, n°-2).

Chez les Équidiens, conducteurs de chars (fin du II<sup>e</sup> millénaire av. J.-C.), les femmes ne sont pas figurées nues et celles qui vont court vêtues, la poitrine découverte, sont minoritaires. Elles portent le plus souvent des robes moulant le milieu du corps, quelquefois fendues; une robe à volant plissé apparaît une seule fois (dans le Tassili, voir fig.-3). Dans l'oued In Djaren, une femme porte une jupe-pagne, et dans l'Akakous, on a peint un couple dont la femme est revêtue d'une blouse droite et l'homme d'un manteau de forme libyenne (fig.-4). Une libyenne, représentée sur un monument égyptien de la fin du II<sup>e</sup> millénaire, est coiffée d'un petit bonnet rond.

D'après Hérodote (V<sup>e</sup> siècle av. J.-C.), les femmes berbères portaient un vêtement de dessous et une peau de chèvre, débarrassée de ses poils, bordée de franges et teinte en rouge. Les Adyrmachides portaient un anneau de cuivre à chaque jambe<sup>4</sup>; des squelettes exhumés il y a un siècle près de Bordj Ménaïel, en Grande Kabylie, ornés d'un ou plusieurs anneaux de cuivre à chaque cheville, montrent que cette mode était répandue dans l'ensemble du monde berbère. Les bijoux en métal précieux étaient fort appréciés, mais les femmes berbères n'hésitèrent pas à les sacrifier pour l'entretien des troupes en guerre contre Carthage entre 241 et 237 av. J.-C.<sup>5</sup>. Strabon aussi, signale le goût des Maures pour les bijoux en or, ce que confirment diverses trouvailles archéologiques<sup>6</sup>.

À côté des stèles funéraires ou votives qui, par leur coût financier, représentent des femmes appartenant plutôt aux classes aisées, d'innombrables terres cuites nous restituent des images de femmes de modeste condition (photos 1, 2 et 3). Ainsi les brûle-parfums à têtes de femmes, découverts à Carthage, nous renseignent sur la mode suivie par les Carthagoises des IV<sup>e</sup>-II<sup>e</sup> siècles avant notre ère: jeunes femmes aux traits réguliers, femmes âgées, femmes aux traits virils; le cou émerge des plis d'un vêtement, retenu sur le devant par un bouton convexe de forme arrondie; les oreilles sont percées de boucles. Coiffée à l'aide de démêloirs doubles en ivoire ciselé à motifs orientaux et égyptiens, la chevelure est arrangée selon la mode du moment: frisée et tirée en arrière puis retombant en grosses boucles encadrant le visage derrière les oreilles; partagée par une raie médiane en deux masses ordonnées en mèches et retenues à l'arrière au moyen d'épingles en ivoire, os ou or à têtes ouvragées (photo 4), tandis qu'un voile est posé

sur une sorte de couronne. Une coiffure fort élaborée relève les cheveux crépés en auréole autour de la tête, d'où retombent quelques frisons qui encadrent la nuque. Certaines femmes, enfin, laissent leurs cheveux frisés retomber sur les épaules, les retiennent par un bandeau ou, enfin, les rassemblent en chignon sur le sommet du crâne. Les fouilles de la nécropole de Carthage ont permis la mise au jour de poudres de composition différente, qui servaient au fard. Ces produits étaient contenus dans des fioles en pâte de verre ou en bronze avec leurs tiges, des boîtes à fard en plomb, en ivoire, des petits pots en terre cuite avec leurs couvercles, des cupules en albâtre et des valves creuses de coquilles; une figurine en terre cuite, provenant du secteur d'Ard El-Morali, apparaît maquillée à «la mode» de Carthage. Des visages, présentant divers motifs incisés ou peints, ont probablement été tatoués. Les terres cuites nous restituent aussi des images de costumes et de parures prisés par la femme carthaginoise. À l'image de ses déesses, celle-ci apparaît vêtue d'une tunique longue, en laine ou en lin, simple ou ornée de broderies polychromes, ou d'un *peplos*, et drapée dans un manteau. À côté des tuniques collantes et rigides des VII<sup>e</sup>-V<sup>e</sup> siècles avant notre ère, on voit apparaître au début du IV<sup>e</sup> avant notre ère des tuniques plus souples et plus amples, aux plis serrés, moulant les formes; un autre type est attesté à Thinnissut: les bords supérieurs sont, non pas réunis par une couture, mais retenus par des fibules régulièrement espacées, le cou et le haut de la poitrine largement découverts. Les *peplos* impudiques, peut-être réprouvés par la morale punique, apparaissent rarement à Carthage. Le voile, une des caractéristiques du costume féminin dans la métropole punique, était juché sur une tiare ou sur une *stéphané* et retombait sur les-épaules; on n'a pas pu démontrer qu'il couvrait aussi le visage. Le voile et l'himation étaient réservés aux filles et aux femmes d'hommes libres. À-Carthage, ville ouverte sur le monde extérieur, la mode circulait librement, véhiculant des habitudes vestimentaires d'une région de la Méditerranée à une autre. Les nécropoles de cette cité ont livré aussi un grand nombre de pendentifs, de colliers, des porte-amulettes, des boucles d'oreilles, *nezem* pour le nez, des bagues à chaton mobile ou fixe et des bracelets qui révèlent un goût très vif pour la parure. Des peignes, souvent en ivoire et richement décorés, des diadèmes, des épingles et des anneaux pour les cheveux en or et des miroirs complètent la panoplie des coquettes de la Carthage punique.

7.-«Celles qui accablent leur peau de drogues» (Tertullien, *La toilette des femmes*, p.-111).

8.-«Elles rougissent même de leur nation, regrettant qu'on ne les ait pas fait naître en Germanie ou en Gaule. Mauvais, très mauvais présage pour elles qu'une tête couleur de flamme! De plus, elles croient embellir ce qu'elles dégradent. C'est un fait que la puissance corrosive des drogues nuit à la chevelure et que, d'autre part, l'application répétée de n'importe quel liquide, même pur, est la ruine assurée du cerveau, de même que l'ardeur du soleil dont on a besoin aussi bien pour aviver que pour sécher les cheveux» (Tertullien, *ibid.*, p.-117).

9.-«Encore qu'on voie aussi s'efforcer de passer du blanc au noir celles qui ont regret d'avoir vécu jusqu'à la vieillesse» (Tertullien, *ibid.*, p. 119).

10. Tertullien, *ibid.*, p.-125.

11. Cyprien, *De opere et eleemosynis*, 15.

12. C'est ce qui ressort d'un passage de Tertullien (*La toilette des femmes*, p. 169).

À l'époque romaine, outre d'innombrables monuments figurés (mosaïques, statuettes, stèles), des auteurs africains (Apulée, Tertullien et Augustin, en particulier), ont laissé une fresque de la société romano-africaine d'une saisissante vérité. C'est que de tout temps, nombreux sont les reproches faits aux femmes à propos de leur toilette de ville, de leur coiffure, de leur maquillage. Quand, par exemple, Tertullien (polémiste africain du début du III<sup>e</sup> siècle) s'en prend à la coquetterie des femmes, il nous brosse en même temps un joli tableau des mœurs et de la vie des femmes de Carthage au début du III<sup>e</sup> siècle:

– Les Carthagoises prennent soin de leur peau et de leur corps<sup>-7</sup>.

– Elles se teignent les cheveux au safran<sup>-8</sup> ou en noir pour masquer les cheveux blancs<sup>-9</sup>, les coiffent avec simplicité ou recherche. Elles les portent tantôt attachés, tantôt dénoués, tantôt relevés, retenus en boucles, ou simplement libres et flottants. Au temps des Flaviens, les nobles dames et les bourgeoises imitaient Julie, fille de l'empereur Titus, en dressant au-dessus de leur front, un édifice compliqué de bouclettes; une riche Carthaginoise, morte sous Hadrien, est encore représentée sur son tombeau avec cette coiffure. Sous les Antonins, le *tutulus* eut un grand succès en Afrique: cheveux tressés en nattes qu'on enroulait sur le sommet du crâne pour former une espèce de tour; les stèles funéraires montrent sa diffusion jusque dans les campagnes, au détriment des coiffures de tradition punique qui avaient survécu jusque-là. Certaines, plus sophistiquées, recouraient à des cheveux postiches cousus et entrelacés soit pour former un bonnet («un fourreau pour la tête avec un couvercle au sommet du crâne!»), soit pour s'étagier par derrière sur la nuque<sup>-10</sup>, à la manière de Crispine, femme de l'empereur Commode. Avec les impératrices syriennes du III<sup>e</sup> siècle, on revint aux ondulations en «côtes de melon». Les arômes importés d'Arabie, dissous dans l'huile ou dans des pommades, imprégnaient les chevelures.

– «Elles maculent leurs joues de rouge, étirent leurs yeux avec du noir». Cyprien, lui aussi, avait sermonné une noble matrone qui avait rehaussé l'éclat de ses yeux avec du khôl bleuté<sup>-11</sup>.

– Elles aiment les beaux vêtements, la soie, le lin, la pourpre<sup>-12</sup>. Vêtements drapés, aux agrafes serties de pierres précieuses, puis tuniques ajustées, décorées et couvertes de broderies, chemises de lin et tuniques de laine, les costumes féminins évoluent avec la mode. Pour sortir, la femme n'avait qu'à passer une autre tunique plus épaisse sur la première, ou à s'envelopper dans un châle. Les soutiens-gorge existaient déjà si l'on en juge d'après une mosaïque d'Hippone (Annaba, ex-Bône, Algérie) qui représente le Printemps sous les traits d'une jeune femme en train de se maintenir les seins avec une bande d'étoffe ou de lin. Sur la mosaïque du seigneur Iulius (Carthage, Tunisie), la maîtresse de maison est vêtue d'une longue robe de

13. *Corpus inscriptionum latinarum* (abrégé ensuite en *C.I.L.*), Berlin, 1881-1916, VIII, 24986 = *Comptes rendus de l'Académie des inscriptions et des belles-lettres* (C.R.A.I.), 1907, p. 516-531.

14. *Inscriptions latines de l'Algérie*, I, 2242.

mousseline blanche, importée de Chine ou des Indes, singulièrement transparente, l'allure provocante comme l'Aphrodite à la colonne; elle ne porte pas grand chose dessous, ce qui est étonnant dans la société du IV<sup>e</sup> siècle et qui a amené les spécialistes à douter des convictions chrétiennes de la châtelaine. Sa femme de chambre, jeune et blonde, les cheveux retombant sur les épaules, porte une robe brune à longues manches rehaussée de deux bandes noires. Le tableau restitué par cette mosaïque, document inestimable sur la vie quotidienne dans l'Afrique romaine des derniers temps, n'est que contraste entre le luxe des grands et la vie misérable des pauvres.

– Elles se parent de bijoux en or, en argent, et apprécient les pierreries. Après les coiffures élaborées, les tissus précieux, les étoffes chatoyantes ou-décorées de figures, les bijoux garantissaient le résultat. Des pyxides en ivoire nous sont parvenues avec des scarabées en or et en ivoire, des intailles et des camées. Nombre de miroirs d'époque romaine, en bronze ou en argent, sont conservés dans des musées d'Algérie et de Tunisie, qui attestent que les élégantes tenaient à s'assurer elles-mêmes de l'effet obtenu. La femme du seigneur Iulius, gracieusement appuyée à une colonne, se contemple en souriant dans un miroir qu'elle tient de la main gauche tandis qu'une servante lui présente un collier et qu'un esclave lui offre une corbeille de fleurs. Une résille bleue, mêlée à un bandeau de perles, retient ses cheveux bruns coiffés en chignon. De gros pendentifs et le collier que présente la servante complètent sa parure.

Statues, statuettes et mosaïques révèlent que les élégantes provinciales se renseignaient fort exactement et rapidement sur les changements du goût de la cour impériale.

### *Chasteté, obéissance, fécondité*

«Tannonia Annibonia, épouse très douce et très chère, femme incomparable, exemple de chasteté, de modération, de pudeur et de bonnes mœurs, repose ici tranquillement, arrachée à la vie par la même maladie que sa belle-mère<sup>13</sup>.» Voilà ce qu'écrivait un Carthaginois du milieu du III<sup>e</sup> siècle de notre ère, qui avait perdu en même temps sa femme et sa mère, peut-être du

15. «Cette beauté qui, à tous égards, n'a que faire en vous, vous ferez bien de la mépriser si vous ne l'avez pas, de la négliger si vous l'avez» et encore «Vous ne devez plaire qu'à vos maris [...] Il n'y a pas d'épouse laide aux yeux de son mari [...] Pour qui donc soigner ta beauté? pour un-chrétien? il n'y tient pas; pour un païen? il s'en méfie [...] Contentez-vous de plaire à Dieu.» (Tertullien, *La toilette des femmes*, p. 169.)

16. «Prenez à la simplicité votre blanc, à la pudeur votre rouge. Peignez vos yeux de retenue et votre bouche de silence. Passez dans vos oreilles la parole de Dieu, fixez à votre nuque le joug du Christ. Soumettez-vous à vos maris et vous serez assez parées.» (*Ibid.*)

17. «Inutile de vous fatiguer à paraître en beauté; inutile d'avoir recours aux mains les plus expertes pour échafauder une chevelure; Dieu vous enjoint d'être voilées...» (Tertullien, *De cultu feminarum*, 129).

18. *De uirginibus uelandis*, 17.

19. *Epistulae*, 245, 1; *Patrologiae cursu completus, séries latina (P.L.)*, 33, 1060.

20. Tertullien, *De uirginibus uelandis*, 3, 9-10; *De cultu feminarum*, II, 7.

fait de l'épidémie de peste qui sévissait alors à Carthage. Antonia Victoria de Madaure (M'daourouch, Algérie) «était affectueuse, sobre et économe. Elle a vécu 43 ans et repose ici. Elle était remarquable, d'une grande piété, d'une grande vertu... particulièrement féconde...». De Madaure, aussi, provient cette épitaphe en vers gravée par un époux chagriné pour «Aurelia Mammosa... gardienne de la maison... chaste et particulièrement féconde<sup>-14</sup>.»

«La chasteté chrétienne ne se contente pas d'être, elle veut encore paraître», écrit Tertullien<sup>-15</sup>. Pour ce penseur chrétien de la Carthage du début du III<sup>e</sup> siècle, la chasteté ne consiste pas seulement à rester vierge de corps et fuir le stupre, mais aussi à proscrire la coquetterie, invention du diable. Les chrétiennes étaient supposées témoigner de leur foi au milieu du-monde païen en rejetant la parure et les soins de beauté, sources d'orgueil (l'or, l'argent, les pierreries, le vêtement) et de luxure (la coiffure, les soins de la peau et des parties du corps qui attirent les regards), elles qui se réclament des principes opposés d'humilité et de chasteté: «Revêtez la soie de la probité, le lin de l'honnêteté, la pourpre de la chasteté», leur recommandait-il<sup>-16</sup>. Tout son traité sur la toilette des femmes est fondé sur l'idée que celle-ci, en dénaturant l'œuvre du créateur, dresse la femme contre Dieu, incline à l'impureté, tente le prochain, reflète et rappelle la perversité d'Ève et sa faute, Adam devenant ainsi une victime et non plus un pécheur. Simplicité, pudeur, retenue, silence sont, pour les femmes, des vertus essentielles: c'est pourquoi Tertullien les engage à suivre l'exemple des femmes d'Arabie qui se couvrent entièrement la tête, ne gardant qu'un œil libre, et «préfèrent voir qu'être vues»<sup>-17</sup>; le voile devait, selon lui, envelopper toute la tête et le buste et descendre aussi bas que la chevelure tombant en liberté<sup>-18</sup>. Augustin, quant à lui, n'interdit pas aux femmes mariées les parures d'or ni les riches brocarts, mais rejette les fards: «Je suis sûr que les maris eux-mêmes ne s'y laissent pas prendre. Même les femmes mariées doivent porter un voile sur les cheveux»<sup>-19</sup>. Dans beaucoup d'églises grecques, la même règle s'était imposée à toutes les chrétiennes, mais dans les communautés d'Occident, la-discipline était beaucoup moins rigoureuse: les femmes mariées portaient le voile, suivant la coutume juive et orientale, mais les vierges en étaient souvent exemptées<sup>-20</sup>.

De toutes les vertus féminines, l'obéissance fut probablement la plus recherchée. Naturellement imparfaite, naturellement faible, la femme doit tout aussi naturellement obéir. Elle ne doit pas se plaindre, car la mauvaise humeur passe pour être un trait habituel du caractère féminin, que le mari doit mater. On ne peut s'empêcher de citer un cas dont l'ambiguïté même est instructive: à Thamallula (Ras El-Oued, ex-Tocqueville, Algérie), la dédicace *patronus coniugi optima* ne révèle pas seulement l'ancien lien de

21. *C.I.L.*, VIII, 20586.

22. *La toilette des femmes*, p.-169.

23. *Confessions*, I, XI, 17.

24. Augustin, *Confessions*, IX, 19.

25. Hérodote, *Histoires*, CLXXV.

dépendance entre un maître et son affranchie<sup>-21</sup> ; elle renseigne sur l'état d'esprit de Firmus pour lequel, visiblement, les relations entre lui et Heluia Briseis sont restées ce qu'elles étaient avant le mariage, à savoir celles du maître avec son esclave! Même sur une tombe et en cette heure de vérité, il prend soin de rappeler qu'il a été son *patronus*, révélant ainsi que *n* années de vie maritale commune n'avaient en rien effacé le rapport premier de ser-



Fig. 5 – «Les amoureux timides», Aïn Naga, monts des Ouled Nail (Allard-Huard)



Fig. 6 – Sefar, Tassili n'Ajjer (Allard-Huard)



Fig. 7 – Jabbaren, Tassili n’Ajjer (Allard-Huard)

vilité. Faut-il en conclure que le statut d’épouse n’avait rien à envier à celui d’esclave, puisque la confusion restait si entière dans l’esprit de l’époux? «Soumettez-vous à vos maris et vous serez parées», conseillait Tertullien<sup>-22</sup>. L’obéissance de la femme à son mari est, dans la société chrétienne, plus qu’une vertu. Elle devient une injonction divine: «Vous l’aidiez à l’emporter sur son mari, à qui, en dépit de sa supériorité morale, elle obéissait, parce qu’en cela aussi elle vous obéissait, à vous qui avez prescrit cette subordination», écrivait Augustin, à propos de sa mère<sup>-23</sup>. À ses amies de Thagaste (Souk-Ahras, Algérie) qui «portaient des traces de coups, au point que leur figure en était parfois tout abîmée», Monique leur rappelait «qu’à dater de l’heure où elles avaient entendu la lecture de leur contrat de mariage, elles auraient dû considérer cette pièce comme le document légal qui les faisait esclaves; qu’elles devaient donc se rappeler leur condition et ne pas faire les fières avec leurs maris<sup>-24</sup> ». Ces conseils sont parfaitement conformes à la malédiction de la Genèse: «Tu seras sous le pouvoir de l’homme, et il sera ton seigneur.» La femme africaine a-t-elle réellement été chaste, pieuse, obéissante, économe, prolifique? Qu’importe, il nous suffit que ces louanges expriment l’idéal féminin du mâle africain de l’Antiquité, qu’il fût païen ou chrétien.

#### AMOUR, MARIAGE, FAMILLE

La station rupestre d’Aïn Naga (Algérie) abrite un tableau d’une grande poésie, baptisé «les Amoureux timides»: un couple au profil euro-poïde occupe la partie centrale d’une paroi; l’homme, un carquois et des flèches sur le dos, a les cheveux rejetés en avant, comme ceux des Libyens Auses<sup>-25</sup> et le crâne enfermé dans une sorte de résille de «perles», tandis que la femme porte une chevelure abondante, tirée à l’arrière et nouée avant de retomber sur la nuque. La femme est apparemment assise, l’homme à

26. *Métamorphoses*, X, 2-12.

27. *Apologie*, XCII.

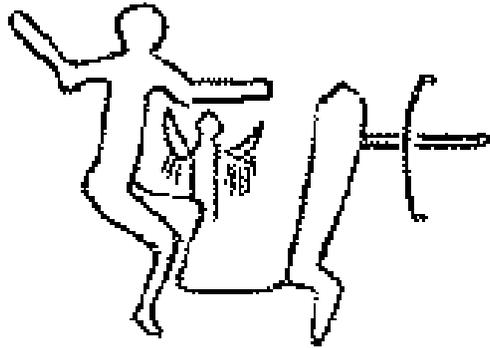


Fig. 8 – Tiout, Sud oranais (Frobenius)



Fig. 9 – Jabbaren, Tassili n'Ajjer (Breuil)

genoux, tous deux face à face, dans une attitude très pudique (fig. 5). Mais les monuments du néolithique nous ont transmis aussi des scènes de coercition. Ainsi, sur une peinture de Sefar (Tassili), deux femmes à chapeau conique, rappelant ceux des femmes gravées de l'oued Djerat, entraînent une jeune fille (fig. 6). À Jabbaren (Tassili), on a peint une scène complexe au centre de laquelle se trouve une case. À droite, un homme à pagne court, blanc, pose ses deux mains sur l'avant-bras d'une femme tournée vers ses trois compagnes; à gauche, une femme paraît suivre en courant un homme à pagne blanc qui s'éloigne (fig. 7).

Avec l'évolution des mœurs dans la société romaine, le mal d'amour cesse d'être le privilège exclusif du sexe fort. Ainsi cette passion d'une marâtre pour son beau-fils, combinaison remarquable du mauvais choix amoureux et du véritable mal d'amour «médical» qu'Apulée nous décrit

dans ses *Métamorphoses* : «Hélas, médecins, quelle ignorance est la vôtre! Que signifie ce pouls rapide, cette coloration inégale, cet essoufflement épuisant, ces fréquentes secousses qui ébranlent les flancs alternativement?» Faute d'un Hippocrate ou d'un Galien pour traiter ce «mal d'amour», l'amour, non partagé fera place à la haine et le malheur et le deuil s'installeront dans la famille<sup>26</sup>. La bonne entente, l'affection et le respect mutuel des époux sont chantés dans les épitaphes: «-...-Hormis son épouse, il compte pour rien le reste, et considère que toute la richesse d'un ménage est dans le bon accord entre conjoints, et l'affection mutuelle», écrit Apulée<sup>27</sup>. Cet amour conjugal durait vraisemblablement aussi longtemps que la matrone conservait les vertus nécessaires et restait à sa place.

### «Union libre»

Sur les gravures rupestres de Tiout (Sud oranais, Algérie), on voit des couples dont les parties génitales sont jointes par un trait, peut-être pour indiquer le lien conjugal. L'une d'elles (fig. 8) nous montre trois individus ainsi associés: l'un est un archer, l'autre est probablement une femme tandis que le troisième, de plus petite taille, correspond à un enfant, les traits indiquant ici à la fois les liens conjugaux et la filiation. Dans l'oued In Djaren (Tassili), un couple est assis, tandis que leurs trois enfants sont couchés sous une couverture (fig. 9). Il y a tout lieu de penser que ces familles du néolithique n'ont pas attendu l'institution du mariage pour se constituer.

De nombreuses inscriptions latines signalent dans l'Antiquité des unions de fait grâce à des termes comme *contubernalis* ou *concubina*, notamment chez les soldats et les esclaves, ces derniers après consentement du maître. En attendant le mariage selon le droit romain, les familles aisées admettaient pour leur fils une liaison durable. Quand Augustin prend pour maîtresse une vendeuse de violettes, Monique, la chrétienne, se réjouit de voir son fils stabilisé mais s'oppose à ce que ce concubinat, quinze ans plus tard, soit transformé en mariage, malgré la naissance d'un enfant:

«Et quand fut arrachée de mes côtés, comme un obstacle à l'union projetée, la femme qui partageait mon lit, mon cœur auquel elle tenait étroitement en éprouva une déchirante blessure, et traîna longtemps son ensanglantement. Elle était repartie pour l'Afrique, et avait fait le vœu de ne plus connaître aucun homme désormais. Elle me laissait le fils naturel qu'elle m'avait donné. Et moi, malheureux, incapable d'imiter une femme, impatient d'attendre deux années avant d'obtenir la main qui m'était promise, moins amoureux du mariage qu'esclave du plaisir, je me procurai une autre femme, une maîtresse, comme pour alimenter et pro-

29. *Sermons*, 392, 2. *Patrologiae cursu completus*, séries latina (P.L.), 39, 1710.

30. Hérodote, *Histoires*, IV, 172.

31. Salluste, *Bellum Iugurthinum*, LXXX, 6-7.

32. Procope, *Bellum Vandalicum*, I, XI, 13.

33. Cette coutume a traversé les siècles puisqu'elle survit de nos jours chez les Touaregs malgré les pressions terribles de l'administration.

34. *C.I.L.*, VIII, 14639 et 27869.

longer la maladie de mon âme...<sup>-28</sup> »

On ne peut retenir un élan de solidarité envers cette femme qui, après leur séparation dictée par des raisons purement mondaines, retourna en Afrique et vécut dans la solitude, privée de son fils et de son amant, et se refusant à chercher une autre union. Est-ce le remords qui dicte à Augustin, une fois pasteur, cette sévère injonction aux jeunes gens d'Hippone (Annaba, Algérie): «Si vous n'êtes pas mariés, il ne vous est pas permis de concubines, de ces femmes que vous renverrez pour contracter un mariage légitime<sup>-29</sup>.»

### *Mariage, divorce, veuvage*

Le mariage en tant qu'institution, existait-il dans la société berbère préromaine? Quelle forme pouvait-il revêtir chez les Gindanes, où les femmes collectionnaient les amants, ajoutant un anneau en cuir autour de leurs chevilles après chacune de leurs conquêtes? Les femmes berbères apparaissent chez Hérodote à la fois privées de droits juridiques et sociaux et dotées d'une grande liberté sexuelle. Les textes grecs et latins nous montrent dès le V<sup>e</sup>-siècle av. J.-C. la famille constituée, où l'homme, mari et père, est le chef, et la polygamie fréquente. Celle-ci était pratiquée chez les Nasamons, notamment<sup>-30</sup>. Chez les Carthaginois, elle ne paraît pas avoir eu cours. Salluste raconte que «chez les Numides et chez les Maures, chacun prend autant de femmes qu'il peut, en proportion de sa fortune: les uns dix, les autres davantage, les rois plus encore<sup>-31</sup> ». Opposant leurs mœurs à celle des Romains monogames, les Maures se vantent auprès de Solomon d'avoir chacun cinquante femmes<sup>-32</sup>. Divers autres auteurs anciens signalent la polygamie chez les Africains. Certaines tribus berbères semblent avoir pratiqué la filiation utérine. Sur une inscription latine de Mactar (Tunisie), quatre personnes au moins indiquent leur filiation par leur mère et non par leur père, persistance d'usages indigènes, contraires au droit romain, dans le droit privé mactaritain en cette fin de I<sup>er</sup> siècle après J.-C.<sup>-33</sup>.

À l'époque romaine, seules les femmes libres avaient droit au mariage juridique et au statut de matrones; les affranchies et les esclaves en étaient exclues. Des unions légales pouvaient avoir lieu entre affranchis et ingénus, le plus souvent entre un patron et son esclave affranchie, comme M. Hostilius Reginus et Hostilia Asclepias à Chemtou (Tunisie), Caecilius Fortunatus et-Caecilia Cinithia à Tébessa (Algérie)<sup>-34</sup>. L'Église a consacré les liens du mariage entre esclaves, tout en les subordonnant à l'accord des propriétaires lorsque les futurs époux appartenaient à des maîtres différents. Les militaires, encore au II<sup>e</sup> siècle, n'avaient pas le droit de se marier; ils régularisaient leur liaison à leur libération. À Calceus Herculis (El-Kantara,

35. *L'Année épigraphique*, 1965, 24.

36. *Ad uxorem*, II, 3

37. *Confessions*, IX, 9.

38. *Confessions*, IX, 9, 19.

39. *Epistulae*, 259.

Algérie), les archers syriens montés du *numerus Palmyrenorum*, qui en constituaient la garnison au milieu du II<sup>e</sup> siècle, s'y installaient à leur libération, s'y mariaient et fondaient des familles, constituant ainsi une bourgade d'oasis où se mêlaient traditions berbères et apports culturels de Palmyre. Une inscription permet d'apprécier l'intensité d'une telle fusion: le syrien Baras a pour épouse Aelia Urbana, une berbère romanisée, quarante ans à peine après l'installation de la troupe syrienne. La mère et sa fille, Aelia Secundula, portent des noms courants dans le milieu berbère romanisé, les deux autres filles s'appellent Barea Marion et Barea Mustula, nom oriental dans le premier cas, mixte dans le second, Mustula étant un *cognomen* de forme latine formé sur un vieux nom indigène particulièrement fréquent en Numidie; le fils, enfin, se nomme Temarsas Barei (*filius*)<sup>35</sup>. En revanche, les mariages mixtes entre chrétiens et païens, fréquents, ont été condamnés. Tertullien les considère comme des adultères et préconise l'excommunication des contrevenants, Cyprien les regarde comme des fautes graves et Augustin se contente de les déconseiller<sup>36</sup>. L'Église a, par ailleurs, apporté à l'institution du mariage des correctifs et de nouvelles exigences, comme l'indissolubilité, l'égalité des époux, la procréation et la fidélité réciproque. En dépit des sanctions légales, rarement appliquées, l'adultère était en effet courant dans la haute société romaine. Jusqu'à une loi de Constantin, un citoyen pouvait avoir à la fois une femme légitime et une ou plusieurs concubines sans être taxé d'adultère, situation évidemment interdite à une femme. L'Église eut du mal à inculquer les nouvelles règles du contrat matrimonial. Les brutalités de maris, les infidélités d'époux volages continuaient à être monnaie courante. Augustin nous raconte que certains hommes n'hésitaient pas à battre leurs épouses sauvagement quand ils en avaient envie<sup>37</sup>. Sa mère, qui supportait un mari irascible et infidèle s'estimait plus heureuse que ses amies battues par leurs maris, parce qu'il ne lui donnait pas de coups<sup>38</sup>. À un ami qui lui demandait de faire l'éloge de sa défunte épouse, Augustin répondait durement:

«Tu es entouré d'un harem de femmes, le nombre de tes maîtresses augmente de jour en jour. Et de sang froid, tu me demandes à moi évêque de t'écouter, toi le maître ou plus justement l'esclave de cette bande immonde! Tu as le front de me demander de faire l'éloge d'une chaste défunte, soi-disant pour adoucir ta douleur<sup>39</sup>!»

Ailleurs, l'évêque d'Hippone fustige l'inégalité en cas d'adultère:

40. *Sermons*, 392, 2.
41. *Sermons*, 332, 4; P.L., 38, 1463.
42. Soranos, *Gynaecia*, I, 33, 4; voir aussi M. Durry, «Le mariage des filles impubères à Rome», in Mélanges Durry, *Revue des études latines*, XLVII bis, 1969, p. 21.
43. *Corpus iuris civilis*, V, 4, p. 24. Cf. Dion Cassius, LIV, 16.
44. *Corpus iuris civilis*, I, Digeste, 36, 2, 30. Cité par Durry, in *Revue internationale du droit dans l'Antiquité*, 1955, p. 268.
45. *C.I.L.*, VIII 3698.
46. *Confessions*, VI, 13, 23.
47. *Apologie*, CIII, 3.
48. *Apologie*, CXII.

une femme mariée surprise en flagrant délit avec un esclave était traînée au *forum*, jamais un homme; aussi le prédicateur demandait-il au mari de donner lui-même l'exemple d'une conduite qu'il imposait à sa femme ou à sa fille dont il exigeait une vertu qu'il bafouait allègrement chez d'autres femmes<sup>-40</sup>. Ainsi battue en brèche par ces nouvelles exigences, la primauté de l'homme demeurait pourtant entière et les paroles mêmes de l'évêque d'Hippone sont édifiantes: «Vos épouses sont vos servantes, vous en êtes les maîtres»<sup>-41</sup> !

Même si juridiquement elles devaient donner un consentement, les filles, à Rome, étaient toujours mariées sans avoir été consultées, jeunes, souvent même avant qu'elles fussent pubères. Si le médecin Soranos s'est cru obligé de préciser que les filles devaient rester vierges jusqu'à la formation, c'est qu'on mariait les filles contre nature, avant celle-ci<sup>-42</sup>. Douze ans est l'âge minimum exigé des futures épouses par les juristes romains, soucieux de limiter les effets de l'impatience lubrique des hommes et ses déplorables conséquences pour la démographie. Le Code Justinien (qui ne fait que reprendre des dispositions de l'époque augustéenne) fixe les âges de quatorze ans pour les garçons et de douze pour les filles, ce qui n'empêchait pas de tourner ces lois dans certains cas<sup>-43</sup>. Compte tenu du fait que les chiffres fournis par les études démographiques ne concernent pas les classes sociales les plus pauvres, incapables de faire les frais d'un monument funéraire, on situe le mariage des filles, dans les provinces africaines, entre quinze et dix-sept ans. Il apparaît tristement normal que peu après leur mariage, au moment précis de la puberté, soient mortes deux de ces enfants *quae uirum pati non (poterant)*<sup>-44</sup>. La petite Ianuaria de Lambèse meurt à l'âge de quatorze ans sans qu'on connaisse l'âge auquel elle a été mariée<sup>-45</sup>. Iulia Lucilla, originaire de la région d'Ammaedara (Haïdra, Tunisie), a été mariée à douze ans et onze mois et meurt à quatorze ans et cinq mois, après dix-huit mois de mariage. À une époque plus tardive, Monique, elle-même mariée à peine nubile, voulut faire épouser à Augustin, âgé de trente-deux ans, une fillette de douze ans<sup>-46</sup>. L'écart d'âge en faveur de l'homme a probablement été fréquent, mais l'inverse est également attesté. Comme on reprochait à Apulée, lors de son procès, d'avoir épousé une femme qui était son aînée, il fit une réponse bien troublante: «C'est la coutume»<sup>-47</sup> !»

L'opinion publique était dure à l'égard de celle qui n'avait plus de mari. Un passage de l'*Apologie* d'Apulée résume les préjugés de l'opinion publique contre une telle femme: «Est-ce un divorce qui l'a séparée de lui? Alors de deux fautes l'une: ou elle s'est rendue insupportable au point de se faire répudier, ou elle a poussé l'insolence jusqu'à répudier son mari»<sup>-48</sup>. Le divorce est courant, au moins dans l'aristocratie et ce n'est pas toujours le mari qui en prend l'initiative, car selon le principe de la liberté individuelle,

49. *Apologie*, CXII.

50. *Ad uxorem*, I, 7.

51. *Confessions*, III, 20.

52. *Confessions*, V, 17.

la femme, de plus en plus, a le droit de choisir son mari et d'interrompre la vie commune lorsque celle-ci lui est devenue insupportable; ce droit de répudiation de la femme à l'égard de son mari a paru exorbitant même aux juristes modernes. Si les sources littéraires indiquent qu'il sévissait gravement dans la société romaine sous le Haut-Empire, aucun document ne nous permet d'évaluer l'importance du phénomène dans la population de l'Afrique. Aucun texte ne mentionne *ex uxore*. Il est important de noter que la liberté du divorce a été maintenue pendant tout l'Empire, même par les empereurs chrétiens; seul le droit à la répudiation a été restreint, par souci de l'intérêt des enfants contre les caprices du père ou de la mère. L'épigraphie africaine révèle que si les épouses semblent avoir été plus jeunes que leurs maris, les veufs sont plus nombreux; ceci est lié au fort taux de mortalité féminine à l'âge de la procréation. Le veuvage peut fort bien n'être pas définitif, pour l'homme comme pour la femme, même si le remariage des femmes était mal considéré. Les épitaphes qui louent les matrones qui n'ont été mariées qu'une seule fois ou celles d'épouses éplorées, à la disparition du mari, qui se retiraient dans la solitude et la chasteté, ne se comptent plus, en effet. Mais l'épigraphie nous livre aussi des situations opposées, comme celle de cette Rusticilla Veneria, enterrée à Sétif auprès de son premier époux, mort à vingt ans, et honorée par son second mari dans une épitaphe (C.I.L., 8530). On relève encore chez Apulée cet autre préjugé contre la femme qui n'a plus de mari: «Est-ce la mort qui l'a privée de son mari? Voilà qui est un fâcheux présage, c'est une femme dont le mariage porte malheur et qui n'est point à rechercher<sup>49</sup>.»

La morale chrétienne, elle aussi, s'est efforcée de détourner les veuves des secondes noces. Tertullien considérait que la veuve qui se remariait allait contre la volonté de Dieu qui l'avait rendue veuve<sup>50</sup>. Augustin qualifiait sa-mère de «...-veuve chaste, pieuse et sobre, telle que vous les aimez<sup>51</sup>», et encore de «veuve chaste, sobre, toujours prompte à l'aumône, obéissante et-soumise à vos saints<sup>52</sup>».

### *Contraception et avortement*

À l'exception de méthodes naturelles, l'absence de moyens anticonceptionnels sûrs semble avoir conduit à considérer l'avortement comme la méthode de contrôle des naissances. Fréquemment employé dans l'Afrique romaine, l'avortement n'était pas condamnable par considération pour la personne de l'enfant mais pour celle du père, ce dernier seul ayant droit de vie ou de mort sur son enfant. Praticué selon des méthodes dangereu-

53. *Histoire naturelle*, XXVI.

54. A. Audollent, 1904, n. 265.

55. *De coniugiis adulterinis*, II, 12 (*Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum*, Vienne, 41, p. 347-410, abrégé ensuite en C.S.E.L.).

56. *De nuptiis et concupiscentia*, I, XV, C.S.E.L., 42, p. 209-319.



Fig. 10 – Edjidj, Hoggar



Fig. 11 – 1, Sefar (Allard-Huard); 2, Akakous (Mori); 3 et 4, Iheren (P. Colombel)

ses qui décapaient l'utérus, il entraînait souvent des stérilités définitives et délabrait l'organisme quand il ne provoquait pas la mort de la patiente. Il était plus prudent de prendre un mari stérile ou impuissant, ou de réduire un mari normal à l'impuissance. Pline rapporte qu'une seule dose de nénuphar en boisson éteint les désirs sexuels pendant quarante jours<sup>-53</sup>. C'est ainsi qu'un conducteur de char de Sousse (Tunisie), qui est battu et ne plaît plus aux femmes, apparaît sur une tablette d'exécration<sup>-54</sup>. Les femmes, aussi, peuvent avoir de mauvaises surprises en ce domaine, comme cette habitante de Sousse dont la rivale souhaite qu'elle soit détournée de tous les hommes. Même sous les empereurs chrétiens et malgré une application désormais plus stricte de la pénalité, les pratiques abortives n'ont pas cessé. Augustin condamne les méthodes anticonceptionnelles, même naturelles, parce qu'elles sont employées «contre le droit et contre l'honneur<sup>-55</sup>». Contre l'avortement, il s'en prend aux hommes sans conscience qui voudraient détruire le fruit des entrailles de leurs femmes en utilisant d'abord des poisons puis, en cas d'échec, des moyens mécaniques<sup>-56</sup>. Coûtant fort cher, l'avortement



Photo 5 – Stèle, Henchir Rohban (musée de Tébessa)

57. M. Le Glay, 1966, p. 118.

apparaît comme le privilège de la classe aisée. Les femmes des milieux défavorisés devaient se résigner à la maternité, après avoir eu recours à des moyens inefficaces. Dans ce cas, restait la honteuse pratique de l'*expositio* qui consistait à abandonner en toute légalité les enfants non désirés peu après leur naissance.

### *Mater sanctissima*

Une paroi de la station rupestre d'Aïn Mouilah (Ouled Naïl), a conservé l'image d'un personnage allongé à côté d'un grand bovin sexué semblant porter en équilibre un bébé, scène réaliste ou rituelle qu'on a interprétée comme celle d'une femme en couches. Après que l'enfantement eut longtemps constitué un mystère, ce fut la découverte par les êtres humains de leur pouvoir procréateur, de la fécondation, de la Vie et donc de la survie du groupe. Les nombreuses scènes d'accouplement de l'art rupestre atlassique ont permis de placer la sexualité en tant qu'énergie et puissance vitales au centre de la période subnaturaliste. Est-il besoin de commenter ces scènes d'accouplement où la femme est seule, l'homme étant représenté par un simple sexe symboliquement figuré (fig.-10)? Les gravures d'El-Gour, où on peut voir un homme et une femme sexués, figurés côte à côte, constituent aujourd'hui encore un lieu de pèlerinage pour les couples stériles. Le thème universel de la mère et de l'enfant a inspiré maints tableaux gracieux aux peintres du Tassili: l'une est penchée sur un enfant, une autre, assise dans un abri végétal circulaire, élève son bébé dans ses bras, une troisième joue avec le sien, la quatrième le porte emmaillotté sur les avant-bras (fig. n°-11).

Partout dans l'Afrique romaine, de nombreux reliefs, d'autant plus touchants et authentiques que la facture en est fruste, offrent l'image d'un couple étroitement enlacé sous le regard du grand dieu de l'Afrique romaine, Saturne: l'épouse toujours à gauche, tend les deux bras autour de son mari, tandis que celui-ci l'étreint de son bras droit posé sur l'épaule et place sa main gauche sur le ventre de sa femme (photo 5). S'écartant de la représentation classique des époux et du mariage, le geste de l'époux, ici, signifie la possession de la femme, évoque l'acte d'amour et la conception d'une progéniture qu'on place ainsi sous le protection de Saturne, *Genitor*, maître de la conception, celui à qui s'adressent les ménages, en particulier les couples stériles, en vue d'assurer la fécondité de leur union<sup>57</sup>. La grande jeunesse de la plupart des parturientes à leur premier enfant et les complications toujours possibles, ajoutées à l'insuffisance des ressources de la médecine, justifient de tels appels à Saturne. En cas de difficultés, on pratiquait parfois la césarienne: la *Lex Regia* exigeait que fût opérée toute femme morte en état de grossesse avancée, pour sauver l'enfant dont on savait qu'il pouvait

58. *C.I.L.*, VIII, 17463 (Proconsulaire).

59. *Confessions*, II, 3.

vivre; mais l'intervention était rendue périlleuse pour la mère car il était alors impossible d'arrêter l'hémorragie interne éventuelle ou de prévenir une infection toujours possible avec un matériel opératoire qui ignorait l'asepsie. Ainsi J. M. Lassère avance le chiffre de 2163 femmes mortes en Afrique entre quinze et quarante-neuf ans sur un effectif global de 5-139, ce qui permet de conclure qu'entre le tiers et la moitié des femmes décédaient à l'âge des maternités! Les fouilles de la nécropole orientale de la ville romaine de Sétif, datée des II<sup>e</sup> et III<sup>e</sup> siècles, ont fourni un taux de décès avant, pendant ou peu après l'accouchement, très élevé (14,08%). Usées par les innombrables et précoces grossesses, beaucoup de celles qui survivaient à l'accouchement lui-même partageaient le sort de Sergia Amata: mariée à Tazembout (1-660 m), dans les Aurès, à l'âge de seize ans, elle a sept garçons et une fille et meurt à l'âge de trente-sept ans. L'épigraphe révèle pour les Africaines, malgré le taux élevé de mortalité de trop jeunes mères, une longévité moyenne de trente-huit ans, supérieure de dix ans à la longévité constatée à Rome.

Même si les Romains connaissaient les risques d'une grossesse prématurée et de l'accouchement chez la très jeune femme, ils n'en tenaient pas grand compte, leurs épouses étant faites pour affronter ces dangers. Le mariage romain était en effet scellé *procreandorum liberorum causa*: la fonction primordiale de la femme d'un citoyen était d'assurer la descendance de celui-ci. Des lois d'Auguste édictaient des peines d'amende contre les femmes sans enfants à partir de vingt ans d'âge. Le législateur entendait ainsi frapper les épouses qui s'étaient refusé à procréer après plusieurs années de mariage. Par le *ius liberorum* qui accordait à la mère de famille nombreuse divers avantages, notamment la libération de la tutelle et le droit de tester, l'État romain entendait encourager la fécondité. Des mères comme cette Claudia Fortunata, qui eut douze enfants<sup>-58</sup>, sont déclarées incomparables, inégalables et inégalées dans les épitaphes. Même si elle n'a jamais pu obtenir la *patria potestas*, la *mater familias*, que tous dans la famille appellent *domina*, occupe au foyer une place éminente, exaltée d'ailleurs le premier mars lors des *matronales*, sorte de «fête des mères». Dans la doctrine chrétienne, la maternité est la fin naturelle du mariage en tant qu'exutoire à l'appel de la chair: «Qui eût assigné un but aux délices que j'en recueillis de telle manière que le flot bouillonnant de ma jeunesse déferlât vers la plage conjugale, s'il ne se pouvait calmer autrement, et rencontrât sa fin naturelle dans la procréation des enfants?» écrivait Augustin<sup>-59</sup>. Allant à contresens de l'évolution romaine, le christianisme a aggravé la dépendance

60. III, 16. Pour la maternité perçue comme punition, cf. ce passage de Tertullien: «Tu enfantes dans les douleurs et les angoisses, femme; tu subis l'attirance de ton mari et il est ton maître... Et tu ignores qu'Ève c'est toi? Elle vit encore en ce monde la sentence de Dieu contre ton sexe. Vis donc, il le faut, en accusée. C'est toi la porte du diable... C'est ton salaire, la mort, qui a valu la mort même au fils de Dieu» (*La toilette des femmes*, p. 43).

61. *Sermons*, 311, 14.

62. *Confessions*, I, VI, 7.

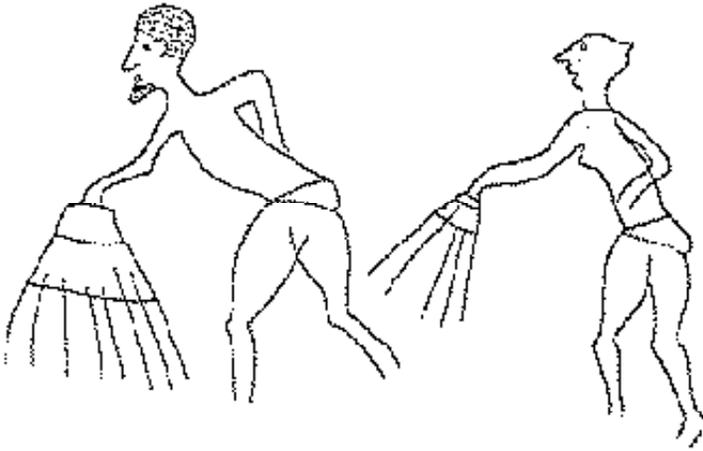


Fig. 12 – Djerat, Tassili (Allard-Huard)



Fig. 13 – Tassili (Breuil)

féminine: la femme étant, plus que l'homme, marquée par le péché originel, elle se devait de redoubler d'efforts pour obtenir le salut. Dans la société chrétienne idéale, les femmes sont dûment soumises à l'autorité maritale, protégées contre elles-mêmes par l'accomplissement des devoirs de leur sexe, dont le principal est la maternité. Paul n'affirme-t-il pas que la maternité peut constituer une rédemption pour la femme, ce qui est en accord avec l'enseignement de la Genèse: «J'aggraverai le travail de ta grossesse; tu enfanteras des fils dans la douleur<sup>60</sup>.» Châtiment, la fécondité féminine, parce qu'elle est douleur, devient rédemptrice dans la mesure où elle est acceptée en Dieu.

Si la matrice de l'épouse est à ce point indispensable que tout trouble concernant cet organe de la reproduction, qui fondera la lignée légitime,



Fig. 14 – 1, Sefar, Tassili (Allard-Huard); 2, Tin Bedjedj, Tassili (Breuil); 3, In Eten, Tassili (Allard-Huard); 4, In Djaren, Tadrart (Allard-Huard)

sera soigneusement gardé secret par les familles, tant il est perçu comme la négation de la féminité, la honte la plus grave, le sein de la maîtresse de maison n'est pas indispensable; on peut en louer ou en acheter un autre... Dans la bonne société, en effet, les nourrices sont nombreuses et deviennent un pilier du foyer. On sait grâce à Augustin que l'allaitement en Afrique durait trois ans et qu'à cet âge, mères et nourrices s'enduisaient les tétons d'une crème amère pour déshabituer l'enfant de prendre le sein<sup>61</sup>. Une Noire enlevée au Soudan a servi de nounou à Augustin, qui déclare n'avoir dû son lait maternel ni à sa mère, ni à sa nourrice:

«J'ai donc été reçu par les consolations du lait humain. Ce n'est ni ma mère, ni mes nourrices qui s'emplissaient les mamelles; c'est vous, Seigneur, qui me donniez par elles l'aliment de la première enfance... car c'était par une affection prédisposée qu'elles me voulaient donner de ce qu'elles avaient en abondance, grâce à vous<sup>62</sup>.»

#### FILLE, COMPAGNE, ÉPOUSE, MÈRE ET ...

L'art rupestre saharien révèle une évolution significative du rôle de la femme, depuis l'époque reculée où, nécessairement dans une société en formation, elle apparaît comme un appel à la fécondité, jusqu'à celle des pasteurs-peintres puis à celle des Équidiens où elle occupe une vraie place matérielle, sociale et rituelle. Un couple nu gravé dans l'oued Djerat, formé d'un homme barbu et d'une jeune femme, tous deux pêchant à la nasse ouverte, reste un exemple rare de participation commune des deux sexes à une tâche utilitaire (fig.-12). Si les chasseurs n'ont représenté la femme que pour matérialiser la nature de leurs rapports avec le monde animal, les



Fig. 15 – Tissoukal, Tassili (P. Colombel)

63. Hérodote, *Histoires*, IV, 193.

64. Silius Italicus, *Punica*, II, 56; 78-83; 195-210.

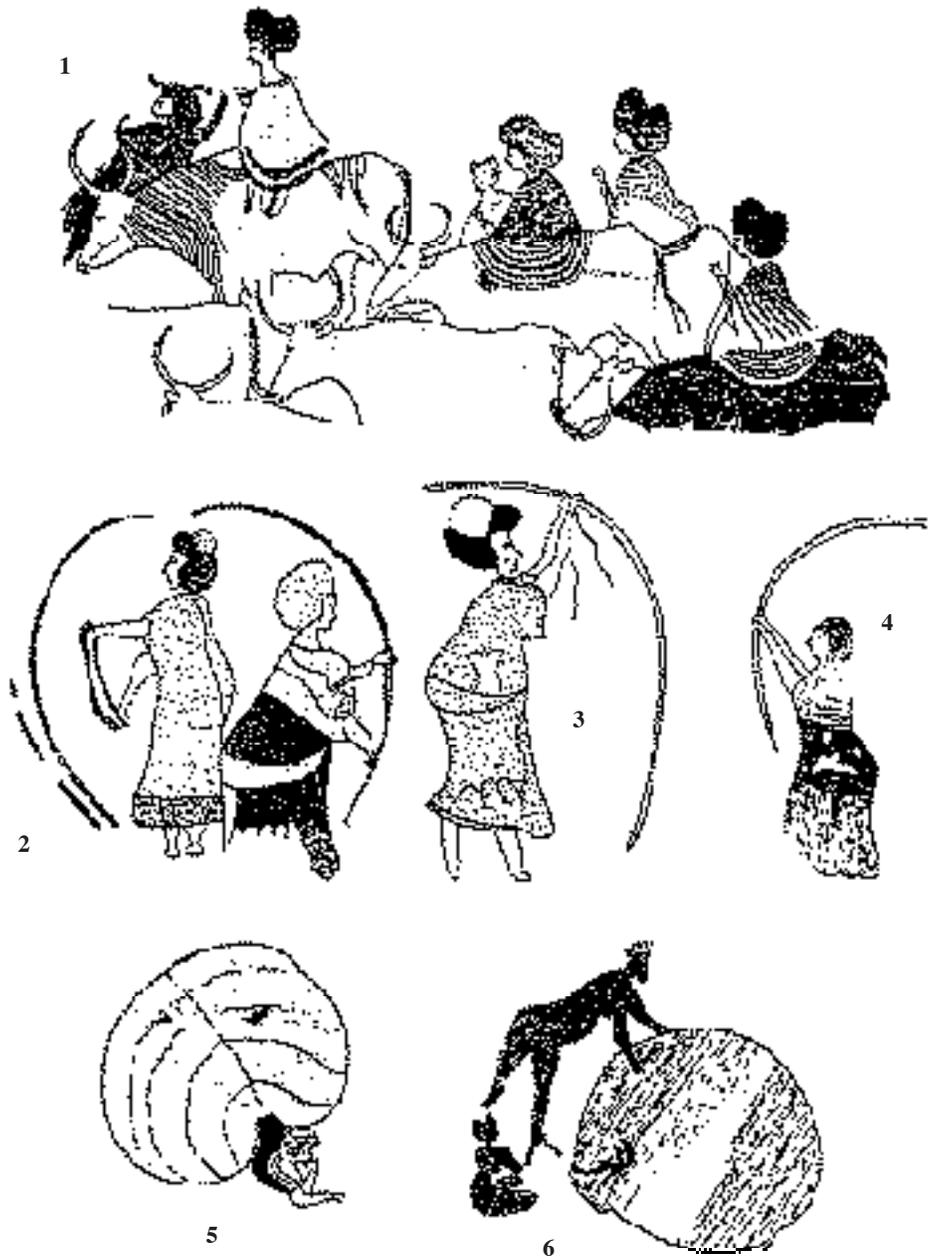


Fig. 16 – 1, 2, 3, 4, 5, Iheren, Tassili (P. Colombel); 6, Tin Bedjedj (Breuil)

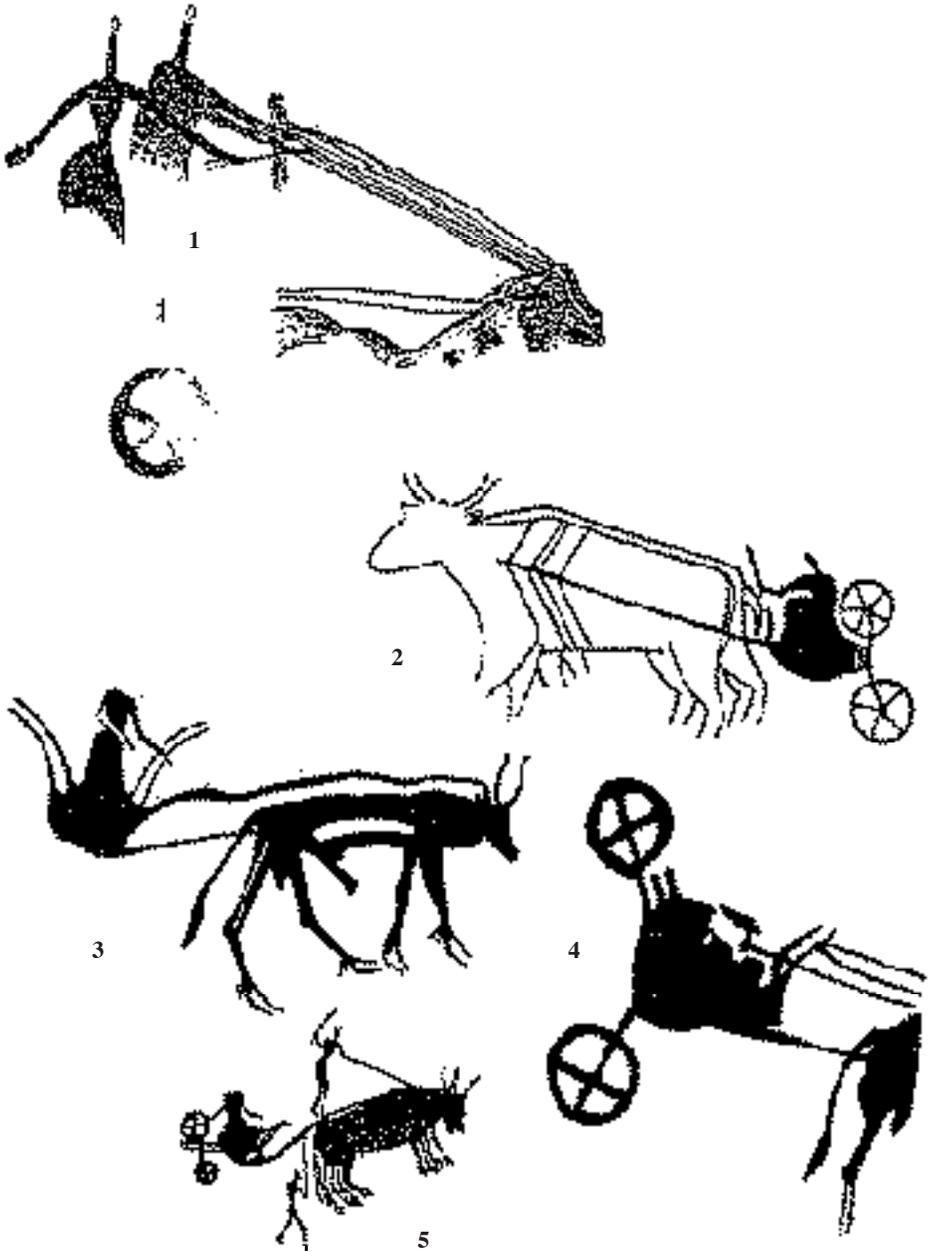


Fig. 17 – 1, Tin Abouteka; 2, Tamajert (Spruytte); 3, 4, 5, Djerat (Lhote)

pasteurs-peintres ont laissé des traces de sa participation active à la chasse. Une jeune fille du Tassili porte le carquois d'un archer, tandis qu'une autre saisit un arc conjointement avec un chasseur; des archères sont peintes ailleurs au Tassili, comme celle de Sefar, parée d'un collier et de bracelets (fig.-13). Une autre peinture de Sefar montre une scène de vannage où deux vanneuses se tiennent de part et d'autre d'un homme tenant une longue tige courbe: celle de gauche projette les graines d'une main dans l'autre, tandis que celle de droite les laisse tomber dans un plateau en partie visible (fig. 14, n°-1). Et déjà, les travaux ménagers (fig.-14, n°-2, 3, 4): l'une, à genoux, élève une poignée de végétaux pour l'égrener en la battant sur une meule dormante, une autre officie devant plusieurs récipients à quelque préparation culinaire, une troisième, vêtue d'une jupe fixée à la taille par une ceinture blanche, le torse nu, est installée devant un grand plateau légèrement incurvé, surmonté d'un vase à pied d'où sortent deux manches. Les potières à robes de fibres de Ouan Abou (Tassili) sont le seul témoignage figuré d'une activité artisanale aux produits pourtant très utilisés, par exemple dans cet intérieur du Tassili où des récipients sont rangés sur une étagère à pied, la propriétaire se servant, à l'extérieur, d'une meule dormante (fig.-15). La scène de campement d'Iheren (Tassili n'Ajjer), déjà citée (*cf.* fig.-2), est l'œuvre la plus magistrale trouvée jusqu'ici au Sahara, le chef-d'œuvre de l'école naturaliste néolithique: ici, des bœufs sont montés par des femmes très élégantes, là, des femmes bien vêtues assemblent des armatures mobiles qui, reliées et couvertes de nattes, deviennent une case ronde cousue (fig.-16); plus loin, d'ailleurs, ont été représentées des cases ou des huttes devant lesquelles des femmes sont assises ou allongées en compagnie d'enfants; un immense troupeau de moutons, chèvres et bœufs et de grands récipients —marmites ou calebasses — dans lesquels des personnages boivent à l'aide d'une pipette, complètent la scène. Chez les Équidiens, la femme n'est pas figurée accomplissant des tâches domestiques ou en tant que mère, mais apparaît l'égale de l'homme dans des scènes de caractère social. Ainsi, on peut la voir sur un char de parade, ou conduisant seule un char à bœufs (voir fig.-17). Le poète cyrénéen, Callimaque (III<sup>e</sup> s. av. J.-C.), n'a-t-il pas dépeint ses ancêtres doriens venus en 630 av. J.-C., circulant en char en compagnie de blondes libyennes. Chez les Zauèces (Tunisie orientale), ce sont elles qui conduisent les chars de guerre<sup>-63</sup>. Si l'on en croit Silius Italicus,

«parmi les Libyens aux amples vêtements et les tribus qui parlent les deux langues [la princesse Asbyté était] une vierge, toujours seule dans sa couche, et dont toute la jeunesse s'était passée à de périlleuses chasses en forêt; sa main n'avait pas connu la douceur de la laine, ni l'activité du fuseau<sup>-64</sup> ».

D'après le poète latin, elle rejoignit les troupes d'Hannibal pendant le

65. Tite Live, *Histoires*, II, XI, 14.

66. *Histoire naturelle*, XVIII, 21.

67. Hérodote, *Histoires*, IV, 189. Salluste, *Bellum Iugurthinum* XCVIII, 6; Corippus, *Iohannide*, VIII, 300 *sqq.*

siège de Sagonte en Espagne, en 214 av. J.-C. :

« Ses longs cheveux sont retenus par le cadeau des Hespérides, son flanc droit découvert pour les durs jeux de Mars, tandis que, sur son flanc gauche, étincelle le bouclier du Thermodon, qui la protégera dans la bataille; et, dans ses courses impétueuses, elle faisait fumer les roues de son char. Ses guerrières la suivent sur des chars à deux chevaux, d'autres sont en selle sur leurs montures. »

Précipitée de son char à la suite d'une ruse de l'ennemi, périt Asbyté, l'amazone berbère dont les javelots avaient semé la panique dans les rangs ennemis. Les femmes berbères accompagnaient leurs hommes à la guerre, encourageant les guerriers de leurs cris.

« Habituellement les Maures introduisent aussi un petit nombre de femmes avec leurs enfants dans le dispositif de bataille; leur fonction précise est d'élever des palissades et des tentes, de soigner, d'une main experte, les chevaux et de s'occuper des chameaux et de leur nourriture. Elles aiguisent en outre les pointes en fer des armes et assument nombre de tâches que requiert la mise en place du dispositif de combat<sup>-65</sup>. »

D'autres étaient traitées comme des bêtes de somme, si l'on en croit Pline qui rapporte avoir vu en Afrique « la terre retournée après les pluies par une charrue à laquelle étaient attelés d'un côté un pauvre petit âne, de l'autre une femme<sup>-66</sup> ». Lorsqu'elles prenaient part à des réjouissances qui comportaient des danses et des chants, les femmes poussaient des cris semblables aux you-you aigus et prolongés qu'on entend fréquemment dans le Maghreb d'aujourd'hui<sup>-67</sup>.

Les figurines de terre cuite découvertes à Carthage nous restituent la vie quotidienne des habitantes de la métropole punique: fileuses, nourrices aux tuniques amples sans ceinture avec la chevelure touffue et bouclée, pieds nus portant un enfant qu'elles serrent avec affection contre l'épaule ou la poitrine ou à califourchon sur le dos, employée de maison qui revient de la source avec ses amphorettes, ménagère en train d'enfourner le pain, un enfant à son côté. L'habillement ordinaire étant presque entièrement confectionné par les femmes de la maison, qui filaient et tissaient la laine ou le lin, le filage était considéré, dans l'Antiquité, comme « un bel emblème des vertus domestiques de la femme », au point que fuseaux et quenouilles l'accompagnaient jusque dans sa tombe. L'archéologie funéraire carthaginoise a également fourni divers outils servant à coudre et à tisser, notamment des aiguilles en ivoire, en os ou en bronze, des lamelles d'os garnies d'encoches qui servaient peut-être de râteau de tissage, des pesons en terre cuite, en pierre ou en plâtre; ces derniers attestent ainsi de l'utilisation,

68. *De uirginum habitu*, 19. Clément d'Alexandrie, *Paedagogus*, 3, 5. Les décrets impériaux des II<sup>e</sup> et III<sup>e</sup> siècles ordonnant des bains séparés pour les hommes et les femmes étaient, en effet, restés sans résultat.

69. *De exhortatione castitatis*, II, 12.

70. *C.I.L.*, VIII, 647 cf. 11787.

par les Carthaginoises, du métier à tisser vertical pour tisser les vêtements familiaux, les couvertures ou autres étoffes nécessaires à la vie quotidienne. Mais Carthage ne comptait pas que des nourrices, des fileuses ou des potières; un grand nombre de statuettes en terre cuite représentent des musiciennes jouant de la double flûte, de la lyre et du tympanon, tandis que d'autres nous restituent les gestes gracieux de danseuses. Dans la société carthaginoise, les femmes ne semblent pas avoir joué de rôle politique, mais elles ont tenu une place importante dans la vie religieuse, un certain nombre de prêtresses étant attesté par la documentation.

À Rome, la maternité, les soins des enfants, de la maison, constituent les devoirs traditionnels de la matrone. Mais dès la fin de la République, relayée parfois par la nourrice, aidée par les servantes, la matrone n'est plus cloîtrée au foyer. Elle sort, fréquente qui elle veut, se mêle aux hommes sur le *forum*; elle reçoit, tient des salons littéraires, va au théâtre, à l'amphithéâtre, au cirque, et tout cela, le plus souvent sans être accompagnée de son mari. En Afrique, les femmes qui fréquentent les bains publics mixtes attirent la colère de Cyprien<sup>-68</sup>. Non seulement elle se cultive l'esprit, mais elle se met même à s'adonner à tous les sports. Ainsi parée, coiffée, maquillée, gracieuse dans ses gestes, la matrone romaine a gagné en séduction et rivalise sur leur terrain avec des professionnelles, au grand scandale de l'opinion, car toutes ces occupations étaient autrefois réservées aux courtisanes. Les maris s'émeuvent, les moralistes s'inquiètent de cet accroissement du pouvoir des femmes. Celles-ci ont d'ailleurs gagné le droit de former des associations dont il semble bien qu'elles éalisaient les dirigeantes. Dans un régime si hostile au droit d'association, c'était là une conquête du «féminisme». Elles n'ont, en revanche jamais conquis de droits politiques, même si certaines ont joué un rôle politique par leur influence sur un homme: jamais elles n'ont voté dans les Comices ni exercé une fonction publique; il en fut de même pour toutes les fonctions administratives que ce soit dans le ravitaillement, le service des ports, l'entretien de la voie publique, la police urbaine ou les impôts. Les affranchis ont peu à peu envahi tous ces emplois, pas les femmes. Parce qu'elle était liée à la politique, la profession d'avocat était interdite aux femmes à Rome.

L'Africaine est aussi, dans les milieux aisés, la *mater familias* qui gère sa maison et l'importante domesticité qui y est attachée, avec ardeur et économie. Même Tertullien reconnaît qu'il n'y a de «bien administrées que les maisons des hommes mariés<sup>-69</sup>». Pallia Saturnina de Mactar (Tunisie) «ne prélevait rien pour sa toilette, sur ses biens propres et sur ceux de son époux, négligeait la parure pour ne s'orner que de ses bonnes mœurs, et ne désirait rien d'autre que la joie de sa maison<sup>-70</sup>». Dans le milieu servile (esclaves et affranchies), elle est servante, cuisinière (*furnaria*), nourrice

71. *Sermons, Denis*, 17, 7 (éd. Morin, *Miscellanea Agostiniana*, 1, Rome, 1930).

72. *C.I.L.*, VIII, 152 = ILS, 5266.

73. *C.I.L.*, VIII, 24679.

(*nutrix*, Carthage), confectionneuse d'habits (*uestiaria*, Sousse), ravaudeuse (*sarcinatrix*, Cherchel), aide-coiffeuse (*subornatrix*, Cherchel), masseuse (*unctrix*, Cherchel). Les métiers de la scène plaisaient autant qu'ils étaient considérés comme infamants. Parmi les artistes, on rencontre aussi bien des esclaves que des femmes libres: Mamilia Rufilla, joueuse de sambyque à Thuburnica (Sidi Ali Belkassem, Tunisie) et Aelia Saturnina, musicienne à-Capsa (Gafsa, Tunisie), Donata, joueuse de tambourin à Sitifis (Sétif, Algérie). Sur la mosaïque de Zliten (Libye), l'orchestre comprend un joueur de flûte, deux joueurs de cor et une joueuse d'orgue, vêtue d'une tunique à manches vert bronze et coiffée à la mode flavienne. Dans certaines grandes maisons, on formait des esclaves des deux sexes pour certains spectacles domestiques: à Carthage, Thyas, morte à quatorze ans, est esclave de Metilia Rufina et *saltatrix*, c'est-à-dire danseuse. Une mosaïque, découverte à Douar Chott, représente un banquet où évoluent des danseuses à castagnettes. Parce que le métier de courtisane était souvent exercé par des artistes, l'opinion publique confondait souvent comédiennes et prostituées dans un même mépris. La présence de ces dernières est d'ailleurs attesté en Afrique, notamment à Bulla Regia (Hammam Darradji, Tunisie), d'où a fui une courtisane (*meretrix*) au nom bien évocateur d'Adultera, gravé sur son collier d'esclave. Les prostituées, surtout des esclaves livrées par leurs maîtres, travaillaient le plus souvent dans les lupanars; celui de Bulla Regia, précisément, est mentionné par Augustin qui rapporte qu'il exportait ses prostituées à Carthage<sup>71</sup>. Bien qu'elle permette aux femmes de vendre des produits faits chez elles, l'activité commerciale en Afrique ne paraît pas avoir été marquée par la présence féminine. À Carthage, ont été mentionnées des bouquetières et des fleuristes, tandis qu'à Madaure, un bas-relief épigraphe paraît appartenir à un couple de commerçants. Près de Gafsa, Urbanilla, maîtresse de maison accomplie, a aussi été l'associée de son mari dans les affaires<sup>72</sup>. Le métier de sage-femme a été exercé aussi bien par des femmes libres, comme à Mustis (Tunisie), Utique (Tunisie), Thub Numidarum (Khamissa, Algérie), Thagaste (Souk Ahras, Algérie), que par des esclaves comme cette Irène de Thubursicu Numidarum (Khamissa, Algérie). Les sages-femmes ne se contentaient pas d'aider aux accouchements; on les voit procéder à des examens de virginité et à des avortements. Elles pouvaient aussi être de bonnes entremetteuses. On connaît, en Afrique, une seule femme médecin: Asyllia Polia est *medica* à Carthage<sup>73</sup>. Les femmes-médecins du monde romain furent sans doute essentiellement des accoucheuses; cependant elles furent parfois amenées à soigner réellement: de la stérilité, de tumeur au sein. Une épitaphe du II<sup>e</sup>-III<sup>e</sup> siècle, récemment découverte à Caesarea (Cherchel, Algérie), mentionne une Volusia Tertullina qui a-été

74. S. Agusta-Boularot, 1994.

75. *C.I.L.*, VIII, 1506; Dougga, Tunisie.

76. *Soliloque*, I, 10.

77. S. Agusta-Boularot, M. Bousbaa, 1997.

78. *Digeste*, L. XVII, 2.

une *grammatica* c'est-à-dire «grammairienne» plutôt que simple «érudite» ou «lettrée». Jusque-là, dans l'ensemble du monde romain, les références épigraphiques à des *grammatici* ne concernaient que les hommes<sup>-74-</sup>; pour la première fois, est attestée l'existence d'une femme enseignante. Rare dans l'aristocratie romaine de la fin de la République, une matrone cultivée se rencontrait peut-être plus souvent au II<sup>e</sup> ou au III<sup>e</sup> siècle, en particulier dans une ville comme Caesarea, cette capitale dont Juba, déjà, avait voulu faire un centre culturel et où, plus tard, une femme aurait enseigné la grammaire aux jeunes filles de l'aristocratie cherchelloise. La femme a-été aussi *paedagoga*, c'est-à-dire répétitrice, comme à Thugga, Cornelia Fortunata<sup>-75-</sup>. Si les filles fréquentaient l'école primaire comme les garçons, dans l'enseignement secondaire il semble bien que seules celles qui appartenaient aux classes sociales élevées étaient encore présentes; quant à l'enseignement supérieur, même à une époque tardive, rares étaient les femmes qui pouvaient y accéder. Augustin, imaginant une femme idéale, la voit «lettrée ou du moins qui puisse aisément être instruite par son époux<sup>-76-</sup>».

«*Iulius Secundus* a fait construire, en ces lieux, un autel destiné à rester, à *Festa*, sa très chère épouse. Elle a vécu trente-six ans et deux fois vingt jours, et, en mettant au monde le poids de son ventre pour la dixième fois, elle a été ravie le troisième jour [après l'accouchement]. Née de la race des *Rubrii*, célèbre entre les plus grandes familles, chaste par ses mœurs, de belle apparence, très célèbre par sa sagesse, elle reçut – suprême honneur qui lui fut accordé par la haute décision de ses pères – la bandelette d'or et la couronne de la province de Maurétanie, et celle-ci obtint les plus grands bienfaits des dieux eu égard à ses mérites. Elle a laissé sains et saufs cinq enfants que leur mère en personne a nourris de son lait en accomplissement de ses vœux<sup>-77-</sup>».

La mention, sur cette inscription versifiée de Cherchel, d'une bandelette d'or (*aurea uitta*) et de la couronne de la province de Maurétanie (*corona Mauricae prouvinciae*), reçues par *Festa*, évoque une possible récompense civique octroyée par les «sénateurs» (décurions) de Caesarea dans le cadre d'une fonction importante que la défunte aurait occupée; peut-être a-t-elle été *flaminica prouvinciae Mauretaniae Caesariensis*, la couronne étant un symbole essentiellement sacré et sacerdotal. Associées au «sacré» depuis la nuit des temps, les femmes ont participé à un grand nombre de cultes, en tant que dévotes, initiées ou prêtresses, en particulier dans celui de Cérés, la déesse de l'agriculture. Des confréries religieuses féminines sont attestées en divers lieux africains. Écartées en principe de la vie publique<sup>-78-</sup>, les femmes paraissent avoir pu gérer le flaminat, prêtrise du culte impérial qui est non seulement un sacerdoce, mais surtout une dignité politique et un honneur. Soixante-huit flaminiques d'Afrique, appartenant à des familles de notables, exerçaient véritablement, aux II<sup>e</sup> et III<sup>e</sup> siècles, la fonction de

79. C.I.L., VIII, 9407=20948.

80. *Corpus iuris ciuilis, II, Codex Iustinianus* (éd. P. Krueger), Berlin 1929, X, LIII.

81. C.I.L., VIII, 7031; 8209.

prêtresse de rang provincial ou municipal, ainsi que dans la confédération cirtéenne. Le conseil municipal élit les prêtres et les prêtresses de la cité, comme à Cirta, Sittia Calpurnia Extricata, élue par consensus populaire (*ex consensu populi*). On en connaît dès le premier siècle, comme Coelia Victoria Potita, flaminique de Livie à Cirta (Constantine, Algérie), Fabia Bira, fille d'Izelta, dite première flaminique du municipes et Ocratina, flaminique de la province de Tingitane à Volubilis (Oualili, appelée aussi Ksar Pharaoun, Maroc). Deux autres sont attestées à Caesarea (Cherchel, Algérie). Ces femmes participaient donc très directement à la vie de la cité, à son évolution, à sa gloire et la cité reconnaissante n'oubliait pas les généreuses bienfaitrices et les remerciait en leur élevant des statues en éternel hommage: Annia Aelia Restituta a eu droit à cinq statues pour avoir financé la construction du théâtre de Calama (Guelma, Algérie), une des plus importantes libéralités africaines après le Capitole de Lambèse. Sur une autre inscription de Caesarea-Cherchel<sup>-79</sup>, Messia Castula est qualifiée de *duumaira*, attestation si extraordinaire qu'on a généralement préféré la considérer plutôt comme femme de *duumuir*, alors qu'il s'agit peut-être d'un cas rarissime d'*honor* soutenu par une femme, du type de celui qui est mentionné par une constitution de Philippe<sup>-80</sup>.

Avec la disparition graduelle de l'ancienne forme du mariage qui plaçait la femme sous la puissance (*in manu*) du mari, dans une situation voisine de celle de la fille mineure à l'égard de son père, à la fin de la République, la femme romaine acquiert une capacité juridique presque totale: elle hérite au même titre que l'homme et dispose librement de sa personne et de ses biens. Aussi, quand le Code Théodosien établit que les jeunes gens pouvaient gérer leurs biens à vingt ans et les filles à dix-huit, les femmes disposaient-elles depuis longtemps déjà de leurs biens. La fortune foncière de Pudentilla, l'épouse d'Apulée, vers 158 de notre ère, évaluée à quatre millions de sesterces, se composait d'une maison à Oea (Tripoli, Libye), servie par quinze esclaves, une maison de campagne non loin, et un domaine à plus de cent kilomètres de là, entretenu par près de quatre cent esclaves ruraux! D'autres femmes propriétaires et gestionnaires de grands domaines sont attestées, dans la région de Cirta, par exemple, comme cette Antonia Saturnina, fondatrice d'un bourg et d'un marché bimensuel, ou cette Caelia Maxima, clarissime, qui a fait construire des tours pour surveiller sa forêt<sup>-81</sup>. Le texte du règlement d'irrigation de Lamasba (Algérie), établi sous le règne d'Elagabal, nous révèle, à son tour, que des femmes pouvaient effectivement participer à la gestion de biens ruraux. Sur soixante-trois noms lisibles de propriétaires, dix sont des femmes et au moins trois d'entre elles font partie des plus riches: Licinia Domitia, Ger-

82. *C.I.L.*, VIII, 4440.

83. Procope, *Bellum Vandalicum*, II, 7, 3. Corippus, *Iohannide*, V, 432-3.

84. *Bellum Vandalicum*, II, XI, 47.

85. *C.I.L.*, VIII, 13429, 13430, *C.R.A.I.*, 1911, p. 569-571.

mania Castula et Valeria Fortunata<sup>-82</sup>. Les «Tablettes d'Albertini», enfin, sont un témoignage précieux sur la condition des femmes africaines de la région de Tébessa au VI<sup>e</sup> siècle. Aucune des femmes mentionnées sur les actes ne paraît savoir écrire. Bien sûr leur raison d'être essentielle est d'avoir des enfants et le métier à tisser qui figure dans la dot des plus riches d'entre elles en dit assez long sur les tâches qui les attendent. Nous devons à Procope et à Corippe les rares renseignements en notre possession sur la vie quotidienne de la femme maure à l'époque byzantine<sup>-83</sup> : c'est elle qui écrase le blé sous la lourde meule de pierre et qui fait cuire sous la cendre la galette; c'est encore elle qui élève la hutte, soigne les chevaux et les bêtes de somme, elle qui fourbit les armes, afin que l'homme n'ait d'autre fatigue que celle des combats. On ne l'oublie pas, non plus, en cas de guerre. Procope raconte que pendant l'expédition du général byzantin Solomon contre les Maures, au milieu du VI<sup>e</sup> siècle, ces derniers avaient placé au centre d'un cercle de chameaux leurs femmes et leurs enfants; la victoire des troupes byzantines fut lourde de conséquences car «les femmes furent toutes, avec leurs enfants, réduites en esclavage...<sup>-84</sup> » Dans les milieux favorisés, les femmes apparaissent étroitement associées à leur mari, voire à leur beau-père, dans la vente ou l'achat des terres. Les veuves tiennent le rôle de chef-de famille, telles Adeudata, Siddina, Fotta, Preiecta des «Tablettes d'Albertini», et disposent de leurs biens propres et de ceux de leurs enfants. Prophétesses, elles inspiraient une confiance aveugle aux chefs berbères qui, sur les affaires les plus graves, ne se décidaient que d'après leurs oracles.

En nous peignant son idéal féminin, Tertullien nous renseigne précieusement sur la vie quotidienne des chrétiennes d'Afrique de son temps. Elles ne fréquentent ni temples, ni spectacles, ni fêtes; elles ne sortent que pour rendre visite à des malades, ou se rendre à l'église: «Pour vous point de sortie qui n'ait un motif sévère. Occupez vos mains au travail de la laine, gardez les pieds à la maison et vous plairez plus que dans l'or.» Conseil suivi sur une mosaïque de Tabarka (Tunisie) du IV<sup>e</sup> siècle: une jeune fileuse est assise à l'ombre d'un cyprès et file tout en surveillant quelques moutons, près de la ferme; sa chevelure est soignée, sa robe bien drapée, et elle porte un bracelet au bras droit. C'est aux femmes que s'adresse la première littérature chrétienne concernant la sexualité. De nombreux ouvrages essaient, dès le IV<sup>e</sup> siècle, de convaincre les parents de la supériorité de la virginité sur le mariage; le vocabulaire employé, pour désigner les femmes engagées dans la vie monastique ou ascétique – *uirgo sancta*, *uirgo sacra* – traduit cette hégémonie de la virginité<sup>-85</sup>. Ainsi une société, qui a élevé la virginité féminine au rang de vertu cardinale et une Église qui se méfie des femmes vont-elles proposer aux femmes un idéal de vie religieuse défensive, essentiellement consacrée à la conservation de leur intégrité physique, dans la virginité pour la plupart et dans la continence pour les veuves et certaines épouses. Cette obsession de la virginité, but en soi qui reléguait toute autre

86. Cité par Marcel Durry in *Mélanges Carcopino*, Paris, 1966, p. 289.

activité au deuxième plan, et la contradiction entre la nécessité d'encadrer les femmes et ne jamais les laisser livrées à elles-mêmes et le danger que cela peut représenter pour les hommes préposés à cette tâche, ont empêché l'épanouissement de la vie monastique féminine. Ainsi, le pouvoir politique, intellectuel, spirituel exercé par les monastères d'hommes a bien souvent échappé aux femmes.

#### DEVENIR MÂLE POUR LE SALUT ÉTERNEL

Des cas d'androgynie rituelle ont été reconnus dans l'épigraphie païenne d'Afrique, tels que les femmes, pour obtenir leur salut divin, devaient se transformer en hommes. L'androgynisme du dieu créateur est une conception que l'on fait remonter aux Orphiques. Elle était professée par les néopythagoriciens, mais nulle part elle ne s'affirme avec autant de force et de conséquences que dans les gnosés païennes et chrétiennes. Dans *l'Évangile de Thomas* (apocryphe),

«Simon Pierre leur dit: Que Marie sorte du milieu de nous, car les femmes ne sont pas dignes de la Vie. Jésus dit: «Voici que je la guiderai afin de la faire mâle, pour qu'elle devienne, elle aussi, un esprit vivant semblable à vous mâles. Car toute femme qui se fera mâle entrera dans le royaume des Cieux<sup>-86</sup>.»

Une idée semblable flottait dans l'esprit des chrétiens d'Afrique, notamment chez Tertullien qui craignait les femmes, un «danger public», mais pensait qu'elles pouvaient atteindre à la sainteté au prix de leur féminité: «C'est toi qui la première as déserté la loi divine; c'est toi qui as circonvenu celui auquel le diable n'a pas pu s'attaquer; c'est toi qui es venue à bout si aisément de l'homme, l'image de Dieu.» Perpétue, au début du III<sup>e</sup> siècle, et Monique au IV<sup>e</sup>, deux Africaines d'exception, chrétiennes, destinées à la sainteté, ne pouvaient demeurer femmes.

#### *Perpétue*

En 203, on arrête à Thuburbo Minus (Tebourba, Tunisie) plusieurs chrétiens accusés d'avoir enfreint le récent édit de Septime Sévère contre la propagande religieuse; parmi eux Vibia Perpetua, une jeune femme de vingt-deux ans, membre de l'une des bonnes familles de la ville, mariée et-mère d'un nourrisson. Enfermée dans un cachot de Carthage, elle reçoit la visite des siens dont son père, un honnête bourgeois resté païen qui essaie de la ramener à la raison. À peine baptisée, elle aspire au martyre et désespère les siens et se désespère souvent elle-même... Déchirée entre

87. *Passio Perpetuae*, X, Acta Martyrum, Passio Sanctarum Perpetuae et Felicitatis, VII (éd. Vanbeck, 1956).

88. Augustin, *Confessions*, IX, 9.

sa foi, d'un côté, sa piété filiale et son amour maternel, de l'autre, qui lui prêchent le renoncement au martyre, elle tient bon. Un tel mélange de fanatisme et d'humanité chez cette frêle jeune femme, en font un caractère cornélien. Quand elle arrive en prison, sa première pensée est pour son enfant, ce pauvre innocent qu'elle nourrissait elle-même et qui va mourir de faim. Elle attendrit ses geôliers et obtient qu'on lui apporte de temps en temps son enfant afin de l'allaiter. Quand on l'autorise à le garder, elle est au comble de la joie. Quand on refuse de le lui ramener, atteignant l'amour maternel, son point faible, pour attaquer sa résolution, le bébé cesse miraculeusement de réclamer le sein et le lait tarit: la mère triomphait ainsi de la nature et de sa tendresse. Refusant malgré tout d'abjurer, elle est condamnée à être livrée aux bêtes. Sa mort héroïque reste authentique: déjà blessée, elle remet en ordre ses cheveux, les fixe avec une épingle, ramène sa tunique déchirée pour cacher ses jambes. Frappée d'un coup d'épée maladroit, elle pousse un grand cri, mais elle se remet aussitôt et dirige elle-même contre sa gorge la main novice du gladiateur. Dans son cachot, Perpétue avait rédigé elle-même une longue description de son séjour en prison, de ses impressions de ses tourments et de ses joies, de ses pénibles discussions avec son père et de ses visions. Le contenu de la dernière et son interprétation par la sainte sont édifiants. Conduite au milieu de l'arène, une foule immense entassée sur les gradins, elle attend qu'on lâche les bêtes; on lui enlève ses vêtements et soudain elle se sentit changer en homme. «Je me réveillais... et je compris que je combattais non contre les bêtes, mais contre le diable; mais je savais que je remporterais la victoire<sup>87</sup>.»

### *Monique, la mère d'Augustin*

Née en Afrique en 331 ou 332, dans une famille chrétienne comptant plusieurs filles, elle est mariée à peine nubile, à un curiale païen de Thagaste (Souk-Ahras, Algérie) qu'elle «sert comme son maître<sup>88</sup>» et qu'elle essaie de convertir au christianisme. Elle supporte patiemment les colères et les infidélités de cet homme qui sait aussi être très bienveillant et avec lequel, sans jamais recevoir de coups, elle s'entend parfaitement. Elle donne à Patricius plusieurs enfants, dont Augustin, alors qu'elle est âgée de vingt-trois ans. C'est elle qui fournit personnellement à Augustin les moyens de poursuivre ses études à Carthage. En 385, elle brave les dangers de la navigation pour rejoindre Augustin, alors professeur de rhétorique à Milan. Elle apparaît à travers les *Confessions* comme le type même de la mère très aimante et très aimée qui, abusive sans le savoir, a travaillé à la sanctification de son fils. En le poussant à la rupture avec celle qui, dans l'histoire, restera «l'innommée», Monique aida involontairement Augustin à se convaincre qu'il ne pouvait plus prendre pour épouse aucune autre femme. Alors qu'elle réside à Cassiacum, dans la propriété de Verecundus avec

89. *Confessions*, IX, 4.

son fils et un certain nombre de disciples, amis et membres de la famille, elle participe aux débats philosophiques qu'Augustin anime et où, interlocutrice active et souriante, elle se révèle femme supérieurement intelligente, forçant l'admiration de tous. L'autorité avec laquelle elle exige le résumé de tel débat qu'elle a manqué permet de constater qu'elle a sa place au milieu des hommes qui discutent philosophie. Voici comment elle est décrite par Augustin: «*Femme par son apparence, homme par sa foi, personne d'âge par son assurance, mère par son amour, chrétienne par sa piété*<sup>89</sup> ». Alors qu'ils sont tous à Ostie, se préparant à embarquer pour l'Afrique, elle meurt de la fièvre et est inhumée à Ostie.

## BIBLIOGRAPHIE

### *Auteurs de l'Antiquité*

- APULÉE, *Apologie et Florides*, éd. Robertson-Vallette, Paris, 1924.  
 – *Métamorphoses*, éd. Robertson-Vallette, Paris, 1972.  
 AUGUSTIN, *Confessions*, éd. P. De Labriolle, Paris, 1969.  
 – *Sermons, Patrologiae cursu completus*, séries latina, 38-39.  
 CORIPPUS, *Iohannide*, éd. J. Partsch, Monumenta Germaniae Historica, auctores antiquissimi, 3, 2, p. 1-109.  
 CYPRIEN, *Œuvres complètes*, éd. Hartel, Corpus de Vienne, 1868-1871.  
 DION CASSIUS, *Histoires romaines*, éd. P. Cary, Loeb Classical Library, 1914.  
 HÉRODOTE, *Histoires*, éd. L. Legrand, Paris, 1949.  
 PLINE L'ANCIEN, *Histoire naturelle*, éd. J. Beaujeu, Paris, 1950.  
 POLYBE, *Histoire*, éd. V.-B. Paton, Loeb Classical Library, 1922.  
 PROCOPE, *Bellum Vandalicum*, éd. J. Haury, Teubner, 1905-1913.  
 SALLUSTE, *Bellum Iugurthinum*, éd. A. Ernout, Paris, 1958.  
 SILIUS ITALICUS, *Punica*, éd. L. Bauer, Teubner, 1890-1892.  
 SORANOS, *Gynaecia*, éd. J. Ilberg, Leipzig, 1927.  
 STRABON, *Géographie*, Loeb Classical Library, 1930.  
 TERTULLIEN, *La toilette des femmes (De cultu feminarum)*, éd. Turcam, Paris, 1971.  
 TITE LIVE, *Histoires*, Muller, 1962.

### *Auteurs contemporains*

- AGUSTA-BOULAROT, S., 1994, «Les références épigraphiques aux *grammatici* et *grammatikoi* de l'Empire romain (I<sup>er</sup> siècle avant J.-C. – IV<sup>e</sup> siècle après J.-C.)», *Mélanges de l'École française de Rome*, 106, p. 653-746.  
 ALLARD-HUARD, L.; HUARD, P., 1936, «La femme au Sahara avant le désert», *Études scientifiques* (Compagnie de Jésus, Province du Proche-Orient), p. 3-90.  
 AUDOLLENT, A. (éd.), 1904, *Defixionum tabellae*, Paris.  
 BENYOUNES-KRANDEL, A., 1986, «Quelques métiers artisanaux à Carthage», *REPPAL*, II, p. 5-30.  
 CHERIF, Z., 1987, «Les bijoux carthaginois d'après les figurines en terre cuite», *REPPAL*, III, p.125-133.

## TEXTES ET DOCUMENTS



- 1988, «Le costume de la femme à Carthage à partir des figurines en terre cuite», *Africa*, X, p. 7-24.
- DURRY, M., «Le mariage des filles impubères à Rome», «Mélanges Durry», *Revue des études latines*, 67 bis, 1969.
- GOUREVITCH, D., 1984, *Le mal d'être femme*, Paris, Les Belles-Lettres.
- GRIMAL, P. 1966, *Histoire mondiale de la femme*, t. I, Paris.
- GSELL, S., 1915, *Hérodote*, Alger, Jourdan.
- HACHID, M., 1992, *Les pierres écrites de l'Atlas Saharien*, Alger, Société nationale d'édition et de diffusion (SNED).
- LADJIMI-SEBAI, L., 1990, « À propos du flaminat féminin dans les provinces africaines », *Mélanges de l'École française de Rome*, 102 (2), p. 641-686.
- LASSERE, J. M., 1977, *Vbique populus*, Paris, CNRS.
- LE GLAY, M., 1966, *Saturne Africain, Histoire*, Paris, AMG.
- LHOTE, H., 1976, *Vers d'autres Tassilis*, Paris.
- , 1984, *Les gravures rupestres de l'Atlas Saharien*, Alger, OPNT.
- MANDOUZE, A., 1982, *Prosopographie chrétienne du Bas-Empire*, I, *Afrique*, Paris, CNRS.
- MONCEAUX, P., 1901, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne*, Paris, 1901-1923.
- MORIZOT, P., 1989, «L'âge au mariage des jeunes Romaines à Rome et en Afrique», *Comptes rendus de l'Académie des inscriptions et belles-lettres*, p.-656-669.
- PICARD, G. et C., 1958, *La vie quotidienne à Carthage au temps d'Hannibal*, Paris.
- *Vie et mort de Carthage*, Paris, 1958.
- *La civilisation de l'Afrique romaine*, Paris, 1970.
- SHAW, B. D., 1987, «The Age of Roman Girls at Marriage: Some Reconsiderations», *Journal of Roman Study*, 77, p. 30-46.

### *Remerciements*

La revue *Awal* tient à remercier la Compagnie de Jésus, Province du Proche Orient (Liban), le musée national du Bardo (Tunisie), le musée national Cirta-Constantine (Algérie) et le musée national des Antiquités (Algérie) pour leurs autorisations de reproduire à titre gracieux les figures et photos de cet article.

## L'ITINÉRAIRE DE NADRA OU UNE SOCIOGENÈSE DE LA DOMINATION

Tassadit Yacine

*Ce témoignage, recueilli en 1990, permet d'approfondir le débat en suivant les femmes du Maghreb hors de leur univers d'origine. Que deviennent-elles hors de chez elles?*

*Dans le prolongement de l'article de Souad Bendjaballah, cette histoire se penche sur le vécu d'une femme algérienne. Il y a certes l'analyse scientifique, mais il y a aussi l'affectivité, les retombées des événements sur-un destin en son entier. Comment la domination est-elle ressentie par les intéressées et, plus important encore, comment va s'exercer ici un type de pouvoir (dépassant celui que vivent les femmes algériennes) qui va profiter-d'une situation défavorable pour instaurer une intolérable domination. L'intérêt de ce récit c'est de mettre en évidence la tendance des dominants à chercher, comme à la bourse, «le moins cher possible», ici le plus faible possible.*

*Nadra et Saadia se rencontrent plusieurs années après s'être mariées: Nadra avec un Français (elle a seize ans et lui trente-deux) dont elle vient de se séparer et Saadia, avec un Algérien venant de décéder. Nadra a un enfant, son amie en a deux. La vie de Nadra est à la fois semblable et différente de celle de son amie: «Saadia, dit-elle, m'a servi de modèle, de grande sœur...» C'est ainsi qu'elle entraîne le lecteur dans son passé. Elle pointe les problèmes qui ont été au fondement de son affectivité déchirée (émigration, séparation des parents, question identitaire) et qui vont prendre des proportions importantes au fur et à mesure qu'elle grandit et qu'elle affronte les hommes.*

*Nadra n'a pas été préparée par ses parents à vivre en Algérie et encore moins dans la culture algérienne des années 60. Sans doute est-ce pour cette raison qu'elle a évité ses compatriotes leur préférant les Français «plus humains et plus ouverts», dit-elle.*

*C'est Bernard (son premier mari) qui va briser la vision mythique que Nadra s'est forgée de la France et de ses hommes. Il est non seulement dominateur mais bien plus archaïque que l'époux de son amie Saadia (qui, lui aussi, tout en étant progressiste n'était pas moins traditionaliste).*

*Divorcée à l'âge de dix-sept ans et livrée à elle-même (son mari l'ayant mise à la porte et se refusant à lui donner la pension alimentaire accordée par la loi), Nadra a affronté depuis les rigueurs d'une vie professionnelle et les tourments d'une vie personnelle qu'elle décrit ici non sans euphémismes. À l'inverse de Saadia, plus enracinée dans sa culture, Nadra incarne les problèmes de nombre de femmes du Maghreb en porte-à-faux entre deux univers. Ce jeu de miroir entre les deux femmes d'une même génération met en évidence les schèmes communs d'une domination masculine qui se fonde aussi sur un clivage social.*

*Le récit de Nadra (dont nous avons conservé ici à dessein le caractère parfois cru et spontané) montre que la domination masculine participe d'un archaïsme ancré dans les cerveaux contre lequel les lois s'avèrent inefficaces. À côté de textes juridiques novateurs, il est sans doute nécessaire d'opérer de véritables transformations sociales pour que les mentalités acceptent de s'ouvrir.*

Mon père est né à Alger. À ma naissance, il n'était plus très jeune, il avait 42 ans. Je n'ai pas connu ses frères et sœurs qui étaient tous adultes à ma naissance. Mon père est un homme qui a fait des études, pour l'époque.

Ma mère est née dans un village, à Adni, en Kabylie. Ses parents étaient divorcés et elle n'a pas été élevée par sa mère mais par son père qui était instituteur. Comparativement à mon père, elle a vécu dans un milieu d'un certain niveau social et notamment un milieu où on fait des études. C'est son père qui s'est beaucoup occupé d'elle. Si elle avait eu un frère, il se serait sans doute moins intéressé à elle, du moins je le suppose. Elle a été scolarisée, dans un petit village kabyle, dans la classe même où enseignait son père. Il avait mis en place tout un système: elle arrivait cinq minutes après les garçons (les autres écoliers) et elle repartait cinq minutes avant eux. De plus elle a été élevée un peu comme une fille unique car ses deux autres sœurs étaient beaucoup plus jeunes. Tout cela lui donnait un statut spécial et finalement tout à fait injustifié. C'est ce qui explique sans doute son caractère autoritaire. Elle se sent toujours un peu supérieure aux autres d'autant plus qu'elle a été à l'école à une époque où c'était assez rare: ma mère est née en 1919.

Quand mes parents se sont mariés, ma mère avait presque 16 ans et mon père environ dix ans de plus. D'après ce que dit mon grand-père, ce fut un très bon mariage mais au fil du temps, ils ne se sont plus entendus. En 1952, alors qu'ils étaient mariés depuis quinze ans et qu'ils en étaient à leur septième ou huitième enfant, ils se sont séparés plusieurs fois de suite. Ma mère se réfugiait chaque fois chez son père mais elle finissait toujours

1. En Algérie, au temps de la colonisation, les receveurs des postes étaient souvent logés dans un appartement de fonction attenant au lieu de travail (NDLR).

par revenir au domicile conjugal.

Moi, je suis née peu avant la guerre, à Si Mustapha, près d'Alger. À ma naissance mon père était receveur des postes. Il était déjà fonctionnaire. Je suis donc née à la poste<sup>1</sup>. Un jour, je me souviens qu'il y avait du bruit, du monde: c'était l'armée qui intervenait. Il paraît qu'on entendait des hurlements. On habitait la poste qui avait un mur mitoyen avec la cour de la mairie. Ma mère avait fermé tous les volets. Je suis montée avec mon frère dans une chambre du premier étage et nous avons ouvert les volets pour voir ce qui se passait. On a vu un tas de corps étendus sur le trottoir devant la maison. C'étaient des morts. Je pense qu'il y en avait trop pour qu'ils soient tous mis devant la mairie et on les avait entassés devant la poste.

Quand j'ai quitté l'Algérie, j'avais quatre ans. Mes souvenirs de cette période sont assez flous. Je me souviens de la première tentative de suicide de mon frère. J'imagine que c'était la première car il avait sept ans. Il a essayé de se pendre.

Comment en sommes-nous venus à émigrer? On ne me l'a jamais vraiment dit. Mon père était déjà fonctionnaire. On m'a dit – mais ça reste à vérifier – que le maire du village où on était ne voulait pas d'Algériens dans sa localité. Il a essayé de faire partir mes parents... J'ai aussi entendu autre chose: au début de la guerre d'Algérie, il y a eu une période assez sanglante et mon père avait décidé de partir.

Nous avons eu deux tentatives d'émigration vers la France. Une première fois nous avons quitté l'Algérie pour une période très courte: ça a duré un été et nous sommes revenus. La deuxième a été plus longue: elle a duré six ans. La première fois ce fut vers Nevers où vivait ma tante avec tous mes cousins à sa charge. Venaient s'ajouter ceux qui débarquaient d'Algérie. J'étais petite, trois ou quatre ans. En fait mes parents s'imaginaient que tout allait se régler rapidement en Algérie et qu'on allait rentrer. Ça ne s'est pas réglé, mais on est quand même rentré parce qu'il y avait une question de boulot. Et puis mes parents se préparaient à vivre une situation difficile en France, ils étaient presque résignés. Et d'après ce que-j'ai compris mon père n'a pas pu réintégrer son poste. On est arrivé à la maison... J'étais trop petite pour me souvenir mais je me rappelle qu'on était dehors avec nos affaires devant la maison et qu'on ne pouvait pas rentrer. C'est très bizarre quand on a trois ans de ne pas pouvoir rentrer chez soi.

On est finalement revenu en France où mon père a été nommé, en novembre 1956, dans un petit village de Haute-Saône où il faisait très froid. Nous, nous n'étions pas des émigrés comme les autres. On était en quelque sorte à moitié émigrés. Seulement à moitié. D'ailleurs à la maison on ne parlait pas en ces termes. On n'entendait jamais ce mot. On ne le vivait pas. Nous, on était mieux intégrés que les autres. On ne se faisait pas remarquer.

Les autres Algériens que je voyais en France à cette époque, on sentait bien qu'ils n'étaient pas chez eux, parce qu'ils s'habillaient différemment. Le statut social de mon père faisait qu'il était tout à fait intégré, qu'il était

respecté. Nous, à l'école, nous étions toujours les meilleurs, les premiers.

J'avais quatre ans quand nous sommes arrivés en France. Je n'avais pas l'impression d'être loin de chez moi. Au contraire. Je voyais bien qu'il existait quelques différences mais à la limite comme je ne voyais pas trop comment vivaient les autres (les Français), ce qu'ils avaient dans leurs assiettes, cela ne me posait pas de problèmes, même si chez moi, on mangeait régulièrement le couscous.

Nous, les enfants, nous n'étions pas trop impliqués dans ce qui se passait en Algérie. Mes parents nous protégeaient de cela, ils n'en parlaient pas. C'était malgré tout très présent parce qu'ils suivaient les informations à la radio. On voyait bien que cela les préoccupait et qu'ils étaient attachés à l'Algérie. Mais on avait l'impression que c'était leur vie et que nous n'étions pas concernés. Finalement, moi, je ne me rendais pas tellement compte de la situation. Sans doute que les Français – du moins les adultes – devaient considérer que nous, nous étions algériens. Ils devaient sûrement nous considérer comme tels mais moi, je n'en étais pas consciente.

À l'école il n'y avait rien de spécial. Nous avions quelques petits problèmes comme par exemple celui d'étudier l'arabe en France. Mais à part cela, nous étions totalement dans le système. Avec le recul, je me dis parfois que c'était une période heureuse par rapport à ce qui s'est passé ensuite. J'avais une vie semblable à celle des autres. Je n'avais pas de problèmes particuliers, ni sur le plan familial, ni sur le plan scolaire, ni sur le plan économique. J'avais une vie «normale».

Mes parents étaient relativement âgés; mais quand tu as dix ans, tu ne te rends pas compte. Tu n'as pas de problème de génération avec tes parents. Pour moi c'était une bonne époque, pour mes parents aussi.

En fait, cette absence d'Algérie a duré six ans. Au départ mes parents ne savaient pas pour combien de temps ils partaient: un an, deux ans, dix ans... Je pense que les choses se sont décidées d'elles-mêmes. Finalement pour eux, la France a été simplement une parenthèse assez longue. On est donc resté jusqu'à la fin de la guerre. Et je pense pas que ce n'est pas un hasard s'ils sont rentrés en Algérie justement à l'indépendance. Pas le jour même mais en août 1962. Le temps pour mon père de donner sa démission. Il avait alors 52 ans.

À notre arrivée, nous les enfants, nous étions complètement déphasés parce que notre père nous avait parlé de l'Algérie à sa manière. Il nous avait décrit les régions et nous en avait parlé comme d'un pays où il fait toujours beau. Mais surtout, mon père nous avait parlé de la maison qui nous attendait et qu'il avait achetée à crédit. Il nous la décrivait comme une maison avec des escaliers en marbre. Une sorte de palais dans un pays plein d'orangers.

Le choc a été rude quand nous sommes arrivés en 1962. Nous n'avons pas tout de suite été chez nous, pour je ne sais quelle raison. Nous avons été-accueillis chez des parents. C'étaient des gens très vulgaires. Les femmes racontaient des histoires en faisant des gestes obscènes, ce qui était

impensable dans ma famille. De plus il faisait très chaud et nous étions tous entassés dans une petite maison. Tout le monde parlait kabyle et moi je n'y comprenais rien. C'est cela, mon arrivée en Algérie. On habitait un village très, très éloigné de la ville, alors que j'arrivais de la ville où j'avais vécu pendant dix ans. Je détestais cet endroit. Je me suis emmerdée avec ces mômes. Par contre mes parents étaient enchantés d'être rentrés.

À mon arrivée, je suis rentrée en sixième au lycée de Maison-Carrée. J'étais dans la première classe qui a existé après l'indépendance en Algérie. C'était plutôt la pagaille. En plus il y avait des réformes. Ils avaient décidé de nous faire étudier une langue étrangère, en plus de l'arabe. Pour moi, cela faisait en fait deux langues étrangères. C'est la seule année où ça a existé, ça ne s'est pas reproduit ensuite.

À cette époque, ou plus exactement depuis cette époque, je suis très mal dans ma peau. C'est une impression qui a quand même duré. Je ne savais pas si cela venait du lycée ou d'autre chose. J'essayais de comprendre. J'essayais de trouver des explications. Je trouvais anormales toutes ces grappes de filles qui se promenaient dans la cour. Je ne comprenais pas cela. J'étais une gamine qui avait besoin de bouger, de courir, de jouer comme font les enfants à l'école primaire.

Un autre facteur a contribué à aggraver mon malaise. Les écoles avaient fermé pendant deux ans en Algérie à cause de la guerre et tous les élèves avaient du retard. Moi j'avais dix ans et demi et les autres élèves de ma classe en avaient douze ou treize. Or, à cet âge-là, deux ans, ça compte énormément. Moi, j'étais encore une gamine et elles, c'étaient déjà des femmes. J'avais l'impression de ne pas être à ma place. De plus, comme j'avais bénéficié d'une scolarité normale et que mes institutrices s'étaient toujours bien occupées de moi j'avais un niveau scolaire normal et je me suis retrouvée en décalage avec mes camarades de classe.

Autre chose encore: moi, je voulais faire du latin et mon père a décidé que j'étudierai l'arabe. En fait pour les Algériens, étudier l'arabe cela signifiait quelque chose, c'était affirmer leur identité. Les Algériens devaient étudier l'arabe. Pourtant mon père ne nous avait pas appris l'arabe à la maison, ni le kabyle d'ailleurs. Il ne parlait qu'en français. Finalement ce n'était pas clair dans sa tête. Mes parents n'étaient pas clairs non plus en ce qui concerne la religion. Ils avaient peut-être oublié mais moi ça me faisait rigoler qu'ils se prétendent pratiquants et surtout croyants.

Tu me demandais comment s'était faite mon adaptation. Elle ne s'est jamais faite. Je ne me suis jamais adaptée à l'Algérie. L'Algérie, ce fut un choc pour moi. Je ne peux pas dire que je n'en ai gardé que de mauvais souvenirs car lorsque tu es adolescente, tu vis en groupe. Tu n'es pas isolée, tu n'es pas toute seule. Tu arrives à vivre de bons moments, à rigoler avec des copines. Mais ça n'allait pas. Ça me gênait de me dire que mon pays, c'était ici, c'était l'Algérie. Je ressentais un malaise car je me disais que j'aurais dû me sentir à l'aise dans mon pays. Mais, j'avais l'impression de ne pas être acceptée et je ne savais pas pourquoi. À la réflexion cela faisait

beaucoup de choses à la fois: changement de pays, de système scolaire, passage de la ville à la campagne. En plus, et après quelques mois, mes parents se sont séparés. À ce moment-là, je n'ai pas considéré cette séparation comme quelque chose d'important. J'avais entendu dire que mon père était plutôt quelqu'un de sévère et de pénible à supporter. J'en conclusais, à l'époque, que ce n'était pas une perte pour la maison. Mais en réalité, je crois que cette séparation a contribué à me faire perdre mes repères. Finalement je ne me suis jamais bien sentie, ni chez moi, ni en Algérie. C'est justement quand je ne suis pas en Algérie que je sens quelques attaches. Mais quand j'y étais je ne les sentais pas du tout, ces attaches!

Je crois aussi que ce qui a contribué à mon malaise, c'est qu'à la maison, ça n'allait pas. Quand tu as une famille unie, heureuse, affectueuse, tu peux aller n'importe où, même dans un pays en guerre. Il y a des tas de gens qui voyagent. Les diplomates par exemple. Leurs enfants changent de-pays, de lycée, de langue. Ils font quand même une bonne scolarité. Ils ne sont pas malheureux. Par contre chez moi, à la maison il y avait un mauvais climat. Alors, ça n'allait pas. C'est la même chose pour l'adaptation culturelle. Tu t'adaptes quand tu te sens bien dans ta tête, chez toi, dans ta maison. Ce n'était pas mon cas.

Il y a encore autre chose: quand on est arrivé en Algérie, en 1962, certains de mes frères et sœurs se sont «sauvés» sauvés entre guillemets, c'est-à-dire qu'ils n'ont pas eu à subir le choix de mes parents. Quand tu as vingt-cinq ans, tu peux choisir d'habiter en Suisse et on ne peut ni t'empêcher ni t'obliger à rentrer en Algérie. Ainsi en 1962, une de mes sœurs âgée de vingt-cinq ans habitait à Genève avec son mari. Elle a choisi d'y rester. Personne n'a rien trouvé à redire. Si elle avait décidé de rentrer en Algérie, la porte lui aurait été ouverte. Elle s'était mariée avec un Algérien dans les années 57-58 et ils avaient décidé de partir en Suisse au bout d'un an ou deux. À cette période-là, et vu les problèmes qui existaient entre la France et l'Algérie, il valait mieux pour un Algérien être en Suisse. Son mari pouvait bénéficier d'un statut de réfugié. De plus s'il était resté en France, il aurait dû faire son service militaire dans l'armée française

Mon autre sœur qui avait vingt-quatre ans a, elle aussi, eu le choix. En fait, elle était déjà en Algérie quand nous y sommes rentrés en 1962. Auparavant elle travaillait dans les postes françaises et elle a choisi d'être mutée en Algérie en 1961. En 1962, au moment de l'indépendance de l'Algérie, l'administration française a rappelé ses fonctionnaires. Ma sœur a été mutée en France. Elle aurait pu démissionner, rester en Algérie et demander la nationalité algérienne. Elle a eu le choix, elle a pris sa décision et elle a opté pour la nationalité française. Ma troisième sœur était à l'école normale. Pour y être accepté il fallait être de nationalité française. Quant à une autre de mes sœurs, elle a pu choisir elle aussi bien qu'elle soit rentrée en Algérie à la même période que moi. Elle avait un peu enseigné mais sa vocation était d'être infirmière. Elle est repartie en Suisse pour s'inscrire dans une école. Elle a travaillé une année dans ce pays pour se payer des études.

Enfin, un de mes frères qui avait vingt ans passés, a fait le choix, lui, de rester en Algérie. Tous ont donc eu le choix. Il faut dire qu'ils ont eu cette possibilité de choix parce qu'ils avaient tous pu poursuivre leurs études normalement. Ce qui n'est pas toujours le cas pour tout le monde en France. En général les enfants font le primaire et vont jusqu'au cours complémentaire. Mes parents avaient beaucoup d'enfants et peu d'argent mais nous avons tous pu bénéficier de bourses. Finalement, nous étions mieux lotis que la moyenne des Français.

Donc parmi tous mes frères et sœurs, ce sont les plus jeunes – ceux qui avaient dix, douze et quatorze ans – qui n'ont pas eu la possibilité de faire un choix et se sont ainsi retrouvés en Algérie. Nous, les plus jeunes, nous avons subi la situation. Et cela ne nous a pas réussi. Mes frères et sœurs plus âgés ont eu de la chance. Quand mes parents se sont séparés, ils étaient déjà tirés d'affaire et ils n'ont pas eu à vivre les problèmes familiaux. Ils ont mieux réussi.

Je me suis donc retrouvée en Algérie. Je suis rentrée en sixième, puis ensuite en cinquième et en quatrième. Que dire de cette période? Bien sûr, il y avait les copines et à cet âge, c'est très important. C'est l'adolescence. On vit les relations avec les autres de manière intense. En fait, on cherche à se lier avec des gens qui nous ressemblent et avec qui on se sent en confiance pour vivre et chercher quelque chose ensemble. On ne se lie pas avec la première conne venue. À l'époque, ma copine c'était Malika. C'était une fille très mignonne, très coquette, féminine et très, très gentille. J'avais une bonne relation avec elle, une relation très sympa. Mais en réalité, c'était quelqu'un qui me semblait léger. Je ne peux pas dire qu'elle n'avait jamais souffert. Elle a eu des problèmes elle aussi. Mais c'était une personne «légère» qui ne se posait pas trop de questions.

Maintenant, avec le recul, j'analyse les choses de cette manière mais sur le moment, j'avais des copines et cela comptait beaucoup. Surtout qu'avec les parents, j'avais l'impression qu'il n'existait pas de dialogue possible. Les seules personnes avec qui je pouvais discuter, c'étaient les copines. Ce n'était pas seulement une question d'affection mais c'était surtout une question de compréhension. Par exemple si on te critique ce n'est pas pris comme un jugement ou une condamnation.

Bien, j'arrive maintenant au chapitre «conneries». Je crois que nous n'étions pas faites pour nous marier et surtout pas avant vingt-cinq ou trente ans. Nous étions faites pour le célibat. Ce que je veux dire plus exactement c'est que nous étions faites pour mener notre vie, pour faire des trucs et pour être liées en parallèle avec quelqu'un par des rapports affectueux ou même par le mariage. En tout cas, nous n'étions pas faites pour nous engluier dans une situation familiale qui nous empêche de vivre.

Ce que je veux dire plus précisément c'est que toi, moi et d'autres encore, on n'aurait pas dû se marier. Mais on a dû en passer par là étant données les conditions sociales, familiales de l'époque. Je ne veux pas dire qu'on était programmées pour se marier. Cela ne veut rien dire. Je ne veux

pas dire non plus qu'on était «destinées» vouées au mariage parce que cela suppose un destin inscrit depuis la naissance contre lequel nous étions en révolte. En fait, telles que nous étions à ce moment-là, nous étions prêtes à-vivre une vie de célibataire et une vie professionnelle même si nous ne savions pas trop ce que c'était. Nous n'avions pas une idée très précise de ce que nous voulions faire. Je veux dire la vie qu'on aurait pu mener et dont on aurait su profiter. Je ne dis pas profiter au sens superficiel du terme mais au sens de profiter sur le plan intellectuel. Car c'était cela notre vraie vocation qui correspondait à nos aspirations profondes. En fait, si on a souffert c'est parce qu'on n'a pas pu réaliser nos vœux, c'est que nous n'étions pas faites pour la vie que nous menons.

Je n'imaginai pas du tout le mariage comme une fin en soi. Je voyais ma vie très différente de celle des femmes algériennes. Toi, tu avais un truc très bizarre. Tu n'avais jamais vécu en France mais, déjà au lycée, tu étais marquée, malgré toi, par la culture française. Ce qui s'est confirmé par la-suite puisque, quand tu es arrivée en France dans les années 80, tu y connaissais plein de monde. Tu ne t'en rendais pas compte, tu étais quand même faite pour vivre ici alors que tu t'en défendais vigoureusement.

En fait, là où nous avons été piégées, c'est que l'intellect c'est une chose et les sentiments, les besoins affectifs, c'en est une autre. En réalité malgré des-idées bien arrêtées sur les hommes et sur la vie matrimoniale —au sens classique – nous nous sommes retrouvées engluées dans un vrai pétrin. J'ai suivi une de mes meilleures amies – que j'ai toujours gardée – dans le chemin qu'elle avait emprunté à l'époque: une fille qui avait déployé de grands efforts pour suivre des études, contre la volonté de sa famille et qui s'est retrouvée en contradiction avec la vision du monde de cette dernière. Voilà comment ça s'est passé: je la vois s'enticher d'un sémillant professeur, communiste de surcroît, prônant la libération des femmes. Je voulais voir la tête du mec dont elle s'était entichée. Je l'ai trouvé extrêmement séduisant. Très bien. Je le trouvais moderne, intelligent, évolué. Mais tout de même je pensais que c'était une évolution superficielle. Seule une part de lui-même avait sans doute évolué.

Cette copine habitait près de chez moi. Nous avons monté toute une histoire pour être libres de nos mouvements: on allait suivre des cours particuliers. Je me souviens encore quand je l'ai annoncé à ma mère: elle n'a rien dit. Évidemment, du moment que ça ne lui coûtait pas un sou...

En fait, ce qui est interdit, tu le fais sous le nez des gens. Ils ne s'en rendent pas compte. Donc ma copine me dit un jour qu'elle allait se marier. «Je crois que je vais me marier.» La connerie du siècle! Là, l'affectif est passé avant la raison.

Ma copine s'est donc mariée. Moi, ça m'a fait bizarre. J'ai eu l'impression qu'elle partait sur une autre planète. Quelques mois plus tard, elle m'apprend qu'elle est enceinte. J'étais toujours au lycée. Je vivais chez ma mère avec mon frère. J'avais quinze ans. J'étais en seconde. Mes quatre sœurs qui étaient absentes de la maison représentaient pour moi les per-

sonnes les plus sympa, les plus proches de la famille. Je crois que je t'ai déjà vaguement expliqué un jour comment ma famille s'était reconstituée. J'ai décidé à cette époque d'aller vivre chez mon père. À la sortie du lycée, je suis allée voir mon père à son travail et je lui ai demandé si je pouvais habiter chez lui. Il a accepté. Je suis ensuite retournée à la maison (chez ma mère) vers six heures et en arrivant, j'ai entendu ma mère qui téléphonait au lycée pour demander à quelle heure j'avais terminé les cours. Voilà donc comment je suis partie vivre chez mon père.

Entre-temps, j'avais rencontré celui qui allait devenir mon mari. Je le connaissais depuis l'école. Ma sœur s'est aperçue que je voyais quelqu'un. Cela ne lui a pas plu. Elle a téléphoné à mon père pour me dénoncer. Je crois que ma sœur pensait qu'il allait me punir, me mettre dehors ou quelque chose dans ce genre. Mais, mon père a eu une réaction complètement inattendue. Il a dit qu'il l'avait rencontré et qu'ils s'étaient bien entendus. Je pense que mon mari a su lui plaire. Pourtant, il était français et il avait seize ans de plus que moi. J'ai pu continuer à le voir sans me cacher. En fait, je ne pensais pas que mon père aurait accepté. Je ne pensais pas non plus au mariage. Quelque temps après, mon père a dit: «Vous voulez vous marier, vous n'avez qu'à le faire.» On était surpris, très surpris qu'il nous propose cela. À l'époque, pour moi, tout était très compliqué. Quand tu es avec quelqu'un et que tu en es séparé pour une raison quelconque, tu en souffres. Cela te paraît évident. Mais quand la personne est là, dans tes bras, tu ne sais pas. Donc, je ne savais pas trop si je l'aimais vraiment. C'était compliqué.

J'ai eu le malheur de parler de mon mariage à mon grand frère Mustapha qui était venu me voir un jour à la maison. Le mariage devait avoir lieu quinze jours après. Il est allé le répéter à une de mes sœurs aînées qui en a informé ma mère. Elles sont venues toutes les deux le jour de mon mariage. Ma mère est restée dans la voiture et ma sœur est entrée à la maison où elle-a fait un scandale incroyable, m'a traînée au commissariat croyant empêcher cette union. C'était une vraie furie. Elle a tout cassé. On n'arrivait pas à la retenir. Quelqu'un s'est interposé, elle l'a blessé. Cet incident m'a empêchée de sortir pendant six mois. Je n'osais plus mettre le nez dehors. La désunion de mes parents était à l'origine de cette réaction puisque ma mère et ma sœur voulaient profiter du fait que mon mari était français pour contrarier mon père. Ce qui relevait d'une réelle mauvaise foi puisque nombre de mes frères et sœurs étaient mariés à des Français, des Suisses et même un à un juif allemand. Je pense que la seule raison qui pouvait être valable pour s'opposer à ce mariage c'était mon jeune âge et mes études à-terminer.

Même si les événements donnent raison à ma mère et à ma sœur, leurs-motivations ne consistaient pas à me protéger mais à ennuyer mon père. Il est peut-être vrai que de son côté aussi il voulait faire d'une pierre deux coups: se débarrasser de moi et ennuyer ma mère. De mon côté, je ne tarderais pas à déchanter et à me rendre compte du piège tendu par Bernard

(mon mari).

Un jour, je rentre à la maison et je trouve mon mec avec une autre femme. Si j'avais été plus âgée à l'époque, je me serais sans doute mieux défendue. Je lui aurais mis par exemple un coup de casserole sur la tête.

Je suis restée encore un an en Algérie. Il n'y a pas grand chose à dire sur cette période. Je n'ai rien foutu. Je ne sortais pas. Au début c'était parce que j'avais peur de sortir. Ensuite, c'est parce que j'étais passive. À l'époque, je pensais que mon mari était quelqu'un qui voulait forcément mon bien et qui savait où se trouvait mon intérêt. Pour moi, c'était certain, évident. Non seulement il ne pouvait être un ennemi mais en plus, il était un appui solide. Il ne voulait pas entendre parler de contraception. Pour lui, la contraception, ce n'était pas bien. Il le disait. Je me suis donc retrouvée enceinte. Je pensais à cette époque que cela allait de soi. J'avais dans l'esprit le fait que ma mère avait eu dix enfants.

Ensuite nous sommes arrivés en France chez ma belle-mère, dans le Var. J'étais enceinte de sept mois. Nous nous sommes retrouvés dans une petite ville où nous avons déménagé. C'est là que j'ai commencé un peu à réfléchir. Je ressentais cette année où j'étais enceinte comme une période de transition. Je n'avais qu'un niveau de troisième mais j'avais vaguement l'idée que j'étais une intellectuelle. Je me suis mise à envier les femmes qui avaient un CAP de sténodactylo. «Je suis démonstratrice.» Moi, au fond, à l'époque, je ne me situais pas du tout. Plus exactement, je me situais par rapport à mon mari. Mais en fait, ce n'était pas mon truc et cela ne l'avait jamais été. À partir de ce moment-là, tout a été très mal dans mon ménage. Je croyais que ma vie était complètement conditionnée par celle de mon mari, par ses choix. J'ai alors décidé que je ne voulais pas un second enfant. Ce problème a été le point central de discorde entre mon mari et moi. Il faut dire qu'à cette époque je n'exprimais pas toujours mes pensées. J'avais laissé les problèmes s'accumuler. Je ne voulais pas les voir. Quand j'ai commencé à en parler, c'était trop tard. À ce moment-là, je me suis dit que je ne pouvais pas continuer ainsi, que mon mari était un égoïste et qu'il fallait que je parte.

Je ne suis pas partie tout de suite parce que je ne me sentais pas en sécurité. J'étais inquiète. Ce n'était donc pas comme si j'avais toujours vécu en France avec tous les repères nécessaires. Je ne possédais rien. Je me sentais perdue. De plus, je me faisais une autre idée de la France en fonction de mes souvenirs d'enfance. Mais, tout avait changé pour moi puisque je n'étais plus une enfant. Il fallait assumer la situation de femme divorcée et se débrouiller seule avec un enfant. La France, ce n'est pas le paradis que tout le monde imagine, ni celui que j'imaginai moi-même.

J'ai fini par divorcer. Mon fils avait deux ans et demi et je n'étais pas du tout préparée à me débrouiller seule. J'avais été une femme au foyer car mon mari ne voulait pas d'une femme qui ait la prétention de travailler ou de faire des études à la fac. Il voulait une femme qui ne travaille pas et qui élève les enfants. C'était très clair. Donc je n'avais travaillé qu'un petit peu en été et avec l'argent gagné, je m'étais payé des cours de secrétariat.

Là-dessus, j'ai demandé le divorce sans très bien connaître d'ailleurs la procédure. J'avais toujours entendu dire que les divorces étaient très longs mais en réalité cela se passe autrement. Deux mois après avoir demandé le divorce, on n'est pas divorcé mais en instance de divorce et donc séparés. À ce moment-là, mon mari a démissionné de son travail et je me suis retrouvée à la rue car l'appartement était un logement de fonction. Je m'en souviens encore: des gens sont venus frapper à la porte et m'ont demandé de quitter l'appartement. C'était les nouveaux locataires.

J'avais vingt ans. Je n'avais pas d'argent, pas de boulot, pas de maison. J'ai fait quelques paquets – des livres essentiellement – et je les ai envoyés par le train, je crois, en Suisse chez ma sœur, ensuite j'ai pris mon gamin sous le bras. Lui, il tenait des jouets: une espèce de gros singe ou de gros nounours en peluche.

C'est à peu près à ce moment-là que j'ai rencontré mon amie Saadia. À l'époque je n'avais pas encore demandé le divorce mais j'avais dit à mon mari que je ne voulais pas vivre avec lui. J'ai donc appelé mon père pour lui-dire que je revenais en Algérie. Fin 1971, je suis revenue chez lui. Les retrouvailles se sont plutôt mal passées. Mon père n'était pas du tout d'accord pour que je divorce et encore moins pour que j'habite chez lui. Il avait sa vie: sa nouvelle femme qui était enceinte, ses deux enfants. Il n'avait pas envie de me voir. Quand j'ai fait la connaissance de Saadia, elle habitait un appartement au centre d'Alger. Elle avait deux enfants. Je n'en connaissais qu'un seul. Je me souviens lui avoir dit alors que j'avais fait un rêve, trois ans auparavant. Dans ce rêve, j'avais deux enfants et l'autre je ne le connaissais pas. Saadia était efficace. Elle bossait et allait à la fac en même temps. C'est ce que j'avais toujours voulu faire. Je n'y suis pas parvenue. Un jour, elle est venue et m'a dit de venir habiter chez elle. «Viens à la maison.» À cette époque je n'avais pas vingt ans et mon fils n'avait pas encore deux ans. C'était un gosse très perturbé. Il ne voulait pas aller à la crèche. Il s'accrochait à moi. Au milieu de la nuit, il se réveillait. Il était angoissé. Moi, j'en avais marre et parfois je le repoussais... Quand mon amie m'a proposé de m'héberger, j'ai été voir mon père et je lui ai dit que je partais.

Je me souviens lui avoir dit aussi que je voulais faire des études et être thérapeute (il existait des écoles de dermo-thérapeute en Suisse mais elles étaient payantes). Je lui ai demandé de me prêter de l'argent que je lui rembourserais ensuite. Il a refusé prétextant qu'il n'en avait pas. Alors je lui ai annoncé que j'allais habiter chez une copine. Il ne m'a pas demandé où j'allais, ni ce que j'allais devenir, ni si j'avais besoin de quelque chose. Il n'a rien dit. Rien. Le vide absolu. Évidemment dès que j'ai eu le dos tourné, il a téléphoné à droite et à gauche en présentant une version déformée des faits. Il a dit que j'étais partie parce qu'il avait refusé de me donner de l'argent. Bref, il a complètement retourné la situation. Il a présenté les choses de telle sorte qu'on pense que c'était moi qui avais voulu partir et qu'il était, lui, malheureux. Je l'avais abandonné!... Il était la victime. J'exagère

peut-être mais en tout cas, il n'a pas du tout dit que c'était lui qui m'avait foutue dehors. Les parents retournent toujours les situations pour sauver les apparences.

Chez Saadia, je pense qu'on était peut-être un peu trop nombreux car il y avait aussi Yasmina. Cela créait des tensions. Il y avait un décalage parce que c'était Saadia qui nous prenait en charge. Elle assurait beaucoup de choses, alors que moi j'étais complètement passive et en dehors des réalités puisque j'avais même le temps de penser à des rendez-vous galants alors que j'étais dans une misère noire. Un jour j'ai eu un rendez-vous galant dans un parc, Saadia m'avait demandé de garder les enfants. J'avais accepté et je suis allée à ce rendez-vous avec les trois enfants: le mien qui avait un an et demi et les deux autres. Je tenais un gamin dans un bras, l'autre à la main...

Ensuite je suis allée chez ma mère. Je me souviens m'être dit que ce n'était pas ma place, qu'il fallait que je rentre et que je règle mes problèmes. Ma situation n'était pas claire. J'étais mariée. Je n'étais pas encore divorcée. Les problèmes d'argent entre mon père et ma mère ont été déterminants pour moi. Ma mère avait un comportement très malsain pour obtenir de l'argent. Soit elle pleurnichait pour en avoir soit elle nous envoyait en réclamer à mon père. Elle mentait sur le montant des dépenses. Pour nous les enfants, c'était très difficile. Quand mon père nous voyait arriver, il savait très bien que c'était pour lui demander du fric. Cette situation est peut-être vivable pour des adultes mais pour des enfants c'est très dur. Je me faisais engueuler des deux côtés. Quand je revenais voir ma mère, elle me posait des questions. En fait, je ne disais jamais ce qu'il fallait. C'était un vrai supplice.

J'ai un peu retrouvé cette situation avec mon mari. Il me donnait dix francs par jour pour faire les courses. Il craignait, disait-il, que je fasse des économies pour payer le divorce avec ses sous. J'en étais arrivée à ne pas préparer le repas puisque je n'avais pas d'argent. Cela posait des problèmes car il fallait bien que je fasse manger mon fils. Mais en fait le plus important c'est qu'il ne voulait pas que je travaille ou que j'étudie. Comme le mari de ma copine, il voulait une femme au foyer. Il avait imaginé que son salaire serait suffisant. En fait, il avait été marié une première fois avec une femme qui travaillait puis il avait divorcé. Il ne s'était pas rendu compte que cette femme ne lui avait pas coûté un centime. Il pensait qu'elle gardait tout son salaire pour ses besoins et qu'elle ne participait pas aux dépenses du ménage.

Ce sont des problèmes que j'ai rencontrés avec d'autres hommes par la suite. J'ai fini par régler ces questions toute seule. Si je voulais apprendre à conduire, je prenais des cours. Je ne demandais pas l'autorisation. Si je voulais prendre la pilule, j'allais voir un médecin. À partir du moment où-l'autre voit que tu as appris à conduire, bon, tu as appris à conduire. Il-ne va pas te faire chier pour ça.

Je suis partie pour Vevey. Pourquoi Vevey? Tout simplement parce que je pensais que la Suisse, c'était bien. Vevey se trouve au bord du lac et j'ai trouvé un boulot dans un hôtel car je voulais un boulot où j'aurais la possibilité d'être logée. C'était cela mon objectif: n'importe quel boulot

pourvu que j'aie un logement. Au premier hôtel, ça n'a pas marché. Je me revois avec mes paquets sous le bras devant l'hôtel en question. Au second hôtel, tout était réglé. Ils étaient d'accord. Mais avant de commencer à travailler, je suis allée à Genève voir mes deux sœurs qui m'ont conseillé d'étudier le secrétariat. Le secrétariat n'avait jamais été mon ambition mais elles m'ont convaincue. Donc j'ai fait cette école et voilà... J'ai travaillé comme secrétaire pendant un temps. Mon fils était chez une nourrice en Haute-Savoie. Cette période a duré quelques mois. En juillet 1973, je commençais à travailler. Mon unique souci était de pouvoir gagner décemment ma vie et d'assurer une vie stable à mon fils. Je n'avais pas envie de me lier à un homme car je n'avais pas confiance en moi. J'ai commencé à cette époque, une longue période d'autodévaluation. Longue période, pendant laquelle je vivais au jour le jour sans autre ambition que d'avoir des vêtements chauds en hiver et de subvenir à l'entretien de mon fils. Les premières années furent très dures. Matériellement, j'avais moins que rien. Je remboursais deux mille francs suisses à ma sœur pour le prix de l'école. Je payais les frais du divorce. J'ai également eu des frais de santé qui m'ont coûté cher. J'ai divorcé en novembre 1972. J'avais vingt-deux ans. Je vivais à Vienne, dans cette petite ville de l'Isère où je ne connaissais personne. Je n'avais pas continué mes études pendant mon mariage, mais il m'était maintenant impossible, malgré ma liberté de les reprendre. L'urgence était de trouver un job alimentaire et un toit pour mon enfant et moi.

Je devais accepter cette triste réalité. Bien que très jeune, je ne pouvais trouver de réconfort auprès de mes parents. C'était comme si je n'avais droit à rien. La seule possibilité de choix, c'était mon travail, mon salaire. Ma mère en voulait une part, estimant sans doute que c'était trop pour mon fils et moi-même. J'ai refusé de payer cette «pension» qui, paradoxalement n'était pas demandée à mes sœurs travaillant à Genève, gagnant mieux leur vie, et n'ayant pas d'enfants. J'ai toujours eu l'impression que pour ma famille j'avais trop même quand je n'avais rien. Ma place était fixée à moins que zéro, à moins que rien.

J'ai vécu pendant sept ou huit ans de cette façon, stressée comme toutes les mamans qui travaillent. J'étais nerveuse, souvent fatiguée, voire surmenée, exigeante avec mon fils. Après l'école de secrétariat pendant laquelle j'avais vécu avec des petits boulots, j'ai commencé à travailler comme secrétaire. Je n'aimais pas mon travail, je me contraignais à le faire car c'était mon gagne-pain et mon unique ressource. Je ne touchais pas de pension alimentaire. Je vivais dans un petit logement à Annemasse. Je renonçais à avoir un autre enfant malgré mon désir de me remarier et d'avoir une vie de famille harmonieuse. Je voyais mon niveau de vie limité, niveau de vie matériel mais aussi culturel, social et sentimental. Je vivais au jour le jour.

C'est à cette époque que j'ai connu Daniel. Daniel a une supériorité sur tous les gens que j'ai connus avant lui, il a des qualités de cœur exceptionnelles. Il était venu à l'automne 81 me voir alors que j'étais malade, il faisait mes courses et mon ménage; il était heureux en ma compagnie et il a adopté

mon fils. Nous avons vécu ensemble pendant sept ans. Pendant sept années, j'ai continué à travailler comme secrétaire, et j'ai commencé à étudier par correspondance. Beaucoup plus tôt, en Algérie, j'avais suivi les cours du lycée jusqu'en seconde. En 1982, à l'âge de trente ans, je parlais de ce niveau avec l'intention d'aller jusqu'à la licence de lettres.

Entre-temps, j'ai rencontré des hommes. Seuls trois valent la peine d'être cités. Christian m'a fait espérer pendant plus de dix ans parce qu'il était marié et qu'il attendait de divorcer. Puis Daniel que j'ai épousé dans les années 80. J'avais acheté une maison en 1981 dans laquelle nous avons vécu deux ans avec Daniel. Puis nous avons loué un appartement tout près du nouveau collège de mon fils. Daniel et moi avons divorcé en 1988. Nous sommes restés bons amis en évitant de parler des sujets de notre mésentente. J'ai toujours en mémoire que mes parents se sont rabaissés à dire du mal l'un de l'autre devant leurs propres enfants et je ne veux pas suivre ce lamentable exemple de salir mon ex-mari.

En 1988, j'ai vécu pendant six mois chez une amie qui m'a hébergée dans son salon d'abord, ensuite dans une chambre indépendante. Là encore comme lorsque Saadia m'avait hébergée en Algérie, j'ai constaté que j'avais des amies d'une grande bonté qui avaient en partie compensé l'indifférence de mes parents. Je n'avais pas d'hommes dans ma vie, j'étais maigre, je portais un appareil dentaire comme les enfants, mon amie s'inquiétait de ma solitude. J'avais coupé avec une partie de ma famille. L'année précédente, durant mon séjour en Algérie dû au décès de mon frère, j'ai été malmenée par les miens avec un petit scandale: on me poursuivait dans la rue pour savoir où j'allais dormir et avec qui. Aucun respect de ma peine et surtout aucun respect de la mort de mon frère. J'ai donc décidé de ne plus m'embarrasser d'une partie de ma famille qui ne cherchait qu'à me nuire. Trois ans encore se sont écoulés. Entre une dépression nerveuse et une délicate opération des reins, je terminais mon DEUG de lettres modernes par correspondance. Dès que mon fils a eu son bac, en 1991, j'ai quitté ma vie en Haute-Savoie et mon emploi à Genève et je suis venue vivre à Paris.

Puisque tu me demandes ce qu'ont été mes relations avec les hommes, je dirais qu'elles ont été basées sur une espèce d'attrance/rejet. Attirée par les hommes matures et responsables (j'ai eu l'illusion de la maturité avec mon premier mari qui était plus âgé que moi). J'ai paradoxalement fui et rejeté ceux qui me paraissaient les plus dignes d'intérêt; je pense que j'ai eu peur de me retrouver sous tutelle. Ainsi, j'ai une faiblesse pour les hommes démunis matériellement, vraisemblablement par crainte de subir la domination d'un homme économiquement supérieur et dont je risquerais de dépendre.

Arrivée à Paris en 1991, j'ai commencé une nouvelle vie avec Pascal. Nous avons décidé de nous marier. J'espérais un mariage enfin réussi, un rêve de jeunesse jamais réalisé. Ma meilleure amie, comprenant l'importance de l'événement, m'a emmenée chez Pronuptia où elle m'a offert ma robe de mariée. C'était un jour magnifique pour moi mais les démarches en vue



de ce mariage n'ont jamais été effectuées et ma robe de mariée est toujours dans un placard. Une fois encore, l'homme avec qui j'ai choisi de partager ma vie n'assume pas ses responsabilités. Je crois que pour conclure sur ce chapitre, je peux dire que la relation qui me conviendrait le mieux serait de vivre avec un homme qui ferait preuve de maturité mais qui ne serait pas dominateur. Car je voudrais pour ma liberté, un homme qui me laisserait vivre seule à mon domicile et qui respecterait mes activités (professionnelles, universitaires, amicales). Un homme, qui me traiterai comme une femme, une amante, et qui ne demanderait pas à l'intellectuelle que je suis de remplacer sa mère, sa nourrice, sa femme de ménage et sa secrétaire.

## COMPTES RENDUS

STEFANIA PANDOLFO, *Impass of the Angels*, London-Chicago Press, 1997.

Faut-il rappeler d'emblée que les travaux relatifs au monde de l'imaginaire, de la thérapie par le verbe sont d'une rareté navrante, à l'exception du livre de Aïssa Ouitis, *Magie et possession en Afrique du Nord*, paru il y a plus de dix ans?

Au carrefour de plusieurs disciplines (anthropologie, histoire sociale et psychanalyse) le livre de Stefania Pandolfo a le mérite de rompre avec les schèmes de vision classiques qui, au nom de la spécialité, sacrifient la richesse de l'expérience humaine.

*Avec les Beni Zouli: jeux de miroirs*

Comment une jeune Européenne que tout sépare en apparence des sociétés indigènes du Maghreb a-t-elle pu établir (en rétablissant) ce lien indissociable du *même* en *l'autre*? Autrement dit, comment aborder les quêtes d'identité et d'altérité ici imbriquées?

Animée de rigueur scientifique et des clés offertes par l'anthropologie réflexive, l'auteur a cerné le monde social et historique d'un groupe de la vallée du Draâ (Sud marocain) qu'elle a tenté de rendre intelligible au monde savant et profane. Par le biais de l'enquête anthropologique (*stricto sensu*), le lecteur passionné peut s'y retrouver grâce à ces deux niveaux d'analyse: le réel et le symbolique traversant d'un bout à l'autre sa démarche. L'objet se trouve inévitablement traversé par une double temporalité: le présent ne pouvant être saisi qu'à partir du passé et réciproquement. Il est perçu comme *fait social total* inscrit dans une dimension tant historique qu'anthropologique.

*L'accès du temple et l'accès à l'histoire du groupe*

Il est bien évident que l'accès à cet univers n'a été possible que par la connaissance d'une histoire complexe (en raison de relations d'alliance,

de conflits aussi bien entre les tribus qu'avec le pouvoir central lui-même, oscillant entre protection et agression) dont les nœuds sont à démêler avec le concours de l'archive, de l'histoire orale et de documents publiés. Peut-on évoquer l'impact de l'histoire dans ce creuset culturel en faisant l'économie des strates humaines le composant (les Blancs, les métis/Noirs, les Berbères/les Arabes, les sédentaires/nomades)? Cette classification correspond indéniablement à des statuts sociaux antagoniques et dialectiquement liés par des rapports d'autonomie et d'hétéronomie. Il en est ainsi du phénomène «religieux» qui mettra les *chorfa-s* au dessus de la mêlée.

Enquêter sur des groupes aussi denses culturellement suppose, par là-même, de pénétrer l'univers clos et souvent indéchiffrable d'une mémoire «occultée» et qui, pourtant, affleure à la surface de l'histoire. Stefania Pandolfo par un jeu incessant entre individu et groupe, réalité et imaginaire, mythe et histoire a su déconstruire pour reconstruire l'édifice culturel bâti-sur des sédiments divers et variés, vécus par l'ordre dominant dans la dénégation.

Pour y parvenir, fallait-il opérer des ruptures épistémologiques? Certes, mais pas seulement, puisque l'anthropologue a dû aller encore plus loin dans l'engagement de soi au risque d'une *aliénation* apparente. L'auteur a dû se mettre aux langues de l'*autre* (l'arabe et le berbère, mais aussi le français, langue de la culture savante et de la communication) s'adapter à sa vie, à ses rêves, à ses fantasmes exprimés ou refoulés. Ce procès d'identification est-il nécessaire à l'objectivité en sciences sociales et surtout à l'anthropologie moderne où la connaissance des mécanismes inconscients était pour ainsi dire *tabou*? La dimension innovatrice a été précisément d'entrer par effraction dans ce champ, d'y apporter ses marques et d'y laisser des traces dans le lieu de l'écriture, de la subjectivité objectivée. La connaissance de ce «continent noir» s'est avérée aussi importante que les structures de *la parenté* ou celles du *pouvoir*, apanage de nombreux chercheurs.

### *Guides et voix*

Mais sans doute fallait-il chercher et trouver des clés pour pénétrer dans l'enceinte, le *ksar* des Beni Zouli qui, à l'image de ses dédales, ne s'ouvre qu'aux initiés, à l'instar de ses agents (Hadda, Lahsen) eux-mêmes à la fois possédés et possesseurs, habités par des voix d'un autre lieu et n'offrant le code qu'à ceux qui savent égrener les formules ésotériques de leurs thesaurus.

Il s'agit donc d'entrer au cœur de cette œuvre en fragments, pièces de discours (extraits d'enregistrements, discussions spontanées, relations de rêves, bribes de poésie orale, de textes soufis, brisures de mots) en apparence discontinus mais qui sont reliés, en arrière plan, par une trame invisible.

Les concepts sont manipulés avec beaucoup de précaution. Le terme de sujet, ici central, est resitué dans un contexte plus large, dans le réseau d'interrelations où il est enserré, par exemple. Car pour l'auteur, le sujet, ne

peut en aucun cas être isolé de ses conditions sociales de production. Pris dans un filet de dettes symboliques, il ne peut par ailleurs que redire en recréant la parole du groupe.

*Sur les traces de l'univers perdu...*

Après avoir franchi la cité (le *ksar* et sa représentation réelle et symbolique, première partie), franchi le seuil de la mémoire avec Hadda, le monde fabuleux de l'oralité, restait celui de l'inconscient, indécodable quant à lui.

C'est là que le travail de l'anthropologue gagne, à coup sûr, en innovation et en puissance; car il est question d'une analyse entremêlée de l'autre et de soi, d'un retour sur le même avec une interprétation objectivée de la subjectivité. Il s'agit de saisir sur le vif l'événement et de l'inscrire au-dossier de la microhistoire. À l'image du fil et de la pelote, ce dernier constitue un passage obligé, d'autant plus indispensable qu'il est ténu, car menacé-de-rupture avec la chaîne des successions.

Dans *Impass of the Angels*, c'est Hadda (personnage central du livre) qui en est le fil, l'élément clé de la fresque dont le tout s'agence comme en un puzzle. Hadda permet ainsi de reconstituer la scène dans sa double dimension historique et généalogique, réelle et symbolique. La singularité de son histoire revêt celle d'une pluralité de voix assoupies, éteintes sous l'effet d'une demi-mort dont l'absence des corps n'est pas à associer à celle des êtres et encore moins à celle de la chaîne des vigiles, les habitants des ruines, mais seulement à l'interruption de la voix. Ce silence contenu, retenu par le poids de violences successives, est porté par des êtres enracinés dans une culture, dans une histoire qui, à leur tour, ne sont que des canaux de transmission par lesquels les voix entrelacées du passé se font entendre par la bouche de Hadda et de tous les autres. La violence origininaire du sujet est à associer à la violence du groupe qui le porte, où les ancêtres ne font que redoubler de férocité et de vérocité.

Comment finir sans dire combien cette démarche peut être fondamentale dans les pays du Maghreb (et de la Méditerranée du Sud), en ce qu'elle fait précisément débat. Dans ce passage qui affecte brutalement les sociétés traditionnelles, confrontées aux modes de production du libéralisme, la faille est importante. Certes destinée à des spécialistes en anthropologie – mais aussi à tous ceux qui s'intéressent à la langue et aux troubles psychiques – cette recherche s'intègre dans un large processus sur lequel des psychiatres et des psychanalystes des sociétés du tiers-monde ont tenté de se pencher, dont certains, au risque de leur vie. L'exemple de Mahfoud Boucebc, en Algérie n'est pas si loin.

Tassadit Yacine

MARTINE MOUNIER, *Au cœur d'un couple franco-algérien*, Paris, Éditions de l'Aube, 1998.

Voici une histoire touchante, celle de Martine, l'auteur du livre. Une histoire d'amour contrarié mais heureux, romantique à souhait, dont on aimerait être soi-même l'un des protagonistes. Racontée avec ferveur et simplicité, elle nous émeut d'autant plus que l'auteur y dévoile en toute sincérité ses sentiments les plus intimes sans recourir à cet alibi bien commode de la fiction. Il ne s'agit pourtant ni de complaisance narcissique, ni de tendance à l'exhibitionnisme. Tout simplement d'une volonté naïve et têtue de comprendre le sens caché de sa propre vie, confronter son désir profond de bonheur et les obstacles qui se dressent contre ce désir. Pour cela, l'auteur qui a suivi des études d'anthropologie, tâche de percer le mystère de son existence particulière grâce aux instruments d'une science objective. L'amour très fort qu'elle éprouve pour un jeune exilé algérien, le désir qu'elle a de mêler sa vie à la sienne, sont entravés par des difficultés à la fois personnelles, sociales et culturelles qu'elle tente patiemment et méthodiquement de surmonter, sans jamais être sûre du succès, comme un rocher de Sisyphe qu'on pousserait jusqu'au sommet de la colline et qui n'en finit pas de retomber. Et pourtant quelle énergie, quelle rage de vaincre animent l'héroïne! Cet acharnement à croire à son amour envers et contre tout force l'admiration.

On est tenté de penser qu'il ne s'agit là que d'une tentative de la part d'une jeune exaltée, de vivre une grande histoire d'amour, grande parce qu'exceptionnelle, héroïque parce que défiant précisément les convenances elle est confrontée à une hostilité permanente. Aimer passionnément un étranger, venant d'un pays dont le vôtre est séparé par un lourd contentieux, chargé de haine et de honte, voilà qui déjà vous met en porte-à-faux avec ceux qui vous sont le plus chers, le père, la mère, tous deux terrassés de faire rentrer dans leur univers intime une espèce dont on croit qu'elle ne peut vous apporter que du mal. Vivre ainsi dans son être l'opposition entre la tendresse filiale et la laideur raciste, voilà qui ne saurait aller sans tourment. Et pourtant c'est cela même qui donne toute sa force à l'amour. Lorsque un homme et une femme conscients tous deux de ce magnifique cadeau qui

1. On peut à ce sujet regretter qu'elle reproduise quelques contrevérités comme celle qui consiste à dire que Kabyles et Arabes représentent deux entités hermétiques et hostiles en Algérie, alors que l'on sait aujourd'hui que les populations d'Afrique du Nord sont presque toutes des Berbères à l'origine et que si l'islam a entièrement arabisé les habitants des villes et des plaines, ils n'en demeurent pas moins liés par une histoire et une culture commune avec ceux d'entre eux qui ont conservé la langue et les usages berbères. Est-ce qu'un Basque ou un Breton sont moins français pour être restés fidèles à leur langue d'origine et à ce qui fait leur originalité? Qu'est-ce qu'un «Arabe» d'Algérie ou du Maroc a à voir avec celui dont il partage le nom et qui habite les émirats du Golfe ou l'Arabie Saoudite sinon un parler approximativement apparenté et une religion commune? N'est-il pas plus proche de son voisin kabyle avec lequel il partage un destin commun? Certes l'orientation politique du régime algérien depuis l'indépendance a manifesté un certain mépris de la culture et de la langue berbères au nom d'un arabisme abstrait relevant plus d'une idéologie impériale passiste que d'une juste appréciation des aspirations populaires. Mais cela ne justifie certainement pas la fermeture sur soi et le rejet de l'autre.

leur est donné – la vie – partagent en commun une jeunesse libre et avide de beauté et se sentent attirés l'un vers l'autre en raison de ces qualités, les manifestations de bêtise d'intérêt ou de peur qui se dressent devant eux pour les empêcher de s'aimer nourrissent au contraire leur passion et lui donnent plus de force. C'est bien là ce qui fait la valeur du livre. On en sort comme enrichi d'avoir fait la connaissance d'une femme dont on aimerait devenir l'ami, car elle nous a fait entrevoir un morceau de ce que les relations entre un homme et une femme peuvent avoir de beau et de fort.

Relisons la description que fait l'auteur du sentiment amoureux: «Le bien-être. Avec Yacine, c'est comme si certaines choses reprenaient tendrement leur place. D'être aimée, d'aimer et de vivre des choses simples. À ses côtés, je me sentais devenir une femme dans toutes ses dimensions. Sans aucune ambiguïté.»

Mais là où son aventure prend tout son sens et devient plus émouvante c'est lorsque son caractère strictement personnel prend une dimension communautaire. Personnellement, elle a trouvé l'homme avec qui elle aimerait partager son intimité, l'homme de sa vie, comme on dit. Il s'apportent mutuellement le bonheur et l'amour dont ils ont l'un et l'autre besoin. L'estime et l'admiration qu'elle éprouve pour lui s'accompagnent de tendresse. Cette plénitude intense la pousse à aiguïser sa curiosité pour pénétrer l'univers de son ami. Elle fréquente son entourage, se familiarise avec l'histoire de l'Algérie, la culture et la société kabyle dont il est originaire<sup>1</sup>. Elle veut tout-savoir sur ce qui la distingue en tant que Française de la personnalité et des convictions de son ami. Ce qui fait l'intérêt de la comparaison c'est qu'elle a une haute estime de son pays, la France. Elle n'est pas de ceux qui choisissent de s'identifier à un peuple étranger par dégoût de leur propre pays, (on pense à Genêt, Céline ou Gauguin) comme pour compenser leur aversion. «La France, écrit-elle, est une république démocratique honnête, moderne et égalitaire. Droit de vote, égalité entre les hommes et les femmes. L'autorité a un sens. La justice est honnête. La corruption est plutôt exceptionnelle. La démocratie française fonctionne par l'intermédiaire d'institutions, mais aussi par l'estime et le respect de l'individu face à ces institutions.» L'objectif de l'auteur n'est donc pas de répandre la mauvaise conscience parmi ses concitoyens, mais plutôt de trouver un juste équilibre entre l'expression de deux cultures aussi estimables l'une que l'autre mais que les malentendus de l'histoire et les raccourcis imbéciles du racisme ont éloignées l'une de l'autre.

Ce qui nous touche dans ce livre c'est que la vision du couple mixte qui en émane a le mérite de renouveler le questionnement autour de ce problème. La littérature maghrébine de langue française tout au long du XX<sup>e</sup> siècle a fait de ce thème du couple franco-maghrébin une description qui confine au poncif. Thème littéraire mais également réalité vécue par de nombreux ex-colonisés fascinés par la femme française, symbole de modernité, de liberté et de bonheur intime. Mais symbole aussi de coupure d'avec les siens, de perte de l'identité, de «trahison» et d'égoïsme. Le déchirement

qui résulte de ces attirances contraires débouchait le plus souvent sur un constat amer: l'amour de l'étrangère n'est qu'une nouvelle ruse du colonialisme dominateur pour assujettir l'homme maghrébin et l'empêcher de récupérer son être. Or le livre de Martine Mounier nous met en présence de deux êtres qui n'ont pas vécu la colonisation, qui sont donc dénués de culpabilité ou de ressentiment. L'amour qui les rassemble ne doit rien à la fascination collective ou au désir de s'innocenter. Il s'agit simplement d'une histoire de couple, indépendamment du contexte politique. Il est vrai que le lecteur impartial a besoin pour se prononcer du point de vue de l'autre partenaire. On est curieux en effet de voir comment le jeune Algérien vit son histoire avec Martine. S'agit-il d'une simple «conquête» passagère, appelée à être dépassée et condamnée à déboucher sur un échec? Tient-il autant que sa partenaire à faire de leur couple une réalité exemplaire? C'est là que le livre de Martine Mounier atteint sa limite. En tant que témoignage qui se veut une contribution à un savoir anthropologique il lui manque cette autre voix censée confirmer ou démentir les observations de l'auteur. Sans cet écho nécessaire le livre a quelque chose d'incomplet et peut-être de chimérique. Mais qui sait? Peut-être qu'un jour nous aurons la surprise et le plaisir de lire l'histoire du couple racontée cette fois par l'autre moitié?

Reste que ce livre, par sa sincérité, sa fraîcheur juvénile et son optimisme tenace, ne peut laisser indifférent. Et l'on se prend à souhaiter que l'auteur ne s'arrête pas en si bon chemin...

Sadek Mezaache

## RÉSUMÉS

*Le code algérien de la famille à la recherche d'un projet de société*  
Lucie Pruvost

Jusqu'à l'adoption du code de la famille en 1984 par le Parlement, plusieurs tentatives d'organiser le statut de la personne et son rôle dans la famille ont avorté. Les conflits idéologiques opposant les partisans d'un code conforme à la loi coranique à ceux défendant une conception plus moderne sont à l'origine de ces rendez-vous manqués. Finalement ce furent les premiers qui l'emportèrent et le texte adopté consacre d'une manière éclatante l'inégalité de l'homme et de la femme. Aujourd'hui, quinze ans après son adoption, la querelle autour de son abrogation ou de son amendement continue à faire rage. Reste que «le plus grand reproche que l'on puisse faire à ce texte, conclut l'auteur, c'est d'avoir organisé et figé des statuts et des rôles selon un modèle qui ne correspond pas au pluralisme de la société algérienne. De même que ne correspond pas à ce pluralisme le mouvement féminin "laïciste" qui préconise la promulgation d'un code "civil" totalement indépendant d'une option confessionnelle.»

*Femmes prisonnières du sacré*  
Souad Bendjaballah

L'évocation de quelques «tranches de vie» permet à l'auteur d'aborder la condition des femmes algériennes sous l'angle du droit et des interférences de ce dernier avec la politique. Elle fait remarquer que l'amélioration du statut de la femme fait l'objet de calculs théologico-politiques dans lesquels l'urgence de la situation réelle de la femme est tout à fait accessoire. Ce qui l'amène à conclure que «le combat [des femmes] en soi ne se pose pas en termes de recherche de l'égalité des sexes, dans la tradition du mouvement féministe européen, c'est un combat politique pour le droit à la différence dans une société plurielle à la recherche de modèles pluriels et d'espaces consensuels».

*Femmes et citoyenneté en Algérie*

Marie-Blanche Tahon

Les textes doctrinaux de la jeune république algérienne définissent la femme comme «citoyenne à part entière». Or, soutient l'auteur, dans les pays occidentaux, la citoyenneté suppose que la femme ne soit plus assimilée à la-mère, c'est-à-dire qu'elle soit apte à contrôler sa fécondité, car on ne peut-agir sur le devenir de la cité si, de par son corps, on reste soumis aux caprices du hasard ou de la nature. En Algérie, l'aspiration à la citoyenneté est contrecarrée non seulement par un héritage colonial caractérisé précisément par l'exclusion, mais également par le régime politique mis en place après l'indépendance et qui oppose un unanimité de façade à une pluralité de fait. M.-B. Tahon estime cependant que la conquête de l'autonomie se construit aussi par un dépassement des clichés, entre autres celui qui fait de l'option confessionnelle un facteur automatique de régression.

*Femmes et mouvement associatif en Algérie*

Saliha Boudefa

Sur un total de 44-000 associations recensées en 1993 en Algérie, 70-affichaient un programme sinon féministe, du moins en faveur de la défense des intérêts spécifiques des femmes. Cependant si restreint soit-il, le-militantisme associatif féminin est traversé par les courants idéologiques qui agitent la société: modernisme laïcisant et conservatisme religieux. Si le premier s'attache à une autonomie globale de la femme visant à affirmer son identité propre, c'est-à-dire affranchie de la tutelle masculine, le second travaille à améliorer son statut social, familial et professionnel tout en restant dans le cadre des options confessionnelles. L'un et l'autre estime l'auteur, sont néanmoins impuissants à imposer la création d'une force politique à même d'améliorer la condition féminine dans la société.

*Les Algériennes dans le discours colonial*

Zoubida Haddab

Les écrits anthropologiques sur la condition féminine en Algérie durant la période coloniale sont frappés de discrédit du fait que, souvent, ils avaient pour fonction de justifier la colonisation par «l'infériorité» foncière des colonisés. Pourtant l'auteur soutient que cette littérature gagne à être étudiée, car si elle est boudée par les chercheurs, comme c'est le cas depuis l'indépendance, les idées qu'elle véhicule continuent à influencer subrepticement leurs travaux. Les universitaires reproduisent souvent ces idées sans mettre en question ni leurs origines ni leur validité scientifique. Z. Haddab illustre son propos par de nombreux exemples ayant trait à la femme colonisée, tels que la thèse du mariage-vente ou l'utilisation abusive

des concepts de tradition-modernité pour rendre compte des faits sociaux. Autant d'éléments qui incitent à la redécouverte de ce patrimoine contesté mais riche en enseignements.

*Luttes féminines au Maroc*  
Zakya Daoud

Comme en Algérie, l'action des femmes marocaines pour la conquête de l'autonomie passe par la contestation des dogmes. Soumission et obéissance codifiées, tutorat matrimonial, inégalité face au mariage et à sa dissolution, autant d'obstacles dressés par le conservatisme (représenté par la *mudawana*) à l'émancipation. L'auteur retrace l'action des organisations féminines au cours des dix dernières années. Elle en conclut que si «certaines avancées sociétales se paient de reculs, si certains gains accompagnent des régressions, le problème des femmes [...] ne parvient pas à échapper à une instrumentali- sation d'ailleurs souvent désirée par les protagonistes.»

*Femmes tunisiennes: les nouvelles frontières*  
Souad Chater

En matière d'émancipation féminine, la Tunisie occupe une place à part dans le monde arabo-musulman. De par l'action de ses dirigeants dès l'indépendance, la femme tunisienne a acquis un statut enviable par rapport à ses congénères des pays voisins. Les lois qui codifient le statut personnel n'hésitent pas à transgresser certains tabous dont se réclame le conserva- tisme musulman, comme la polygamie ou l'inégalité en matière matrimo- niale. Souad Chater dresse un panorama des progrès réalisés depuis près d'un demi-siècle. Conquêtes juridiques, sociales, culturelles et économiques, le chemin parcouru est assurément impressionnant. Au point qu'il semble qu'un retour en arrière soit inconcevable et que les vellétés de revenir à la situation antérieure n'ont aucune chance d'émerger. Reste, nous dit l'auteur, que ces «nouvelles frontières» représentent encore bien des territoires à conquérir.

*Être femme dans le Maghreb ancien*  
Nacera Benseddik

Les vestiges mis à jour par l'archéologie nord-africaine ainsi que les écrits d'auteurs de l'époque grecque et romaine, nous renseignent d'une manière saisissante sur la condition féminine aussi bien durant la préhistoire (gravures et peintures rupestres au Sahara en particulier), que pendant la période romaine. L'auteur s'attache à ces deux moments de l'histoire pour

dresser un tableau synthétique de la vie des femmes. La description de ce

qui fait «l'éternel féminin», c'est-à-dire les trésors de créativité dont les

femmes font preuve pour plaire n'est que l'entrée en matière de l'article.

Vient ensuite un portrait «moral» de la femme nord-africaine de l'Antiquité.

S'appuyant entre autre sur les œuvres de Hérodote, Saint Augustin, Tertul-

lien, Apulée... N. Benseddik passe en revue quelques thèmes majeurs qui

caractérisent la condition de la femme: fécondité, chasteté, mariage, mater-

nité, droits et devoirs, joies et peines. Une description dont il ressort que les

hommes en tant que pères, maris ou législateurs gardent la haute main sur

la destinée des femmes de cette époque.

## AU SOMMAIRE DES NUMÉROS PRÉCÉDENTS

**1985, 1**

MOULOUD MAMMERI. Du bon usage de l'ethnologie. Entretien avec Pierre Bourdieu. Culture du peuple ou culture pour le peuple.

RACHID BELLIL. Quelques aspects du changement social au Gourara.

NABILE FARÈS. Maghreb: la question de la dénomination.

MOHAMED GUERSSEL. The role of sonority in Berber syllabification.

KADDOUR CADI. Valence et dérivation verbale en tarifit.

MELHA BENBRAHIM. Le mouvement national dans la poésie kabyle, 1945-1954.

**1986, 2**

MOULOUD MAMMERI. Les mots, les sens et les rêves ou les avatars de *Tamurt*.

TAYEB SBOUAI. Le Maghreb de Kateb Yacine.

NABILE FARÈS. L'analyse freudienne de la violence originaire.

HENRI LHOTE. Les sources du peuplement berbère au Sahara.

CHEIKH AG BAY, RACHID BELLIL. Une société touareg en crise: les Kel Adrar du Mali.

MAHIEDDINE DJENDER. L'histoire nationale et ses fondements sociologiques.

ABDALLAH BOUNFOUR. La parole coupée. Remarques sur l'éthique du conte.

FRANCISCO PEREZ SAAVEDRA. Baños purificadores y baños orgiásticos entre los Canarias.

ALI AZAYKO. Réflexions sur la langue et la culture berbères (en arabe).

**1987, 3**

KATEB YACINE. La voix des femmes.

TAÏEB SBOUAI. Entretien avec Jacqueline Arnaud.

TASSADIT YACINE. Identité occultée? Identité usurpée?

LOUIS-JEAN CALVET. La lutte linguistique des Jivaros d'Équateur.

AHMED BOUKOUS. Syllabe et syllabation en berbère.

KAIS-MARZOUK OUARIACHI. Éléments pour la compréhension de la problématique « tamazišt ».

PIERRE CUPERLY. La cité ibadite: urbanisme et vie sociale au XI<sup>e</sup> siècle.

RENATA SPRINGER. Las Islas Canarias y sus inscripciones alfabéticas: parcela lejana de cultura bereber.

**1988, 4**

KAIS-MARZOUK OUARIACHI. Éléments pour la compréhension de la problématique tamazišt (suite et fin).

PIERRE CUPERLY. La cité ibadite: urbanisme et vie sociale au XI<sup>e</sup> siècle (suite et fin).

MILOUD TAÏFI. Problèmes méthodologiques relatifs à la confection d'un dictionnaire du tamazišt.

NADIA MECHERI SAADA. Les *âléwen* de l'Ahaggar (à suivre).

FERNAND BENTOLILA. Les syntagmes verbaux des serments dans différents parlers berbères.

**1989, 5**

PIERRE BOURDIEU. Mouloud Mammeri ou la colline retrouvée.

TASSADIT YACINE. Une vocation en sommeil.

TAHAR DJAOUT. Lettre à Da Lmulud.

MOULOUD MAMMERI. Une expérience de recherche anthropologique en Algérie.

DOMENICO CANCIANI. Une science et une politique pour Babel: Les minorités du conflit à la planification linguistique.

GINETTE AUMASSIP. De quelques problèmes de préhistoire en Algérie.

IRANI BEHBAHANI HOM ET KACI MAHROUR. La Casbah: ville nouvelle latente.  
MAHIEDDINE DJENDER. Essai sur les communautés villageoises et rurales en Algérie.

**SPÉCIAL 1990, 6-7**

TASSADIT YACINE. Mouloud Mammeri: un symbole.

**Hommage à Mouloud Mammeri**

KATEB YACINE, MOHAMMED DIB, ABDELATIF LAÂBI, EMMANUEL ROBLÈS, TAHAR OUETTAR, MALEK OUARY, MOHAMMED ARKOUN, ANDRÉ NOUSCHI, MARCEL MOUSSY, JEAN PÉLÉGRI, RABAH BELAMRI, MAJID EL HOUSSY, BEN MOHAMMED, ALAIN ROMÉY, GINETTE AUMASSIP, KAMEL MALTI, AHMED AZEGGAGH, YUCEF SEBTI, BOUALEM RABIA, IDIR AÏT AMRANE, TAÏEB SBOUAI, SALEM ZENIA, ABDALLAH HAMANE

**Entretiens avec Mouloud Mammeri**

TASSADIT YACINE. Aux origines de la quête: Mouloud Mammeri parle.

ABDELKADER DJEGHLOUL. Le courage lucide d'un intellectuel marginalisé.

WADI BOUZAR. Où serait la différence avec les arbres de la route?

TASSADIT YACINE. Mouloud Mammeri dans la guerre (dossier spécial). Lettre pour l'ONU. «Espoir Algérie». L'«affaire Mammeri». Entretien avec Tahar Oussedik.

**Articles**

RENÉ GALLISSOT. Octobre 88 en Algérie.

RACHID BELLIL. Oral – écrit dans la culture berbère.

OMAR CARLIER. Le voyageur de l'Étoile, Ahmed Yahiaoui secrétaire et colporteur.

ROBERT JAULIN. Arabe et islam.

HAÏM ZAFRANI. Judéo-berbères au Maroc.

AHMED BOUKOUS. Vocalité, sonorité et syllabité.

MILOUD TAIFI. L'altération des racines berbères.

KADDOUR CADI. Pour un retour d'exil du sujet lexical en linguistique berbère.

JOSÉ JUAN JIMENEZ GONZALEZ. Redistribucion, jerarquia y poder: bases estrategicas en la prehistoria de Canarias.

MOHAMMED ELMEDLAOUI. Pour une lecture de *Taje\*umt n Tmazišt* (de Mouloud Mammeri).

**1991, 8**

DIAMILA AMRANE. Les femmes et la guerre d'Algérie: répartition géographique des militantes (Algérie 1954-1962).

AÏSSA KADRI. De la faculté de droit coloniale à la faculté de droit nationale: la formation des juristes en Algérie (à suivre).

ELHOUSSEIN EL-MOUDJAHID. L'expression de l'identité dans la poésie berbère moderne.

JEAN-PIERRE MARTINON. Théorie des altérations du patrimoine ingouvernable.

RABAH KAHLOUCHE. L'influence de l'arabe et du français sur le processus de spirantisation des occlusives simples en kabyle.

GINETTE AUMASSIP. La mer saharienne.

NADIA MECHERI SAÂDA. Les *âléwen* de l'Ahaggar (fin).

**SPÉCIAL 1992, 9**

**Hommage à Kateb Yacine 1992**

M. DIB, J. SÉNAC, R. BELAMRI, E. ROBLÈS, D. AMRANI, M. ABDALLAH ALAOUI, L.-SEBBAR, J. PÉLÉGRI, M. MOUSSY, T. SBOUAI, M. EL HOUSSY, T. BEKRI, B.-RABIA, A. AÏTOUCHE, S. ZENIA, T.-DJAOUT

**Entretiens avec Kateb Yacine**

TASSADIT YACINE. Aux origines des cultures du peuple.

ABDELKADER DJEGHLOUL. La révolte sereine d'un poète militant.

AREZKI MOKRANE. Yacine, le frondeur.

DJAMAL AMRANI. À peuple libre théâtre libre.

**Articles**

JEAN-PIERRE FAYE. Le palimpseste algérien de Kateb Yacine.  
 NABILE FARÈS. Amalou, le pays d'ombres.  
 CHARLES BONN. Sur des manuscrits de jeunesse de Kateb Yacine.  
 ABDALLAH MEDEGHRI-ALAOUI. Approche de l'image chez Kateb Yacine.  
 ISMAIL ABDOUN. La double séduction de *Nedjma*.  
 BEÏDA CHIKHI. Le théâtre et son double.  
 JACQUELINE ARNAUD. À propos du théâtre de Kateb Yacine.  
 MIREILLE DJAÏDER. L'Épreuve du *Cercle des repréailles*.  
 OUAHIBA HAMOUDA. Kateb Yacine écrits de jeunesse dans *Alger républicain*.  
 DENISE BRAHIMI. Déclaration d'amour: l'hommage à Fadhma.  
 M'HAMED ALAOUI ABDALAOUI. Bonsoir, na Taos.

### SPÉCIAL 1993, 10

#### Hommage à Jean Sénac

TAHAR DJAOUT, MOHAMMED DIB, JEAN TODRANI, JEAN PÉLÉGRE, ABDERRAHMANE NACEUR,  
 RACHID-BOUJEDRA, HABIB TENGOUR, JEAN DE MAISONSEUL, LEÏLA SEBBAR, AHMED  
 BERRAGHDA...

#### Éditorial

RABAH BELAMRI. Présentation générale.  
 YOURI (entretien). «Les voix de l'Avant-Garde».

#### Articles

YVONNE LLAVADOR. Le Manifeste poétique de Jean Sénac: *Le Soleil sous les armes*.  
 GUY DUGAS. Alchimies, lettres à un adolescent.  
 DOMINIQUE COMBE. Jean Sénac, le roman impossible.  
 RABAH BELAMRI. L'œuvre théâtrale de Jean Sénac.  
 MARC FAIGRE. Une quête tragique.  
 GIULIANA TOSO RODINIS. Le labyrinthe intérieur de Jean Sénac.  
 JAMES SACRÉ. Jean Sénac: «Nous réintégrerons le soleil par le mythe».  
 LAURA PROSDOCIMI. Retrouver Jean Sénac dans les paroles de Frantz Fanon.  
 JEAN DÉJEUX. Jean Sénac et le cercle Lélian à Alger 1946-1949.  
 HAMID NACER-KHODJA. Du mythe personifié à la mythification littéraire.  
 FRÉDÉRIC-JACQUES TEMPLE. Lointains rivages.  
 PHILIPPE LOUIT. Éclats de mémoire.  
 JEAN SÉNAC. Sauveur Galliéro.  
 GEORGES LADREY. La maison du berger.  
 FRANCIS DRUART. L'exil dios de Jean Sénac.  
 DJAMEL AMRANI. Le plain-chant d'un cœur blessé.  
 CHRISTIANE CHAULET-ACHOUR. Accepter Jean Sénac.  
 MUSTAPHA LACHERAF. Extrait de lettre.  
 DANIEL BIGA. À Jean Sénac poète algérien, poète algérois.

### 1994, 11

KATEB YACINE. «Il faut suivre le menteur jusqu'au seuil...» Entretien avec Tassadit Yacine.  
 ANDRÉ NOUSCHI. Boumediène et les paradoxes du socialisme en Algérie.  
 FRANCK FRÉGOSI. L'islamisme en Algérie: itinéraire d'une mobilisation.  
 FARHAD KHOSROKHAVAR. Les intellectuels postislamistes en Iran.  
 ABDELKEBIR KHATIBI. Enseignement et culture au Maghreb.  
 RÉDA BENSMAÏA. Les Devenirs de Nabile Farès: idéographie et politique.  
 ABDELKADER DJEGHLOUL. Frantz Fanon: discours et parole.  
 DAVID HART. Conflits extérieurs et vendettas dans le Djurdjura algérien et le Rif marocain.  
 ANDRÉ NOUSCHI. D'hier à aujourd'hui: bourgeois et notables en Méditerranée.

ABDERRAHMANE U AÏSSA HOUACHE, AHMED MEFNOUNE. De quelques créations lexicales à partir de racines berbères en usage dans le Sud algérien.

**1995, 12**

TAHAR DJAOUT. Réflexions sur la culture en Algérie, propos recueillis par Arezki Mokrane.

ANDRÉ NOUSCHI. Ben Bella et les paradoxes du socialisme en Algérie.

TASSADIT YACINE. Femmes et culture en Kabylie traditionnelle.

DENISE BRAHIMI. Les mères dans *Histoire de ma vie* de Fadhma Aït Mansour.

DOMINIQUE COMBES. Corpoème et la quête du nom (hommage à Jean Sénac).

JILALI SAIB. L'apprentissage dans une langue non maternelle et réussite scolaire: le cas d'élèves berbères en milieu rural.

MILOUD TAÏFI. Sentiment d'appartenance linguistique et aspirations sociales au Maroc.

PAUL PANDOLFI. La transmission du pouvoir chez les Dag-Şali de l'Ahaggar.

**1996, 13**

AHMED BOUKOUS. Les paradigmes culturels au Maroc: les enjeux symboliques.

ALI AMAHAN. Les fêtes dans l'Anti-Atlas: entre changements et permanence.

YVONNE SAMAMA. Les femmes et la représentation de l'espace: l'exemple de Têlouet dans l'Atlas marocain.

MOURAD YELLÈS-CHAUCHE. Sorties, sortilèges de femmes.

DENISE BRAHIMI. La sœur de Jugurtha.

**1996, 14**

FRANCK FRÉGOSI. Islam et État en Algérie entre ré-islamisation et sécularisation.

MOHAMED CHTATOU. Ben Abdelkrim Al-Khattabi dans la tradition orale des Gzennaya.

MICHAEL PEYRON. Les bardes berbères face à la pénétration militaire française: Maroc central (1914-1933).

DENISE BRAHIMI. Le prophète et la horde.

ABDALLAH EL-MOUNTASSIR. Étude d'un champ morpho-sémantique en berbère: le cas de l'Étymon BR.

**1997, 15**

ABDERRAHMANE BOUGUERMOUH. À propos de *la Colline oubliée*, le roman et le film. Entretien avec Denise Brahimi.

MOHAMED CHTATOU. La notion d'appartenance au groupe chez les Rifains.

OMAR OUKRIM. Le système phonologique de la langue berbère et son fonctionnement (la variante tachlhit).

STEFANIA PANDOLFO. Rapt de la voix.

ZALIA SEKAÏ. La langue à deux têtes: le cas algérien.

HERVÉ SANSON. Étoile duelle.

DENISE BRAHIMI. À propos de Tala ou *l'Opium et le Bâton*, du roman au film.

**1997, 16**

LAMARA BOUGHICHE. À propos de *Langues et littératures berbères*. Entretien réalisé par Moh Cherbi.

EL-HADI CHALABI. Culture juridique et modernité en Algérie.

MICHAEL PEYRON. Combattants du Maroc central, une résistance morcelée (1912-1933).

BACHIR ADJIL. Pour une poétique de la corporéité, *Ébauche du père* de Jean Sénac.

MADJID EL-HOUSSI. Louis Bertrand ou le mythe de la colonisation.

ABDELAZIZ ALLATI. Toponymies anciennes de l'Afrique du Nord et de l'Europe.

KADDOUR CADI. Valeurs aspectuelles des thèmes verbaux en tarifit.

MUSTAPHA GAHLOUZ. À propos des «qanouns kabyles» de Belkassem Bensedira.

**1998, 17**

TASSADIT YACINE. Hommage à Abdelmalek Sayad.

SMAÏL GOUMEZIANE. Aux origines de la violence en Algérie: la question économique.



La parution du vingtième numéro de notre revue, consacré à la condition féminine au Maghreb, coïncide avec la naissance d'un nouveau millénaire. Cela donne à notre vœu le plus cher, à savoir la reconnaissance du droit des femmes à l'égalité et à la dignité, une dimension symbolique que nous espérons de bon augure.

Pourtant, à lire la plupart des articles de ce numéro, les femmes du Maghreb ont encore bien du chemin à faire pour se libérer de leurs chaînes. Là où, en Occident le féminisme vise à faire reconnaître le droit des femmes à l'épanouissement personnel, à l'indépendance financière et à l'accès aux mêmes droits que les hommes, au Maghreb, la lutte des femmes se limite à préserver de maigres acquis, comme le droit au travail ou l'égalité matrimoniale, face à une conception foncièrement inégalitaire et qui prétend tirer sa source des commandements divins. Car, comme le montrent en particulier les articles de ce dossier consacrés à l'Algérie, la conquête de l'indépendance a été l'occasion pour bien des idéologues de vouloir enfermer les femmes dans un carcan rigide au nom d'on ne sait quelle « authenticité » brimée par la colonisation. Le slogan bien connu pendant la guerre, « La femme, gardienne des traditions face à la dépersonnalisation coloniale », montre bien le rôle mutilant que les doctrinaires veulent faire jouer à la moitié de la population. D'où la difficulté, pour de nombreuses féministes, de choisir entre la revendication d'une identité féminine spécifique et le « grignotage » de quelques timides réformes arrachées au rigorisme ambiant.

L'image qui se dégage de ce recueil n'est cependant pas entièrement négative. Les progrès de la communication et l'exigence démocratique incontournable favorisent la résistance à un système archaïque dont les failles sont chaque jour plus visibles. Le lecteur trouvera ici une expression vivante de cette résistance.

