

VERS UNE NOUVELLE MASCULINITÉ AU MAROC

par
Abdessamad Dialmy



Conseil pour le développement de la recherche en sciences sociales en Afrique

© **CODESRIA 2009**

Conseil pour le développement de la recherche en sciences sociales en Afrique
Avenue Cheikh Anta Diop Angle Canal IV – BP 3304 Dakar, 18524, Sénégal
Site web: www.codesria.org

Tous droits réservés. Aucune partie de cette publication ne doit être reproduite ou transmise sous aucune forme ou moyen électronique ou mécanique, y compris la photocopie, l'enregistrement ou l'usage de toute unité d'emmagasinage d'information ou de système de retrait d'information sans la permission au préalable du CODESRIA.

ISBN: 978-2-86978-254-9

Mise en page : Hadijatou Sy
Couverture : Florent Loso Tonadio
Impression : Imprimerie Saint Paul

Distribué en Afrique par le CODESRIA
Distribué ailleurs par African Books Collective
www.africanbookscollective.com

Le Conseil pour le développement de la recherche en sciences sociales en Afrique (CODESRIA) est une organisation indépendante dont le principal objectif est de faciliter la recherche, de promouvoir une forme de publication basée sur la recherche, et de créer plusieurs forums permettant aux chercheurs africains d'échanger des opinions et des informations. Le Conseil cherche ainsi à lutter contre la fragmentation de la recherche dans le continent africain à travers la mise en place de réseaux de recherche thématiques qui transcendent toutes les barrières linguistiques et régionales.

Le CODESRIA publie une revue trimestrielle, intitulée *Afrique et Développement*, qui se trouve être la plus ancienne revue de sciences sociales basée sur l'Afrique. Le Conseil publie également *Afrika Zamani* qui est une revue d'histoire, de même que la *Revue Africaine de Sociologie*; la *Revue Africaine des Relations Internationales (AJIA)* et la *Revue de l'Enseignement Supérieur en Afrique*. Le CODESRIA co-publie également la *Revue Africaine des Médias; Identité, Culture et Politique : un Dialogue Afro-Asiatique*; *L'Anthropologue africain* ainsi que *Sélections Afro-Arabs pour les Sciences Sociales*. Les résultats de recherche, ainsi que les autres activités de l'institution sont aussi diffusés à travers les « Documents de travail », le « Livre Vert », la « Série des Monographies », la « Série des Livres du CODESRIA » les « Dialogues Politiques » et le « *Bulletin du CODESRIA* ». Une sélection des publications du CODESRIA est aussi accessible en ligne au www.codesria.org

Le CODESRIA exprime sa profonde gratitude à la Swedish International Development Corporation Agency (SIDA/SAREC), au Centre de Recherche pour le Développement International (CRDI), à la Ford Foundation, à la Fondation MacArthur, à la Carnegie Corporation, au NORAD, à l'Agence Danoise pour le Développement International (DANIDA), au Ministère Français de la Coopération, au Programme des Nations-Unies pour le Développement (PNUD), au Ministère des Affaires Etrangères des Pays-Bas, à la Fondation Rockefeller, à FINIDA, CIDA, IIEP/ADEA, à l'OCDE, à Oxfam America, à l'UNICEF, ainsi qu'au Gouvernement du Sénégal pour le soutien apporté aux programmes de recherche, de formation et de publication du Conseil.

Remerciements

Le mérite premier dans la réalisation de cette étude revient au *Lebanese Center for Policy Studies* (LCPS, Beyrouth) qui, dans le cadre de *Middle East Research Competition* (MERC), a accepté et soutenu le projet. Mes remerciements et ma reconnaissance les plus sincères sont donc adressés au LCPS/MERC, et très spécialement au Dr Oussama K. Safa, directeur du programme MERC.

Le mérite de l'élargissement de l'étude aux sites d'Agadir, Tanger et Tétouan, et son gain en représentativité donc, reviennent au Dr Mostafa Tyane, directeur de la Population au ministère marocain de la Santé, ainsi qu'au Dr Théo Lippelvel, directeur du projet JSI (USAID).

La publication de cette étude, initialement intitulée *Identité masculine et santé reproductive au Maroc*, revient au CODESRIA et spécialement à l'initiative de Pr. Jean-Bernard Ouédraogo, Secrétaire exécutif-adjoint du CODESRIA, et chef du département Formation, bourses et subventions.

Que les institutions et personnes, ci-dessus mentionnées, trouvent l'expression de mes plus vifs remerciements.



Table des matières

Liste des sigles et acronymes	vii
Préface	ix
Introduction	1
Première Partie : Problématique de la masculinité	
Chapitre I : Théories de la masculinité	5
Le différencialisme sexuel	6
Le constructivisme sexuel	8
La crise de l'identité masculine en Occident	10
Chapitre II : La masculinité marocaine, entre traditions, modernité et intégrisme	13
La socialisation sexuelle précoloniale	13
Stratégies modernistes égalitaires	15
Tentatives de régressions intégristes	17
Problématique et méthodologie	19
Deuxième Partie : Nouveaux profils de la masculinité	
Chapitre III : Profil psychosocial de la masculinité	27
Notions définitionnelles	27
Continuités patriarcales et tendances féministes	31
Conclusion	33
Chapitre IV : Une masculinité homosexuelle émergente.	35
Une bisexualité suspecte	35
L'homosexualité, une anomalie	36
Le genre de l'homosexuel	38
Conclusion	41

Chapitre V : Pour une nouvelle masculinité islamique	43
Être homme, c'est être tuteur matrimonial	44
La polygamie, une interdiction concevable	46
De la répudiation au divorce	50
Conclusion	56
Troisième Partie : Masculinité et santé sexuelle et reproductive	
Chapitre VI : Masculinité et sexualité féminine	59
Contre la coercition (sexuelle) masculine	59
Reconnaissance de la sexualité féminine préconjugale	61
Sexualité conjugale et participation féminine	66
Conclusion	69
Chapitre VII : Masculinité, prévention et éducation sexuelle	71
Protéger sans assumer	71
Pour une éducation sexuelle redéfinie	75
Conclusion	82
Chapitre VIII : Conscience sexuelle et conscience contraceptive	83
Masculinité, virilité et fécondité	83
Vers une contraception à deux	89
Conclusion	94
Chapitre IX : La conscience obstétricale	97
Sexe du soignant et consultation prénatale	97
L'évacuation de la parturiente	99
Le sexe de l'accoucheur	100
Conclusion	102
Conclusion générale.	103
Notes	105
Références bibliographiques	109

Liste des sigles et acronymes

ACDI	Agence canadienne de développement international
ADEA	Association pour le développement de l'éducation en Afrique
AMDH	Association marocaine des droits de l'homme
AMPF	Association marocaine de planification familiale
CERED	Centre d'études et de recherches démographiques
CIPD	Conférence internationale sur la population et le développement
CODESRIA	Conseil pour le développement de la recherche en sciences sociales en Afrique
CRDI	Centre de recherches pour le développement international
CSP	Code du statut personnel
DANIDA	Agence danoise pour le développement international
FINIDA	Organisme finlandais pour le développement international.
IEC	Information, éducation et communication
IIEP	Institut international de planification de l'éducation
IST	Infection sexuellement transmissible
LCPS	Lebanese Center for Policy Studies
MERC	Middle East Research Competition
MST	Maladie sexuellement transmissible
NORAD	Agence norvégienne de développement et de coopération,
OCDE	Organisation de coopération et de développement économiques
OMS	Organisation mondiale de la santé
PAHO	Pan American Health Organization / Organisation panaméricaine de la santé (OMS)
PF	Planification familiale
PNIFD	Plan national d'intégration de la femme au développement
PNUD	Programme des Nations Unies pour le développement
SIDA	Syndrome immunodéficientaire acquis
SIDA/SAREC	Agence suédoise de coopération internationale pour le développement/ Département de coopération pour la recherche / Département de la coopération à la recherche
UAF	Union de l'action féminine
UNICEF	Fonds des Nations Unies pour l'enfance
USAID	Agence américaine pour le développement international
USFP	Union socialiste des forces populaires
VIH	Virus de l'immunodéficience humaine



Préface

Le livre et la recherche d'Abdessamad Dialmy sur l'émergence d'une nouvelle masculinité au Maroc témoignent d'abord d'un contexte international qui, à partir de la fin des années 1990, a rendu possibles certaines remises en cause et certaines interrogations sur la place des hommes et des femmes dans toutes les sociétés, en lien avec de profonds changements de comportements. Dans le même temps, de nouvelles formes de résistances à ces évolutions sont apparues.

Les conférences internationales des années 1990 (notamment celles du Caire et de Beijing) ont représenté un tournant majeur, aux conséquences multiples. Par exemple, les programmes de planification familiale se réfèrent désormais à un objectif de santé sexuelle et reproductive, qui s'est substitué à celui de santé de la mère et de l'enfant. Le Programme d'action de la Conférence internationale sur la population et le développement du Caire (CIPD) de 1994 considère comme un élément clé de la santé de la reproduction le fait de mener *une vie sexuelle satisfaisante*, c'est-à-dire dans le contexte du Caire en pratiquant la planification familiale, qui permet d'avoir autant d'enfants ou aussi peu d'enfants qu'on le désire¹. La Conférence mondiale sur les femmes de Beijing (1995) marque un pas supplémentaire en posant cette fois comme un droit humain la possibilité pour les femmes de *décider librement en matière de sexualité*², qui n'est plus strictement limitée à la question de la santé reproductive. À cet effet l'égalité entre hommes et femmes doit être recherchée, ce qui implique respect mutuel, rejet de la violence, et partage des responsabilités en matière de conséquences du comportement sexuel. La sexualité entre ainsi peu à peu dans les droits individuels, même si les droits des adolescents et des jeunes en matière de sexualité restent définis de manière ambiguë. Ces formulations sur la sexualité et la santé reproductive ont été accueillies par les réserves officielles d'une quarantaine de pays musulmans ou de pays conservateurs catholiques.

Le livre d'Abdessamad Dialmy décrit une situation antérieure à la Réforme du code de la famille de 2004 au Maroc. Un des premiers combats du nouveau mouvement associatif féministe, qui s'est mis en place dans les années 1990, a été de tenter de faire évoluer le Code du Statut Personnel pour augmenter l'autonomie des femmes dans la famille; une première timide réforme a eu lieu en 1993. L'auteur précise qu'aucune association n'est favorable à une sécularisation du droit de la famille : les campagnes féministes s'inscrivent dans la ligne de l'*ijtihad*, effort de contextualisation et de réinterprétation des textes de l'Islam. Plus qu'à l'histoire ou à la chronique des mouvements pour l'égalité

entre hommes et femmes ou à la mise en place de la santé reproductive, l'ouvrage s'attache aux transformations de la masculinité et du genre, dans le cadre implicitement égalitaire que favorise le développement de la santé reproductive. Dans la mesure où la masculinité est généralement invisible comme toutes les catégories dominantes, il s'agit pour l'auteur de dévoiler le caractère socialement construit des privilèges et du pouvoir qu'elle confère, tout en montrant que son contenu est plus mouvant qu'on ne le dit souvent. Pour ce faire, A. Dialmy étudie, à partir d'une enquête qu'il a réalisée en 2000 auprès des petits fonctionnaires de six villes marocaines³, les opinions et les prises de position des « hommes ordinaires » sur la place et les droits des hommes et des femmes dans la famille, et sur les rôles et les droits de chacun dans la sexualité et la reproduction. Il s'agit ainsi d'évaluer « le degré de féminisme de l'homme ordinaire », ou en d'autres termes son niveau de remise en cause de la masculinité traditionnelle. Le fait même que cette enquête ait pu se tenir, malgré des difficultés liées à des tentatives d'intimidation intégristes, est un événement.

Travaillant sur le Maroc, terre d'Islam, l'auteur met en évidence, contre certaines attentes ou certains préjugés, la diversité des attitudes et des prises de position des hommes interrogés. Certains se réfèrent à la religion, à la loi divine, au prophète, et d'autres, sans être laïques, ne s'y réfèrent jamais. Par ailleurs, même la référence à la religion, qui est parfois une manière de refuser d'exprimer une « opinion » personnelle, peut correspondre dans d'autres cas à des prises de position libérales : la référence à l'Islam n'est pas synonyme d'homogénéité des modes de justification ou des attitudes. Ainsi l'on pourrait dire que la religion et son interprétation divisent autant les hommes ordinaires que les interprètes autorisés, les *ulema*. Certaines de ces différences peuvent être rattachées aux contextes socio-culturels des villes où les enquêtes ont été menées : Oujda dans l'Oriental n'est assurément pas Rabat ni Agadir. Les plus jeunes parmi les hommes interrogés ne sont pas systématiquement les plus ouverts. Le pragmatisme moral est plus répandu chez les « hommes d'expérience ».

Dialmy reconstitue finement le puzzle de la masculinité, à partir de la manière dont les hommes se définissent, mais aussi à travers la manière dont ils se représentent leurs relations avec les femmes et dont ils délimitent les droits personnels de ces dernières. On peut distinguer des attitudes diverses selon les domaines concernés. Il existe encore des thèmes sur lesquels tout serait de l'ordre de l'évidence, religieuse ou naturelle, et des individus pour qui il existerait par essence une inégalité de droits entre hommes et femmes, qui n'aurait pas à être justifiée. De cette attitude patriarcale traditionnelle, témoignent par exemple la liste, très consensuelle, des qualités distinctives qui définissent l'homme par rapport à la femme : la raison, la parole tenue, l'entretien de la famille. L'horreur que suscite l'homosexuel passif, sodomisé, et le fait qu'être traité de femme constitue l'insulte suprême vont de soi, de même que l'affirmation una-

nime selon laquelle « la conduite sexuelle des femmes de la famille détermine l'honneur de la famille ». Cependant, nombre des hommes que l'on peut considérer comme intégristes ou conservateurs fournissent désormais des justifications argumentées et pragmatiques des restrictions imposées aux droits féminins : l'inégalité ne va plus de soi. Ainsi ceux qui refusent aux jeunes filles une activité sexuelle pré-conjugale disent vouloir avant tout les sauver d'être un champ d'expérimentation sexuelle. Et certains, malgré leur opposition à la sexualité pré-conjugale, ne s'opposent pas, par pragmatisme, à ce que les jeunes filles aient accès à la contraception : entre deux maux, il faut choisir le moindre. Par ailleurs, paradoxalement, la condamnation des homosexuels est moins forte quand ils sont prostitués. *L'ijtihad* rationalisateur de l'homme ordinaire n'est ainsi pas systématiquement moraliste.

Ceux que Dialmy classe comme des féministes ou des proto-féministes sont favorables à des évolutions dans les rapports entre les hommes et les femmes, mais se situent rarement comme des défenseurs *a priori* de l'égalité des droits ; ce sont plutôt des observateurs réalistes des évolutions de comportements des femmes et des jeunes. Ainsi 32 pour cent des hommes interrogés déclarent que les jeunes filles ont droit à une vie sexuelle, 29 pour cent leur reconnaissent même un droit à l'avortement. En ce qui concerne le couple marié, 39 pour cent des hommes estiment que « l'homme doit aussi se laisser guider par sa femme durant l'acte sexuel ». Le soutien à la polygamie est en net déclin, ainsi que la défense de la répudiation qui, selon la moitié des hommes interrogés, devrait être remplacée par un divorce judiciaire. Dans les domaines qui touchent le plus directement la santé reproductive, de nouvelles normes se mettent en place, qui ne correspondent pas toujours à la réalité des pratiques. Ainsi 64 pour cent des hommes déclarent qu'ils sont favorables à ce que les hommes fréquentent les consultations de planification familiale. Ils sont également une majorité à soutenir l'idée d'un partage de la responsabilité contraceptive. Ainsi se cristallisent des attitudes qui tournent le dos à la tradition.

Cette enquête sur la masculinité est sans doute une première dans le monde arabo-musulman. Sans qu'on puisse parler de l'émergence d'un débat public ouvert au Maroc, on peut dire que les relations entre hommes et femmes et les privilèges masculins ont commencé à y devenir objet de discussion. Et l'ouvrage d'Abdessamad Dialmy, qui mêle réflexion scientifique et engagement militant, est une remarquable et précieuse contribution à ce « travail des hommes sur eux-mêmes » qu'il appelle de ses vœux.

Michel Bozon,
Sociologue démographe,
Directeur de recherche,
Institut national d'études démographiques
(INED), Paris



Introduction

Malgré quelques réserves, le Maroc a adopté le Programme d'Action de la CIPD (Le Caire 1994). Ce programme appelle chaque État à incorporer et à observer les droits sexuels et reproductifs dans ses législations nationales. Le programme recommande aux gouvernements de protéger en particulier « le droit des femmes d'être maîtresses de leur sexualité, y compris leur santé en matière de sexualité et de procréation, sans aucune contrainte, discrimination ou violence, et de prendre librement et de manière responsable des décisions dans ce domaine » (CIPD 1994:6). L'égalité des sexes est donc un paradigme quasi-explicite dans la philosophie de la santé reproductive. Plus que cela, c'est un paradigme qui implique les hommes eux-mêmes dans la lutte contre la discrimination sexuelle et qui leur fait prendre conscience des risques qu'ils font courir aux femmes dans le champ de la santé reproductive.

Cinq ans après l'adoption de ce programme, il nous a semblé opportun de procéder à une évaluation afin de voir dans quelle mesure les hommes marocains « ordinaires » adoptent désormais la philosophie sexuelle égalitaire de la santé reproductive. Nous avons voulu mesurer le degré de féminisme du Marocain « ordinaire ». Pourquoi l'homme ordinaire ? Ne bénéficiant pas d'un niveau scolaire élevé, l'homme « ordinaire » n'a pas les capacités théoriques et intellectuelles lui permettant de concevoir le principe de l'égalité des sexes comme un principe rationnel et raisonnable. À la différence de l'intellectuel qui non seulement conçoit le principe du féminisme mais qui milite pour lui dans certains cas, le Marocain ordinaire considère la domination masculine comme une donnée bio-naturelle et religieuse sacrée. C'est chez cet homme que l'on risque le plus de trouver une identité masculine figée qui résiste aux valeurs égalitaires de la santé reproductive. Pour l'homme, « être un homme, c'est être installé d'emblée dans une position impliquant des pouvoirs ». (Bourdieu 1990:21). Aussi, interroger l'homme ordinaire sur le droit de la femme à une sexualité autodéterminée et protégée, l'interroger sur son degré d'implication « technique » dans la contraception et sur sa « conscience obstétricale » (Dialmy 2001:7), revient à l'interroger sur la définition de la masculinité comme pouvoir. En d'autres termes, il s'agit d'évaluer le degré de changement des critères définitionnels ordinaires de la masculinité.

Une telle interrogation inaugure les *Men's studies* au Maroc. En effet, la grande majorité des études marocaines féminines et féministes concentrent leur attention sur l'artefact (Dialmy 1997:67) « femme » et laissent de côté la masculinité dans l'état d'une notion sacrée et taboue, non interrogée. Il est donc temps de soumettre la masculinité marocaine à l'interrogation. Ce seul acte de connaissance inaugure le commencement de la fin de la domination masculine, sa mise en crise du moins.

Dans le même sens, il nous semble que l'assimilation des principes égalitaires de la santé reproductive ne peut se faire sans une critique préalable de la masculinité comme domination, dans les mondes occidental et non-occidental. Cette critique dévoile à l'homme ordinaire, et à la femme ordinaire aussi, le caractère socialement construit de la définition de la masculinité comme privilèges et pouvoirs. Interroger l'homme ordinaire possédé par le paradigme de la masculinité et ses pouvoirs, c'est commencer à semer le doute en lui, c'est lui faire prendre conscience de la nécessité d'évoluer vers une identité nouvelle, c'est en un mot l'obliger à écouter les messages égalitaires de la santé reproductive et à tendre vers une masculinité nouvelle. D'où les questions suivantes : dans quelle mesure l'homme marocain ordinaire est-il actuellement arrivé à redéfinir la masculinité, à la remettre en question comme pouvoir et privilèges ? Jusqu'où y voit-il une donnée culturelle susceptible de changement ? Jusqu'où y renonce-t-il pour se définir comme homme nouveau ? Telles sont les questions majeures de ce travail.

Pour répondre à ces questions, ce livre se divise en trois parties : la première traitera de la masculinité en termes de problématique théorique (chapitre I) et de problématique spécifique au Maroc (chapitre II). La deuxième partie recensera les traits que le Marocain ordinaire utilise pour définir la masculinité (chapitre III), déterminera la place de l'orientation sexuelle dans la définition de la masculinité (chapitre IV), puis identifiera les prémices de la dissociation entre la masculinité et certains privilèges juridiques tirés des textes islamiques fondateurs (chapitre V). La troisième partie traitera d'abord de la masculinité en tant que coercition exercée sur la sexualité féminine dans le sens de son exploitation et de son contrôle (chapitre VI), ensuite de la prédisposition de l'homme marocain ordinaire à reconnaître le droit de la femme à une sexualité protégée des risques de maladie et de grossesse involontaire (chapitre VII), puis de la stérilité (masculine), de l'impuissance sexuelle et la contraception pour évaluer leur (nouveau) rôle dans la définition de la masculinité (chapitre VIII), et enfin de la conscience obstétricale masculine afin de voir si le mari, par masculinité socio-culturelle, s'oppose à l'accouchement en milieu surveillé et à l'évacuation de la parturiente en cas de complication obstétricale (chapitre IX).



Première Partie

Problématique de la masculinité





Chapitre I

Théories de la masculinité

Qu'est-ce qu'un homme ? Naît-on homme ? Suffit-il de naître mâle pour être un homme ? Le devient-on ? Est-on homme indépendamment de l'orientation sexuelle ? À quoi donc réfère l'identité masculine ?

De telles questions se justifient dans la mesure où « dans de nombreuses cultures, les hommes se battent quotidiennement pour se prouver à eux-mêmes et aux autres qu'ils sont qualifiés d'appartenir à la catégorie estimée de mâle. Ne pas être homme, c'est être réduit au statut de femme, ou pire c'est être pédéraste » (Heise 1997:424). Cette citation opère trois distinctions fondamentales : entre le mâle et l'homme, entre la catégorie estimée de l'homme et le statut « inférieur » des femmes, entre l'hétérosexuel et l'homosexuel.

Ces trois distinctions renvoient aux notions de sexe, de genre et d'orientation sexuelle. Commençons donc par donner les définitions de ces termes telles que proposées par le bureau panaméricain de l'OMS (PAHO) :

- « Le sexe renvoie à la somme des caractéristiques biologiques qui définit le spectre des humains en tant que femelles et mâles »⁴ (PAHO 2000:12).
- « Le genre est la somme des valeurs culturelles, attitudes, rôles, pratiques et caractéristiques basés sur le sexe. Tel qu'il a existé historiquement, inter culturellement et dans les sociétés contemporaines, le genre reflète et perpétue les relations particulières de pouvoir entre les hommes et les femmes »⁵ (PAHO 2000:13).
- « L'orientation sexuelle est la manière dont l'individu organise son érotique et/ou son attachement émotionnel en référence au sexe et au genre du partenaire impliqué dans l'activité sexuelle. Elle peut se manifester dans les comportements sexuels, les pensées, les fantasmes et les désirs, ou dans une combinaison de ces dimensions »⁶ (PAHO 2000:13). En plus de ces notions, il est nécessaire, afin de mieux saisir l'identité masculine, de distinguer entre identité de genre et identité sexuelle. « L'identité de genre définit à quel degré l'individu s'identifie comme mâle, femelle, ou une quelconque combinaison des deux. C'est l'*habitus* permanent qui

habilite l'individu à organiser une image de soi et d'agir socialement en conformité à son sexe et genre perçus. L'identité de genre détermine la manière dont l'individu vit son genre et contribue à un sentiment individuel de ressemblance, d'unicité et d'appartenance »⁷ (PAHO 2000:13). Quant à l'identité sexuelle, elle est générale : « elle inclut la manière dont l'individu s'identifie comme mâle, femelle, masculin, féminin, ou une quelconque combinaison des deux, ainsi que l'orientation sexuelle de l'individu »⁸ (PAHO 2000:13).

La masculinité est-elle donc une donnée biologique ou une construction idéologique ? Pour les différentialistes, c'est la biologie qui définit en dernière analyse l'essence masculine et féminine. Ce point de vue a retrouvé une nouvelle jeunesse avec la sociobiologie, fondée en 1975 par E.O. Wilson : tous les comportements humains s'expliquent en termes d'hérédité génétique et de fonctionnement neuronal. Quant aux constructivistes, ils sont d'accord pour dire « qu'il n'y a pas un modèle masculin universel, valable en tout temps et en tout lieu... La masculinité n'est pas une essence, mais une idéologie qui tend à justifier la domination masculine » (Badinter 1992:48).

Le différentialisme sexuel

Pourquoi l'entité arrachée à la nature par différentes sociétés a toujours paru naturelle pour les hommes comme pour les femmes ? Pourquoi les privilèges masculins semblent-ils aller de soi, pourquoi sont-ils vécus sans être conscientisés, restant « invisibles » ? La seule théorie de l'aliénation ne suffit pas. La masculinité en tant que supériorité est, pour les différentialistes, ancrée et portée par le biologique.

Pour Anaxagore⁹, la détermination du sexe vient du père : les garçons provenant du testicule droit, le plus chaud, les filles du gauche... c'est une plus forte chaleur qui fait concevoir un mâle. Dans le même sens, la lenteur des chromosomes X, la fragilité des femmes, leur moindre poids, leur moindre taille sont interprétés comme les indices naturels de leur infériorité naturelle. Le grand Dictionnaire universel du XIXe siècle (1866-1876) affirme de son côté que l'infériorité intellectuelle de la femme consiste en ce que la femme ne produit pas de germes. Quant à Freud, il définit la femme comme un manque de pénis, et cette anatomie incomplète désigne la femme à occuper un statut second et inférieur. « L'anatomie détermine le destin » affirme-t-il avec force.

Sur le plan anthropologique, la loi d'exogamie qui fonde toute société est loi d'échange des femmes et de leur pouvoir de fécondité entre les hommes. Cette loi s'explique en dernière analyse par la violence et la force masculines selon F. Héritier « Dans aucune société humaine, les femmes n'ont échangé les hommes ? Pourquoi cela ne s'est-il jamais produit ? » s'interroge J. Mitchell (1975:511). De même, si la femme relève dans la quasi-totalité des sociétés de la catégorie (négative) du froid, c'est qu'elle perd régulièrement son propre sang

lors de cette catastrophe cyclique que sont les règles. Ce sang féminin qui coule ainsi n'est pas valorisé : « ce qui est valorisé alors par l'homme, du côté de l'homme, est sans doute qu'il peut faire couler son sang, risquer sa vie, prendre celle des autres, par décision de son libre arbitre ; la femme voit couler son sang hors de son corps (...) et elle donne la vie (et meurt parfois ce faisant) sans nécessairement le vouloir ni pouvoir l'empêcher. Là est peut être dans cette différence le ressort fondamental de tout le travail symbolique greffé aux origines sur le rapport des sexes » (Héritier 1996:234-235).

En dernier lieu, la quasi-absence des femmes du pouvoir politique est, pour les différentialistes, un signe de leur a-cosmie, c'est-à-dire de leur indifférence au monde extérieur, un indice de leur repli sur le moi. Le pouvoir féminin est lié au simple pouvoir de la séduction et de la sexualité. En France, c'est le principe de l'égalité politique entre individus qui empêche jusqu'à 1944 le suffrage féminin de s'exprimer. Le pouvoir est nié aux femmes qui, en deçà du statut de l'individu vrai, sont femmes avant tout, c'est à dire marquées par « les déterminations de leur sexe ». Le type « naturel » de l'individu est l'homme, chez qui le sexe dont on ne parle pas comme soubassement de la théorie de l'individu, est valorisé... La valorisation des catégories binaires (...) fonctionne négativement pour le sexe féminin exclusivement » (Héritier, 1996:293). Le sexe biologique chasse la femme de la politique.

Héritier conclut que la différence entre les sexes est, toujours et dans toutes les sociétés, idéologiquement traduite dans un langage binaire et hiérarchisé : il y a un sexe majeur et un sexe mineur, un sexe fort et un sexe faible... Et ce serait cette faiblesse naturelle, congénitale, des femmes qui légitimerait leur assujettissement. La forte probabilité statistique de l'universalité de la suprématie masculine trouverait son explication ultime dans la différence sexuelle de base, biologique.

Au sein de ce différentialisme biologique, il est possible de distinguer deux phases. L'historien américain Thomas Laqueur décrit le passage, à la fin du XVIII^e siècle, d'un modèle « unisexe », où « les hommes et les femmes étaient rangés suivant leur degré de perfection métaphysique, leur chaleur vitale, le long d'un axe dont le *télos* était mâle, à un nouveau modèle de dimorphisme radical, de divergence biologique. Une anatomie et une physiologie de l'incommensurabilité remplacèrent une métaphysique de la hiérarchie dans la représentation de la femme par rapport à l'homme » (Laqueur 1992:19). Cégolène Frisque commente ce passage comme passage d'un paradigme où le genre est fondateur, à un deuxième paradigme où le sexe est premier. Dans le premier paradigme, le sexe n'est qu'un épiphénomène : « hommes et femmes sont faits de la même chair, ce qui diffère est leur rang et leurs fonctions sociales ». Hommes et femmes ont le même sexe, ce qui diffère c'est leur genre. Par contre, dans le second paradigme, « tout, chez la femme, porte l'empreinte de son sexe », différent,

incommensurable, fait établi par la biologie (Frisque 1997:56). Le corps féminin n'est plus un corps masculin inversé, incomplet, inférieur : c'est un corps différent, avec ses spécificités, c'est un corps séparé, distinct, ce qui explique l'apparition tardive de la notion de sexualité qui signifie séparation en latin, *secare*. Selon M. Foucault, « cette notion familière n'apparaît pourtant guère avant le début du XIXe siècle » (Foucault 1984:11).

Le constructivisme sexuel

Les constructivistes montrent que « l'homme est une sorte d'artefact », selon l'expression de E. Badinter (1992:15). Devoirs, preuves, épreuves montrent que la masculinité a toujours été une entité sociale construite. Pour F. Héritier, cette construction est un « artefact d'ordre général fondé sur la répartition sexuelle des tâches (...) et un artefact particulier résultant d'une série de manipulations symboliques et concrètes portant sur des individus, cette deuxième construction s'ajoutant à la première » (Héritier 1996:21). Une valeur inégale est attribuée aux tâches accomplies, valeur qui ne tient pas tant à la quantité du travail fourni ni à la maîtrise de son exécution.

Le constructivisme remet donc en question la puissance explicative (et justificative) du sexe biologique pour lever le voile sur la domination qui caractérise le rapport social des sexes (Hurtig, Kail, Rouh, 1991:11). Cette théorie se subdivise en deux courants, l'un appelé égalitariste et l'autre radical selon la terminologie de Cégolène Frisque (1997).

Le courant égalitariste affirme que le sexe social est construit à partir du sexe biologique dans le sens où il y a une transformation de la différence bio-sexuelle en rapport inégalitaire de domination au profit des hommes. À partir de son sexe biologique, un statut et un rôle différents et inférieurs sont assignés à la femme à travers un processus d'apprentissage et de socialisation. Tout en reconnaissant que la différence sexuelle est incontournable et qu'elle constitue le point de départ, ce courant se dresse contre la transformation de la différence sexuelle en rapport hiérarchique de domination masculine et revendique l'égalité des droits entre les sexes.

Le deuxième courant est appelé radical parce que pour lui les catégories sexuelles elles-mêmes ne sont pas une simple donnée biologique mais un construit social en fonction des rapports sociaux de domination masculine. Dans ce sens, Bourdieu affirme que les corps sont façonnés par « la somatisation progressive des relations fondamentales qui sont constitutives de l'ordre social » (Bourdieu 1990:8). Étant socialement inférieur, le corps de la femme est assigné à la beauté et à la maternité. En d'autres termes, c'est le genre comme rapport de pouvoir qui construit le sexe biologique de la femme comme une entité négative, c'est-à-dire comme un être privé des propriétés de l'homme, le pénis en l'occurrence.

Le contrôle social de la fécondité des femmes et la division du travail entre les sexes sont vraisemblablement les deux pivots de l'inégalité sexuelle qui transforment le rapport des sexes en rapport social construit, et par-là les identités sexuelles en manipulations symboliques d'un biologique silencieux de par lui-même. A partir des travaux anthropologiques de M. Mead (1983:67-70), on peut effectivement se poser la question suivante : qu'y a-t-il de commun entre le mâle *Arapesh*, amateur d'art et très doux, et le guerrier *Mundugomor*, violent et brutal, qui mangeait l'ennemi capturé en parlant et en riant ? Comment comparer l'audace sexuelle des garçons *Iatmul* avec la timidité des *Tchambuli* ? La masculinité diffère donc selon les époques, mais aussi selon les classes sociales, les races, et les âges de l'homme. On ne naît pas homme, on le devient. Déjà au niveau biologique, Jost, cité par Sullerot (1978:86-87), soulignait que « chez le mâle, le testicule fœtal doit activement s'opposer à la réalisation des structures féminines... Le mâle se construit contre la féminité première de l'embryon. Au cours du développement, devenir mâle est une lutte de tous les instants ». J. Money a souligné qu'il est plus facile de faire une femme qu'un homme, car né d'une femme, bercé dans un ventre féminin, l'enfant mâle, contrairement à l'enfant femelle, est condamné à la différenciation pendant une grande partie de sa vie. Le petit garçon doit tout faire pour anéantir ses pulsions proto-féminines, sa féminité première. Il est important pour lui de se « désidentifier » à l'égard de sa mère. La circoncision est une forme de séparation qui consiste à libérer le gland du prépuce, à le séparer, à le rendre visible comme signe de virilité. L'enfant circoncis est un enfant qui renaît sans prépuce et renaît ainsi comme homme, débarrassé du prépuce-féminin. Selon Groddeck (1973:194), le prépuce est le vagin dans lequel est fourré le gland masculin. La masculinité peut donc être analysée comme une réaction, une protestation et A. Adler affirme dans ce sens que l'avènement de l'homme passe par une protestation virile. L'acte viril par excellence, c'est le meurtre de la mère, et « le premier devoir pour un homme est de ne pas être femme » (Stoller 1989:310).

Sur le plan psychologique, le regard et la conviction des parents sont absolument déterminants pour le développement de l'identité sexuelle de l'enfant. Aussitôt né, nous apprenons au bébé par le geste, la voix, le choix des jouets et des vêtements, à quel sexe il appartient. Les rites d'initiation pour la construction de l'homme (irréductible au mâle) comprennent *grosso modo* trois étapes :

- la séparation d'avec la mère et le monde féminin (état de non-identité, retour au chaos initial).
- le transfert dans un monde inconnu (une sorte de migration, forêt, internat, service militaire...).
- le passage par des épreuves dramatiques et publiques (discipline de fer, conformisme extrême, entraînement physique...).

Sur le plan sexuel, les rites d'initiation identifient la masculinité à l'hétérosexualité. L'homophobie, à l'instar de la misogynie, joue en effet un rôle important dans le sentiment d'identité masculine. L'homophobie est la haine des qualités féminines chez les hommes, comme la douceur et la tendresse. L'homophobie exprime la peur de l'égalité des sexes, elle consiste à refouler en soi tout ce qui est féminin. En fait, l'homophobie renvoie à la peur secrète de ses propres désirs homosexuels, « à la peur de l'autre en soi » (Welzer Lang et al. 1994).

En conclusion, Deborah S. David et R. Brannon (1976) énoncent quatre impératifs de la masculinité : rien d'efféminé, être une personne importante, être un chêne solide et indépendant, être plus fort que les autres. Aussi, nombreux sont les hommes qui obsédés par leur virilité, et qui ne considèrent plus leur sexe comme un organe du plaisir, mais comme un outil, l'instrument de la performance, une chose séparée de soi. Le sexe de l'homme devient ainsi la partie la plus vulnérable de son être.

Dans les sociétés industrielles, il y a re-définition de la masculinité traditionnelle : la force physique et l'honneur sont remplacés par le succès, l'argent et un travail valorisant (qui justifient l'éloignement du père). Aux USA, la crise de 1929 acheva l'humiliation des pères. Les chômeurs obligés de rester à la maison pendant de longues périodes perdirent confiance en eux et se sentirent atteints dans leur virilité. Progressivement, à l'homme dur/homme-nœud a succédé l'homme mou/homme torchon, qui renonce de son propre gré aux privilèges masculins, abdique le pouvoir et participe aux tâches domestiques. Dans les années 1970, « l'homme mou » répondait aux femmes lassées du machisme. Mais la femme des années 1990 ne veut plus de cet homme mou. Ces femmes veulent des compagnons riches et sportifs (planche à voile, surf, pectoraux), mais qui savent aussi changer les couches, faire les courses et jouer du violoncelle. La lourde tâche de l'homme moderne consiste donc à réconcilier en lui les qualités des masculinités traditionnelle et moderne. Tout cela prouve aux yeux des constructivistes que le dualisme des genres n'est qu'une opposition idéologique, visant toujours à l'oppression de la femme par l'homme.

Cette identité androgynale, nouvel idéal des constructivistes, permet une synthèse entre les qualités féminines et masculines afin de dépasser l'économie de la hiérarchie sexuelle, mais sans tomber dans la fusion des sexes; c'est à dire dans la confusion. Contrairement à l'hermaphrodisme qui est un symptôme biologique de l'indétermination sexuelle, l'androgynat se veut ici une construction sociale non hiérarchiste des sexes.

La crise de l'identité masculine en Occident

Cette oscillation de la masculinité entre deux grandes théories n'est pas une simple question théorique. Elle est le symptôme d'une crise, celle de l'identité

masculine en Occident. Cette crise de la masculinité est une crise sociale qui a une histoire (en Occident).

Selon E. Badinter (1992), la première crise de la masculinité remonte au XVII^e siècle : entre 1650 et 1660 en France, et entre 1688 et 1714 en Angleterre. En France, l'apparition de la femme précieuse est une réaction à la grossièreté des hommes de la cour de Henri IV et ceux de la Fronde (1648-1652). *La précieuse* est une femme émancipée qui réclame le droit au savoir, et attaque le mariage et la maternité. En Angleterre, les femmes vont plus loin et demandent une totale égalité sexuelle, autrement dit, le droit à la jouissance sexuelle. Dans ce pays, la masculinité connaît une véritable crise dans la mesure où l'on constate des efforts pour renégocier les rôles de l'homme et de la femme dans le mariage, la famille et la sexualité. Quelques hommes acceptent ces nouvelles règles au point de pouvoir parler d'une féminisation de la gente masculine en Angleterre. Le nouvel homme est un inverti.

La Révolution de 1789 met un terme à cette évolution. La Convention refuse aux femmes leurs droits de citoyennes. Hors du foyer, les femmes sont déclarées dangereuses pour l'ordre public. On les appelle à ne pas se mélanger aux hommes.

La deuxième crise de la masculinité se situe au tournant des XIX^e et XX^e siècles. À cause des bouleversements économiques et sociaux dus aux nouvelles exigences de l'industrialisation, les revendications féministes se font de nouveau entendre, et l'anxiété masculine se réveille. En l'espace de quelques générations, (1871-1914), un nouveau type de femme est apparu et menace les frontières sexuelles imposées. L'irruption de la femme dans l'espace public (enseignement et travail) conduit à la réaction négative du courant catholique et du mouvement ouvrier qui craint la concurrence de la main-d'œuvre féminine. Plusieurs femmes écrivains anti-féministes apportèrent leur contribution à ces résistances masculines, telles Ida Sée et Colette Yver.

La fin du XIX^e siècle est très hostile à la femme. Sur ce point, la convergence des philosophes (Schopenhauer et Nietzsche), des psychologues et des biologistes est quasi-totale. Tous démontrent l'infériorité ontologique de la femme. Pour eux, la femme est proche de l'animal et du nègre. Un médecin du nom de P. J. Moebius va même jusqu'à écrire un traité *Sur l'imbécillité physiologique de la femme* qui, publié en 1900, fut un véritable best-seller. Avec Weininger, qui publie *Sexe et caractère* en 1903, la misogynie atteint son paroxysme. « Il y a des époques (...) où naissent plus de femmes masculines et d'hommes féminins. C'est précisément ce qui se produit aujourd'hui. L'extension qu'ont prise depuis quelques années à la fois le dandysme et l'homosexualité ne peut s'expliquer que par une féminisation générale », conclut Weininger (1989:73). On s'en prend à la Nouvelle Ève qui dégrade son sexe, abandonne son foyer, et met en péril la famille.

On traite ces femmes de « troisième sexe » ou de « lesbiennes homasses ». L'augmentation des divorces et le déclin de la natalité sont considérables.

Enfin, à la fin du XXe siècle, le questionnement sur l'identité masculine est inauguré aux USA par les théoriciens des sciences humaines. Dans les années 1970, les premiers travaux sur la masculinité ont lieu et deux cents départements de *Men's Studies* voient le jour aux USA. La civilisation américaine, obsédée par la virilité (image du *cow boy*), a eu affaire à un féminisme radical et puissant qui a su mettre en crise la masculinité et la transformer en question sociale et en objet d'étude académique.

Qu'en est-il de la masculinité au Maroc ? Comment est-elle construite ? Est-elle en crise ?

Chapitre II

La masculinité marocaine, entre traditions, modernité et intégrisme

La masculinité au Maroc peut être abordée à travers la socialisation sexuelle traditionnelle, les stratégies égalitaires modernistes, les tentatives de régressions intégristes et la crise dont elles sont le syndrome.

La socialisation sexuelle précoloniale

Dans le Maroc précolonial, la socialisation sexuelle visait l'établissement de deux identités sexuelles hiérarchiques distinctes¹⁰. En effet, les rites de grossesse et de naissance, les jeux d'enfance et les rites du mariage révèlent tous un traitement discriminatoire et inégalitaire entre les sexes pour arracher le garçon à la féminité et le construire comme homme-pouvoir. La petite fille naît femme et le reste (axe horizontal), tandis que le garçon est appelé à devenir homme, c'est-à-dire puissant (axe ascensionnel vertical). La naissance du garçon est l'occasion d'une satisfaction collective qui s'exprime dans un rituel plus étoffé : les youyous sont plus nombreux, le bain de la parturiente sept jours après l'accouchement est bien plus cérémonial... Car dans le système marocain de la parenté, patrilinéaire, la naissance du garçon assure la perpétuation de la lignée (c'est-à-dire la perpétuation du nom et de l'identité). « La maison où l'on ne donne naissance qu'à des filles est une maison déserte » affirme un proverbe d'arabe dialectal.

La violence et les risques caractérisent les jeux des garçons, tandis que la douceur, la prudence et le maternage accompagnent les jeux des filles. Une initiation intense de la fille aux travaux domestiques est entreprise très tôt. Contrairement à cela, la socialisation du garçon se fait dans le sens d'une préparation à l'espace public fondé sur la virilité phallique, agressive et compétitive. Les frontières sexuelles sont donc des frontières spatiales. À chaque sexe son espace propre, l'espace du garçon étant celui du travail rémunéré, public et politique.

Le cheminement vers cet espace de pouvoir commence, pour le garçon, par le rite de la circoncision : cet acte symbolise l'arrachement au monde des femmes et passage à l'espace masculin. En effet, la circoncision doit être comprise

comme une intégration au monde viril des hommes. Après la circoncision, le garçon n'accompagne plus sa mère au bain des femmes ; il passe au monde des hommes. Du coup, le monde féminin se transforme en lieu interdit et, progressivement, la femme en objet de désir. Cette transformation de la femme en objet de désir sexuel rassure les parents sur la réussite de leur socialisation. Leur hantise d'avoir un garçon homosexuel passif est effectivement la pierre angulaire de leur construction de la masculinité. En conséquence, l'activité hétérosexuelle préconjugale des garçons, moins prohibée par l'interprétation socioculturelle de l'islam en comparaison avec l'homosexualité, reste une activité rassurante sur l'orientation sexuelle du garçon : un garçon hétérosexuel est sexuellement correct. Pour l'homme marocain ordinaire, voire même extra-ordinaire, être sexuellement correct, c'est être hétérosexuel¹¹.

Cette hétérosexualité normalisante est testée lors du rite de la défloration. La nuit de l'entrée-pénétration, la *dakhla*, est à la fois une épreuve de virilité pour l'homme qui devient homme (*rajel*) en réussissant la défloration, et une épreuve de virginité pour la fille (*bent*) qui accède au statut social valorisant de femme, *mra'*. Dans cette optique, il ne saurait être question pour la jeune fille d'une sexualité pré-conjugale qui s'auto-détermine. Si elle n'est pas intégrée à la conjugalité, c'est à dire dépendante, la sexualité féminine est dite *fassad*, prostitution.

Dans le rite du premier mariage, le marié est appelé sultan pour signifier que « le marié devient *rajel* (homme) en devenant d'abord le mâle par excellence qu'est le roi... le marié devient symboliquement le roi au début des cérémonies et le reste jusqu'à leur achèvement, jusqu'à ce que le sang de l'épouse soit répandu... Le roi fait accéder l'époux à l'âge adulte, et l'époux fait pénétrer le roi dans son domaine privé, dans ce qui détermine son identité, le premier acte sexuel conjugal... » (Combs-Schilling 1996:81). Mais indépendamment de la référence à l'institution royale comme pouvoir traditionnel absolu, le sens étymologique du terme *soltane* est justement le pouvoir absolu. C'est pour cette raison que le roi est appelé sultan. Sens étymologique et sens politique du terme *soltane* sont donc associés à l'homme qui se marie, c'est-à-dire à celui qui fait preuve de puissance sexuelle. Être homme/mari, c'est être sultan, être sultan, c'est être homme/mari. Être homme/sultan, c'est être viril, c'est dominer l'épouse, le pénis devenant ici l'instrument de la domination masculine. Par conséquent, la vie conjugale est le champ par excellence où l'homme doit exercer inconditionnellement sa domination. Le *rajel* (à la différence du *rouijel*, diminutif péjoratif de *rajel*), c'est l'homme qui maîtrise femme (s) et enfants. Ainsi, « le simple fait de manifester publiquement des signes de familiarité ou d'affection à l'égard de sa femme vaut parfois à un homme les qualificatifs péjoratifs de *rouijel* ou de *bnin*, l'affectueux, le tendre, ce qui serait contraire à la nature d'un *rajel*... » (CERED 1998:38). Le *rajel*, c'est l'homme dur, tandis que le *rouijel*,

c'est l'homme mou¹². Le *rajel* ne se laisse pas guider sexuellement par l'épouse, il est le maître initiateur qui doit tout le temps contrôler la sexualité de la femme.

Stratégies modernistes égalitaires

Ce rapport social hiérarchique des sexes est actuellement en transition dans la mesure où la dichotomie traditionnelle entre deux identités sexuelles hiérarchiques est mise en crise par l'évolution de la société marocaine, et plus précisément par celle de la sexualité et de la reproduction. Cette ouverture transparait aussi dans la révision du Code du statut personnel en 1993, révision qui va timidement dans le sens de la promotion de la femme grâce à un féminisme associatif très actif.

Dans le champ de la santé reproductive et sexuelle

L'ouverture du champ de la santé reproductive est surtout visible au niveau de la planification familiale (PF). La baisse de l'indice synthétique de fécondité (moins 4,8 points en 30 ans) signifie que les programmes de la PF constituent une réussite et, ce, grâce à une aide internationale soutenue depuis la fin des années 1960. Dans ce même cadre, la société urbaine regarde désormais d'un mauvais oeil le mari qui empêche son épouse d'être examinée ou assistée par un médecin de sexe masculin, lors de la grossesse et de l'accouchement.

Plus loin encore, la sexualité féminine ose maintenant se faire et se dire, avec ou sans l'aval du mariage et sans qu'elle soit prostitution. C'est une sexualité qui se dés-institutionnalise et qui revendique le droit à s'autodéterminer.

Les stratégies marocaines d'exécution du programme d'action de la CIPD consolident cette ouverture. Un ministère délégué auprès du premier ministre chargé de la population est créé en 1995. Trois ans après la CIPD, le ministère de l'Éducation nationale affirme que l'actualisation des *curricula* est en cours. De son côté, le ministère de la Jeunesse et des Sports a sensibilisé 30 000 jeunes filles aux questions de la santé reproductive, « tandis qu'un livre de référence a été produit conformément aux recommandations de la CIPD, les thèmes relatifs à la santé de reproduction, MST-SIDA ont été introduits dans les modèles de formation ».

Le ministère de la Santé publique, en faisant état d'une « épidémie » MST inquiétante, en appelle à une éducation sanitaire préventive qui débouche insensiblement sur la nécessité d'une éducation sexuelle à l'adresse des deux sexes. Cette éducation vise une double prévention, celle des grossesses non désirées et celle des MST-VIH. Le principe de l'égalité des sexes s'avère être ici une condition indispensable à la réussite de cette double prévention.

De son côté, l'Association marocaine de planification familiale (AMPF) défend le droit à la santé reproductive et sexuelle de chaque individu. Son action vise à rendre les femmes autonomes, à éduquer les jeunes, à rendre l'homme conscient de ses responsabilités. L'AMPF dispose de 20 cliniques à travers le

royaume : IEC, *counseling*, consultations médicales concernant la PF, distribution de pilules, préservatifs et pose de stérilets. Elle dispose d'une unité de production en matière de télévision qui a produit deux télé-feuilletons, *Aziza* et *Ainek mizanek*, consacrés tous deux à l'encouragement de la contraception conjugale en vue d'une famille à taille réduite. Dans sa stratégie 2000, la question de la jeunesse et de la sexualité est l'une des priorités de l'AMPF. Pour que la jeunesse ne recoure pas à l'avortement risqué et clandestin et ne contracte pas de MST, il est nécessaire de promouvoir une politique qui défende le droit des jeunes à l'information et qui établit une IEC en matière de sexualité. « La sexualité des jeunes est souvent conjoncturelle et n'utilise pas les moyens de prévention comme le préservatif ». L'AMPF lutte également contre tous les éléments d'inégalité entre l'homme et la femme afin que la femme puisse décider elle-même de tout ce qui concerne sa santé sexuelle et reproductive.

Dans le champ du code de la famille

Face à la lenteur partisane, les femmes militantes ne pouvaient que se sentir non véritablement représentées au sein des partis et par les partis. Aussi assiste-t-on à un éloignement progressif des femmes par rapport aux partis politiques, espace quasiment monopolisé par les hommes. Le discours naissant des droits de l'homme au début des années 1980 ne peut que séduire les féministes, les droits des femmes faisant partie intégrante des droits de l'homme. Ce discours nouveau conduisit les femmes à s'organiser au sein d'associations institutionnellement autonomes qui leur permirent de dialoguer directement avec les pouvoirs publics à l'image de l'Association féminine des femmes progressistes (1992), l'Association marocaine des droits de la femme (1992), *Joussour* (1997), ... Il faut surtout voir, dans l'institutionnalisation associative du mouvement féministe, un passage à la démocratie participative (suite à l'échec de la démocratie représentative, les femmes étant largement exclues et marginalisées dans toutes les structures politiques). Celles-ci prennent en main la question féminine dans des associations féminines, tout en étant conscientes du fait que cette question n'est pas que féminine.

Pour ce féminisme associatif, il s'agit avant tout de créer une opinion publique solidaire autour d'une nouvelle conscience féminine qui approfondit le paradigme de l'insuffisance de la lettre de l'Islam et qui revendique de manière beaucoup plus active la révision du Code du statut personnel. Eu égard au sous-développement de la population marocaine, le féminisme associatif adopte la voie de la réforme par l'*ijtihad*, c'est-à-dire par l'effort de la réinterprétation des textes et leur contextualisation. Aucune association féministe ou des droits de l'homme n'opte ouvertement pour la sécularisation du droit de la famille. Dans le cadre de l'option « *ijtihad* » comme seule option associativement (et politiquement) adoptée, l'année 1992 peut être considérée comme une année charnière.

Elle a vu l'organisation d'un colloque national sur le CSP le 17 avril, la constitution d'un comité de coordination national (qui regroupe UAF, section féminine de l'USFP, Association féminine des femmes progressistes, Association marocaine des droits de la femme, AMDH), la campagne d'un million de signatures, et la soumission d'une proposition de réforme du Code du Statut Personnel (CSP) au parlement. Ce projet revendique le contrôle de la polygamie par le juge, la transformation de la dissolution du mariage en divorce judiciaire, l'institution d'un Conseil supérieur de la femme, la promulgation de textes constitutionnels pour affirmer les droits politiques, économiques sociaux et culturels des femmes.

Le 10 septembre 1993, une révision du CSP a lieu et couronne la pression du mouvement féministe marocain. Mais cette révision ne touche que 09 articles, ce qui signifie que 207 sont restés intacts. Statistiquement, il s'agit d'une révision qui a touché 4,1 pour cent du corpus du CSP (Dialmy 1996:238). Quels sont les nouveaux articles décrétés qui visent à réduire la masculinité comme pouvoir ? Il s'agit des articles suivants :

- Article 5 : le consentement de l'épouse au mariage doit être explicite et public.
- Article 6 : la suppression du droit de contrainte (que le père pouvait exercer sur sa fille pour la marier contre sa volonté).
- Article 6 : la possibilité de se passer du *wali* (tuteur matrimonial) dans le cas de la jeune fille raisonnable (*rashida*) orpheline de père.
- Article 30 : la nécessité d'avertir la première épouse ainsi que la seconde dans le cas d'une intention de polygamie (afin d'avoir le consentement des deux). Par ailleurs, le juge doit autoriser la polygamie (au cas par cas).
- Article 48 : la présence des deux époux est obligatoire pour enregistrer la répudiation. Mais il est passé outre la présence de l'épouse si elle reçoit convocation et ne se présente pas et si le mari insiste sur la réalisation de la répudiation.
- Article 148 : l'octroi à la mère du droit de la tutelle testamentaire après le père.

Tentatives de régressions intégristes

Avec le gouvernement d'alternance démocratique¹³, la lutte féministe pour la réforme du Code du Statut Personnel continue de manière plus radicale à travers le projet de « Plan national d'intégration de la femme au développement » (PNIFD). Annoncé le 19 mars 1999 par le Premier ministre, ce plan comprend les propositions radicales suivantes :

- élever l'âge du premier mariage à 18 ans ;
- supprimer la tutelle matrimoniale ;

- enregistrer l'enfant naturel sous le nom de famille de sa mère ;
- transformer toute dissolution de mariage en divorce judiciaire ;
- interdire la polygamie et non seulement la limiter par des conditions restrictives. Les cas exceptionnels doivent être soumis à l'accord de la première épouse et à l'évaluation du juge ;
- le juge qui prononce le divorce doit partager les biens accumulés au cours de la vie conjugale et offrir à la femme la moitié des biens dont elle a participé à l'acquisition, soit par son travail domestique, soit par son travail salarié ;
- reconnaître aux femmes le droit d'être juge en matière de statut personnel.

Le PNIIFD s'est heurté à une très forte résistance intégriste. *uléma* et intégristes ont réagi en promulguant des *fatani* (avis juridiques musulmans) accusant toutes les forces féministes d'apostasie et d'athéisme. Ils ont été contre la proposition d'élever l'âge du premier mariage à 18 ans. Selon eux, cette mesure est un facteur de licence sexuelle (*fassad*) et fait rater beaucoup d'occasions de mariage à la jeune fille. La proposition de supprimer la tutelle matrimoniale a également été rejetée. Supprimer le tutorat matrimonial constitue, à leurs yeux, une atteinte à la structure de la famille musulmane et risque de créer une coupure entre les membres de la famille, une haine entre les ascendants et les descendants. De même, ils trouvent inconcevable d'inscrire un enfant naturel à l'état civil sous le nom de famille de sa mère. Pour eux, l'enfant naturel n'a pas de père et ne peut jouir d'un nom de famille. Ce nom n'appartient pas à la mère seule. De plus, donner un nom de famille à l'enfant naturel, c'est une manière d'encourager la fornication selon eux. Dans la même logique, ils refusent que toute dissolution de mariage soit transformée en divorce. En d'autres termes, ils sont pour le maintien de la répudiation. Car le demandeur du divorce doit fournir, selon eux, un plus grand effort (pour motiver sa demande) et doit par conséquent dévoiler les secrets de la vie conjugale. C'est aussi une procédure qui prive le mari de son droit à reprendre son épouse après la répudiation simple au cours du délai de viduité. De plus, compliquer les procédures de la dissolution du mariage, c'est les prolonger dans le temps et faire vivre les conjoints dans un état de fornication (*sifāh*). Quand à la polygamie, elle est pour eux un principe indiscutable au nom d'un verset coranique catégorique clair, verset ne pouvant faire l'objet d'une interprétation ou d'une suspension. Dieu a seulement recommandé d'être juste envers les co-épouses. Au niveau du partage des biens après la dissolution du mariage, la proposition est rejetée : chaque conjoint doit rester indépendant et autonome dans l'acquisition et la gestion de ses biens. Seul l'entretien est dû à l'épouse. A part l'entretien, l'accord de l'époux est obligatoire (pour donner à l'épouse un bien après la dissolution du mariage). Les islamistes refusent enfin de reconnaître à la femme le droit d'être juge en matière de statut personnel. Le

motif de leur rejet est que la société musulmane n'accepte pas que la femme siège dans le poste du juge en matière de statut personnel. Car à partir de ce poste, on désigne les différents imam-prêcheurs. Ce juge est également le juge des mineurs et le tuteur des sans-tuteurs. La femme ne saurait être chargée de toutes ces missions selon le raisonnement intégriste.

Comme on le constate à travers ces rejets, il y a une volonté manifeste de défendre les privilèges de l'homme au nom du sacré. Selon le raisonnement islamiste, l'homme a islamiquement le droit de jouir du corps des femmes dès leur puberté (licéité du mariage de la jeune fille avant 18 ans), de contrôler le marché matrimonial (à travers le maintien de la règle du tutorat), d'épouser plus d'une femme, de répudier sans passer par un procès judiciaire, de garder la plus-value du travail domestique de l'épouse, de monopoliser la fonction du juge en matière de statut personnel. Ces droits islamiques sont devenus, dans le raisonnement islamiste, des attributs quasi-naturels intouchables de l'homme musulman. Ils constituent la dimension sacrale de la masculinité islamique.

Pour les islamistes, le PNIFD a porté atteinte à la nature de la famille musulmane et vise sa destruction. Ce faisant, les islamistes ont estimé que la famille musulmane est définie une fois pour toutes comme une structure hiérarchique inégalitaire au profit de ses mâles. C'est là une manière de sacraliser la famille patriarcale et d'en faire un invariant. Toute autre forme que prendrait cette famille est considérée comme une déviance et une hérésie. Il y a eu donc un refus islamiste de voir que la famille musulmane contemporaine se nucléarise aussi (et est appelée par conséquent à se démocratiser). Ce mal de voir les a conduits à ne pas reconnaître la famille nucléaire égalitaire comme une famille islamique. Pour cette raison, les islamistes ont taxé les défenseurs du plan d'incroyance, d'impérialisme, de sionisme, de marxisme et de communisme. Personne n'a échappé à leur inquisition. « Le plan-projet n'a-t-il pas été financé par la Banque mondiale ? » s'interrogent-ils. N'est-il pas présenté par un ministre dont le parti est le prolongement historique du parti communiste marocain ? Pour les *uléma*¹⁴ et les islamistes, il y a incompatibilité irrémédiable et définitive entre le plan et l'islam.

Problématique et méthodologie

Les islamistes perçoivent la domination masculine comme une évidence, car la famille patriarcale étendue est leur référent « naturel ». Plus loin encore, ce modèle familial est valorisé comme une norme. La dominance statistique de la famille nucléaire est ignorée ; celle-ci étant considérée comme déviance en ce qu'elle est l'infrastructure de l'égalité des droits entre les conjoints. Pour cette raison, l'intégrisme ignore sciemment la nucléarisation de la famille comme une nouvelle source potentielle du droit familial. Pourquoi cette cécité ? Pourquoi ce mal de voir ? Pourquoi cette volonté de mal voir ?

La connivence entre *uléma* et classes dominantes est historique et s'explique par le fait que les *uléma* sont eux-mêmes issus de ces classes sociales. Aussi le droit musulman a-t-il toujours opéré selon le modèle et les intérêts de ces classes et des familles étendues et riches qui en sont issues. Et c'est dans ces classes sociales que le modèle familial patriarcal est le plus et le mieux observé dans le sens où le mari est économiquement capable d'entretenir toutes les épouses, les concubines, les esclaves allaitantes, les esclaves domestiques, ...

Cette origine socio-économique de la législation islamique patriarcale est occultée. Le pouvoir de l'homme au sein de la famille est sacralisé quel que soit son statut socio-économique. Même pauvre, l'homme musulman s'accroche à ce pouvoir que lui confère la loi islamique. Et c'est surtout le musulman pauvre qui s'accroche à la sacralité du pouvoir masculin, parce qu'il n'a plus les moyens économiques de l'exercer et de le justifier. L'homme islamiste ne veut pas repenser la loi à partir de sa situation fragile au sein d'une famille nucléaire où l'épouse prend de plus en plus de pouvoir. A cet homme, il ne reste plus que la loi sacrale pour exercer le pouvoir de sa masculinité et pour exercer la masculinité comme pouvoir. D'où l'attachement « sauvage » au caractère supra-historique et sacré de son pouvoir d'homme.

C'est le contexte de crise socio-économique induit par la politique d'ajustement structurel depuis 1983 qui conduit le Marocain ordinaire à régresser vers les formes traditionnelles de la domination masculine. Le principe de l'égalité des sexes est la première victime de cette crise malgré tout l'effort que déploient société civile et féminisme d'État afin de dissocier entre égalité des sexes et essor économique. Dans ce contexte, les programmes de la santé reproductive ne peuvent avoir un impact suffisamment corrosif sur l'identité masculine « dure ». Les difficultés de ces programmes conduisent à une remise en cause de l'idéologie égalitariste qui les sous-tend. Et la phallocratie se révèle être ici le refoulé (dynamique) d'une modernité inachevée. Cette phallocratie se dit au nom de l'islam, tant scripturaire qu'intégriste : toutes les questions relatives à la santé reproductive doivent être traitées en conformité avec deux principes dits inamovibles d'une *Shari'a* dite préétablie une fois pour toutes, l'inégalité des sexes en matière de statut personnel et la subordination de la sexualité au mariage.

L'identité masculine comme pouvoir est encore là, insuffisamment ébranlée par les percées de la femme marocaine dans les domaines de l'instruction, de l'emploi et de la santé sexuelle et reproductive.

Le soutien international aux programmes de la santé reproductive coïncide donc avec une crise d'identité profonde que vit actuellement le Marocain ordinaire. Cette crise le conduit à voir dans la Conférence sur la population et le développement du Caire, à la suite de ses porte-parole actuels, l'œuvre de Satan, et à considérer l'égalitarisme de la santé reproductive comme une donne étran-

gère à la spécificité arabo-islamique. Aussi l'homme marocain se trouve-t-il ballotté entre deux appels : celui, égalitaire, des programmes de la santé reproductive et celui, discriminatoire, des traditions identitaires. Certes, l'adoption des programmes de la santé reproductive et sexuelle ne signifie pas qu'il y a nécessairement re-définition de l'identité masculine, mais l'enjeu de notre démarche est justement de montrer qu'il y a un lien de réciprocité entre identité masculine et santé reproductive. Nous pensons que la définition patriarcale de l'identité masculine est un obstacle socioculturel à la réussite des programmes de santé reproductive. Obstacle parfois mineur face au poids de facteurs plus déterminants comme l'inaccessibilité et l'inacceptabilité des services délivrés dans le cadre des programmes de santé reproductive. Mais si l'identité masculine patriarcale est aussi un obstacle socioculturel, il faut admettre par ailleurs qu'elle s'érode au fur et à mesure que les programmes de la santé reproductive s'implantent dans la société marocaine. Même en étant parfois inaccessibles et inacceptables, ces programmes poussent objectivement les deux sexes à s'interroger sur leurs rôles dans la société et à déconnecter progressivement entre biologie et rôle social, entre sexe et genre, voire entre masculinité et pouvoir. L'identité sexuelle apparaît de façon progressive et diffuse comme quelque chose de socialement construit, de non totalement déterminée uniquement par le sexe biologique de l'individu, donc de changeable.

L'enjeu théorique est donc de montrer l'influence réciproque que chacune de ces deux variables exerce sur l'autre. Car l'exécution des programmes de la santé reproductive par la population ne peut réussir réellement si l'identité masculine patriarcale n'est pas remise en question. Or la santé reproductive devient elle-même un facteur qui conduit subtilement à cette remise en question. C'est à ce prix qu'elle risque de devenir une culture et de ne plus rester une recette de techniques médicales. En un mot, la discrimination sexuelle, le contrôle masculin de la sexualité féminine, la féminisation de la contraception et le sexisme obstétrical sont des modes d'expression de l'identité masculine patriarcale : ils sont le mode d'expression de l'homme « dur » qui n'admet pas de pouvoir être stérile ou de renfermer une part de féminité en soi, de l'homme maître et possesseur de la femme dans le cadre d'un rapport social inégalitaire. Ce sont certes là des modes socioculturels de résistance au paradigme égalitaire de la santé reproductive, mais ils sont progressivement battus en brèche par les programmes de la santé reproductive.

Dans quelle mesure l'homme marocain participe-t-il à l'instauration d'un nouvel ordre sexuel égalitaire ? Dans quelle mesure est-il favorable à un rapport sexuel librement consenti et protégé, à jouer un rôle plus actif dans la contraception et à garantir la sécurité de l'accouchement ? Dans quelle mesure perçoit-il le nouvel ordre sexuel égalitaire naissant comme l'émergence d'une masculinité nouvelle ? Dans quelle mesure l'homme marocain participe-t-il à la

réussite des programmes de la santé reproductive et sexuelle ? Dans quelle mesure ressent-il l'impact de ces programmes sur sa représentation de la masculinité ?

Pour répondre à cette série de questions, nous avons réalisé une enquête qualitative (par entretien semi-directif) et une enquête quantitative (par questionnaire).

Notre enquête a ciblé le petit fonctionnaire. Par petit fonctionnaire, nous entendons un homme qui travaille dans une administration publique et dont le salaire annuel net ne dépasse pas 25 000 Dhs¹⁵. Le travail au bureau dans les postes subalternes (petits fonctionnaires) ne permet plus à l'homme de mettre en valeur ses qualités traditionnelles comme la virilité, le courage, la faculté inconditionnelle d'entretien de l'épouse. C'est chez cet homme « sans qualités » que la crise de l'identité masculine est susceptible d'être la plus aiguë et de se cacher derrière des formes de machisme ostentatoire et de se laisser justifier par des considérations religieuses. L'islam est un recours privilégié des hommes contre la perte de leur pouvoir.

Nous avons initialement choisi d'effectuer notre enquête dans trois sites différents : l'Oriental-Rif, le Moyen-Atlas, et la ville de Rabat. Pourquoi ce choix ?

L'Oriental-Rif est, au Maroc, considéré comme le fief de l'identité masculine dans sa brutalité extrême. Contraintes naturelles et précarité économique de l'oriental sont compensées par une inflation des valeurs de l'honneur masculin. Quant au Moyen-Atlas (Khénifra), c'est l'espace contradictoire, opposé à l'oriental. En effet, cette région est perçue comme l'espace d'une liberté sexuelle primitive accordée à la femme. La littérature ethnographique coloniale n'a pas manqué d'exploiter la « liberté sexuelle » du Moyen-Atlas pour construire le mythe d'une berbéricité sous-islamisée. Ces deux régions se caractérisent tous deux par une faible implantation des associations féministes. De son côté, Rabat, ville administrative, est le cadre par excellence des petits fonctionnaires. C'est également la ville où l'action des associations féministes est la plus virulente. Une enquête dans cette ville permettrait de dégager l'impact du féminisme associatif favorable à la santé reproductive et à l'évolution de l'identité masculine.

Par la suite, notre enquête a été étendue aux villes d'Agadir, Tanger et Tétouan eu égard au fait que des programmes de santé reproductive y étaient implantés.

Les données de terrain sur lesquelles nous avons travaillé se composent de 524 questionnaires et de 43 entretiens.

Tableau 1 : Répartition des questionnaires selon les sites et les administrations

Ville/Admi- nistration	Agricul- ture	Educa- tion	Equipe- ment	Inté- rieur	Santé	Total
Agadir	28	17	33	19	26	123
Khénifra	17	12	23	30	10	92
Oujda	21	17	15	0	21	74
Rabat	15	13	23	35	20	106
Tanger	15	9	14	8	13	59
Tétouan	16	13	13	14	14	70
Total	112	81	121	106	104	524

Tableau 2 : Répartition des entretiens, selon les sites et les administrations

ille/Admi- nistration	Agricul- ture	Educa- tion	Equipe- ment	Inté- rieur	Santé	Total
Agadir	2	1	2	2	7	
Khénifra	2	2	2	2	2	10
Oujda	2	2	2	2	8	
Rabat	2	1	2	2	2	9
Tanger	1	1	1	1	4	
Tétouan	1	1	1	1	1	5
Total	10	8	10	5	10	43





Deuxième Partie

Nouveaux profils de la masculinité





Chapitre III

Profil psychosocial de la masculinité

Qu'est-ce que l'homme pour l'homme ordinaire ? Comment le définit-il ? Quels sont les traits que l'homme marocain ordinaire utilise pour définir l'homme ? Ce travail de recensement constitue une base de données fondamentale pour saisir les continuités patriarcales et les (nouvelles) tendances féministes dans la définition de l'homme.

Notions définitionnelles

À Agadir, la masculinité est « débrouillardise », contrôle de soi, parole tenue, sérieux, responsabilité, prise de décision, honnêteté, non fornication et citoyenneté.

À Khénifra, l'homme est intelligence, puissance intellectuelle, raison. Il est mesuré et non caractériel, non hypocrite, non traître, non despotique. L'homme tient parole, se conduit bien, prend la bonne décision, n'a pas peur. Il prend en charge les « dépenses ». Un fonctionnaire de la santé amplifie cette « qualité » en affirmant que « si l'homme n'a pas d'argent, il ne peut pas être homme... L'entière masculinité, c'est l'argent » tranche-t-il. L'homme est le protecteur de la famille, sa couverture, il est un soldat de la femme, son garde corps. L'homme, c'est le pilier de la famille, l'homme, c'est la crainte respectueuse (*baiba*) qu'il inspire à son entourage.

À Oujda, l'homme, c'est la chevalerie, le courage. Il est raison et sens de la responsabilité. C'est l'honneur, la dignité. C'est celui qui a une opinion et qui l'affirme. L'homme, c'est surtout, eu égard à la récurrence de ce trait, celui qui tient parole. L'homme est aussi *qawwam*, c'est à dire celui qui entretient femme et enfants grâce aux fruits de son travail. « Peut-être que la caractéristique principale de l'homme, c'est le travail... affirme un fonctionnaire de la santé... Travailler là où il trouve du travail... L'homme paresseux n'est pas un homme ».

À Rabat, l'homme, c'est le contrôle de soi, l'autorité sur femme et enfants, l'entretien (les dépenses). Ces traits font de l'homme le premier, le plus important. C'est celui qui travaille, celui qui travaille n'importe où, celui qui a un emploi, de l'argent. Il est personnalité et raison, il tient parole, supporte les difficultés, ne divulgue pas le secret, ne fuit pas.

À Tanger, l'homme, c'est celui qui sait conduire la barque de sa famille, celui qui inspire une crainte respectueuse à ses enfants. L'homme gouverne, c'est la norme. C'est aussi la parole tenue, en matière d'argent surtout. L'homme, c'est celui qui utilise ses connaissances, qui est stable, et qui voit loin. L'homme a une forte personnalité, des principes, la capacité d'entretien.

À Tétouan enfin, être homme, c'est être responsable de la maison, avoir une forte personnalité, de l'autorité, une opinion, des décisions irrévocables, de la présence à la maison. Être homme, c'est être raisonnable, délicat, sage, c'est être toujours à l'avant, c'est prendre l'initiative, c'est être le premier. C'est savoir affronter les problèmes. L'homme est celui qui travaille dur, celui qui est capable d'accomplir les tâches rudes et qui est rugueux. L'homme ne doit pas être tendre, il doit être un peu dur. Il est ponctuel et tient sa parole. La masculinité, c'est des prises de position. En un mot, « l'homme est tout » résume un fonctionnaire de la santé.

Ces nombreux et différents traits peuvent être regroupés en quatre catégories : psychologique, morale, sociale, politique.

Les traits psychologiques de la masculinité

Quels sont les traits psychologiques recensés ? Comment se distribuent-ils selon les sites de l'enquête ? Le tableau suivant répond à ces deux interrogations.

Tableau 3 : Les traits psychologiques de la masculinité

Villes/Traits	Agadir	Khénifra	Oujda	Rabat	Tanger	Tétouan
Raison		x	x	x		x
Courage		x	x	x		
Crainte / respect		x			x	x
Autorité				x	x	x
Personnalité				x	x	x
Contrôle de soi	x			x		
Equilibre/Mesure		x			x	
Prise de décision	x					x
Débrouillard	x					x
Intelligence		x				
Supporte les difficultés				x		
Prévoyance					x	
Délicatesse						x
Rugosité						x
Dureté						x
Prend l'initiative						x
Total	3	5	2	6	5	10

Comme on le constate, la catégorie des traits psychologiques comprend 16 traits définitionnels de l'homme. Ces traits ont été cités 31 fois. La raison vient en tête, citée dans quatre sites, suivie par le courage, la crainte respectueuse (*haiba*), l'autorité et la personnalité, toutes citées dans trois sites. Aucun trait n'a été cité dans les six sites. Tétouan est la ville qui cite le plus de traits psychologiques, suivie de Rabat.

Parmi les traits psychologiques cités dans les entretiens et qui ont été également soumis à l'évaluation des enquêtes par le biais du questionnaire, on note l'autorité et la dureté. La fréquence statistique de ces deux traits montre que leur présence dans la définition de l'homme est faible.

L'autorité est ainsi définie : être homme, c'est être chef de foyer, c'est être orienteur, c'est dominer dans la relation à la femme, et particulièrement à l'épouse. Aussi, celui qui est commandé par sa femme n'est pas considéré comme un homme. Ceux qui sont d'accord avec une telle conception de l'autorité, c'est à dire avec la proposition « être homme, c'est commander » (et qui ont par conséquent une attitude patriarcale) ne représentent que 24 pour cent. A titre d'exemple, les villes de Rabat, Agadir et Tétouan ont respectivement enregistré les pourcentages suivants : 32 pour cent, 23 pour cent 13 pour cent. Quant aux administrations, l'équipement vient en tête avec 31 pour cent, l'intérieur au milieu avec 24 pour cent et la santé en dernière position avec 17 pour cent. La variable de l'âge ne débouche pas sur des résultats pertinents. Toutes les catégories d'âge ont un pourcentage d'acceptation de la proposition qui varie entre 23,7 pour cent et 25 pour cent.

Quant à ceux qui sont d'accord avec la proposition « être homme, c'est être dur », ils ne représentent que 10 pour cent. La ville de Khénifra réalise le score le plus élevé à ce propos avec 15 pour cent et la ville de Tétouan le score le plus faible avec 1 pour cent. Au niveau des administrations, c'est la santé qui réalise le score le plus fort avec 12 pour cent. La variable de l'âge rattache la dureté aux plus âgés. Ce sont en effet les hommes de plus de 45 ans qui estiment le plus que la dureté fait partie de la masculinité.

Les traits moraux de la masculinité

Dix traits moraux ont été évoqués. Ils ont été cités 17 fois.

Tenir parole est la qualité morale qui fait l'unanimité : dans toutes les villes, elle est invoquée pour définir l'homme. La responsabilité vient en deuxième position avec trois citations. Oujda est la ville qui cite le plus les traits moraux, Tétouan le moins.

Les traits sociaux de la masculinité

Les traits sociaux qui définissent l'homme sont recensés dans le tableau suivant.

Tableau 4 : Les qualités morales de la masculinité

Ville /Qualité morale	Agadir	Khénifra	Oujda	Rabat	Tanger	Tétouan	Total
Tenir parole	x	x	x	x	x	x	6
Responsable	x		x		x		3
Honnête	x						1
Non-fornicateur	x						1
Non hypocrite		x					1
Non traître		x					1
Chevaleresque			x				1
Honorable			x				1
Digne			x				1
Garde le secret				x			1
Total	4	3	5	2	2	1	17

Tableau 5 : Les traits sociaux de la masculinité

Ville/Traits sociaux	Agadir	Khénifra	Oujda	Rabat	Tanger	Tétouan	Total
Entretien du foyer		x	x	x	x	x	5
Travailleur			x	x		x	3
A de l'argent		x		x			2
Protège la famille		x					1
Total	0	3	2	3	1	2	11

La catégorie des traits sociaux comprend 4 traits. Ceux-ci ont été cités 11 fois. L'entretien du foyer par l'homme (mari) vient en tête. Ce trait a été cité dans cinq villes, à l'exception d'Agadir. On ne peut que supposer que ce trait est implicitement inclus dans la notion de responsabilité. D'ailleurs Agadir est la ville qui ne cite aucun autre trait social pour définir l'homme. Khénifra et Rabat en citent le plus.

Les traits politiques de la masculinité

La catégorie des traits politiques est présentée dans le tableau suivant.

Tableau 6 : Les traits politiques de la masculinité

Ville/Traits politiques	Agadir	Khénifra	Oujda	Rabat	Tanger	Tétouan	Total
Citoyen	x						1
Non despotique		x					1
A une opinion			x				1
Prend position						x	1
Total	1	1	1			1	4

La catégorie des traits politiques comprend quatre traits qui ont été cités quatre fois. Chaque trait a été cité une fois. Aucune ville n'a cité deux traits, Rabat et Tanger n'ont cité aucun trait.

Ces quatre catégories de traits définitionnels de l'homme permettent de faire les constatations suivantes. Tant par leur nombre que par leur fréquence, les traits psychologiques viennent en tête des notions définitionnelles de l'homme, suivis des traits moraux et sociaux. Les traits politiques viennent en quatrième position.

– La raison (trait psychologique, car elle est mesure, équilibre et prévoyance), la parole tenue (trait moral), l'entretien de la famille (trait social) viennent en tête des notions définitionnelles de l'homme.

– Tétouan est la ville qui utilise le plus la perspective psychologique pour définir l'homme, tandis qu'Oujda adopte davantage la perspective moraliste. Khénifra et Rabat adoptent plutôt la perspective sociale.

Continuités patriarcales et tendances féministes

Cette approche notionnelle dans la définition de l'homme révèle une certaine maintenance de la définition patriarcale de l'identité masculine. « La masculinité est toujours la masculinité, la même... Peut-être en avons-nous plus besoin actuellement pour aller loin » se plaint-on à Agadir. Dans le même sens, on affirme à Tanger que « nous n'avons plus d'hommes, nous n'avons que des mâles ». Une perte de la masculinité est ressentie et cette « intuition » indique une évolution dans la perception de la masculinité.

La continuité patriarcale dans la définition de la masculinité s'exprime dans l'affirmation de la supériorité physique, sociale, intellectuelle et religieuse de l'homme. Sur le plan physique, l'homme est toujours perçu comme plus apte à accomplir des travaux qui exigent la force et l'endurance. À Oujda, on va même jusqu'à affirmer que la force physique permet à l'homme de « corriger » sa femme, c'est à dire de « frapper l'épouse au cas où celle-ci lui désobéirait ». « Et scientifiquement, avance-t-on dans cette ville, il a été prouvé que frapper la femme ne manque pas de la séduire ». Sur le plan social, l'homme continue de symboliser la défense du foyer et la protection de la maison : foyer et maison réfèrent aux femmes et aux enfants. Sur le plan intellectuel, l'homme est encore décrit en termes de raison et d'intelligence, la femme en termes d'émotion et d'intuition. Sur le plan religieux enfin, la femme est dite inférieure « parce qu'elle ne peut pas diriger la prière ».

Cependant, il est nécessaire de relever que la définition de l'homme comme supériorité, suprématie et précellence est une définition qui est loin d'être majoritaire. En effet, 21 pour cent seulement des enquêtés (contre une majorité de 66 pour cent) sont favorables à la proposition « être homme signifie être meilleur que la femme ».

Tableau 7 : L'homme est-il meilleur que la femme (%)

AttitudesVilles	L'homme est meilleur	Intermédiaire	L'homme n'est pas meilleur	Sans réponse	Total
Agadir	26,02	15,45	58,54	0,00	100
Khénifra	27,17	11,96	60,87	0,00	100
Oujda	8,11	4,05	86,49	1,35	100
Rabat	23,58	9,43	64,15	2,83	100
Tanger	20,34	6,78	66,10	6,78	100
Tétouan	15,71	11,43	68,57	4,29	100
Total	21,18	10,50	66,22	2,10	100

La ville d'Oujda réalise le pourcentage féministe le plus fort (86 pour cent) à ce sujet. Ainsi le patriarcalisme¹⁶ qui y règne dans tous les domaines de la vie sociale est ici gommé par une déclaration égalitariste de principe. Dans toutes les villes, l'attitude féministe l'a emporté par une majorité absolue.

Au niveau des administrations, c'est l'éducation qui vient en tête de l'attitude féministe avec 79 pour cent, tandis que la santé vient en dernière position avec 62 pour cent. Tous les secteurs administratifs rejettent la précellence masculine avec une majorité absolue.

Selon la variable âge, 61 pour cent des 18-30 ans ne croient pas que l'homme soit meilleur que la femme. Les 46-60 ans sont plus nombreux (66 pour cent) à rejeter cette idée.

Corroborant ce recul de la suprématie masculine au niveau du principe, quelques déclarations laissent entendre que l'homme, appelé à diriger les affaires de la maison, doit le faire sans violence, par le dialogue. Plus loin encore, à Rabat, la femme est identifiée comme étant une meilleure gestionnaire de l'économie domestique. Et de plus en plus, on voit en elle un partenaire principal.

Quant à la force physique de l'homme, elle est dite ne devoir signifier ni dureté, ni violence, ni commandement despotique. Même à Oujda, qui a réalisé le score féministe le plus faible à ce sujet, l'autorité masculine (fondée sur l'aptitude à entretenir le foyer) est remise en question, assouplie du moins. Le commandement de l'homme ne peut être aveugle, inconditionnel, dictatorial. « Commander, c'est seulement diriger », rappelle-t-on. Il y a donc une redéfinition du commandement dans le sens d'une autorité raisonnée. « L'homme doit commander, mais en prenant l'avis de sa femme ». A Tanger, le mari est dit tenu de donner des explications à son épouse.

Comparés aux plus de 44 ans, les 18-30 ans sont moins nombreux à voir dans la faculté de commander un trait définitionnel de l'homme. (52 pour cent contre 56 pour cent).

De même, tout en restant définitionnelle de l'homme pour 40 pour cent des enquêtés, la force physique n'est pas un « privilège » : « les muscles, même l'éléphant en a », ironise-t-on. L'homme n'est donc pas définissable par la force physique pour une majorité relative de 46 pour cent : « que d'hommes sont physiquement forts, mais ne sont pas des hommes pour autant » affirme-t-on à Rabat.

Conclusion

Les risques que la masculinité encourt eu égard à l'évolution sociale sont ressentis et exprimés. Les difficultés financières sont désignées comme responsables de la dé-masculinisation des jeunes, c'est à dire dans la perte des « qualités » patriarcales de l'identité masculine. La femme est reconnue être meilleure gestionnaire du budget domestique. Des pouvoirs sont enlevés à l'homme. Celui-ci commence à ne plus être hégémonique. Cette dé-traditionalisation constitue le point de départ d'une nouvelle identité masculine. Ainsi, on avance que l'homme sentimental ne doit plus être considéré comme une femme, de même que l'homme qui aide sa femme dans les travaux domestiques. La tendresse et la gentillesse sont désormais concevables comme qualités masculines. On en conclut que l'homme n'est pas sacré, dans le sens où il n'est pas une essence immuable : l'homme en tant que domination et pouvoir est susceptible de remise en question, de changement et d'évolution. La conscience masculine de la masculinité devient constructiviste dans la mesure où la masculinité est de moins en moins représentée comme un rôle fixe, statique et exclusif. En d'autres termes, la masculinité n'est plus entièrement perçue comme une donnée naturelle. Aussi rejeter tout ce qui est féminin n'est plus essentiel à la démonstration de la masculinité. La masculinité commence à être pensée comme une relation sociale dynamique et évolutive, comme quelque chose que l'on fait, que l'on fait avec récurrence, en interaction avec les autres, avec les hommes et les femmes. Certes, les hommes subissent encore une plus grande pression pour assumer des prescriptions socioculturelles telles qu'être raisonnable, honnête et travailleur, mais cela se fait dans un sens moins hégémonique, grâce à la montée de la résistance féminine qui ne manque pas de produire un début de conscience masculine. Les deux sont corrélés. Être un agent actif dans la construction et la reconstruction d'une masculinité (qui ne tombe plus du ciel) ne signifie plus reproduire mécaniquement les normes patriarcales de la masculinité qui définissent la masculinité comme domination. Ces normes ne sont plus **totalemment** dominantes, et être homme ne signifie plus **totalemment** dominer (la femme) par le seul fait d'être homme.



Chapitre IV

Une masculinité homosexuelle émergente

L'hétérosexualité est centrale dans la construction sociale marocaine traditionnelle de la masculinité. En affirmant que l'hétérosexualité est un trait sans lequel un mâle n'est pas un homme, en affirmant qu'être homme, c'est être hétérosexuel, le Marocain traditionnel signifie le rejet de l'homosexualité. Celle-ci était perçue comme une anomalie démasculinisante. Dans quelle mesure cette perception de la masculinité comme hétérosexualité continue-t-elle d'être dominante et fonctionnelle ?

Une bisexualité suspecte

Face à l'item « dans chaque être humain, il y a à la fois féminité et masculinité », l'opinion est partagée. En effet, 44 pour cent des enquêtés sont d'accord avec l'item tandis que 41 pour cent sont contre. La ville d'Oujda (54 pour cent) et l'administration de la santé (48 pour cent) adoptent le plus la réponse patriarcale négative, c'est-à-dire la non-reconnaissance de la bisexualité comme une donnée naturelle en tout être humain. Ce sont la ville d'Agadir (51 pour cent) et l'administration de l'agriculture (51 pour cent) qui adoptent le plus la réponse féministe. Si le patriarcalisme d'Oujda était attendu à ce sujet, celui de la santé par contre est surprenant. Les fonctionnaires de la santé sont en théorie les mieux situés pour savoir que dans chaque être humain il y a des hormones masculines et féminines. Cette connaissance n'a été repérée que chez un seul fonctionnaire de la santé ! « Les hormones féminines, nous en avons aussi, nous les hommes » affirme-t-il.

Il faut donc noter que la majorité relative qui a reconnu la bisexualité constitutive de l'homme n'a pas eu son équivalent qualitatif sur le plan des entretiens. Certes, à Agadir on reconnaît que masculinité et féminité peuvent coexister dans le même homme et que la bisexualité n'est pas compromettante de l'identité masculine. Certes, à Khénifra, on admet que « la femme habite l'homme et vice versa » et que la tendresse que peut manifester l'homme est considérée comme le principe de la féminité présente en lui dès le départ. Certes, chacun de

nous a un pourcentage de féminité et de masculinité, « selon l'éducation reçue et selon les gènes », affirme-t-on à Tétouan. Malgré cette répétition de la même idée dans différents sites, la défense de l'hypothèse bisexuelle n'a pas fourni un plaidoyer riche et diversifié. La mono-sexualité est affirmée comme une évidence, tellement la perspective patriarcale dominante la présente comme une évidence. « L'homme tombe-t-il enceint ? » s'interroge-t-on à Oujda pour avancer cette interrogation comme l'argument irréfutable, l'argument par excellence contre la non-bisexualité. À Oujda, on tend en effet à définir l'identité masculine comme une entité autonome, non entachée de féminité, non tachée de féminité, dirions-nous, pour mieux rendre compte de cette logique patriarcale misogyne. En effet, l'homme doit être homme et la femme femme, tranche-t-on. La féminité de l'homme est dite inconcevable et traiter un homme de femme, c'est l'atteindre au plus profond de sa masculinité, c'est l'humilier. À Rabat également, la nature mono-sexuelle de l'homme est affirmée et ne laisse pas de place à la reconnaissance de la bisexualité. Un homme normal n'est donc pas masculin et féminin à la fois, conclut-on à Tétouan.

De manière générale, la bisexualité n'est pas perçue comme une donnée originelle de départ, une donnée dont on se débarrasserait progressivement grâce à la socialisation sexuelle. La tendresse dont peut faire preuve un homme n'est pas perçue comme la présence d'une qualité féminine en lui. Si bisexualité il y a, elle ne peut être que maladie, déviance et dévalorisation. Dévalorisation de l'homme surtout, précise-t-on, car dire de l'homme qu'il est bisexuel, c'est le féminiser, c'est le ravalier à un rang patriarcalement inférieur, c'est l'insulter. En effet, 79 pour cent des enquêtés sont d'accord avec l'item « pour un homme, être traité de femme est une insulte ». 19 pour cent des fonctionnaires de l'éducation et 17 pour cent dans la santé le rejettent. Les plus âgés (46-60 ans) sont plus nombreux à le rejeter (19 pour cent) par rapport aux plus jeunes (12 pour cent). L'âge joue paradoxalement un rôle inverse au rôle attendu : plus on avance dans l'âge, plus on fait preuve de souplesse et d'un moindre machisme, comme si les jeunes, fragilisés par la perte du pouvoir économique, avaient plus besoin de s'accrocher à une identité masculine définie comme distincte (et supérieure). À cause de leur impuissance économique croissante, les jeunes ont le plus besoin d'être rassurés à propos de leur masculinité.

L'homosexualité, une anomalie

Même si la bisexualité est reconnue comme une donnée biologique par certains, l'homosexualité qu'elle pourrait engendrer n'est pas pour autant normalisée. L'attitude la plus tolérante voit dans l'homosexualité un surplus d'hormones féminines chez l'homme et considère ce surplus comme une anomalie. Implicitement, cette explication « scientifique » réduit l'homosexualité à l'homosexualité dite passive. Seul l'homosexuel pénétré est considéré comme

homosexuel, c'est-à-dire comme anormal dans la mesure où il souffre d'un excès d'hormones féminines. Cet excès est interprété comme maladie dans la mesure où il pousse le mâle à agir en tant que femelle qui cherche à se faire pénétrer.

À Khénifra, l'homosexuel est dit « malade et prisonnier de sa maladie car l'homosexuel ne peut pas s'empêcher de recommencer ». On utilise le terme arabe savant, *choudoud*, qui signifie littéralement perversion. Et ce terme finit par référer à la seule homosexualité. La compulsion de répétition à laquelle ne peut résister l'homosexuel passif et qui fait de lui la victime d'un destin hormonal impérieux ne débouche pas pour autant sur une attitude compréhensive. Définir l'homosexualité comme une compulsion est une explication positiviste récente qui n'arrive pas encore à saper la condamnation sociale séculaire de l'homosexualité. En effet, même en affirmant que l'homosexuel est prisonnier de ses hormones, on ne le considère pas comme la victime excusable d'un destin hormonal indépendant de sa volonté. Tout en étant déresponsabilisé, l'homosexuel (pénétré) est accusé d'immoralité et inspire le dégoût. À Rabat, on pense également que l'excès d'hormones féminines chez l'homme ne justifie pas le comportement homosexuel réceptif.

À Oujda, au lieu de l'explication hormonale, on avance l'hypothèse de l'impuissance sexuelle. L'homosexuel réceptif serait un mâle sexuellement impuissant, et parce que impuissant, « se laisse pénétrer » par un autre mâle. Il est inverti. Même « malade », cet homosexuel est à condamner, son inversion/perversion étant lue à travers le prisme du vice. L'homosexuel actif, celui qui pénètre, est également condamné parce que lui aussi est considéré comme pervers, donc vicieux.

Mais le plus important est que tous les homosexuels, qu'ils soient actifs ou passifs, sont principalement considérés comme irréligieux. Dans la logique islamique, l'homosexualité est une déviance par rapport à la frontière des sexes biologiques imposée par Dieu. Cette frontière établit la nécessité de distinguer entre un sexe mâle pénétrant et un sexe femelle pénétré. Cette distinction est fondatrice des rapports sociaux (corrects) de sexe. Aussi la transgression de la frontière est-elle illicite (*haram*), clame-t-on à Tétouan, et mérite la sentence conséquente, la mort. Par conséquent, à Oujda comme à Tanger, on affirme que les homosexuels doivent être exécutés afin d'assainir la société et la purifier. « L'homosexuel, il faut le brûler vif... Qu'il soit actif ou passif, il faut le brûler », tranche-t-on.

Une autre attitude se laisse saisir à Agadir. En raison du tourisme sexuel qui y est florissant, l'homosexualité est analysée en termes de marché. Les perspectives hormonales, psychanalytique et islamique cèdent la place à une vision pragmatique. Pour vivre, des jeunes vendent leur corps à défaut de pouvoir

vendre autre chose. On ne spécifie pas l'organe qui est vendu, mais on suppose que pénis et anus sont tous deux mis en circulation sur le marché du tourisme sexuel. Dans cette perspective, l'homosexuel, qu'il soit passif ou actif, est surtout perçu comme un travailleur sexuel. Tout en étant également condamné, le travailleur sexuel l'est moins que l'homosexuel. À l'opposé de l'homosexuel qui est condamné parce que vicieux, le prostitué a l'excuse du besoin économique et du travail. Et de nombreux homosexuels cachent leur homosexualité derrière une activité prostitutionnelle dans une société où il est encore inconcevable d'assumer (publiquement) l'homosexualité et d'en faire une identité.

Le genre de l'homosexuel

L'homosexualité fait-elle perdre la masculinité ? Cinq réponses sont fournies à cette interrogation centrale : (1) le mâle reste un homme même s'il a une orientation homosexuelle (2) seul l'homosexuel réceptif n'est pas un homme, (3) qu'il soit réceptif ou intromissif, l'homosexuel n'est pas un homme, (4) les homosexuels ne sont ni des hommes ni des femmes, (5) l'homosexuel n'est pas un être humain. Examinons ces réponses une à une.

Être mâle, c'est être homme

À Khénifra, « la première chose que l'on cherche à la naissance, c'est le pénis... si on le trouve, ce sera un homme ». Et même si plus tard, le garçon devient un homosexuel réceptif, on le considérera comme un homme eu égard à la seule présence d'un pénis. La présence du pénis est la condition suffisante de la masculinité. Pour les tenants de cette réponse, qui sont des différentialistes dans le sens où cela a été défini plus haut, il suffit d'avoir un pénis pour être un homme indépendamment de l'usage ou du non-usage que l'on en fait. La possession du pénis suffit à définir l'identité de genre, celle-ci étant mécaniquement déterminée par le sexe biologique. La célèbre phrase de Freud « l'anatomie, c'est le destin » est ici adéquate pour exprimer le différentialisme biologique.

Par conséquent, même l'homosexuel réceptif qui obéit à un déterminisme hormonal reste un homme pour la simple raison qu'il possède un pénis. L'homosexualité passive ne démasculinise pas le mâle. Ici, il y a synonymie entre « mâlitude » et masculinité : avoir un pénis (mâlitude), c'est être homme (masculinité).

Dans le contexte marocain, ce raisonnement anatomiste s'applique davantage au mâle qui a des pratiques homosexuelles à objectif économique, c'est-à-dire comme source de revenu. Dans ce cas de figure, le plaisir n'est pas la finalité de l'acte homosexuel. Celui-ci est davantage perçu comme un service payé qu'une compulsion de répétition à finalité érotique. On en conclut, alors que le terme homosexuel est impropre pour rendre compte de la pratique homosexuelle afin de dire que le prostitué homosexuel est plus un prostitué qu'un

homosexuel. Le prostitué ne doit pas être appelé homosexuel. Une distinction est donc faite entre la pratique homosexuelle de nature économique et la pratique homosexuelle de nature érotique. Avoir une pratique homosexuelle contre salaire ne signifie pas que l'on soit homosexuel et signifie encore moins cesser d'être un homme. Et même l'activité homosexuelle pour des motifs d'ordre psycho-érotique ne signifie pas que l'on cesse d'être homme. « Le pénétrant et le pénétré restent tous deux des hommes » affirme-t-on à Khénifra pour la simple raison qu'ils ont tous les deux un pénis.

L'homosexuel réceptif n'est pas un homme

Être homosexuel réceptif, c'est se percevoir comme femme et concéder sa masculinité affirme-t-on. Certains ne conçoivent pas la possibilité d'être à la fois homme et homosexuel réceptif. L'identité homosexuelle démasculinisante est automatiquement appliquée à tous ceux qui ont des pratiques homosexuelles réceptives. Peu importe que de telles pratiques renvoient à une nécessité biopsychologique intérieure ou à une nécessité économique. L'acte homosexuel réceptif fait perdre la masculinité à tout mâle. Pour 61 pour cent, un homme sodomisé n'est plus homme.

Tableau 8 : Sodomie et masculinité selon les villes (%)

Attitudes	Sodomisé	Intermédiaire	Sodomisé	Sans réponse	Total
Villes	(1)		(2)		
Agadir	55.28	5.69	31.71	7.32	100
Khénifra	60.87	18.48	20.65	0.00	100
Oujda	67.57	4.05	20.27	8.11	100
Rabat	74.53	4.72	15.09	5.66	100
Tanger	40.68	5.08	42.37	11.86	100
Tétouan	64.29	8.57	18.57	8.57	100
Total	61.45	7.82	24.24	6.49	100

(1) L'homme n'est plus l'homme (2) L'homme reste l'homme

Partant de là, l'homosexualité intromissive est implicitement plus acceptée car son actant respecte le paradigme masculin de la pénétration. Le pénétrant a plus de valeur, admet-on. Le pénétrant est dit homme, parce qu'il a pratiqué le sexe sur un autre. En effet, pour 38 pour cent des enquêtés (contre 54 pour cent seulement), être homme ne signifie pas être uniquement hétérosexuel. Être homme signifie également « baiser » d'autres mâles. Plus loin encore, le mâle qui pénètre un autre mâle est non seulement défini comme un homme, mais comme un homme doublement viril quand il est également hétérosexuel. Aussi n'est-il point perçu comme un homosexuel, même si son activité sexuelle n'est pas exclusivement hétérosexuelle. Quant au « pénétré », sa masculinité est niée : ce

n'est pas un homme parce qu'il « a subi le sexe » d'un mâle. En effet, pour 61 pour cent des enquêtés, un mâle sodomisé par un homme n'est plus un homme. 67 pour cent des fonctionnaires de l'intérieur le pensent. La ville de Rabat exprime le plus cette attitude (avec 75 pour cent), suivie par Oujda (68 pour cent).

Ces résultats sont en conformité avec le paradigme de la sexualité patriarcale: faire le sexe avec le pénis, c'est pénétrer l'autre, c'est être actif, c'est être masculin, c'est être valorisé. Par contre, le faire avec l'anus, c'est se faire pénétrer, c'est être passif, c'est être féminin, c'est être dévalorisé. Le masculin est ainsi socialement construit comme pénétration sexuelle, celle-ci étant elle-même interprétée comme activité. « L'homme baisé n'est pas un homme, c'est juste un mâle » précise-t-on à Oujda. Être mâle n'est pas suffisant pour être homme.

Parfois l'homosexualité intromissive symbolise une « victoire » de classe dans laquelle le « pauvre » sort vainqueur. L'homme pauvre pénètre le garçon des riches, il le « baise et baise ainsi la bourgeoisie en la rendant passive ». Cette perception de l'homosexualité en termes de lutte de classes sociales a été observée à Khénifra.

L'attitude qui consiste à dissocier entre masculinité et hétérosexualité et, plus précisément, à associer masculinité et homosexualité réceptive, a été principalement enregistrée à Tanger. C'est dans cette seule ville que l'homme sodomisé est dit rester homme pour une majorité relative de 42 pour cent (contre 40 pour cent). Ce pourcentage chute à 24 pour cent au niveau national pour signifier que, pour un homme sur quatre, la sodomisation ne démasculinise pas le sodomisé. Cette attitude moderniste touche respectivement 27 pour cent et 28 pour cent des fonctionnaires de l'éducation et de la santé. Et contre toute attente, 31 pour cent des plus âgés (46-60 ans) adoptent cette attitude nouvelle (contre 19 pour cent seulement chez les plus jeunes).

Tableau 9 : Sodomie et masculinité selon l'âge (%)

Age	Sodomie Un homme sodomisé n'est plus un homme	Intermédiaire 7,50	Un homme sodomisé est toujours un homme	Sans réponse 6,25	Total 100
18-30	67,50	7,50	18,75	6,25	100
31-45	62,31	10,07	21,27	6,34	100
46-60	57,39	4,55	31,25	6,82	100
Total	61,45	7,82	24,24	6,49	100

L'actant homosexuel n'est pas un homme

Cette troisième attitude démasculinise tous les actants homosexuels. Avoir une pratique homosexuelle à partir d'une nécessité psycho-hormonale ou pécuniaire, être pénétré ou pénétrer, c'est ne pas être homme ou cesser de l'être. Être

pénétré signifie que l'on ne possède pas la quantité nécessaire d'hormones masculines ou que l'on est impuissant. Il en va de même pour le pénétrant : pénétrer un homme, pour des raisons économiques ou par vice, c'est cesser d'être homme, c'est renoncer à la masculinité comme volonté de travail, d'une part, et comme honneur, c'est-à-dire comme hétérosexualité, d'autre part.

Mais c'est surtout la présence du sur moi religieux qui conduit à déconsidérer tous les actants homosexuels. Aucun d'eux deux n'a de valeur, affirme-t-on : « notre religion nous interdit de les considérer comme des hommes ». Sodomites et sodomisés sont définis comme des animaux qui ne sont pas censés exister dans une société islamique. Celle-ci est perçue comme exempte d'homosexualité.

L'actant homosexuel n'est ni homme ni femme

Cette attitude consiste à nier toute identité de genre à l'homosexuel. Celui ne doit être considéré ni comme une femme, ni comme un homme. N'étant pas homme, le sodomisé ne peut pas être assimilé à une femme, par respect à la femme.

Ce respect de la femme, nouveau à vrai dire, transparait ici et là. À Khénifra, on estime que traiter l'homosexuel pénétré de femme, c'est mépriser la femme. Or la femme, rappelle-t-on, n'est pas un objet sur lequel on pratique le sexe. La réduire à un objet sexuel, c'est la mépriser. « Sexuellement, la femme est un partenaire » rappelle-t-on dans cette région berbérophone connue pour être une aire où la femme sexuellement libre jouit d'une bonne réputation¹⁷. À Oujda, on précise que l'homosexuel réceptif est socialement plus dévalorisé, non parce qu'il ressemble à la femme, mais parce qu'il renie son sexe mâle. À Rabat aussi, on affirme que la dévalorisation du sodomisé peut ne pas passer par celle de la femme. « Le pédé ne mérite pas qu'on le traite de femme » affirme-t-on.

L'actant homosexuel n'est pas un être humain

En ne respectant pas les frontières sexuelles qui sont des frontières divines, (le sexe est un dépôt de Dieu, une *amana* que Dieu confie à l'homme), l'homme cesse d'être homme. La transgression homosexuelle de la loi divine (*Sbari'a*) fait basculer l'homme dans l'animalité. L'homosexuel cesse d'être homme pour redevenir animal et cesse d'être homme en cessant d'être religieux. La religion, comme principe hétérosexuel, est ici définitionnelle de l'homme.

Conclusion

La notion d'orientation sexuelle débouche sur la distinction entre deux tendances dans la définition de la masculinité : une définition biologique qui consiste à dire que le mâle est un homme en raison de son anatomie, quel que soit son comportement sexuel ; et une définition religieuse qui fait de l'homme un être exclusivement hétérosexuel. On constate ainsi que la masculinité oscille entre

deux pôles : le biologique qui la réduit à la « mâlitude », le religieux qui en fait un comportement hétérosexuel. Cette définition de la masculinité en deux temps montre que la définition par l'hétérosexualité rend insuffisante sa définition par la seule anatomie. Aussi peut-on conclure que les pratiques homosexuelles, malgré leur plus grande visibilité, n'ébranlent pas encore sérieusement la définition de la masculinité comme hétérosexualité. La sexualité marginale n'est pas suffisamment assumée sur le plan social pour déboucher sur d'autres formes de masculinité.

Chapitre V

Pour une nouvelle masculinité islamique

La supériorité juridique est un trait fondamental dans la caractérisation patriarcale de l'identité masculine. Cette supériorité est légitimée par le recours à l'islam. En effet, l'interprétation dominante de la loi divine par la plupart des écoles du droit musulman confère à l'homme pouvoirs et privilèges. Énoncés au nom des textes sacrés, ces privilèges et pouvoirs masculins deviennent sacrés à leur tour et font corps avec la masculinité telle que définie par les juristes musulmans. L'homme musulman se sent donc en droit d'avoir des pouvoirs et des privilèges par le double fait d'être homme et musulman. C'est là une manifestation particulière de ce que Connell appelle le « dividende patriarcal » : « les hommes tirent du patriarcat un dividende en termes d'honneur, de prestige et de droit de commander. Ils gagnent aussi un dividende matériel » (Connell 1995:82).

Par conséquent, il est « normal » que les hommes préfèrent ne pas remettre en question l'ordre juridique établi, les lois étant en leur faveur. « On ne va pas rentrer dans une polémique avec la loi divine », s'écrie justement un fonctionnaire de l'équipement à Oujda. « Ces questions sont intouchables », reprend un agent de l'éducation nationale. Discuter la tutelle matrimoniale, la polygamie, la répudiation, c'est remettre en question sa foi en Dieu, prétendent-ils. Cette attitude qui va jusqu'à interdire de discuter des lois islamiques en matière de famille se retrouve dans toutes les villes. Elle fait exprès de confondre entre le niveau de la foi (*'aqida*) et celui des contrats civils (*mu'amalat*). Pour les tenants de cette attitude qu'on peut appeler intégristes, la foi réside (aussi) dans une application littérale des textes relatifs à la famille et aux *mu'amalat* de manière générale. Et plusieurs interviewés sont quasiment forcés de dire qu'ils n'ont pas d'opinion à exprimer sur ces sujets, qui ne relèvent pas de l'opinion humaine et, encore moins, de l'opinion ordinaire. L'individu qui n'a pas la science du droit (musulman) ne se sent pas autorisé à s'en mêler et s'interdit d'avoir une opinion à l'égard des dispositions juridiques en matière familiale. Il tient ces dispositions pour des commandements divins. Illustrant cette attitude, un fonctionnaire de la santé à Rabat estime que les pouvoirs publics doivent interdire aux gens de

discuter des choses qui relèvent de la religion. Seuls les docteurs de la loi divine (*uléma*) peuvent, de l'avis de l'homme ordinaire, légitimement traiter de ces sujets. Et les *uléma* eux-mêmes se perçoivent comme les seuls habilités à interpréter le message divin, à décrypter la loi et à la transmettre. Ce faisant, les *uléma* prétendent ne pas exprimer leur opinion personnelle. Ils ont la conviction de ne faire que restituer la loi telle qu'elle a été révélée par Dieu. Ils ne perçoivent pas leur médiation comme une intervention humaine susceptible d'influer sur le contenu de la loi.

Malgré ces mises en garde de forme, la loi divine se révèle être en fin de compte, une fois soumise à la recherche sociologique, une question d'opinion publique, ordinaire et/ou savante. Si la chose est admise chez les *uléma* comme on le constate à travers la querelle des écoles juridiques, elle ne l'est chez le petit peuple (*'amma*) que d'une façon inconsciente. Car tout en exprimant des opinions et des points de vue divers et contradictoires sur les questions de la tutelle matrimoniale, de la polygamie et de la répudiation, l'homme ordinaire continue d'alléguer que la loi divine est une et indiscutable. La querelle des écoles juridiques islamiques se retrouve chez le petit peuple, sans qu'il s'en rende compte et sans être idéologiquement préparé à l'assumer, le *credo* de l'unicité de la loi divine remplissant une fonction idéologique d'intégration sociale majeure.

En d'autres termes, malgré l'existence d'avis juridiques autorisés, l'homme ordinaire ne manque pas d'exprimer des prises de position à l'égard de la tutelle matrimoniale, de la polygamie, de la répudiation, du partage des biens conjugaux après la dissolution de mariage, et du droit de la femme d'être juge en matière familiale. En se positionnant par rapport à ces questions, l'homme se positionne en fait par rapport à sa propre masculinité. Car la tutelle matrimoniale et la répudiation, pour ne citer que ces deux procédures, expriment et maintiennent la domination masculine. Ce sont des indicateurs qui écrivent la masculinité en termes de privilèges. Aussi est-il intéressant de voir jusqu'où va l'homme ordinaire dans la remise en question de ses propres privilèges masculins à travers la critique de la tutelle matrimoniale, de la répudiation et de la polygamie. Les repense-t-il ? Les met-il en crise ?

Être homme, c'est être tuteur matrimonial

Une majorité absolue de 77 pour cent des personnes interrogées est pour le maintien de la tutelle matrimoniale. Au niveau des villes, le pourcentage le plus fort a été enregistré à Oujda (90 pour cent). L'écart avec la ville au pourcentage le plus faible, Agadir, est de 16 points. Au niveau des administrations, le pourcentage le plus fort a été enregistré dans l'agriculture (80 pour cent). L'écart avec l'administration au pourcentage patriarcal le plus faible, la santé, est de 8 points. Les jeunes (77,5 pour cent) y tiennent plus que les plus âgés (75,5 pour cent).

Cette majorité absolue signifie absence de consensus et d'unanimité chez des hommes ordinaires qui relèvent tous d'un même rite, le malékisme. Or ce rite estime que le tutorat matrimonial est une condition nécessaire à la validité du mariage. Malgré l'appartenance de tous à ce rite, la tutelle matrimoniale est devenue une question d'opinion. 13 pour cent des hommes ordinaires interrogés se démarquent du dire malékite dominant, à savoir la nécessité du tutorat matrimonial, pour affirmer qu'une jeune fille doit avoir le droit de se marier elle-même, c'est-à-dire de ne pas se faire représenter par un homme lors de l'établissement du contrat de mariage.

Il faut donc commencer par identifier le mode de justification « ordinaire » de la tutelle matrimoniale, puis de voir comment l'homme ordinaire, dans une proportion minoritaire certes, justifie-t-il la possibilité de ne pas la maintenir comme condition de mariage de la jeune fille. L'abandon de la tutelle matrimoniale indique-t-il chez l'homme sa prédisposition à abandonner le contrôle du marché matrimonial ? L'homme ordinaire accepte-t-il de dissocier entre masculinité et tutorat matrimonial, entre masculinité et contrôle du marché matrimonial ?

Le contrôle de l'échange des femmes

Comme on l'a constaté plus haut, la grande majorité reste favorable au maintien de la tutelle matrimoniale. Mais déjà à ce niveau, une évolution se dessine. Certains parlent d'un tutorat matrimonial formel, souple.

Dans sa forme patriarcale directe, la tutelle matrimoniale exprime l'accord d'un proche parent masculin de la jeune fille de la donner en mariage à un homme contre une dot. Un fonctionnaire de la santé à Agadir affirme que « c'est le père qui doit donner sa fille au mari », sinon le père (ou sa famille) est déshonoré. La tutelle matrimoniale est don et contre-don ; elle est échange de femmes entre les hommes, c'est-à-dire contrôle du marché matrimonial par les hommes au profit des hommes. Ce marché est à la fois matériel (financier) et symbolique. Aussi, une fille qui se marie sans tuteur rompt le monopole exercé par les hommes sur ce marché. Pour l'en dissuader, la fille qui serait tentée de se marier sans tuteur est dite aller « contre les traditions », et pire « contre notre sainte religion ». En d'autres termes, les intégristes brandissent la menace de l'apostasie contre toute jeune fille (et contre tout courant de pensée) qui rejette la tutelle matrimoniale. Cette procédure, discutée tant à l'intérieur du rite que rejetée par d'autres rites sunnites (comme le rite hanéfite), devient aux yeux de l'intégrisme un des piliers de la foi !

L'attitude à l'égard de la tutelle matrimoniale évolue quand celle-ci est définie comme simple présence des parents. Cette présence est symbolique : elle bénit le mariage et le dote de *baraka*. De plus, elle prouve que la jeune fille n'est pas coupée de sa famille. La tutelle matrimoniale est donc interprétée comme

une simple consultation des parents afin d'éviter la déchirure et la dislocation de la famille (Khénifra). Le tuteur est juste un « encadreur » et la tutelle une protection qui signifie que la mariée a une famille qui la protège.

La responsabilité féminine, un antidote à la tutelle

L'opinion contraire, celle qui adopte une attitude objectivement féministe reconnaissant le droit de la jeune fille à se marier sans tuteur, reste une opinion minoritaire (13 pour cent). Là encore, on peut distinguer entre un féminisme mitigé et un féminisme radical. Le féminisme mitigé consiste à dire que la jeune fille peut se passer de tuteur à condition qu'elle soit « majeure et bien scolarisée », « mûre et consciente ». Quant au féminisme radical, ses défenseurs estiment tout simplement que la femme, cet acteur principal dans la vie sociale, peut se passer de tuteur matrimonial. « La femme connaît ses intérêts mieux que quiconque ». Permettre à la femme de se marier sans tuteur, c'est reconnaître sa responsabilité. Dans un esprit de conciliation avec la tradition socio-religieuse, ce féminisme radical propose que le père (ou un autre proche parent masculin) soit présent lors de la conclusion du mariage sans prendre la parole. En la présence de ce parent, la jeune fille parle directement aux notaires et signe elle-même son contrat de mariage.

En conclusion, la question du tuteur matrimonial permet de constater, d'une part, un conservatisme religieux assez marqué, et d'autre part, une confusion entre le social et le religieux. « Que la fille se marie sans tuteur, cela est une violation de la loi de Dieu ». Mais comme si cette justification référentielle n'était pas suffisante par elle-même, d'autres justifications d'ordre social sont invoquées. La tutelle matrimoniale exprime l'accord de la famille, symbolise la protection dont bénéficie la mariée en cas de problème et indique la volonté de ne pas rompre avec les parents. La tutelle est présentée comme un support de la femme. Il s'agit donc moins d'observer une prescription religieuse que de continuer à contrôler le marché matrimonial. Il faut préserver au père le droit de donner sa fille à un homme, c'est-à-dire de s'opposer à un mariage qui ne convient pas à ses intérêts propres. Il s'agit de préserver à l'homme le pouvoir de contrôler l'entrée du corps féminin dans la sexualité conjugale. Par conséquent, le choix du conjoint n'est pas encore perçu comme devant relever de la seule liberté individuelle : père donneur, mari preneur, jeune fille donnée, tous sont en deçà de l'individualité et de la citoyenneté.

La polygamie, une interdiction concevable

À ce sujet, l'item proposé est le suivant : « on ne peut pas interdire la polygamie même si le mari ne peut pas être juste envers ses épouses ». Les réponses recueillies indiquent une bipolarisation statistique de l'opinion comme on peut le constater dans le tableau suivant.

Tableau 10 : L'attitude envers la polygamie selon les villes (%)

AttitudesVilles	Pour le maintien de la polygamie	Intermédiaire	Pour l'interdiction de la polygamie	Sans réponse	Total
Agadir	40,65	6,50	49,59	3,25	100
Khénifra	38,04	13,04	48,91	0,00	100
Oujda	44,59	10,81	41,89	2,70	100
Rabat	53,77	7,55	36,79	1,89	100
Tanger	37,29	18,64	38,98	5,08	100
Tétouan	41,43	14,29	37,14	7,14	100
Total	43,13	10,88	42,94	3,05	100

Ce tableau permet de constater que l'opinion est divisée en deux camps quasiment égaux : 43,1 pour cent sont pour le maintien de la polygamie contre 42,9 pour cent pour son interdiction. L'écart est de 0,2 point en faveur de l'opinion patriarcale. Il est insignifiant. Un homme sur dix ne se prononce pas. Dans les villes de Khénifra, Agadir, Tétouan et Tanger, l'opinion féministe l'a emporté par une majorité relative. Dans les villes de Rabat et d'Oujda, c'est l'opinion patriarcale qui l'a emporté. Dans le cas de Rabat, la majorité (patriarcaliste) est absolue.

L'attitude envers la polygamie selon l'administration donne le tableau suivant.

Tableau 11 : L'attitude envers la polygamie selon l'administration (%)

Attitudes administrations	Pour le maintien de la polygamie	Intermédiaire	Pour l'interdiction de la polygamie	Sans réponse	Total
Agriculture	45,54	11,61	41,07	1,79	100
Education	37,04	14,81	40,74	7,41	100
Équipement	37,19	9,09	48,76	4,96	100
Intérieur	46,23	9,43	44,34	0,00	100
Santé	49,04	10,58	38,46	1,92	100
Total	43,13	10,88	42,94	3,05	100

Trois administrations adoptent une attitude patriarcale (santé, agriculture et intérieur) et deux une attitude féministe (équipement et éducation).

L'écoute des justifications de chaque camp conduit à distinguer entre trois positions : la polygamie est une norme d'origine divine à maintenir (patriarcalisme radical), la polygamie est une nécessité psychosociale à permettre dans les cas d'exception (patriarcalisme mitigé), la polygamie est un archaïsme à interdire totalement (féminisme radical).

La polygamie, une norme d'origine divine

Pour le patriarcalisme radical, « l'islam comporte la polygamie, et quand on est musulman, on accepte la polygamie... » rappelle-t-on. Elle est d'abord « un droit que Dieu a octroyé à l'homme » et qu'il est inutile de chercher à justifier « rationnellement » en invoquant l'aisance du mari ou son hyper-virilité, la maladie, la stérilité ou le vieillissement précoce de la première épouse. Ainsi, pour un fonctionnaire dans l'agriculture marié, « même si l'on ne peut pas être équitable envers 4 épouses, on ne doit pas toucher à cette disposition, la polygamie étant dans la religion... Les choses qui sont dans la *Shari'a*, il ne faut pas les toucher ». « La norme, c'est la polygamie, s'écrie-t-on à Oujda, et c'est seulement si l'on sait qu'on ne peut pas être équitable envers les co-épouses qu'on doit se contenter d'une seule ».

Pour un fonctionnaire de l'intérieur à Khénifra, « on ne doit pas interdire la polygamie à ceux qui en ont les moyens. Avoir deux ou trois épouses pour la jouissance est chose parfaitement légitime » à ses yeux. « Le droit à la polygamie doit être maintenu parce que ce n'est pas nous qui l'avons décidé, c'est Dieu qui l'a décidé » (Tétouan). Alors « qui sommes-nous pour l'interdire ? » s'indigne-t-on à Tanger.

La polygamie, une nécessité psychosociale

Pour le patriarcalisme mitigé, « on peut interdire la polygamie, sauf dans les cas d'exception ». Ces cas d'exception sont nombreux : la maladie, la frigidité, la stérilité ou la vieillesse de la première épouse, l'hyper-virilité du mari, le plus grand nombre de femmes... La vieillesse sexuelle précoce de l'épouse est posée comme une « vérité scientifique » permettant de justifier l'option polygamique. La raison patriarcale fait de l'épouse celle qui vieillit le plus vite, celle qui tombe malade très souvent. Cette même raison fait de l'homme un mâle sexuellement insatiable et définit les femmes comme plus nombreuses et incapables de gagner leur vie. Dans tous ces cas, la polygamie s'impose comme une solution humaniste qui fait éviter la fornication aux musulmans. Ainsi, au lieu de répudier la première épouse en raison de sa maladie après une longue vie commune, au lieu de la garder et de forniquer, l'homme la garde et prend une deuxième épouse. De cette manière, il ne fornique pas (piété) et fait œuvre de charité en n'abandonnant pas la première épouse. Dans le cas de la stérilité, une épouse enfante, l'autre élève les enfants, dit-on. La polygamie est considérée comme meilleure, la relation extra-conjugale étant dite *zīna* et *fassad*, c'est à dire fornication et débauche.

Ces exceptions multiples qui empêchent d'interdire la polygamie (maladie, stérilité ou vieillesse précoce de l'épouse, richesse et hyper-virilité du mari, plus grand nombre de femmes...) transforment la polygamie en nécessité psychosociale incontournable. À Tétouan en effet, on s'emprisonne dans le dilemme suivant : polygamie légale ou polygamie illégale. Et forcément, dans

cette « citadelle de l'orthodoxie », on opte pour la polygamie légale, dite solution organisée.

Ainsi, être polygame, c'est faire œuvre de piété et de charité ; c'est apporter une solution au problème de la prostitution. La polygamie fait figure d'œuvre sociale : le riche, tout en jouissant des femmes, « ces bonnes choses de la vie », évite la débauche et la fait éviter aux autres : il « embauche » des femmes en tant qu'épouses, « surtout que maintenant il y a beaucoup de chômage ». Et l'idée que les femmes sont plus nombreuses que les hommes, idée assez récurrente, explique, au sein de cette sociologie intégriste spontanée, l'existence de nombreuses vieilles filles (*'awanis*) à sauver de l'oisiveté sexuelle ou de la débauche grâce à la polygamie. Ainsi, en plus de ses fonctions érotiques et reproductives, l'interprétation patriarcale de l'islam dote la polygamie de fonctions sociales et économiques.

Être homme, c'est ne pas être polygame

Les détracteurs de la polygamie invoquent tout d'abord son archaïsme. La polygamie est dépassée par la modernité, affirment-ils. Comment dans un État moderne, s'interroge un fonctionnaire de l'agriculture à Khénifra, peut-on se permettre d'épouser quatre femmes, alors que des hommes « ne trouvent même pas de quoi dîner » ?

En second lieu, épouser deux ou trois femmes est considéré comme du masochisme. « Celui qui aujourd'hui épouse deux femmes se maltraite lui-même... C'est comme s'il mettait une bombe dans sa maison ». « La polygamie, c'est la destruction, c'est laisser la zizanie derrière soi... Elle est nocive à l'être humain ».

En troisième lieu, la polygamie est rejetée pour des raisons d'ordre sexuel. Un fonctionnaire veuf dans l'équipement estime que le mari ne peut pas satisfaire sexuellement toutes ses co-épouses. « Même s'il avale des quantités d'huile d'arganier, il ne pourra pas les satisfaire toutes... C'est l'huile d'arganier qui nous donne beaucoup de force (sexuelle), affirme-t-il. Sur le plan sexuel, l'homme ne pourra pas s'occuper convenablement de ses co-épouses », tranche-t-il. De manière plus générale, « l'homme ne sera jamais juste envers ses co-épouses » selon un fonctionnaire de Rabat.

En quatrième lieu, « l'homme polygame se perd parce qu'il n'éduque (bien) ni les enfants de celle-ci, ni ceux de celle-là... ».

Aussi, pour éviter tous ces problèmes, on propose d'interdire la polygamie. De cette manière, l'homme sait qu'il n'a qu'une femme et ne l'épouse que lorsqu'il en est vraiment satisfait. Une fois marié, l'homme doit se résigner, c'est-à-dire ne plus penser à d'autres épouses.

Un fonctionnaire de la santé à Tanger rattache la polygamie à la question de l'identité masculine et rappelle que « tout ce que Dieu a créé homme est homme :

ce n'est pas seulement le polygame qui est homme ». Et il en conclut que « l'homme véritable n'a qu'une seule épouse ».

De la répudiation au divorce

L'item proposé est le suivant : « la dissolution du mariage doit être confiée au juge ». Quelles sont les réactions à cet item ? Les deux tableaux suivants résument ces réactions.

Tableau 12 : Dissolution de mariage selon les villes (%)

Attitudes Villes	Contre le divorce judiciaire	Intermédiaire	Pour le divorce judiciaire	Sans réponse	Total
Agadir	47.15	9.76	42.28	0.81	100
Khénifra	53.26	7.61	39.13	0.00	100
Oujda	66.22	9.46	22.97	1.35	100
Rabat	33.02	7.55	56.60	2.83	100
Tanger	32.20	15.25	49.15	3.39	100
Tétouan	40.00	10.00	42.86	7.14	100
Total	45.42	9.54	42.75	2.29	100

Tableau 13 : Dissolution de mariage selon les administrations (%)

Attitudes administrations	Contre le divorce judiciaire	Intermédiaire	Pour le divorce judiciaire	Sans réponse	Total
Agriculture	45,54	9,82	41,07	3,57	100
Education	37,04	6,17	53,09	3,70	100
Équipement	51,24	9,09	37,19	2,48	100
Intérieur	50,94	9,43	38,68	0,94	100
Santé	39,42	12,50	47,12	0,96	100
Total	45,42	9,54	42,75	2,29	100

L'opinion est partagée de manière quasi égale : 45 pour cent ne sont pas d'accord avec l'item, tandis que 43 pour cent lui sont favorables. Les 2 points de différence sont à l'avantage de l'opinion patriarcale qui consiste à refuser la transformation de la répudiation en divorce judiciaire.

Au niveau des villes, Oujda, Khénifra et Agadir sont patriarcalistes, tandis que Rabat, Tanger et Tétouan sont « féministes ». Au niveau des administrations, l'agriculture, l'équipement et l'intérieur sont patriarcalistes, tandis que l'éducation et la santé sont « féministes ». Comment chaque camp justifie-t-il ses positions ?

Répudier, c'est être homme

Quatre arguments socio-logiques majeurs sont avancés pour justifier la défense du maintien de la répudiation :

1. *l'argument religieux* (Oujda) : on estime que « Dieu a donné à l'homme le droit de répudier sa femme rien qu'en lui disant tu es répudiée ». Dieu fait confiance à l'homme parce que l'homme est, dit-on, pondéré et ne répudie pas rapidement. En conséquence, donner le droit de la répudiation à l'homme n'est pas de l'arbitraire, « c'est du *Shra'* »¹⁸ précise-t-on.

Si l'on confie le pouvoir de dissoudre le mariage au juge, celui-ci pourrait refuser la répudiation prononcée par le mari. En ne reconnaissant pas cette répudiation, le juge et son droit violeraient la *Shari'a* (Oujda, Khénifra, Rabat). Or, la priorité doit être donnée au *Shra'*, rappelle-t-on : « si l'on dit à son épouse qu'elle est répudiée, elle l'est, même si le juge refuse par la suite de prononcer le divorce ... Dieu est témoin ». Il apparaît donc que l'homme ordinaire ne conçoit pas une *Shari'a* qui ne reconnaîtrait pas la répudiation et la transformerait en divorce judiciaire.

2. *l'argument de la procédure* : on invoque la lenteur de la procédure judiciaire pour refuser la transformation de la répudiation en divorce judiciaire (Khénifra). L'attente de la sentence peut durer longtemps. « Il y a déjà un laisser-aller dans les tribunaux » se plaint-on. Pour cette raison, les hommes se demandent comment vivre entre le moment où le mari prononce la répudiation et le moment où le juge prononce sa décision finale (qui pourrait ne pas reconnaître la répudiation du mari). Pour la majorité des gens, la cohabitation des époux après que le mari ait prononcé la répudiation relève de la fornication (Oujda). Cette répudiation est dite effective sans attendre la confirmation du juge.

Les patriarcalistes rappellent ainsi que la procédure de la répudiation est plus rapide que celle du divorce judiciaire. Et l'on reconnaît ainsi que l'homme est privilégié. La femme qui a envie de mettre fin à sa relation conjugale ne peut pas le faire aussi facilement et aussi rapidement. On justifie les obstacles que la femme rencontre dans son procès de divorce par le fait qu'elle est caractérielle et qu'elle n'a pas d'indépendance économique : « Où ira-t-elle après le divorce ? » s'interroge-t-on. « Elle ira se prostituer... récolter des maladies... C'est pour cela que le divorce judiciaire ne se fait pas facilement... ».

3. *l'argument de l'honneur* : les patriarcalistes rappellent qu'il y a des situations où l'homme doit répudier immédiatement son épouse sans en référer au juge, comme dans le cas de l'adultère (Rabat). En plus de ce cas où l'homme doit sauver son honneur, on accuse les femmes d'être des provocatrices : « si tu es homme, te lance la femme, répudie-moi... alors tu te mets en colère et, pour être homme, tu la répudies ». La femme qui lance cette phrase de défi au mari lui signifie par là tout le mépris qu'elle éprouve pour lui. Par conséquent,

répudier devient une question d'honneur, répudier est un acte de masculinité (Agadir).

4. *l'argument de l'habitus du pouvoir* : confier la répudiation au juge est une chose bénéfique à la femme, dit-on : « l'homme ne renverra plus sa femme quand ça lui chante... le juge voudra connaître les motifs du mari qui veut répudier son épouse ». Or l'homme s'est tellement habitué au pouvoir de répudiation pendant des siècles que celui-ci lui semble aller de soi et faire corps avec sa masculinité. « L'homme pourrait faire une révolution pour cela... Si on lui enlevait ce pouvoir, il pourrait aussi ne plus se marier, il perdrait confiance dans la femme » (Tétouan). En d'autres termes, l'homme n'accepterait de rentrer dans l'institution conjugale que s'il a la certitude de pouvoir la dissoudre sans avoir à en référer à la justice, au gré des ses désirs et humeurs.

Pour le divorce judiciaire

Ceux qui défendent la transformation de la répudiation en divorce judiciaire avancent les arguments suivants :

- *une question de principe* : les deux conjoints doivent être présents lors de la dissolution du mariage, comme ils étaient présents lors de sa conclusion, afin que chacun puisse s'exprimer (Khénifra). Une telle procédure est dite ne pas dévaloriser l'homme dans sa masculinité tout en sécurisant la femme (Rabat). C'est une procédure qui démontre que « hommes et femmes sont égaux devant la loi », les deux devant recourir au juge pour rompre un contrat de mariage
- *mettre fin à l'arbitraire du mari* : la femme se retrouve répudiée sans avoir rien fait. Le bon vouloir du mari est ici accusé d'être responsable de maintes répudiations arbitraires (Agadir, Rabat). C'est le juge qui doit décider, après enquête, et « déterminer le fautif » (Tanger).
- *le risque de la réconciliation* : on estime que « plus ça traîne, plus c'est mieux... il se peut que les époux se réconcilient » (Oujda).

Les « féministes » concluent que le fait de confier le divorce au juge n'amointrit en rien la masculinité de l'homme : « ça servira seulement à sauver une famille, à la maintenir ».

Le partage des biens

L'item proposé est le suivant : « après le divorce, il faut partager les biens accumulés pendant la vie conjugale ». Les réponses recueillies figurent dans le tableau suivant :

Tableau 14 : Le partage des biens après le divorce selon les villes (%)

Attitudes	Contre le partage	Intermédiaire	Pour le partage	Sans réponse	Total
Agadir	39,84	11,38	43,09	5,69	100
Khénifra	66,30	10,87	22,83	0,00	100
Oujda	74,32	9,46	12,16	4,05	100
Rabat	31,13	13,21	53,77	1,89	100
Tanger	45,76	16,95	32,20	5,08	100
Tétouan	47,14	12,86	31,43	8,57	100
Total	49,24	12,21	34,54	4,01	100

Il ressort de ce tableau qu'une majorité relative de 49 pour cent est contre le partage des biens mais cette attitude patriarcale l'emporte par une différence de 15 points. Quatre villes sont patriarcalistes. Oujda bat ici le record du patriarcalisme avec 74 pour cent, suivie respectivement par Khénifra, Tétouan et Tanger. Rabat et Agadir sont les villes féministes à ce sujet, la majorité féministe de Rabat étant absolue (53 pour cent).

« Pourquoi partager les richesses que le mari aura accumulées pendant la vie conjugale ? » se plaint-on à Oujda. Quelques interviewés pensent que l'épouse accumule déjà une petite fortune à partir de celle du mari, à son insu. En d'autres termes, c'est la traiter de vol et de malhonnêteté. Le partage des biens après le divorce n'est légitime que dans le cas où l'épouse aurait un revenu et dans le cas où elle aurait participé à l'entretien financier de la vie conjugale. Mais si elle le fait, c'est de plein gré, car « le mari est obligé d'entretenir son épouse, dut-elle toucher un milliard ». Si l'épouse n'a pas de revenu professionnel, elle n'aura que ses droits stipulés par (l'interprétation dominante de) la *Shari'a*. Le partage ne doit pas avoir lieu parce qu'on ne peut pas considérer le travail domestique de l'épouse comme un sacrifice, comme un emploi : « c'est son rôle en tant que mère... même la poule couve ses poussins... c'est sa vie... la nature quoi ? » conclut un fonctionnaire de l'éducation nationale. Pour un autre fonctionnaire de l'équipement, la femme au foyer ne travaille pas et ne peut être considérée comme une salariée de son mari. Si l'on estime qu'elle travaille chez elle, elle va demander le divorce pour prendre la moitié des biens de son mari. Une telle disposition « n'existe pas dans le *Shari'a*... » conclut-il. Pour ce fonctionnaire comme pour tant d'autres, le *Shari'a* est clos, on ne peut y inclure des dispositions nouvelles. De même, si chaque conjoint sait d'avance qu'il doit partager ses biens après le divorce, il ne les mettra pas à son nom. Il trichera et la relation conjugale sera fondée sur la méfiance. En conséquence, il faut appliquer la *Shari'a* et veiller à ce que la femme ait ses droits, mais « rien que ceux que la *Shari'a* lui octroie ».

À Rabat, les patriarcalistes concèdent que la fortune conjugale est bâtie par le couple, quand l'épouse travaille et a un revenu (ou un salaire). Mais au cas où

elle ne travaille pas, l'on affirme qu'elle n'a droit à rien. En d'autres termes, le travail domestique n'est pas considéré comme une activité économique qui joue un rôle dans la construction de la fortune conjugale. Celle-ci reste perçue comme une fortune maritale et non comme une fortune conjugale. Le mari doit seulement donner à son épouse répudiée de quoi vivre « pour qu'elle n'aille pas dans la rue ». Il doit lui donner quelque chose, surtout quand il sait qu'elle a travaillé et souffert pour lui. Mais on ne doit pas pour autant instituer juridiquement le partage des biens. Si on le fait, « les femmes commenceront à demander plus souvent le divorce » selon un fonctionnaire de l'éducation. En conséquence, estime un fonctionnaire de l'intérieur, si l'on partage avec la femme, cela doit rester volontaire et facultatif, c'est-à-dire rester une action de bienfaisance de la part du mari.

Pour les patriarcalistes d'Agadir, on ne doit pas partager les biens après le divorce, car la femme pourra revenir chez ses parents ou se remarier. On ne conçoit pas qu'elle puisse choisir de vivre de manière indépendante.

Une position intermédiaire consiste à dire que « l'islam prohibe de renvoyer l'épouse, sans rien lui donner et impose de lui garantir au moins le même niveau de vie que celui qu'elle avait pendant la vie conjugale ».

Ceux qui sont pour le partage sont le plus souvent pour un partage inégal. En reconnaissance de sa participation à la construction d'une maison, par exemple, fut ce parce qu'elle prépare le repas des maçons, « l'épouse doit avoir une part dans la maison... mais pas la moitié ». Ceux qui vont plus loin dans cet esprit d'équité féministe estiment que l'épouse « mérite de prendre ce dont elle a besoin... même si elle ne travaille pas... on ne doit pas oublier que c'est elle qui s'occupe de la maison ».

À Khénifra, on précise que « la femme doit prendre sa part, la moitié », car elle travaille à la maison, a une mission, éduque les enfants, et « c'est grâce à ce travail, reconnaît-on, qu'il y a eu accumulation de biens ». La femme « se sacrifie » répète-t-on, et la loi doit tenir compte de ses intérêts après la séparation. Un fonctionnaire marié (Khénifra/Agriculture) va même jusqu'à s'opposer à l'inégalité des deux sexes en matière d'héritage. Il déclare : « je ne suis pas d'accord sur ce qu'a dit le Prophète (que la bénédiction de Dieu soit sur lui) au sujet de l'héritage... Il faut que mon fils et ma fille prennent une part égale dans l'héritage... il ne faut pas distinguer entre garçons et filles en matière d'héritage, ce sont tous mes enfants... ».

À Tétouan, on reconnaît que la femme ne peut pas être répudiée du domicile conjugal sans rien emporter avec elle. Si les conjoints construisent ensemble la fortune domestique, il est raisonnable qu'ils la partagent équitablement après le divorce, « même si la femme n'a rien acheté ». Même si « elle ne travaille pas... l'épouse aura assuré à son époux un climat de travail... ». Elle se sacrifie pour lui durant la vie conjugale, affirme-t-on ici et là.

Un dernier argument est avancé par les « féministes ». Le partage des biens après le divorce est une mesure dissuasive « qui abaissera le taux de divorces » et une mesure prophylactique « qui fera éviter des problèmes sociaux », conclut-on au terme d'une sociologie spontanée (celle du bon sens, amateur) qui ne manque pas de justesse (et de justice).

La femme-magistrat

L'item proposé est le suivant : « la femme a le droit d'être juge en matière de statut personnel ». La réaction positive (féministe) à cet item l'a emporté par une majorité relative de 46 pour cent (contre 41 pour cent).

Tableau 15 : Attitudes à l'égard de la magistrature féminine selon les villes (%)

Attitudes Villes	Contre la femme	Intermédiaire	Pour la femme	Sans réponse	Total
Agadir	44.72	5.69	49.59	0.00	100
Khénifra	35.87	16.30	47.83	0.00	100
Oujda	32.43	5.41	58.11	4.05	100
Rabat	41.51	9.43	47.17	1.89	100
Tanger	49.15	13.56	32.20	5.08	100
Tétouan	44.29	10.00	37.14	8.57	100
Total	41.22	9.73	46.37	2.67	100

La réponse féministe l'a emporté à Oujda, Agadir, Khénifra et Rabat, dans les secteurs de l'éducation, de l'agriculture et de l'équipement. La santé (43 pour cent) est contre le droit de la femme à être juge en matière de statut personnel, tandis que l'éducation lui est favorable (53 pour cent). Parmi les jeunes, seuls 40 pour cent sont favorables à ce droit, contre 51 pour cent chez les plus âgés.

Les patriarcalistes, minoritaires, exploitent une sourate du Coran, celle qui stipule que le témoignage d'une seule femme n'est pas valide pour en déduire que la femme est incapable d'être juge de statut personnel et ne peut par conséquent en avoir le droit. A Tanger, cette question pousse certains à citer le dire du prophète « Honte aux gens qui sont gouvernés par une femme ». Cette confusion entre pouvoir politique et pouvoir judiciaire interdit à la femme d'être au pouvoir, à n'importe quel pouvoir. La femme n'est pas faite pour les responsabilités : comment jugerait-elle quand elle est enceinte ou en pleine période d'enfances ? La question n'est donc pas en rapport avec la masculinité de l'homme avance-t-on. « Que la femme soit juge, ce n'est pas que cela soit une atteinte à ma masculinité, cela contredit simplement le *Shra'* », conclut triomphalement ce fonctionnaire. La remise en question de la masculinité de l'homme, implicitement contenue dans l'institution de la femme-juge, est occultée ici derrière l'impératif de l'observance de la loi. On évoque aussi l'expérience que

L'homme a accumulée en la matière et l'*habitus* (social) qui s'est créé autour. On soupçonne la femme d'en vouloir à l'homme et de ne pas pouvoir être juste en conséquence.

La majorité féministe exprime une attitude égalitaire. « On voit bien la femme dans l'enseignement, la médecine, le corps diplomatique... », rappelle-t-on à Agadir. Il n'y a là aucune atteinte à la masculinité. Quelques intégristes vont jusqu'à dire que cela ne porte pas atteinte aux textes sacrés, ceux-ci n'interdisant que le califat à la femme, pas la magistrature.

La loi et les fondements de la religion constituent des sciences qu'il faut apprendre, connaître, appliquer. La femme aussi peut le faire et peut être compétente et honnête. Pour les féministes de Khénifra, « c'est même mieux de mettre une femme comme juge dans ces affaires car elle est (plus) sensible ». La sensibilité féminine se transmue ici en qualité positive. De plus, la femme est moins corrompue que l'homme.

Conclusion

Pour les féministes, le pouvoir patriarcal de la masculinité ne doit plus trouver dans la loi une légitimation aliénante, dans le sens où la loi, même en se prononçant une fois pour toutes en faveur de l'homme, est considérée comme intouchable parce que d'origine divine. L'*ijihad* rationalisateur de l'homme ordinaire, fut-il balbutiant, montre que le changement de la loi est dorénavant concevable par le bas, c'est à dire par la masse. Il s'ensuit que les politiques intégristes ne peuvent plus avancer le prétexte de la masse pour justifier leur conservatisme patriarcal. Ainsi, même si l'homme ordinaire n'arrive pas encore à définir l'identité masculine sans y incorporer le droit au tutorat matrimonial et le droit de monopole sur la plus-value conjugale, il conçoit par contre de ne plus y incorporer le droit à la polygamie, à la répudiation, et au monopole de la fonction de juge de statut personnel. L'homme ordinaire commence à se concevoir comme homme en sacrifiant une part non négligeable du dividende patriarcal. Signalons enfin que les jeunes, en perte de pouvoir, ne croyant plus à l'ascension par le mérite, se cramponnent encore plus fortement que leurs aînés à l'expression juridique « sacrée » de la domination masculine. La sacralité est ici intemporalité, c'est-à-dire vécue comme un pouvoir accordé au mâle indépendamment des vicissitudes que le mâle subit dans l'histoire moderne.



Troisième Partie

Masculinité et santé sexuelle et reproductive





Chapitre VI

Masculinité et sexualité féminine

L'acte sexuel est-il libre de toute coercition ? L'homme renonce-t-il à utiliser force physique, argent et pouvoir pour faire l'amour avec une femme ? L'homme reste-t-il homme s'il se laisse diriger par la femme pendant l'acte sexuel ? Quelle est son attitude à l'égard de la sexualité féminine pré-conjugale ? Le contrôle de cette sexualité est-il toujours aussi constitutif de sa masculinité ? L'homme est-il disposé à reconnaître le droit de la jeune fille à la sexualité ?

Deux grands points permettent de traiter ces interrogations : la critique de la coercition sexuelle masculine, le contrôle de la sexualité féminine pré-conjugale.

Contre la coercition (sexuelle) masculine

La critique de la coercition sexuelle masculine est perceptible dans la critique du recours à l'argent, au pouvoir et à la force physique pour « forcer » la femme à faire l'amour. Cette critique est également perceptible dans l'acceptation d'une sexualité conjugale participationniste.

À Rabat, on souligne que « l'homme ne fornique pas », « n'accepte pas que sa femme le trompe », « ne trompe pas sa femme » et « ne drague pas de femme mariée ». Sexuellement, l'homme doit rester moral pour être homme. Au cas où l'homme forniquerait, devrait-il renoncer à utiliser l'argent, le pouvoir et la force physique pour préserver sa masculinité (et une moralité de moindre valeur, au rabais) ?

Le recours de l'homme à l'argent, au pouvoir ou à la force physique pour faire l'amour avec une femme est rejeté par une majorité absolue : 65 pour cent refusent le recours à l'argent, 71 pour cent au pouvoir et 71 pour cent à la force physique. Comparés aux plus âgés, les jeunes condamnent davantage le recours à l'argent et au pouvoir. 70 pour cent parmi eux rejettent l'utilisation de l'argent (63 pour cent chez les plus âgés), tandis que 79 pour cent rejettent l'exploitation du pouvoir. Ce rejet plus massif de l'argent et du pouvoir dans le rapport à la femme ne se fait pas au nom de valeurs féministes, idéalistes ou romantiques. Il est davantage l'indice d'un manque d'argent et de pouvoir chez les jeunes.

Tout en étant relativement forts, ces pourcentages montrent qu'une minorité qui tourne autour de 24 pour cent (un homme sur quatre) ne condamne pas

le recours à ces moyens. Ainsi à Agadir, on « normalise » un peu le recours de l'homme à l'argent parce qu'on suppose que c'est toujours l'homme qui profite de la relation sexuelle. La fille qui s'offre pour ce motif n'est pas supposée jouir de la relation sexuelle et l'homme lui-même s'occupe moins de sa jouissance. Les relations sexuelles intéressées sont perçues à travers le prisme de la prostitution, et celle-ci ne laisse pas de place à la jouissance féminine. On pense qu'utiliser l'argent pour coucher avec une femme ne dévalorise pas l'homme. Plus l'homme a d'argent et plus il a de femmes, et plus il se sent homme. À Khénifra aussi, on reconnaît que l'échange sexuel extra-conjugal se fait à partir de considérations matérielles. Ainsi, « une grosse voiture peut séduire ». Les filles d'aujourd'hui sont dites matérialistes, et puis « dans l'Atlas, les gens sont pauvres », explique-t-on. Si l'homme réussit grâce à ces méthodes dites déviantes, c'est à cause de la femme qui est devenue une « marchandise ». « Les femmes sont là à gogo, comme les tomates... elles se vendent pour pas cher » affirme un fonctionnaire de l'équipement à Tanger.

Cette attitude ne doit pas masquer que la normalisation du recours à l'argent reste minoritaire. La grande majorité condamne « l'achat du sexe ». À Agadir, celui qui exploite son argent ou son pouvoir pour coucher avec une femme est qualifié d'obsédé. Tout en reconnaissant que l'argent l'emporte sur les autres moyens de séduction, un fonctionnaire de l'équipement à Rabat affirme que « l'argent n'est pas la base... Et celui qui n'a pas d'argent est un homme aussi... L'homme, ce n'est pas l'argent » tranche-t-il. Pour séduire une fille, un fonctionnaire de l'intérieur propose d'abord de « bien agir, de raconter des blagues, de sourire », puis d'inviter la fille au café, de dépenser de l'argent pour elle, de lui acheter des cadeaux. Mais il refuse de donner de l'argent à la fille. « Le faire est une atteinte à ma masculinité » affirme-t-il. Certes l'argent permet de coucher avec plusieurs femmes, mais « l'homme n'a jamais été celui qui couche avec le maximum de femmes », dit-on à Agadir. Empêcher l'homme d'utiliser son argent pour coucher avec une femme est un acte qui rentre dans la réforme sociale, pense-t-on à Oujda.

La condamnation de la force physique, quant elle est comprise comme violence et viol, est formelle. Identifié au crime et à l'animalité, « le viol n'a rien à voir avec la virilité », affirme-t-on à Agadir et à Khénifra. Utiliser la force, c'est être mentalement dérangé, et « seul l'homme en retire du plaisir » note un fonctionnaire de la santé à Rabat. À Tanger, on estime que l'animal est meilleur que celui qui utilise la force pour coucher avec une femme car « l'animal n'utilise pas la force ». Le comportement sexuel doit être noble : préliminaires, sourire et plaisir partagé. « Notre *Shari'a* elle-même exige cela » rappelle un fonctionnaire de l'éducation à Tanger.

En ce qui concerne l'utilisation du pouvoir, on reconnaît l'existence de quelques « responsables » dans l'administration qui exerceraient une pression sur leurs fonctionnaires féminins pour « coucher » avec elles. Ces chefs qui exploi-

tent leur pouvoir sont considérés comme « des gens faibles » et accusés d'être des exploités et des opportunistes. Partout, le pouvoir administratif est condamné comme moyen de séduction. « Là où tu travailles, c'est sacré, ça vient après la mosquée, il ne faut pas y draguer », souligne un fonctionnaire de l'intérieur à Rabat.

En un mot, utiliser l'argent, c'est manquer d'éducation (Oujda), utiliser la force, c'est animal (Agadir et Khénifra), utiliser le pouvoir, c'est lâche (Rabat). L'homme qui recourt à l'un de ces trois moyens n'est pas considéré comme un homme. Pour séduire une femme en dehors du mariage, les fonctionnaires de Tétouan citent, en plus de l'argent et de la beauté, la parole douce, les blagues, la politesse, le regard, le toucher, mais surtout le courage. « Pour plaire à une jeune fille, il faut affronter les difficultés et ne pas exhiber sa force physique ou son argent pour dire qu'on est homme avec ça... La fille doit elle-même sentir qu'elle est avec un homme qui se défend et qui la défend » souligne un fonctionnaire de l'intérieur.

Reconnaissance de la sexualité féminine préconjugale

La question de la sexualité féminine préconjugale est, aux yeux de ceux qui réduisent l'islam à ses interdits et à ses idéaux, une question que le chercheur (d'origine musulmane) n'a pas le droit de poser. Juridiquement, la jeune fille n'a pas droit à une vie sexuelle, et la sociologie devrait selon le juridisme islamique dominant s'arrêter à cette réponse. Malgré la « clarté » de cet interdit, 31,7 pour cent affirment que la jeune fille a droit à une vie sexuelle. Il n'y a donc pas acceptation mécanique et totale de l'interdiction coranique-juridique de la sexualité féminine préconjugale. Dans toutes les villes, et dans toutes les administrations, on trouve des gens qui rejettent cette interdiction. Même à Oujda, 8 pour cent le font.

Tableau 16 : Le droit de la jeune fille à la sexualité selon les villes (%)

Attitudes Villes	la fille n'apas droit à une vie	Intermédiaire	La fille a droit à une vie sexuelle	Sans réponse	Total
Agadir	44.72	5.69	49.59	0.00	100
Agadir	51.22	10.57	34.96	3.25	100
Khénifra	57.61	10.87	31.52	0.00	100
Oujda	78.38	8.11	8.11	5.41	100
Rabat	45.28	5.66	47.17	1.89	100
Tanger	61.02	8.47	23.73	6.78	100
Tétouan	51.43	7.14	34.29	7.14	100
Total	56.11	8.59	31.68	3.63	100

Cinq villes sur six ont une attitude patriarcale (Rabat excepté). Oujda vient en tête des villes patriarcalistes avec 78 pour cent qui ne reconnaissent pas à la

jeune fille le droit à une vie sexuelle avant le mariage. Rabat est la seule ville féministe à ce propos : la majorité féministe l'emporte par un écart de 2 points seulement (47 pour cent contre 45 pour cent). Cette majorité féministe est relative. Par contre, les majorités patriarcales dans les autres villes sont toutes absolues (de 51 à 78 pour cent).

Les fonctionnaires de l'intérieur sont également les seuls chez qui les féministes (50 pour cent) l'emportent sur les patriarcalistes (44 pour cent). Dans tous les autres secteurs administratifs, y compris la santé, les patriarcalistes l'emportent.

La variable âge révèle que les plus jeunes sont plus féministes à ce propos. 36 pour cent parmi eux reconnaissent à la fille le droit d'avoir une vie sexuelle avant le mariage, contre 30 pour cent chez les plus âgés.

Concernant l'item relatif à l'instabilité sexuelle de la jeune fille, une majorité absolue de 56 pour cent estime qu'une jeune fille sexuellement instable est une prostituée (contre 27 pour cent). Le pourcentage patriarcaliste majoritaire le plus faible a été enregistré à Tétouan. Au niveau des secteurs administratifs, l'opinion est équitablement partagée chez les fonctionnaires de l'éducation (41 pour cent dans chaque camp). Mais dans tous les autres secteurs, l'instabilité sexuelle de la jeune fille est condamnée comme prostitution.

L'item « la conduite sexuelle des femmes de la famille ne détermine pas l'honneur de l'homme » a pour sa part débouché sur les résultats suivants : une majorité absolue de 73 pour cent pense que l'activité sexuelle non-conjugale des femmes de la famille détermine l'honneur de l'homme. Dans l'agriculture, 80 pour cent adoptent cette attitude, et 79 pour cent font la même chose à Agadir. L'opinion contraire, que nous appelons féministe, récolte 14 pour cent seulement au niveau national. Elle culmine avec 19 pour cent à Rabat. La différence entre les plus jeunes et les plus âgés n'est pas très significative : 1,5 point et demi de plus en faveur des plus jeunes, mais il faut reconnaître que leur féminisme est ici très faible (17,5 pour cent).

La virginité de la fille, cette condition de la masculinité

Ces différents résultats montrent que la jeune fille n'est pas libre d'avoir une activité sexuelle et qu'elle subit une coercition familiale et sociale pour faire coïncider sexualité et mariage. Cette coercition est exercée par les mâles de la famille. Ces mâles ne sont considérés comme des hommes que s'ils exercent cette coercition prohibitive sur « leurs » femmes. Ainsi, très tôt, les jeunes garçons apprennent à surveiller le comportement de leurs sœurs. Ils sont encouragés dans ce sens. Un fonctionnaire dans l'équipement raconte qu'il a un fils de dix ans qui jette des pierres à sa sœur quand il la voit avec un homme. « Il se sent offensé », explique le père (Agadir).

La jeune fille sexuellement instable est dite « dragueuse » et « collectionneuse », mais elle est surtout considérée comme une prostituée même si elle n'accumule pas les partenaires pour accumuler de l'argent. Elle est dite prostituée à cause de l'immoralité de sa conduite. « Comment peut-on nommer la fille qui fait l'amour avec tout le monde ? Elle est comme celles qui le font pour de l'argent » conclut-on. C'est-à-dire comme « une prostituée dans laquelle tout le monde « pisse ». « La prostituée, c'est comme des toilettes publiques... l'épouse, c'est comme les toilettes privées », déclare avec un « humour » suspect un fonctionnaire de l'intérieur à Khénifra. À Oujda, une jeune fille qui n'arrive pas à contrôler son corps est « au fond une prostituée dont la famille doit se débarrasser ». On avoue ne pas pouvoir supporter la présence de cette fille « malade », « en chaleur ». Cela va même jusqu'à pousser la famille à changer de quartier. La famille ne peut pas supporter le regard des autres, ce regard qui l'accuse de ne pas avoir d'hommes capables, d'hommes tout court. Regard mortel. La « mauvaise sexualité » de la jeune fille est une atteinte à la masculinité des hommes de la famille ; elle les réduit à n'être que des mâles. « Un homme, quoiqu'il fasse et quel qu'il soit, si sa femme le trompe ou si sa fille fornique, cet homme n'a plus d'honneur », affirme un fonctionnaire de la santé. Un homme sans honneur, c'est juste un mâle, dit-on à Agadir aussi. Cet échec dans le contrôle de l'activité sexuelle féminine préconjugale est interprété comme une fin de la masculinité et une mort de l'homme. « Si le père ou les frères savent que leurs filles (ou sœurs) fornicent et ne réagissent pas, ce ne sont pas des hommes », tranche un fonctionnaire de l'équipement.

En conséquence, l'activité sexuelle préconjugale n'est pas perçue comme une activité à travers laquelle la jeune fille accumulerait une expérience positive. Etant objet de sexe, c'est-à-dire corps sur lequel on pratique le sexe, la jeune fille ne peut être qu'un champ d'expérimentation sexuelle pour l'homme. Refuser l'activité sexuelle de la jeune fille, c'est donc la « sauver » d'être un champ d'expérimentation sexuelle. Or pour la morale dominante, moins une fille fait l'amour, plus elle a de valeur, celle qui a le plus de valeur étant la fille vierge au sens coranique, c'est à dire celle qui n'a aucune expérience sexuelle. Dans ce cadre de pensée, on pense aussi que si la jeune fille se laisse « consommer » comme objet d'expérimentation, son « activité » sera nécessairement instable. La jeune fille sera l'objet d'un changement successif de partenaire sans le choisir véritablement. N'est-elle pas un corps que l'on expérimente et que l'on (re) jette après, que l'on cède à un autre ? Une telle instabilité est considérée comme prostitution même si la jeune fille se laisse sexuellement consommer sans contrepartie financière. L'instabilité est prostitution au sens moral, c'est-à-dire débauche. Ce comportement de débauche aura enfin une répercussion négative sur l'image de la famille. « Le comportement de la jeune fille dans la rue, c'est le visage de sa famille... La fille, c'est la face de sa famille », estime un fonction-

naire de l'agriculture à Rabat. Le seul fait de se maquiller, de sortir en mini-jupe, de s'habiller de manière à attiser le désir des hommes, tout cela ne va pas donner une bonne image de la famille. Honneur et masculinité sont perdus quand « la fille rentre en mini-jupe chez elle et que sa famille la voit ainsi... L'homme qui laisse sa fille s'habiller ainsi n'est pas un homme aux yeux de l'islam » affirme un fonctionnaire de l'équipement à Tanger.

Le dévoilement de la femme est donc accusé de conduire à la dégénérescence morale de la famille. Aussi la solution est-elle le retour au voile de la femme. Certes l'homme s'est aussi dévoilé, il peut séduire ainsi, mais « la femme séduit plus que l'homme », estime un fonctionnaire de l'intérieur. « On ne peut donc demander à l'homme de revenir à la *djellaba*... Qu'il ne s'habille pas serré... mais large, c'est tout ce qu'on peut lui demander ».

On recommande d'encourager le mariage en donnant des allocations aux jeunes pour se marier et de punir « ceux qui ont une garçonnière (*prijsba*) où ils fornicquent » (Rabat). Mais on recommande surtout de réglementer la liberté de la jeune fille à la puberté pour pouvoir la contrôler après. À Oujda, un fonctionnaire de l'équipement recommande de revenir aux sentences islamiques en la matière : 100 coups de fouet pour les fornicateurs célibataires et des coups de fouet jusqu'à ce que mort s'en suive pour les fornicateurs mariés.

La sexualité féminine préconjugale, un nouveau fait, un nouveau droit

L'opinion féministe est minoritaire, mais elle se targue d'être réaliste. Pour certains, la sexualité féminine préconjugale se conçoit en termes de droit ; pour d'autres, c'est un fait incontournable qu'il faut accepter.

À Agadir, on estime qu'un garçon et une fille qui partagent un moment de plaisir « ne méritent pas d'être lapidés et on ne doit pas les appeler des fornicateurs ». Un fonctionnaire de l'équipement estime que « la jeune fille doit avoir une activité sexuelle... Non seulement c'est son droit, c'est un fait, une réalité... À 20 ou 21 ans, on ne doit plus surveiller le comportement des jeunes, qu'ils soient filles ou garçons ». Plus simplement, quand le désir est là, il faut le satisfaire. Avoir son petit ami, c'est une mode et la jeune fille qui n'en a pas un se sent délaissée. Ces semi-féministes font une concession en pensant que « l'on peut satisfaire le besoin sexuel tout en préservant la virginité ». Un fonctionnaire de la santé estime que ce n'est pas la relation sexuelle qui est mauvaise en soi, « ce qui est mauvais, c'est qu'il y ait grossesse ou défloration ». Certains vont même jusqu'à admirer le mari qui, à la découverte de la non-virginité de sa femme, ne la dénonce pas et ne la renvoie pas. Cet homme « a une grâce (*ajr*) auprès de Dieu » affirme-t-on. Quand la fille travaille et est financièrement indépendante, on ne craint pas de lui « conseiller » de prendre une garçonnière et d'y vivre : « elle ne va pas continuellement penser à trouver un mari ».

Dans cette ligne de pensée, on considère à Khénifra que la jeune fille qui fait l'amour « d'une manière raisonnable et respectable » est une fille honorable. Raisonnable veut dire garder l'hymen intact, respectable signifie ne pas coucher avec n'importe qui, mais seulement avec celui que la jeune fille considère comme son futur époux, ou « avec un seul partenaire avec qui la fille se sent bien ». La stabilité sexuelle pré-conjugale adoucit la condamnation sociale. La respectabilité signifie aussi garder cette activité secrète comme pour ce fonctionnaire de l'agriculture qui déclare n'accorder aucune importance à la défloration de sa propre fille à condition que personne ne le sache. Il justifie sa position à travers une critique de l'hypocrisie sociale : « on dit d'une fille qu'elle est honorable tant que sa membrane est sauve alors qu'elle se fait baiser de partout... de derrière par exemple ». Il en conclut que l'honneur de l'homme n'est pas déterminé par le comportement des femmes de sa famille. La spécificité de la région (de Khénifra) est soulignée par un fonctionnaire divorcé qui dit : « il y a des familles dont les filles sont des catins et qui les respectent quand même... ce sont des familles tolérantes... La tolérance n'existe pas partout (en français dans l'enregistrement)... Il y a des régions au Maroc où il y a ce système de tolérance ». Un fonctionnaire de la santé à Tanger pense que « même si la jeune fille se débauche, son père et ses frères restent des hommes... ils ne peuvent rien faire. Ils la frappent mais au commissariat on leur dit de la laisser tranquille... Ne sont-ils pas pour autant des hommes ? »¹⁹.

À Rabat, un fonctionnaire de la santé fait également preuve de réalisme : « on ne peut pas demander à la fille de ne pas avoir de relations sexuelles... les relations, elles les aura, c'est inéluctable... qui va l'en empêcher ? Et puis il faut que la fille passe par cette phase avant de se marier... c'est un besoin naturel » affirme-t-il. Ce fonctionnaire est quasiment le seul qui perçoit la sexualité féminine préconjugale comme une expérience positive que la jeune fille pourra investir dans sa vie conjugale. Il est aussi l'un des rares à ne pas condamner l'instabilité sexuelle de la jeune fille et à y voir le résultat « d'un excès d'hormones ». Pour un fonctionnaire de l'intérieur à Tétouan, la jeune fille qui change souvent de partenaire est tout simplement sensuelle (*zabwaniya*). « Son désir est passager (*acbaqa mallala*). Elle désire rapidement un homme et s'en lasse rapidement ».

Un fonctionnaire de la santé à Tétouan conclut enfin en affirmant qu'il y a maintenant des hommes qui ont aimé des filles non vierges et qui les ont épousées et ça marche très bien entre eux parce qu'ils s'aiment. L'amour commence à devenir plus important que la virginité. Implicitement, le droit de la jeune fille à une vie sexuelle pré-conjugale est ainsi reconnu (davantage chez les plus jeunes comme on l'a signalé plus haut).

Sexualité conjugale et participation féminine

L'homme est-il toujours homme quand il accepte le refus sexuel de son épouse ? Le mari est-il toujours homme quand il se laisse monter par son épouse lors du coït ? L'émergence de la notion de viol conjugal est une réponse à la première question, tandis que l'émergence du partenariat sexuel est une réponse balbutiante à la deuxième question.

Émergence de la notion de viol conjugal

Dans la relation sexuelle conjugale, le recours au pouvoir est condamné. Pour un fonctionnaire de l'agriculture à Khénifra, le sexe n'a rien à voir avec le pouvoir : « tu trouves des gens qui ont des postes importants, mais leur épouse couche avec le gardien, le chauffeur ». Selon la logique de ce fonctionnaire, gardiens et chauffeurs, socialement inférieurs, compensent leur infériorité sociale par une supériorité sexuelle. Mais la femme du patron considère « le chauffeur et le gardien comme des instruments qu'elle a à sa disposition, au même titre qu'une machine à laver ».

C'est quand il n'y a pas amour et entente que le mari impose l'acte sexuel à son épouse, de par son statut, de par son pouvoir de mari. « Je suis l'homme », dit le mari pour justifier le « viol » de son épouse ! Un fonctionnaire de l'équipement estime que forcer l'épouse à faire l'amour n'est pas conforme au Coran. Il est quasiment le seul à rappeler cette référence religieuse pour justifier la recherche du consentement de l'épouse. Si la femme ne veut pas faire l'amour, faire l'amour avec elle n'a plus de sens, affirme-t-on indépendamment de la référence coranique.

Du dirigisme au partenariat sexuel

L'item « l'homme doit aussi se laisser guider par la femme pendant l'acte sexuel » a recueilli des réponses partagées comme on peut le constater dans le tableau suivant.

Tableau 17 : Diriger le coït selon les villes (%)

Attitudes Villes	L'homme doit diriger l'acte sexuel	Intermé diaire	La femme peut diriger l'acte sexuel	Sans réponse	Total
Agadir	33,33	17,89	45,53	3,25	100
Khénifra	38,04	25,00	36,96	0,00	100
Oujda	48,65	9,46	36,49	5,41	100
Rabat	38,68	13,21	45,28	2,83	100
Tanger	45,76	20,34	25,42	8,47	100
Tétouan	35,71	20,00	37,14	7,14	100
Total	39,12	17,56	39,31	4,01	100

Ce tableau montre que l'opinion est vraiment partagée de façon quasiment égale à propos de cet item : 39,1 pour cent ne sont d'accord avec la proposition (attitude patriarcale) et 39,3 pour cent lui sont favorables (attitude féministe). 0,2 point sont à l'avantage de l'opinion féministe. Le pourcentage cumulé des indécis et des sans-réponse atteint 21,5 pour cent, ce qui signifie qu'un homme sur cinq n'arrive pas à se prononcer sur cet item (hautement polémique).

Au niveau des villes, un homme sur cinq n'arrive à se prononcer à Tanger et à Tétouan. Et si aucune majorité absolue n'a été enregistrée, les différences entre les villes sont assez significatives. Oujda a enregistré le pourcentage patriarcal le plus fort (48,6 pour cent) et 15 points la séparent d'Agadir. De même Agadir a enregistré le pourcentage féministe le plus fort et 20 points la séparent de Tanger.

La direction du coût laisse également apparaître des différences significatives entre les administrations.

Tableau 18 : Diriger le coût selon les administrations (%)

Attitudes Administrations	L'homme doit diriger l'acte sexuel	Intermédiaire	La femme peut diriger l'acte sexuel	Sans réponse	Total
Agriculture	25,89	22,32	48,21	3,57	100
Education	37,04	14,81	40,74	7,41	100
Équipement	44,63	13,22	33,88	8,26	100
Intérieur	39,62	17,92	41,51	0,94	100
Santé	48,08	19,23	32,69	0,00	100
Total	39,12	17,56	39,31	4,01	100

Ce sont les fonctionnaires de la santé qui se sont montrés les plus conservateurs à ce sujet. Pour 48 pour cent d'entre eux, l'homme ne doit pas se laisser guider sexuellement par la femme. Pour eux, le dirigisme sexuel semble faire partie de la masculinité. Le classement des administrations, de la plus patriarcale à la moins patriarcale donne le résultat suivant, 1) santé, 2) équipement, 3) intérieur, 4) éducation, 5) agriculture. Les fonctionnaires de l'agriculture sont les plus féministes à ce sujet. Le classement obtenu par la santé et l'agriculture est à l'inverse des attentes.

La variable âge fait également ressortir le conservatisme des jeunes. La majorité de ceux-ci, 51 pour cent, pensent que l'époux doit être le directeur sexuel du couple conjugal. Chez les plus âgés, 39 pour cent seulement sont de cet avis. L'expérience des plus âgés les rend-elle plus souples (plus féministes ?) sur ce plan ?

« Je ne peux pas laisser ma femme me diriger sexuellement, c'est moi qui commande » affirment quelques fonctionnaires. Dans cette ligne de pensée, l'homme est supposé diriger l'acte sexuel de par nature parce qu'il est plus vivace. « Quand la femme dirige le coût, ça veut dire que l'homme est trop

ivre ». A Oujda, la femme qui dirige l'acte sexuel est « soupçonnée » et « accusée » d'être sexuellement expérimentée. Elle sera alors rejetée selon un fonctionnaire de l'éducation. Ce rejet pour « expérience sexuelle antérieure » est un indice de résistance de la masculinité patriarcale, car l'homme patriarcal accepte rarement d'être, dans le temps, le deuxième partenaire de la femme. L'homme patriarcal tient à être toujours le premier homme (d'une femme). À Khénifra, un fonctionnaire de l'agriculture conclut que « si la femme dirige l'acte sexuel, l'homme n'est plus homme... Dans ce cas, la femme domine l'homme » et va le « monter ». Dans la symbolique patriarcale, monter, c'est écrire une supériorité par le corps. Si la femme est sur l'homme pendant le coït, elle est considérée comme active, dominante et supérieure. Pour la logique patriarcale, cette position est qualifiée d'anormale et d'illégale²⁰. En effet, un fonctionnaire de l'intérieur pense que la position normale est en même temps la position légale, c'est la position dans laquelle l'homme est sur la femme. Il propose une explication « scientifique » à cette normalité légale : « c'est de la perversion que de laisser la femme monter sur l'homme... De plus, du vagin sort une matière très nocive qui résiste même à l'acide, alors si la femme est sur l'homme, cette matière va pénétrer le pénis et peut conduire à la stérilité et à l'impuissance ». En conséquence, ce jeune fonctionnaire affirme ne pas pouvoir rester avec sa future épouse si celle-ci aime le monter. « Il faut habituer la femme à être sous l'homme », conclut-il.

De manière plus générale, le changement des poses sexuelles est problématique. Certains l'assimilent à la sodomie. Or « faire l'amour à sa femme par derrière, c'est avoir des maladies... c'est mettre son pénis là où sortent les excréments... la sodomie est interdite par Dieu... Il faut prendre la femme par là où Dieu le recommande ». D'autres assimilent le changement des poses à la pornographie « qu'on voit sur les chaînes étrangères », « chose mauvaise pour un pays islamique ». Ces poses dites animales sont bonnes pour les autres, quant à nous, « nous ne sommes ni chrétiens, ni juifs » affirme-t-on avec fierté. En conséquence, on conseille à l'homme de ne pas acquiescer à l'épouse qui demande le changement des poses, tout en insistant sur la nécessité de la satisfaire sexuellement. L'homme est donc normalité sexuelle. « Si l'homme tombe dans l'animalité, il perd sa masculinité, sa valeur... Même nu, l'homme a une valeur qu'il ne doit pas gaspiller » rappelle un fonctionnaire de l'agriculture.

À l'inverse de cette attitude patriarcale traditionaliste, une attitude nouvelle, de tendance moderniste, voire féministe, s'exprime également avec autant de fréquence et de force. À Rabat, on admet que l'homme puisse laisser la femme diriger l'acte sexuel, en entendant par là prendre l'initiative. Mais l'initiative sexuelle féminine est d'abord comprise dans une perspective patriarcale qui la réduit à susciter le désir de l'homme, à l'exciter. Un fonctionnaire de l'équipement cite à ce propos un proverbe selon lequel « la femme a quatre-vingt-dix-neuf désirs

alors que l'homme n'en a qu'un seul ». En raison de sa « nature hyper-sensuelle », la femme est appelée à commencer. Le caractère misogyne de ce proverbe, inconscient, est à souligner ici.

Mais on affirme aussi, et ce dans une perspective consciemment égalitaire, que les deux partenaires doivent diriger ensemble l'acte sexuel. « La femme n'est pas une machine sexuelle qu'on manipule », affirme un fonctionnaire de l'agriculture à Agadir. La co-direction du coït en vue d'une satisfaction sexuelle mutuelle ne dévalorise personne. Dans le cadre conjugal, la tendance générale est de dire que l'acte sexuel doit être partagé, respectueux et sans violence.

Ainsi à Khénifra, le droit de la femme au plaisir est reconnu. Un fonctionnaire de l'agriculture dans cette ville dépeint sa relation sexuelle conjugale avec force de détails, chose peu courante au Maroc : « oui, je permets à ma femme de faire ce qu'elle veut, de monter sur moi... Quand elle est sur moi, elle me dit je t'aime pour cela, même si les gens disent que tu es un ivrogne... Les hommes ne savent pas que leur femme doit jouir aussi... Parfois les hommes font douze ou treize enfants à leur femme sans que celle-ci ne jouisse jamais, même pas une seule fois ». Un fonctionnaire de la santé à Rabat pense à son tour que « si le couple est détendu, il peut tout faire, cela ne diminue pas de la masculinité de l'homme... Diriger l'acte sexuel, ce n'est pas un problème, l'essentiel, c'est qu'ils jouissent tous les deux », conclut-il. À Tanger, on reconnaît à la femme le droit de diriger l'acte sexuel « dans les limites du permis », c'est-à-dire « sans imiter ce qu'on voit à travers les chaînes paraboliques... Il faut observer les us de l'Islam ». À Tétouan enfin, tout en affirmant qu'il vaut mieux que ce soit « l'homme qui dirige l'acte sexuel car c'est l'une des caractéristiques de l'homme », on admet aussi que si l'homme laisse la femme diriger l'acte sexuel, cela n'enlève en rien sa masculinité.

Conclusion

La masculinité, en tant que prohibition de la sexualité féminine n'est plus totale et absolue. Le droit de l'épouse à la jouissance sexuelle est de plus en plus recherché dans le cadre d'une masculinité plus ouverte, à la recherche de la communication et du couple. Quand à la sexualité féminine préconjugale, elle n'est plus vécue comme une menace irréversible. Au contraire, une nouvelle masculinité balbutiante s'attache à la saisir comme un fait incontournable d'une évolution incontournable qu'on ne peut qu'accepter. Pour ces hommes qu'on doit appeler féministes, les hommes n'ont plus le droit d'exercer une quelconque coercition sur le corps et la sexualité de la jeune fille. Pour ces nouveaux hommes, ce n'est pas la relation sexuelle qui est mauvaise en soi, ce qui est mauvais, c'est qu'il y ait grossesse ou viol. Pour eux, il est possible, en dehors du mariage, de faire l'amour d'une manière raisonnable, respectable et honorable. Pour cette masculinité nouvelle, l'amour commence à devenir plus important que la virginité. L'évolution est là, fut-elle minoritaire.



Chapitre VII

Masculinité, prévention et éducation sexuelle

La coercition exercée sur l'acte sexuel (recours de l'homme à l'argent et à la violence, condamnation de la sexualité féminine préconjugale) permet-elle la protection de l'acte sexuel contre les grossesses non désirées et les infections sexuellement transmissibles ? L'incapacité de choisir et d'assumer librement l'acte sexuel et l'incapacité de le négocier peuvent-elles déboucher sur une activité sexuelle protégée ?

Le droit d'utiliser les contraceptifs, le droit à l'avortement et le droit d'exiger un préservatif sont les trois entrées principales à travers lesquelles on va analyser la prédisposition de l'homme marocain ordinaire à faire en sorte que la sexualité féminine préconjugale soit protégée. Ces trois entrées posent le problème général de l'éducation sexuelle : l'homme reconnaît-il à la jeune fille le droit à la connaissance sexuelle ? Comment s'implique-t-il lui-même dans la transmission de cette connaissance ? Cette connaissance est-elle à ses yeux un droit de tout citoyen indépendamment de son sexe et de son statut matrimonial ? Est-elle une nécessité publique à ses yeux ? La perçoit-elle au contraire comme la voie (x) de la débauche ?

Protéger sans assumer

Deux attitudes s'opposent ici. La première, patriarcaliste, consiste à dire que l'illégalité de la sexualité préconjugale impose de ne pas penser à la protéger, et dans ce cas, la grossesse et l'infection sexuellement transmissible (IST) doivent rester des risques (et des punitions) qui lui sont constamment associés. La deuxième, réaliste, voire proto-féministe, estime qu'un mal vaut mieux que deux maux : la sexualité préconjugale est déjà un mal à ne pas aggraver par le mal de la grossesse (indésirée) et des IST, d'où la nécessité (publique) de la protéger. Les tableaux suivants donne les mesures respectives de ces deux attitudes.

Tableau 19 : Attitude vis-à-vis de l'utilisation des contraceptifs par la jeune fille (%)

Attitudes Villes	Contre les contraceptifs	Intermédiaire	Pour les contraceptifs	Sans réponse	Total
Agadir	52.85	9.76	34.15	3.25	100
Khénifra	58.70	7.61	32.61	1.09	100
Oujda	72.97	8.11	13.51	5.41	100
Rabat	45.28	4.72	47.17	2.83	100
Tanger	47.46	8.47	33.90	10.17	100
Tétouan	52.86	8.57	24.29	14.29	100
Total	54.58	7.82	32.25	5.34	100

Une majorité absolue de 54 pour cent est contre l'utilisation des contraceptifs par la jeune fille. Un homme sur trois lui est favorable. La ville la plus patriarcaliste à ce propos est Oujda (73 pour cent d'opinions défavorables). Rabat est la seule ville où l'opinion féministe l'emporte avec une majorité relative de 47 pour cent et avec un écart de deux points seulement.

Les écarts entre les administrations ne sont pas très significatifs. 35 pour cent des fonctionnaires de l'éducation sont favorables à l'utilisation des contraceptifs par la jeune fille (contre seulement 31 pour cent dans la santé). Quant à l'écart entre les plus jeunes et les plus âgés, il est nul : 31 pour cent dans chacune des deux tranches d'âge.

Tableau 20 : Attitude vis-à-vis d'un droit à l'avortement légal et protégé pour la jeune fille (%)

Attitudes Villes	Contre le droits à l'avortement	Intermédiaire	Pour le droits à l'avortement	Sans réponse	Total
Agadir	47.97	8.13	39.84	4.07	100
Khénifra	60.87	13.04	25.00	1.09	100
Oujda	70.27	9.46	14.86	5.41	100
Rabat	55.66	7.55	33.96	2.83	100
Tanger	49.15	5.08	30.51	15.25	100
Tétouan	55.71	8.57	22.86	12.86	100
Total	56.11	8.78	29.20	5.92	100

Une majorité absolue de 56 pour cent rejette le droit de la jeune fille à un avortement légal et sans risque. 29 pour cent lui reconnaissent ce droit. Toutes les villes sont patriarcalistes sans exception. Oujda vient en tête du patriarcalisme anti-avortement avec un taux de 70 pour cent. La ville la moins patriarcaliste à ce sujet est Agadir.

Au niveau des secteurs administratifs, le patriarcalisme anti-avortement varie entre 54 et 57 pour cent. L'intérieur réalise le taux féministe le plus élevé : 35 pour cent de ses fonctionnaires sont pour le droit de la jeune fille à un avortement légal et sans risque. L'écart entre la santé et l'éducation est de 3 points en faveur de la santé (31 pour cent).

La variable âge montre que les plus âgés sont plus favorables au droit de la jeune fille à l'avortement avec 34 pour cent (contre 25 pour cent chez les plus jeunes).

Tableau 21 : Attitude vis-à-vis du droit d'exiger du partenaire de mettre un préservatif (%)

Attitudes Villes	Contre ce droits	Intermédiaire	Pour ce droits	Sans réponse	Total
Agadir	33.33	8.94	52.85	4.88	100
Khénifra	42.39	14.13	42.39	1.09	100
Oujda	62.16	6.76	22.97	8.11	100
Rabat	26.42	3.77	63.21	6.60	100
Tanger	33.90	3.39	37.29	25.42	100
Tétouan	38.57	5.71	34.29	21.43	100
Total	38.36	7.44	44.66	9.54	100

Ce tableau montre qu'une majorité relative de 44 pour cent reconnaît à la jeune fille le droit de se protéger des IST en exigeant de son partenaire d'utiliser un préservatif. Une minorité non négligeable de 38 pour cent s'y oppose. Trois villes sont féministes, Rabat et Agadir et Tanger, deux villes sont patriarcalistes, Oujda et Tétouan, une ville connaît un partage égal de son opinion, Khénifra (41 pour cent pour chaque camp).

Au niveau des secteurs administratifs, l'intérieur vient en tête du camp féministe avec 58 pour cent, suivi de la santé avec 48 pour cent. Comme on le constate, les fonctionnaires de la santé ne sont favorables à l'utilisation du préservatif par le partenaire sexuel de la jeune fille que par une majorité relative. Dans les secteurs de l'agriculture, de l'équipement et de l'éducation, la majorité est patriarcaliste, et dans les trois cas, c'est une majorité relative.

Comparés aux plus âgés, les plus jeunes reconnaissent davantage à la jeune fille le droit d'exiger un préservatif avec 47,5 pour cent (contre 40 pour cent chez les plus âgés). Plus exposés au risque IST-VIH, les plus jeunes font ici preuve de plus de réalisme.

Ces différents résultats permettent de dégager deux tendances majeures: une tendance patriarcaliste qui prône l'abstinence préconjugale, et une tendance pragmatiste qui pense qu'il est plus utile de protéger la sexualité préconjugale tout en la condamnant.

La fonction dissuasive de la grossesse et de l'IST

Pour la pensée patriarcale, la sexualité préconjugale, prohibée par le droit, ne doit pas être protégée contre les risques d'infection et de grossesse. Elle doit au contraire rester associée et corrélée à ces risques afin d'être une sexualité repoussante et menaçante. Un fonctionnaire de l'éducation à Oujda ironise à ce sujet : « elle est bien belle celle là, dit-il... la fille fornicque, et nous, nous dilapidons de l'argent pour qu'elle ne tombe pas enceinte ou malade... moi en tant que père, je ne peux pas dilapider de l'argent pour une fille débauchée, fut-elle ma fille. Il faut mettre un terme à la débauche... Si je n'arrive pas à imposer cela à ma fille, je ne la reconnais plus, je ne suis plus son père, elle n'est plus ma fille ».

Ainsi, le moralisme masculin qui rejette la sexualité de la jeune fille se continue au niveau de la prévention : la jeune fille n'a le droit ni d'utiliser le préservatif, ni de tomber enceinte, ni de se faire avorter. Pour cette pensée ordinaire, qui dit préservatif et contraceptif dit femme déflorée, or une jeune fille n'est pas censée être déflorée. « Elle n'est pas femme pour utiliser ces choses » ! s'exclame en effet un fonctionnaire de l'agriculture. On pense qu'une jeune fille ne peut pas être à la fois « bien » et prendre des pilules pour ne pas tomber enceinte : « prendre des pilules pour ne pas tomber enceinte, c'est être une prostituée ».

Il est donc interdit à la sexualité illégale non professionnelle de se protéger parce qu'elle est prohibée et illégale. L'infection et la grossesse qui trahissent une telle sexualité doivent rester une punition et un moyen de dissuasion. Un fonctionnaire de l'agriculture va même jusqu'à demander au médecin d'avertir les parents d'une jeune fille qui se présente pour se faire avorter. « Afin que la fille ne recommence pas », explique-t-il. On ne peut pas la laisser se protéger ainsi afin que sa famille ne se doute de rien confirme-t-on à Tanger.

Par contre, si la fille est prostituée, on lui recommande d'utiliser le préservatif pour se protéger des maladies et des grossesses. « C'est même mieux que les prostituées l'utilisent » affirme-t-on. La sexualité illégale professionnelle est donc autorisée à se protéger. Cette autorisation traduit la peur de la société : tout en acceptant le travail sexuel comme un travail nécessaire malgré son illégalité, la société a quand même peur et des infections qu'il propage et des enfants naturels qu'il risque d'engendrer. Aussi, en recommandant la protection aux travailleuses sexuelles, la société se protège elle-même des conséquences de ce travail dont elle a besoin pour bien fonctionner.

L'avortement est défini comme un crime et un péché. L'avortement étant prohibé tant par le *fiqh* que par le code pénal, la fille doit rester enceinte et accoucher de ce que Dieu lui a prescrit. Autoriser un avortement protégé à la fille débauchée, c'est inviter à la fornication. On assure qu'il y aura toujours quelqu'un pour se charger de l'enfant naturel si sa mère n'arrive pas à le faire. Le fœtus a droit à la vie, il est innocent, et il se peut qu'il devienne quelqu'un d'utile, voire d'important, dit-on. Quant à la fille, elle doit subir le châtiement du

Shra'. « Ne sommes-nous pas dans un État islamique ? » s'écrie-t-on pour dire que la société islamique est irrémédiablement et définitivement opposée à l'avortement.

On conclut à Tétouan que sortir, c'est déjà ne plus se protéger car « la protection, ce n'est pas ne pas tomber enceinte ou malade », « la protection (véritable), c'est se défendre des relations illégales ».

La tendance pragmatique, un proto-féminisme masculin ?

Une fois dans le champ de la sexualité illégale, on admet que « la moindre des choses est de mettre un préservatif pour ne pas surajouter le mal des IST et des grossesses involontaires au « mal » de la sexualité illégale. C'est là un pis-aller, une précaution pour éviter la maladie, la grossesse « scandaleuse » et la marginalisation de l'enfant. Le préservatif, « il faut que la fille l'impose. Il faut qu'elle l'ait sur elle, au cas où l'homme ne l'aurait pas sur lui ». La jeune fille est sommée d'utiliser le préservatif pour ne pas être infectée, pour ne pas transmettre de maladies et pour éviter de tomber enceinte. Un fonctionnaire de la santé estime qu'une perte (la débauche) vaut mieux que deux pertes (la débauche + les maladies). « Que la fille évite au moins les maladies ».

Concernant l'avortement, les féministes prennent surtout « le côté social en considération ». Devant le fait accompli, un avortement médicalement protégé est dit nécessaire. Certes, l'avortement représente un risque de stérilité, mais il vaut mieux l'autoriser pour éviter la venue au monde d'un enfant non désiré. Certes, il est dangereux pour la santé d'une jeune fille de se faire avorter à 15 ans, mais il vaut mieux avorter que d'abandonner le nouveau-né dans la rue. « Les *foqaha*²¹ vont sûrement refuser cela, mais il faut prendre la décision et en assumer la responsabilité, c'est tout... toute la société évolue, il faut évoluer avec » affirme-t-on sans ambages.

Un fonctionnaire de la santé à Rabat rappelle enfin que son ministère s'expose à des critiques acerbes quand il fait une campagne de sensibilisation pour la santé reproductive et sexuelle. Il fait référence ici aux résistances et critiques que suscite la publicité timide que fait le ministère de la santé en faveur du préservatif. « Une révolution culturelle est nécessaire afin que les gens comprennent... » conclut-il.

Pour une éducation sexuelle redéfinie

« L'éducation sexuelle, c'est la première fois que j'entends parler de ça, qu'est-ce que c'est » ? En plus de cette réponse d'ignorance sincère, révélée par un fonctionnaire de l'équipement, deux autres réactions spontanées sont à enregistrer:

- une fois réduite à n'être que la manière de faire l'amour, l'éducation sexuelle est dite superflue et inutile car « on apprend spontanément à

faire ça ». Derrière cette attitude s'exprime la gêne des pères de parler de ces choses à leurs propres enfants.

- une fois identifiée comme prévention de la grossesse involontaire et des infections sexuellement transmissibles, l'éducation sexuelle est perçue comme un encouragement et une incitation à la débauche. Cette éducation qui montre comment éviter la grossesse et les IST doit être rejetée parce qu'elle est « éducation sexuelle à l'occidentale ».

En conséquence, trois attitudes majeures sont à distinguer à l'égard de l'éducation sexuelle : une acceptation conditionnelle, un refus moraliste, une récupération intégriste.

Une acceptation conditionnelle

« Savoir est un droit », « la connaissance des choses est meilleure que leur ignorance » : on évoque ces maximes à Agadir pour donner une légitimité à l'éducation sexuelle. L'éducation sexuelle est un savoir auquel on a droit. 60,5 pour cent pensent que « la jeune fille a le droit de tout savoir sur le sexe ». Même à Oujda, une majorité relative de 41 pour cent est pour ce savoir (contre 40 pour cent)!

Accepter l'éducation sexuelle, c'est d'abord l'accepter comme transmission d'un savoir biologique sur l'anatomie et la physiologie sexuelles, ainsi que sur le coït hétérosexuel. En effet, l'éducation sexuelle est définie comme « une explication progressive de la différence de l'appareil génital, le pourquoi des seins chez la fille et le pourquoi de leur absence chez le garçon ». Un fonctionnaire célibataire se dit disposé à expliquer à son fils le sperme qui s'écoulera de lui à la puberté. Ce fonctionnaire qui évoque cet aspect demande à l'éducateur de « s'arrêter une fois l'acte sexuel expliqué... Donc commencer à 5 ans et s'arrêter à 15 ans... 10 ans d'éducation sexuelle ». La question de l'âge est très polémique. Pour les uns, l'enfant doit savoir ce qu'est l'acte sexuel et « arrêter d'en parler quand il atteint 7 ans », pour les autres il faut parler de la sexualité à l'approche de l'adolescence « quand le désir sexuel est là ». Pour une troisième catégorie enfin, il faut concevoir l'éducation sexuelle comme « une formation continue ».

L'item « l'éducation sexuelle doit commencer à un âge précoce a débouché sur les résultats suivants :

Tableau 22 : Attitudes à l'égard de l'éducation sexuelle à un âge précoce selon les villes (%)

Attitudes Villes	Défavorable	Intermédiaire	Favorable	Sans réponse	Total
Agadir	34,15	7,32	54,47	4,07	100
Khénifra	41,30	18,48	40,22	0,00	100
Oujda	50,00	9,46	36,49	4,05	100
Rabat	19,81	12,26	65,09	2,83	100
Tanger	33,90	10,17	49,15	6,78	100
Tétouan	42,86	12,86	34,29	10,00	100
Total	35,88	11,64	48,28	4,20	100

48 pour cent sont favorables au fait de commencer l'éducation sexuelle à un âge précoce (contre 36 pour cent). Les villes qui sont les plus favorables sont Rabat (65 pour cent) et Agadir (54 pour cent). Oujda réalise l'attitude défavorable la plus élevée (50 pour cent). L'attitude favorable à l'éducation sexuelle se retrouve au niveau de secteurs administratifs de la manière suivante : éducation (60 pour cent), santé (49 pour cent), intérieur (48 pour cent), agriculture (46 pour cent) et équipement (41 pour cent). L'attitude favorable est majoritaire sauf dans le cas de l'équipement.

Dans le cadre de cette acceptation de l'éducation sexuelle, certains soulignent qu'il s'agit de l'accepter (aussi) comme éducation érotique. Un fonctionnaire de l'intérieur à Rabat affirme qu'il y a des hommes qui trompent leur épouse parce que celle-ci ne sait pas faire l'amour. Il y a également des hommes, continue-t-il, à qui on amène une prostituée pour leur montrer ce qu'ils doivent faire la nuit des noces. Ces hommes n'ont jamais fait l'amour et ont besoin d'apprendre à le faire. Accepter l'éducation sexuelle, c'est aussi accepter de transmettre un savoir utile sur les infections sexuellement transmissibles. Cela conduit à la découverte de l'utilité des « capotes » qui est bien présente dans la prévention des maladies. Accepter l'éducation sexuelle c'est enfin accepter de transmettre un savoir sur l'organisation de la famille, sur la planification des naissances, sur la contraception. Pour un fonctionnaire de l'équipement à Agadir, les filles ont plus besoin d'éducation sexuelle car elles doivent connaître la contraception. « Si la fille sait qu'il y a des contraceptifs, elle ne tombera pas enceinte » affirme-t-il. À l'item « l'éducation sexuelle sert à éviter les maladies et les grossesses non désirées », une majorité absolue de 68 pour cent a réagi favorablement comme on peut le constater dans le tableau suivant :

Tableau 23 : Attitudes à l'égard de l'éducation sexuelle comme prévention selon les villes (%)

Attitudes Villes	Défavorable	Intermédiaire	Favorable	Sans réponse	Total
Agadir	19,51	2,44	75,61	2,44	100
Khénifra	19,57	9,78	68,48	2,17	100
Oujda	36,49	9,46	47,30	6,76	100
Rabat	10,38	1,89	85,85	1,89	100
Tanger	23,73	1,69	62,71	11,86	100
Tétouan	27,14	7,14	51,43	14,29	100
Total	21,56	5,15	67,75	5,53	100

Seule la ville d'Oujda est d'accord avec l'item par une majorité relative de 47 pour cent. La majorité absolue la plus faible a été réalisée à Tétouan (51 pour cent), tandis que la plus forte a été réalisée à Rabat. Au niveau de tous les secteurs administratifs, la réponse favorable est majoritaire et varie entre 60 pour cent (équipement) et 73 pour cent (éducation). La santé est favorable à l'item par un pourcentage de 70 pour cent. Les plus âgés sont plus nombreux à être favorables (71 pour cent contre 60 pour cent chez les plus jeunes).

L'éducation sexuelle est dite « une », ne discriminant pas entre garçons et filles, les ciblant ensemble. « Le sexe, ils le font bien tous les deux ». L'item « l'éducation sexuelle doit s'adresser aux deux sexes sans discrimination » a recueilli en effet une réponse favorable majoritaire de 59 pour cent. Oujda est la seule ville où la réponse défavorable (patriarcale) l'emporte par 46 pour cent contre 42 pour cent. Dans tous les secteurs administratifs, la réponse favorable féministe non discriminatoire l'emporte. Le pourcentage le plus fort a été enregistré dans l'éducation nationale (69 pour cent). La santé vient en deuxième position avec 65 pour cent.

L'éducation sexuelle est définie comme un processus qui doit s'enclencher entre parents et enfants. Les parents ne doivent plus se cacher derrière la notion de honte afin de ne pas reproduire l'éducation anti-sexuelle qu'ils ont eux-mêmes reçue. L'item « le père et la mère doivent assurer conjointement l'éducation sexuelle de leurs enfants » a également recueilli une réponse favorable majoritaire de 56 pour cent (contre 31 pour cent). Oujda est la seule ville où la réponse défavorable l'emporte par une majorité relative de 45 pour cent (contre 43 pour cent).

Cependant, l'implication des parents dans l'éducation sexuelle de leurs enfants se doit d'être ségrégationniste affirme-t-on de manière générale dans le sens où l'on recommande à la mère de s'occuper de la fille et au père du garçon, afin qu'il reste un peu de respect et de pudeur. Pour justifier cette ségrégation, on cite le dire du prophète qui recommande de séparer entre les sexes dans le coucher. Et puis, affirme un fonctionnaire de la santé, « le père n'aura pas

l'audace de parler de contraception à sa fille ». Un autre fonctionnaire de la santé estime que « si l'on parle ouvertement de sexe au sein de la famille, le père peut être tenté de coucher avec sa fille, et le frère avec sa sœur ... Il vaut donc mieux que l'homme ne discute pas de ça avec sa fille ». Ainsi la discussion familiale sur le sexe, fut-elle à intention informative et éducative, est accusée d'être risquée, érogène par elle-même. L'éducation sexuelle familiale contiendrait le risque de l'inceste hétérosexuel père/fille et c'est pour prévenir cet inceste que la ségrégation sexuelle est recommandée. L'inceste hétérosexuel mère/fils n'est pas craint, de même que l'inceste homosexuel père/fils ou mère/fille. L'inceste hétérosexuel père/fille est craint parce qu'il est le modèle inconscient sur lequel se fonde toute la sexualité conjugale. Dans la logique patriarcale, le mari est en principe l'initiateur sexuel de l'épouse, il est son maître (*shaykh*), c'est à dire son père spirituel en matière de sexe. De plus, de nombreux articles de presse signalent sa récurrence au niveau des tribunaux. L'inceste homosexuel et l'inceste hétérosexuel mère/fils ne constituent pas un référent et n'ont pas de prolongement institutionnel. Et leur fréquence en tant que phénomènes sociaux pathologiques est quasiment nulle.

Le témoignage d'un fonctionnaire de l'agriculture à Khénifra confirme ce ségrégationnisme: « j'ai donné des préservatifs à mon fils et à son copain... ensuite, je leur ai dit d'aller coucher avec des prostituées afin que mon fils ne reste pas refoulé, pour qu'il sache ce qu'est le sexe... pour qu'il n'aille pas coucher avec les garçons... ». Cependant, le courage de ce père s'arrête quand il affronte la sexualité de sa fille. Il invoque les « conditions sociales » qui ne permettent pas de faire la même chose avec la fille. « Je ne peux pas dire à ma fille d'aller « coucher »... nous sommes égoïstes, nous les hommes, on veut bien baiser les filles des autres, mais on ne veut pas qu'on nous baise nos filles », avoue-t-il. Au-delà de la simple pudeur, l'honneur, le désir incestueux inconscient, la volonté de monopoliser les femmes, tout cela explique le refus paternel de dispenser une éducation sexuelle aux filles...

Une éducation sexuelle contre la débauche

L'item « l'éducation sexuelle conduit à la débauche » a recueilli les réponses suivantes :

Tableau 24 : Attitudes à l'égard de l'éducation sexuelle
comme cause de débauche selon les villes (%)

Attitudes Villes	D'accord	Intermédiaire	En désaccord	Sans réponse	Total
Agadir	22,76	9,76	63,41	4,07	100
Khénifra	30,43	19,57	50,00	0,00	100
Oujda	43,24	9,46	43,24	4,05	100
Rabat	21,70	5,66	70,75	1,89	100
Tanger	23,73	6,78	59,32	10,17	100
Tétouan	35,71	10,00	44,29	10,00	100
Total	28,63	10,31	56,68	4,39	100

On constate qu'une majorité absolue de 57 pour cent estime que l'éducation sexuelle ne conduit pas à la débauche. Oujda est la seule ville où les deux opinions contraires se sont statistiquement neutralisées : 43 pour cent pour chacune. Dans tous les secteurs administratifs, la majorité pense que l'éducation sexuelle ne conduit pas à la débauche : éducation (73 pour cent), intérieur, santé (60 pour cent), agriculture, équipement (41 pour cent).

La variable âge fait ressortir que les plus jeunes sont plus nombreux à penser que l'éducation sexuelle ne conduit pas à la débauche. Mais l'écart avec les plus âgés n'est pas significatif (61 pour cent contre 57 pour cent).

L'éducation sexuelle est dite nécessaire, sinon on apprend de mauvaises choses dans la rue. Elle montre à l'enfant qu'il y a un rapport sexuel entre l'homme et la femme, « afin que l'enfant ne dévie pas vers l'homosexualité » (Khénifra). En étant définie (aussi) comme prévention de l'homosexualité, l'éducation sexuelle est de la sorte considérée comme une prévention de la débauche, l'homosexualité étant la figure de la débauche par excellence.

Dans le cadre de cette logique moraliste, l'éducation sexuelle ne signifie ni liberté totale ni individualisme total : « elle n'est pas absence de limites ». L'éducation sexuelle, « c'est avant tout donner l'information, ce n'est pas la pratique sexuelle... Quand j'éduque sexuellement mon enfant, ça ne veut pas dire que je le pousse à « coucher », je lui donne juste une connaissance de son corps... je lui donne aussi une référence religieuse qui lui permet d'évaluer ses comportements et de savoir s'ils sont justes ou erronés ». La référence religieuse apparaît comme une composante de l'éducation sexuelle.

Cette référence religieuse se cache souvent derrière la notion de débauche et conduit à rejeter toute éducation en matière de sexe, que ce soit dans la famille ou dans une institution publique. On estime que l'éducation sexuelle est la voie (x) de la débauche. « Si l'on parle à nos enfants d'éducation sexuelle », c'est qu'on les encourage à la débauche. En conséquence, on ne doit dispenser d'éducation sexuelle ni au garçon, ni à la fille. Si on la donne au garçon, on va l'exciter et il va papillonner. Il faut qu'il découvre le sexe tout seul, car même si on ne lui

donne pas d'éducation sexuelle, rien de grave n'arrivera. Il apprendra tout seul à partir de 15-16 ans, et la fille apprendra à partir de son mariage. Dans le même sens, un fonctionnaire de la santé estime que, pour un état musulman, c'est honteux de traiter de ces choses en public, dans les journaux. Un autre, de l'agriculture, pense qu'il ne faut pas parler des choses du sexe aux enfants, sinon « ils vont aller dans la rue ». Selon lui, il faut juste avertir la fille et « la prévenir contre ceux qui voudraient profiter d'elle ». Et l'on se plaint que les filles « sortent » et « couchent », maintenant que dès le primaire elles savent tout à propos du sexe. Peut-être un cours sur les MST, concède-t-on à Agadir pour dire qu'il ne devrait pas y avoir de dialogue sexuel au sein de la famille et pour réduire l'éducation sexuelle à cette dimension préventive. Le garçon doit savoir que la débauche conduit aux maladies et la fille doit savoir préserver son honneur et avoir peur de le perdre. Cette ligne de pensée définit le message éducatif en matière de sexe comme un message de peur dissuasive.

L'éducation sexuelle ne doit donc pas déboucher sur la pratique sexuelle avant le mariage (surtout pour la fille). En effet, l'activité sexuelle préconjugale des filles est uniquement pensée en termes de débauche. Le même terme sert aussi à penser celle des garçons, mais en plus, on pense celle-ci en termes d'expériences positives qui font du garçon quelqu'un de sexuellement initié pour pouvoir à son tour initier l'épouse. En un mot, nous sommes là devant une morale sexuelle discriminatoire qui sert à assurer la servitude du corps féminin dans l'économie politique patriarcale.

Une éducation sexuelle islamisée

Une troisième attitude consiste à récupérer l'éducation sexuelle par la morale religieuse d'une manière plus franche. On recommande ici de confier l'éducation sexuelle à une école où l'éthique islamique est efficace car les parents eux-mêmes manquent d'éducation sexuelle et islamique. « Il faut que l'éducation sexuelle soit une matière d'enseignement obligatoire dans les écoles, dit un fonctionnaire de l'Intérieur à Rabat... une matière sanctionnée par un examen... il faut commencer par les choses qui font peur (du sexe)... puis apprendre au garçon comment se tenir devant une fille... on ne t'apprend pas comment fornicer, mais comment consommer le mariage, la nuit de la pénétration, cela en rapport avec l'aspect religieux... Il faut déflorer dès le premier coup, ne pas éjaculer dans le vagin lors de la défloration sinon la femme deviendra à jamais comme une marre... après la défloration, il faut asseoir la femme de façon à ce que le sang ne rentre pas à l'intérieur... avec un professeur, c'est normal, il t'explique ces choses et t'impose de le respecter ». L'islamisation de l'éducation sexuelle n'est pas, comme on le constate dans cette citation, amalgamée avec des connaissances scientifiques du corps et de la défloration, mais à une médecine populaire déformée et vulgarisée, déclassée.

Par ailleurs, cette ré-islamisation redéfinit l'éducation sexuelle comme une éducation servant à se protéger de la sexualité préconjugale, celle-ci étant définie comme débauche et prostitution. On doit parler de toutes les choses du sexe au moment de la puberté, mais interdire toute activité sexuelle aux pubères et adolescents des deux sexes. « Avant le mariage, c'est animal » dans le sens où cette sexualité ne respecte pas la distinction entre le bien et le mal, le licite et l'illicite.

Les islamistes refusent de considérer la sexualité préconjugale du garçon comme une expérience positive. Ils conseillent de ne pas le laisser voir les films qui traitent de sexe, de le surveiller constamment pendant l'adolescence, surtout dans sa solitude, de lui acheter des revues qui traitent du Sida pour lui faire peur. Quant à la jeune fille, ils pensent qu'elle a le droit de tout savoir sur le sexe sans avoir à regarder des films pornographiques (transmis par les chaînes étrangères). Elle doit emmagasiner le (bon) savoir sur le sexe pour sa future vie conjugale, afin qu'elle n'ait pas peur la nuit des noces. Cependant, « elle peut pratiquer le sexe en rêve : elle peut jouir, mais sans homme... au fond, « le rêve (érotique), c'est une miséricorde de Dieu » affirme un fonctionnaire (islamiste) de l'éducation à Oujda.

Pour cette éducation sexuelle intégriste, la véritable protection n'est donc pas celle du condom, ce « plastique » ne faisant qu'inciter à la débauche. « Vous rendez-vous compte, s'écrie un fonctionnaire de l'équipement, ils leur ont amené des préservatifs au collège... moi j'ai peur pour mes deux filles. On est pour le savoir certes, mais nous ne voulons pas que ces choses soient débattues dans les maisons, les écoles et les administrations... ça c'est trop ». En conséquence, on recommande de présenter les contraceptifs à la fille comme dangereux pour la santé (dut-on mentir !), et de ne pas lui donner l'occasion de rester seule avec son fiancé.

Conclusion

Pour ceux qui adoptent une attitude pragmatique, il ne s'agit pas de défendre la protection comme un droit (dans le cadre d'un droit humain à la sexualité), mais tout simplement d'une protection pragmatique servant à faire éviter des problèmes (évitables) à la société. Ce pragmatisme ne met pas fin au moralisme car la condamnation morale continue de s'exprimer à l'encontre de la sexualité préconjugale. Par conséquent, défendre une sexualité protégée ne signifie pas défendre le droit à une sexualité libre de toute coercition dans le cadre d'une sexualité éduquée.

Là, on débouche sur le problème fondamental de l'éducation sexuelle. Car dire pragmatisme, c'est dire utilisation ponctuelle de quelques notions d'éducation sexuelle sans que celle-ci soit adoptée comme une politique publique fondée sur les paradigmes de l'égalité des genres dans le domaine sexuel et de la non réduction de la sexualité à la sexualité conjugale.

Chapitre VIII

Conscience sexuelle et conscience contraceptive

L'homme reconnaît-il la stérilité masculine ? Dans quelle mesure dissocie-t-il entre stérilité et impuissance sexuelle ? Dans quelle mesure l'homme reste-t-il homme sans n'être ni viril ni fécond ? Reconnaît-il à la femme le droit de tomber enceinte quand elle le désire et si elle le désire ? Dans quelle mesure l'homme accepte-t-il que le nombre d'enfants soit un sujet de discussion et de négociation au sein du couple ? S'implique-t-il dans la contraception et y participe-t-il ? Comment perçoit-il la fréquentation des services de planification familiale par l'homme ? L'homme reconnaît-il à la femme le droit d'avorter au cas où elle ne désirerait pas mener sa grossesse à terme ?

Masculinité, virilité et fécondité

Etre stérile ou impuissant empêche-t-il l'homme de rester homme ? La réponse à cette double question, à cette question majeure est négative. Une nouvelle masculinité qui se passerait de la fécondité et de la virilité se dessine à l'horizon.

Stérilité et impuissance : la dissociation

La reconnaissance de la stérilité masculine par les hommes est majoritaire :

Tableau 25 : Masculinité et stérilité selon les administrations (%)

Attitudes Administrations	L'homme ne peut être stérile	Inter-médiaire	L'homme peut être stérile	Sans réponse	Total
Agriculture	13,39	6,25	79,46	0,89	100
Education	8,64	4,94	81,48	4,94	100
Equipement	19,01	9,92	68,60	2,48	100
Intérieur	14,15	3,77	80,19	1,89	100
Santé	16,35	8,65	74,04	0,96	100
Total	14,69	6,87	76,34	2,10	100

Comme on le constate dans ce tableau, pour 76 pour cent, la stérilité masculine ne fait pas de doute. On ne peut pas toujours accuser la femme d'être responsable de la stérilité du couple : « ça peut venir du mari » arguent-ils. Mais contre toute attente, 16 pour cent des fonctionnaires de la santé pensent que l'homme ne peut jamais être responsable de la stérilité du couple. Pour ces 16 pour cent, la stérilité est toujours d'origine féminine ! Certes, parmi les fonctionnaires de l'équipement, 19 pour cent pensent cela, mais parmi les fonctionnaires de l'éducation, seuls 9 pour cent ont une pareille attitude. Autre paradoxe, l'une des villes les plus féministes, Agadir, a l'attitude patriarcale la plus forte : 20 pour cent des *gadiri* pensent que l'homme n'est jamais stérile.

On rappelle aussi que la stérilité ne signifie pas l'impuissance sexuelle. « L'homme stérile peut faire l'amour avec force, il peut être viril ». Son sperme est dit « mauvais, ne comportant pas de spermatozoïdes... sans que cela ne l'empêche d'avoir une vie sexuelle normale ».

Tableau 26 : Stérilité et impuissance sexuelle selon les administrations (%)

AttitudesAdmi- nistrations	La stérilité signi- fie l'impuis- sance sexuelle	Intermé diaire	La stérilité ne si- gnifie pas l'im- puissance sexuelle	Sans réponse	Total
Agriculture	21,43	3,57	74,11	0,89	100
Education	1,23	3,70	93,83	1,23	100
Equipement	9,09	2,48	84,30	4,13	100
Intérieur	36,70	6,60	56,60	0,00	100
Santé	6,73	3,85	89,42	0,00	100
Total	15,65	4,01	79,01	1,34	100

79 pour cent des enquêtés (contre 16 pour cent) opèrent la dissociation entre la stérilité masculine et l'impuissance sexuelle. Ce sont les fonctionnaires de l'intérieur qui l'opèrent le moins : 37 pour cent parmi eux pensent qu'un homme stérile est un homme sexuellement impuissant.

La dissociation entre stérilité masculine et impuissance sexuelle retentit sur la définition de la virilité. Etre viril, ou tout simplement sexuellement actif, ne signifie plus être fécond. La fécondité n'est plus le signe visible et la preuve matérielle de la virilité. Celle-ci est en effet dissociée de son sens génésique traditionnel pour ne plus signifier que l'aptitude à faire l'amour.

L'impuissant et le stérile, des hommes

L'étiologie ethnique de l'impuissance sexuelle s'est exprimée une seule fois à Agadir. En effet, un fonctionnaire de la santé a fait jouer l'opposition Arabe/Berbère pour affirmer que, comparé à l'homme berbère, « l'Arabe est

sexuellement insuffisant ». Lui-même berbère, ce fonctionnaire fait prendre aux Berbères une revanche sur l'Arabe, dominant.

Un fonctionnaire de la santé rappelle que « la stérilité peut être héréditaire, congénitale », comme elle peut provenir de maladies non correctement traitées. Pour un fonctionnaire de l'éducation, « c'est une question de sperme... le sperme ne contient pas... ». Il n'identifie pas ce manque. Peut être que les spermatozoïdes meurent dès qu'ils sortent, explique un fonctionnaire de l'intérieur. Un fonctionnaire de l'agriculture pense que « ça peut provenir du froid, de la débauche, de la saleté ».

Mais en général, face à la stérilité et l'impuissance, l'explication populaire combine entre magie, religion et science. De telles tentatives d'explication trahissent le degré de présence de la connaissance biomédicale chez l'homme ordinaire. C'est une présence plus ou moins diffuse, ambiguë, enrobée de magie et/ou de religion.

D'un côté, l'explication scientifique investit les notions de comportement sexuel, de microbe et de dysfonctionnement biologique... Elle tend à accuser l'homme et à le responsabiliser. Par contre, la tradition investit une causalité magique qui consiste à croire au mauvais œil et aux sorts que l'on jette à l'homme pour qu'il cesse d'être homme, c'est à dire puissant et fécond. Cette tradition déresponsabilise l'homme stérile ou impuissant mais, étant prise dans les mailles de la logique patriarcale, elle ne peut que créer chez l'homme stérile un sentiment d'infériorité. Celui qui est stérile ne peut que « se sentir inférieur », souligne un fonctionnaire de l'éducation.

À Oujda, un fonctionnaire de la santé attire l'attention sur la nature de la responsabilité de l'homme dans la stérilité et l'impuissance. Si primitivement stérilité et impuissance relèvent de Dieu, rappelle-t-il, la fornication, c'est à dire la sexualité illégale, peut les causer car elle est l'occasion d'attraper des microbes. Elles peuvent aussi être le résultat d'un sort, d'un acte de magie. Un autre continue en affirmant que « l'homme peut être stérile s'il a le microbe de la stérilité... la syphilis par exemple cause la stérilité... la gonococcie chronique aussi... mais cela relève de Dieu en fin de compte... ».

Fécondité et stérilité, virilité et impuissance, ce sont là des questions qui relèvent de Dieu en dernière analyse, soulignent la plupart des fonctionnaires. Là où l'on parle de Dieu, on parle également de hasard : être fécond ou stérile relève aussi du hasard. Dieu serait une version sacralisée du hasard, une version qui a l'avantage de déresponsabiliser l'homme et de panser les blessures narcissiques de son moi patriarcal humilié. Cette version noble du hasard a en effet l'avantage sécurisant d'interpréter la stérilité comme une fatalité contre laquelle l'homme ne peut rien. Le pouvoir de fécondation est indépendant de la volonté humaine. En conséquence, « l'homme ne doit pas se battre contre son destin. L'homme stérile est un homme, Dieu l'a créé homme ». La stérilité ne diminue

pas de la masculinité d'un homme qui croit vraiment en Dieu : c'est quand l'homme est ignorant de Dieu qu'il doute de sa masculinité. Plus loin encore, l'on souligne que « même s'il est sexuellement impuissant, l'homme reste homme tant qu'il ne devient pas homosexuel. Tant qu'il n'est pas sexuellement pénétré, on ne peut pas l'enlever du trône de la masculinité ».

Stérilité et impuissance ne doivent pas conduire l'homme à ressentir de l'infériorité. La foi empêche le sentiment d'infériorité de naître et conduit à l'acceptation résignée. A Tanger, on rappelle à « celui qui est stérile de rendre hommage à Dieu ».

Rejet de la tradition sexuelle et reproductive

La tradition patriarcale, en définissant l'identité masculine comme virilité, progéniture masculine et progéniture nombreuse, est rejetée malgré la fonction psychosociale de régulation qu'elle remplit sous le couvert de la foi religieuse.

La tradition est d'abord rejetée quand elle enferme l'homme dans l'impératif de la virilité. Certes, exclure la virilité de la définition de la masculinité ne fait pas l'unanimité. On estime que la masculinité, c'est la puissance sexuelle, c'est-à-dire la capacité de satisfaire sexuellement l'épouse. Quand un homme n'a pas la chaleur sexuelle, il n'a pas ce qui définit l'homme vraiment, pense un fonctionnaire de l'intérieur. D'autant plus que, selon certains fonctionnaires, les filles d'aujourd'hui veulent du sexe « à gogo », l'affichent et le disent. « Sexuellement la femme est plus puissante », reconnaît-on. Il est donc normal que la virilité se laisse définir par la puissance orgasmique et il est normal que la peur sexuelle inspirée par la « femme nouvelle » conduise à constater, chez l'homme, de plus en plus de défaillances sexuelles. « La femme peut jouir quatre fois, l'homme arrive à moins, je ne sais pas si c'est dû à la nourriture, au climat, à la nature, mais il faut que l'homme se débrouille... Qu'il se soigne, qu'il mange des plantes... », conclut un fonctionnaire de l'éducation. De plus, l'impuissance peut conduire à l'adultère, au divorce. « C'est un défaut, c'est un moins de masculinité ». Aussi celui qui ne satisfait pas sexuellement sa femme n'est pas un homme : l'homme impuissant est perçu comme pouvant être un philosophe, un génie, quelqu'un d'utile à son pays. Pour 38 pour cent de fonctionnaires à Rabat, et pour 29 pour cent à Agadir, un homme impuissant n'est pas un homme. Vingt-quatre pour cent le pensent au niveau national.

Mais pour une majorité absolue de 62 pour cent, l'impuissance sexuelle ne signifie pas la non-masculinité.

Tableau 27 : Impuissance et masculinité selon la tranche d'âge (%)

Impuissance Age	Etre impuis- sant cest ne pas être homme	Intermé- diaire	Etre impuis- sant ne signifie pas ne plus être homme	Sans réponse	Total
18-30	26,25	13,75	55,00	5,00	100
31-45	24,25	11,94	60,82	2,99	100
46-60	21,59	11,36	66,48	0,57	100
Total	23,66	12,02	61,83	2,48	100

« L'homme impuissant est un homme, cela va de soi », a-t-on tendance à penser. Le danger d'une définition de la masculinité par la virilité est clairement perçu, notamment à Oujda et à Tanger. L'homme impuissant reste un homme même si « la pensée traditionnelle estime qu'un homme impuissant n'est pas un homme ». La modernité consiste donc à refuser de définir l'homme à partir de son activité sexuelle et de sa quantité : « l'homme n'est pas seulement le sexe ». Cette définition de l'homme par l'activité sexuelle est dite réductrice. Elle est qualifiée d'acte incorrect car « la virilité, on la trouve même chez les animaux... surtout chez les animaux », affirme-t-on à Tanger. L'homme impuissant est un homme, « il a aussi des prises de position » qui sont la véritable définition de l'homme (Tétouan).

La tradition est ensuite rejetée quand elle enferme l'homme dans la nécessité d'avoir des garçons.

Tableau 28 : Masculinité et progéniture masculine selon les villes (%)

Attitudes Villes	La masculinité signifie progéniture masculine	Intermédiaire	La masculinité ne signifie pas progé- niture masculine	Sans réponse	Total
Agadir	4,88	3,25	86,99	4,88	100
Khénifra	20,65	7,61	71,74	0,00	100
Oujda	4,05	0,00	93,24	2,70	100
Rabat	2,83	0,94	93,40	2,83	100
Tanger	5,08	0,00	93,22	1,69	100
Tétouan	2,86	4,29	88,57	4,29	100
Total	6,87	2,86	87,40	2,86	100

Pour 87 pour cent, la virilité ne consiste pas à avoir des garçons. « Avoir un garçon ou une fille, c'est un pur hasard, ça n'a rien à voir avec la masculinité... C'est Dieu qui décide ». C'est à Khénifra où l'on s'attache le plus à cette association entre la masculinité et la progéniture masculine (21 pour cent).

La critique de la tradition est ici critique du patriarcat. Un fonctionnaire de l'éducation nationale précise en effet que les hommes qui préfèrent avoir des

garçons pensent moins à leur virilité qu'à la perpétuation de leur nom (lignée). C'est à travers le garçon que l'on transmet le nom de famille dans le système patriarcal. Dans un système patrilineaire, la fille n'est effectivement pas un chaînon dans la transmission du nom de la lignée. La fille fait des garçons pour les autres. Mais n'avoir que des filles ne diminue pas dans la masculinité de l'homme. « Un homme, au sommet de sa virilité, peut n'avoir que des filles ». Cela signifie que la virilité/masculinité ne donne pas que des mâles. « Notre prophète n'a eu que des filles, et c'est un homme... peu importe que l'homme procréé des filles ou des garçons, c'est toujours un homme ». Le sexe des enfants relève de Dieu, rappelle-t-on à Oujda. « Nous ne sommes plus dans la *jabiliya* », affirme-t-on pour dire que les filles sont également les bienvenues. « Les filles peuvent être fortes, responsables ». Parfois c'est même mieux d'avoir des filles car « on peut trouver de la tendresse chez la fille et pas chez le garçon ». Et puis quand l'éducation est bonne, conclut-on, il n'y a pas de différence entre garçon et fille. À ce niveau, on peut affirmer qu'une révolution est en cours : « actuellement, on peut même dire que les filles, c'est mieux que les garçons ». Car même mariées, les filles continuent de s'occuper de leurs parents, à la différence des garçons.

La tradition est enfin rejetée quand elle enferme l'homme dans la nécessité d'avoir une progéniture nombreuse.

Tableau 29 : Masculinité et progéniture nombreuse selon les villes (%)

Attitudes Villes	La masculinité signifie progé- niture masculine	Intermédiaire	La masculinité ne signifie pas progéniture masculine	Sans réponse	Total
Agadir	12,20	8,13	74,80	4,88	100
Khénifra	17,39	7,61	75,00	0,00	100
Oujda	8,11	5,41	83,78	2,70	100
Rabat	14,15	4,72	81,13	0,00	100
Tanger	10,17	6,78	81,36	1,69	100
Tétouan	17,14	4,29	72,86	5,71	100
Total	13,36	6,30	77,86	2,48	100

Comme on le constate, 78 pour cent dissocient entre masculinité et progéniture nombreuse. L'homme qui a deux enfants n'est pas moins homme que celui qui en a quatorze. Les jeunes sont ici un peu moins féministes (74 pour cent contre 76 pour cent chez les plus âgés).

Traditionnellement, la virilité signifiait en effet la procréation nombreuse parce que l'on se référait au modèle animal qui dominait la société agraire. Le modèle de la famille étendue est lui-même conçu sur le modèle d'un grand troupeau : le nombre fait la force. Pour les anciens, celui qui n'a pas beaucoup

d'enfants n'est pas un homme, tandis que « celui qui en a dix peut surmonter tous les obstacles... Par exemple les enfants peuvent aider dans le travail de la terre, ou lors d'une rixe ». Aussi, le mâle animal qui arrive à féconder plusieurs femelles est-il toujours appelé « *fbal* », c'est-à-dire viril. La virilité de l'homme (*fouboula*) était calquée sur le modèle de la virilité animale. Mais cette projection de l'animal sur l'humain n'est plus mécanique, elle est en régression car « la virilité a maintenant des limites, celles du revenu... maintenant, c'est difficile d'être viril comme on l'entendait traditionnellement, c'est à dire d'avoir beaucoup d'enfants ». On est conscient qu'on ne peut plus procréer sans limites parce qu'on est viril. Les considérations financières commencent à jouer leur rôle dans le rejet de la définition génésique de la virilité. « Vu mon salaire, je ne peux pas me permettre d'avoir 4 ou 5 enfants. Ce n'est pas une question de virilité », avoue un fonctionnaire de l'équipement. Maintenant, « il faut planifier... ce qu'il faut, c'est un enfant une chambre » conclut un fonctionnaire de l'intérieur. « Actuellement, c'est bien de limiter les naissances, affirme-t-on... Les temps sont durs... On ne doit pas faire dormir sept à huit enfants dans une même chambre, comme des sardines... Le garçon a besoin de sa chambre dès le plus jeune âge, la fille aussi... ».

L'homme qui fait beaucoup d'enfants est accusé d'être la cause (potentielle) de la décadence économique de la société. A Tétouan, on taxe la synonymie virilité/progéniture nombreuse d'indice d'analphabétisme.

Vers une contraception à deux

L'homme tient-il encore à ses privilèges concernant la contraception ? Dans quelle mesure accepte-t-il de s'y impliquer ? Dans quelle mesure s'impliquer dans la contraception est-il, pour l'homme, une façon de naître à une autre masculinité ?

Le nombre d'enfants

L'item « le mari a le droit de décider du nombre d'enfants tout seul » a donné lieu à un rejet majoritaire (78 pour cent contre 13 pour cent). 84 pour cent des jeunes rejettent l'item (contre 74 pour cent chez les plus âgés). En plus, à Agadir, on accuse les femmes de mettre beaucoup d'enfants au monde pour retenir le mari, « pour l'alourdir », pour lui couper les ailes. En agissant de la sorte, la femme exprime sa peur d'être abandonnée, « trahie » par le mari. En conséquence, on pense que le mari risque de ne pas aider sa femme dans l'éducation des enfants parce qu'il n'a pas été impliqué dans la décision d'être père (tant de fois).

L'attitude minoritaire (13 pour cent) fait de l'homme celui qui décide : un fonctionnaire de l'éducation à Khénifra estime que c'est le mari qui doit décider du nombre d'enfants en premier, car c'est lui qui s'occupe de leur entretien financier. A Tanger, un fonctionnaire va dans le même sens en affirmant que « si l'homme veut des enfants, la femme doit obligatoirement tomber enceinte ».

L'attitude majoritaire (78 pour cent) fait de l'entente conjugale la notion clé dans la question du nombre d'enfants. « La décision doit être démocratique, prise à deux... Dans notre société, c'est l'homme qui décide, mais ce n'est pas lui qui met l'enfant au monde... donc la femme est plus concernée » affirme-t-on à Agadir. Le nombre d'enfants relève d'une décision du couple en fonction de ses moyens économiques et en fonction de la santé de la mère (Rabat).

Cette troisième attitude, malthusienne, en étant majoritaire, montre que la limitation des naissances est devenue le paradigme dominant. Ce n'est pas une question d'impuissance sexuelle, rappelle-t-on pour montrer que désormais on dissocie entre virilité et fécondité. Le principe traditionnel selon lequel « le nouveau-né vivra avec ses frères et sœurs (et mangera avec eux) et que chacun naît avec sa fortune » a été rarement évoqué. Mais même quand on s'accorde à dire qu'en dernière analyse « c'est Dieu qui décide du nombre des enfants », cela ne conduit nullement au fatalisme : même si c'est Dieu qui décide du nombre.

L'alternance contraceptive

L'item « la contraception doit se faire à tour de rôle dans le couple » a débouché sur un partage quasi égal de l'opinion, avec un léger avantage à l'attitude favorable (féministe).

Tableau 30 : Attitudes à l'égard de l'alternance contraceptive au sein du couple conjugal selon les villes (%)

Attitudes Villes	Contre l'alternance contraceptive	Intermédiaire	Pour l'alternance contraceptive	Sans réponse	Total
Agadir	31,71	11,38	54,47	2,44	100
Khénifra	44,57	18,48	35,87	1,09	100
Oujda	50,00	10,81	37,84	1,35	100
Rabat	47,17	9,43	37,74	5,66	100
Tanger	38,98	8,47	44,07	8,47	100
Tétouan	38,57	5,71	41,43	14,29	100
Total	41,41	11,07	42,56	4,96	100

L'attitude patriarcaliste l'emporte dans les villes de Oujda, Rabat et Khénifra. Une seule majorité absolue à signaler à Agadir où 54 pour cent sont en faveur de l'alternance contraceptive. Au niveau des secteurs administratifs, le tableau suivant montre que la santé est paradoxalement le seul secteur patriarcaliste au sujet de cet item !

Tableau 31 : Attitudes à l'égard de l'alternance contraceptive dans le couple conjugal selon les administrations (%)

Attitudes Administrations	Contre l'alternance contraceptive	Intermédiaire	Pour l'alternance contraceptive	Sans réponse	Total
Agriculture	42,86	9,82	42,86	4,46	100
Education	33,33	9,88	48,15	8,64	100
Équipement	40,50	10,74	42,98	5,79	100
Intérieur	38,68	12,26	47,17	1,89	100
Santé	50,00	12,50	32,69	4,81	100
Total	41,41	11,07	42,56	4,96	100

En effet, les agents des ministères de l'éducation, de l'intérieur, et de l'équipement sont favorables à une prise de décision commune. Ceux de l'agriculture sont partagés. Seuls les agents de la santé libèrent le mari de la tâche de participer à la contraception au sein du couple conjugal ! Comparés aux plus âgés, les jeunes sont plus nombreux à être pour l'alternance (la rotation) (46 pour cent contre 42 pour cent). Ces pourcentages constituent des majorités relatives. Deux attitudes s'opposent ici : celle qui consiste à maintenir la féminisation de la contraception (41,4 pour cent), et celle qui décide de la masculiniser aussi (42,5 pour cent).

La première opinion présente la contraception comme une tâche exclusive de l'épouse. Dans ce sens, un fonctionnaire de l'éducation à Rabat estime que « c'est à l'épouse de s'occuper de la contraception... le préservatif, c'est pour les célibataires afin d'éviter les maladies... Moi je ne le mettrai pas avec ma femme » conclut-il. Un fonctionnaire de la santé confirme en effet que le préservatif est rarement utilisé dans la vie conjugale comme contraceptif. Un fonctionnaire de la santé à Oujda estime que l'homme n'a que le préservatif et les spermicides, or « ceux-ci sont des produits chimiques dangereux pour sa santé ». Quant à un fonctionnaire de l'éducation de la même ville, il estime que demander au mari de participer à la contraception, c'est lui demander « de couper son pénis ». À Agadir, on estime que « c'est la femme qui s'occupe de ces choses car 90 pour cent de ses pensées tournent autour du sexe ». Même un fonctionnaire de la santé adopte ce point de vue : « les contraceptifs c'est pour la femme, pas pour l'homme... à part le préservatif... Qui tombe enceint ? C'est bien la femme ! » répond-il « victorieusement ».

La deuxième opinion, féministe, consiste à définir la contraception comme une tâche à partager entre les conjoints. « L'alternance contraceptive entre les époux, cela va de soi ». La femme se sacrifie toujours, elle met le *selk* dans sa chair (littéralement le fil de fer pour dire le stérilet). Une telle opinion féministe oscille entre l'aide et l'alternance systématique : la participation de l'époux à la contraception est présentée soit comme une aide « facultative » pour permettre

à l'épouse de conserver la santé, soit comme un devoir d'alternance, « une politique conjugale ». À Tanger, on parle d'une faveur que le mari accorde à son épouse : « le préservatif que l'homme utilise permet à la femme de se reposer un certain temps, de ne pas consommer de produits chimiques.

Le couple est autorisé à utiliser tous les contraceptifs, à l'exception de la stérilisation définitive. Mais la pilule reste associée à la femme, sa consommation par le mari est perçue comme « déshonorante ». Aussi un fonctionnaire de l'équipement conseille, au cas où le mari en prendrait, que « cela reste un secret entre les deux conjoints... Comme ça, le mari ne sera pas dévalorisé » affirme-t-il. L'idée que la contraception orale menacerait la masculinité est également exprimée à Khénifra. Mais à Oujda, on pense au contraire que l'homme ne doit pas hésiter à prendre des pilules pour hommes s'il en existe. Cela ne constitue aucun problème pour la masculinité à son avis.

Les pilules ne sont pas seulement associées à la féminité, et en conséquence dévalorisantes pour l'homme, elles sont également inquiétantes. On aimerait être sûr qu'elles sont sans danger pour sa virilité. « L'homme a peur de perdre sa virilité » répète-t-on à Agadir. Avec le préservatif, il n'y a pas de risque, mais « on n'est pas à l'aise » : le plaisir de l'homme est moindre.

La critique de la consommation masculine de la pilule et du préservatif débouche sur un retour aux contraceptions traditionnelles. A Agadir, on recommande de pratiquer le coït interrompu, tandis qu'à Oujda on propose de « compter seulement ». Ces techniques sont dites ancrées dans la tradition islamique de la contraception de la société marocaine.

La fréquentation masculine des services de planification familiale

L'opinion patriarcaliste, minoritaire avec 24 pour cent, affirme que « ce n'est pas la peine que le mari aille dans les services PF ». Il est déshonorant pour l'homme de « faire la queue avec les femmes » pour obtenir des préservatifs, estime un fonctionnaire de l'intérieur à Rabat. À Khénifra, on « trouve incongru » que l'homme se rende dans les services de la planification familiale. « Les infirmières disent qu'il est venu pour draguer ». On pense que l'homme, étant plus alphabétisé, peut s'instruire en matière de PF à partir des livres, de la télévision, des documentaires. « L'homme peut se passer d'aller au dispensaire pour ça ». À Agadir, contre toute attente, un fonctionnaire de la santé affirme que la PF c'est pour la femme : l'homme n'est-il pas différent de la femme ? En répondant oui, ce fonctionnaire signifie que l'homme ne doit pas fréquenter ces services.

L'opinion féministe, majoritaire avec 64 pour cent, admet que « l'homme aussi doit participer aux réunions du PF ». Pour certains, ce devoir de participation est conditionnel : s'il a le temps, pourquoi l'homme ne rendrait-il pas visite à ces services ? Pour d'autres, notamment à Agadir et à Tétouan, ces services

ne sont pas perçus comme des services exclusivement féminins. Quand le mari est conscient, il se rend aux services PF, les fréquenter n'est pas honteux pour l'homme, affirme-t-on.

Concernant l'avortement, l'opinion dominante est de dire que l'épouse n'a pas le droit de se faire avorter (64 pour cent contre 21 pour cent), c'est religieusement illicite rappelle-t-on à moins que sa vie ne soit en danger.

Tableau 32 : Le droit féminin à l'avortement selon les villes (%)

Attitudes Villes	Contre le droit de la femme à l'a- vortement	Intermédiaire	Pour le droit de la femme à l'avortement	Sans ré- ponse	Total
Agadir	53,66	12,20	31,71	2,44	100
Khénifra	72,83	15,22	10,87	1,09	100
Oujda	85,14	8,11	5,41	1,35	100
Rabat	56,60	6,60	30,19	6,60	100
Tanger	61,02	10,17	22,03	6,78	100
Tétouan	62,86	11,43	20,00	5,71	100
Total	64,12	10,69	21,37	3,82	100

Les plus âgés sont plus favorables à ce droit (25 pour cent contre 11 pour cent chez les plus jeunes).

À Khénifra, on affirme que la femme mariée n'a aucune raison d'avorter. Ne fut-ce que par devoir d'obéissance à son époux, la femme ne doit pas s'y prêter. Elle doit accepter ce que Dieu lui donne comme enfant, tout en utilisant la contraception. Si elle est musulmane et pratiquante, elle ne doit pas priver l'embryon de son droit à la vie. Elle ne doit pas penser à l'avortement. « Quand l'épouse insiste pour avorter, cela sème des doutes quant à l'origine de sa grossesse » (Agadir). Celle qui aime son mari et qui tombe enceinte de lui, « cela est une grâce de Dieu » (Tétouan). À Oujda, on rappelle clairement que l'avortement n'est pas une contraception, qu'il est illicite et « qu'on ne doit plus en parler ».

Malgré cela, on reconnaît que dans ces choses le dernier mot revient au mari. Ce qui signifie que l'épouse peut se faire avorter si son conjoint accepte. Même à Oujda, le consentement du mari est requis dans l'avortement quand celui-ci n'est pas une nécessité médicale. La femme qui se fait avorter sans le consentement du mari, « c'est une trahison » conclut un fonctionnaire de l'équipement à Agadir.

Seule une minorité de 7 pour cent ne reconnaît pas au mari le droit de s'opposer si l'épouse désire se faire avorter. Par contre, 79 pour cent sont en faveur de ce droit.

Tableau 33 : Le droit du mari de s'opposer à l'avortement selon les villes (%)

Attitudes Villes	Le mari a le droit de s'opposer	Intermédiaire	Le mari n'a pas le droit de s'opposer	Sans ré- ponse	Total
Agadir	81,30	13,01	4,07	1,63	100
Khénifra	73,91	13,04	11,96	1,09	100
Oujda	78,38	10,81	5,41	5,41	100
Rabat	82,08	8,49	5,66	3,77	100
Tanger	74,58	11,86	8,47	5,08	100
Tétouan	80,00	8,57	7,14	4,29	100
Total	78,82	11,07	6,87	3,24	100

Un fonctionnaire dans l'agriculture à Khénifra reconnaît à la femme le droit de se faire avorter même si le mari s'y oppose. Car la femme pense davantage à son avenir, « l'homme part et la laisse seule avec les enfants ». Alors pourquoi avoir beaucoup d'enfants ? Pourquoi ne pas avorter quand la contraception a échoué ? En conséquence, il faut reconnaître ce droit à la femme. Le dernier mot doit revenir à l'épouse parce que « c'est elle qui est enceinte » et connaît mieux sa santé. À Agadir, certains affirment que « si la femme a peur d'accoucher par césarienne, là elle peut avorter ». Mais « que la femme assume cette responsabilité, avec tous les risques de stérilité et d'hémorragie ». Est-ce là une sorte d'avertissement pour dissuader la femme de se faire avorter ?

Une dernière attitude a été exprimée à Khénifra : ne pas traiter la question de l'avortement en termes de principe, mais en termes de conjoncture. « Cela dépend, avance un fonctionnaire de la santé... si la femme a dix enfants, là elle peut avorter même si son mari s'y oppose... mais si elle n'en a qu'un, s'ils ont les moyens, non... Il faut qu'ils discutent ». Ce fonctionnaire propose de « créer un tribunal spécial à qui on présente ces affaires, de former des conseillers familiaux »²³.

Conclusion

Pour l'homme ordinaire d'aujourd'hui, il ne suffit pas d'avoir une progéniture nombreuse pour prouver la masculinité, c'est plutôt la capacité de les entretenir qui définit l'homme. Une telle attitude, sans totalement couper avec la définition patriarcale de l'homme gagne-pain, retentit sur la finalité du sexe conjugal et sur la taille de la famille. Un sexe réussi n'est pas celui qui débouche sur une progéniture nombreuse, mais sur une entente conjugale profonde dans le cadre d'une famille nucléaire démocratique. Avoir peu d'enfants est devenu un choix, une nécessité, surtout chez les plus jeunes. En conséquence, avoir peu d'enfants n'est plus synonyme de non-virilité et de non-masculinité. Avoir peu d'enfants est l'indice de l'homme nouveau. Plus loin encore, l'homme infécond est défini comme un homme. Cependant, c'est un homme dit « malade » que l'on plaint

certes, mais qui doit accepter la volonté de Dieu. Les jeunes sont plus nombreux à penser que la stérilité est une maladie honteuse. Leur foi en Dieu est peut être moindre, en tout cas différente, davantage axée sur la volonté de transformer le monde.

L'impuissance sexuelle n'enlève pas non plus sa masculinité à l'homme. L'homme reste homme eu égard à son anatomie. Le pénis est une *amana* que Dieu a déposé en lui et qui constitue le fondement ultime de son masculinité. Dans leur grande majorité, les interviewés considèrent l'homme impuissant comme un homme, eu égard à la présence d'un pénis, fut-il inactif, mais eu égard surtout à la responsabilité familiale et au comportement social (tenir parole, sérieux...). Ils refusent de réduire l'homme à un mâle fonctionnel, à un sexe, à une activité sexuelle. Aussi les hommes ne s'aventurent-ils plus à définir l'homme à partir du seul critère de l'activité sexuelle.



Chapitre IX

La conscience obstétricale

Accoucher en milieu surveillé afin d'éviter les risques de mort maternelle pendant l'accouchement et évacuer la parturiente à temps vers une formation sanitaire pour traiter rapidement la complication obstétricale constituent des aspects fondamentaux de la santé reproductive. En d'autres mots, c'est le droit de la femme à accoucher en toute sécurité. Le mari a-t-il conscience de ce droit ? Son acception traditionnelle de la masculinité le pousse-t-elle parfois à s'opposer à ce droit ?

Cette interrogation n'est pas illégitime car, outre l'inaccessibilité et l'inacceptabilité des soins qui poussent le mari à « obliger » l'épouse à accoucher à domicile ou à ne pas l'évacuer à temps en cas de complication obstétricale, des facteurs socioculturels sont également susceptibles d'intervenir dans le refus marital du droit de la femme à un accouchement protégé. Il est vrai que ce constat a été fait à partir d'une étude de la campagne marocaine (Dialmy, 2000)²⁴ sur un échantillon d'individus pauvres et analphabètes. Dans quelle mesure retrouve-t-on certaines résistances de l'homme rural chez le petit fonctionnaire qui vit et travaille en ville ? Le petit fonctionnaire considère-t-il l'accouchement à domicile comme meilleur ? S'oppose-t-il à l'évacuation de la parturiente en cas de complication obstétricale pour des raisons socioculturelles ?

Sexe du soignant et consultation prénatale

L'opinion est ballottée entre l'acceptation et le refus d'un soignant de sexe masculin dans la relation thérapeutique au cours de la grossesse. Si 60,5 pour cent n'accordent pas d'importance au sexe du soignant traitant lors de la consultation prénatale (attitude féministe), 22 pour cent le font (attitude patriarcale) et 14 pour cent hésitent.

Tableau 34 : Attitudes à l'égard du sexe du consultant selon les villes (%)

Attitudes Villes	Importance du sexe du consultant	Intermé- diaire	Non- importance du sexe du consultant	Sans ré- ponse	Total
Agadir	17,89	17,07	62,60	2,44	100
Khénifra	21,74	9,78	67,39	1,09	100
Oujda	21,62	16,22	58,11	4,05	100
Rabat	26,42	10,38	58,49	4,72	100
Tanger	16,95	11,86	66,10	5,08	100
Tétouan	27,14	17,14	48,57	7,14	100
Total	21,95	13,74	60,50	3,82	100

Dans toutes les villes, il y a une majorité féministe et cette majorité n'est relative qu'à Tétouan. Partout ailleurs, elle est absolue. Il faut également signaler les pourcentages d'hésitation assez forts à Tétouan et Oujda. La variable âge fait ressortir que les plus âgés accordent moins d'importance au sexe du médecin consultant (65 pour cent contre 52,5 pour cent chez les plus jeunes). Au niveau des secteurs administratifs, la santé est le plus féministe avec un pourcentage de 71 pour cent, tandis que l'équipement est le moins féministe (50 pour cent).

Tableau 35 : Attitudes du sexe du consultant selon les administrations (%)

Attitudes Administrations	Importance du sexe du consultant	Intermé- diaire	Non importance du sexe du consultant	Sans réponse	Total
Agriculture	18,75	15,18	63,39	2,68	100
Education	22,22	9,88	61,73	6,17	100
Equipement	30,58	15,70	49,59	4,13	100
Intérieur	28,30	11,32	58,49	1,89	100
Santé	8,65	15,38	71,15	4,81	100
Total	21,95	13,74	60,50	3,82	100

Cependant, il faut noter que 20 pour cent des fonctionnaires de la santé hésitent à répondre ou ne donnent aucune réponse, ce qui laisse penser que les résistances des maris des femmes enceintes ne sont pas dénuées de tout fondement. Si ces maris hésitent à permettre à leur épouse enceinte de se faire examiner par un soignant de sexe masculin, leurs « peurs » paraissent légitimes au vu des réponses des fonctionnaires du secteur concerné, celui de la santé. En conséquence, un fonctionnaire de l'intérieur à Rabat préfère que le gynécologue traitant soit une femme : « je connais un médecin qui exhibait sa fierté d'avoir couché avec une de ses patientes enceintes... Et ce médecin donne des conseils à la télévision » ironise-t-il.

Si la majorité absolue déclare ne pas accorder d'importance au sexe du soignant, c'est que la nécessité impose au mari de supporter des choses désagréables. Faute de médecin-femme, le mari doit supporter que son épouse subisse le toucher vaginal de la part d'un soignant masculin. « On comprend que psycho-

logiquement cela soit insupportable au mari... On doit comprendre» que cela fasse mal à la masculinité du mari, admet-on.

Mais en plus de la nécessité, une sorte d'égalitarisme primaire conduit à accepter que la consultation prénatale (CPN) soit effectuée par un médecin de sexe masculin. Car « si l'on empêche la femme d'être examinée par un médecin-homme, pourquoi l'homme se ferait-il examiner par un médecin-femme ? Celle-ci pourrait être mariée et son mari pourrait lui interdire d'examiner les hommes ... il faut donc être pacifique... il n'y a aucun mal à ce que le médecin-homme examine la femme », conclut-on même à Oujda.

L'évacuation de la parturiente

L'item « quand l'accouchement a lieu à domicile, la femme doit pouvoir exiger de se faire évacuer de toute urgence en cas de complication obstétricale » a donné lieu à une réponse favorable largement majoritaire de 92 pour cent (contre 1,5 pour cent).

Tableau 36 : Le droit de la parturiente à l'évacuation selon les villes (%)

Attitudes Villes	Contre le droit d'évacuation	Intermédiaire	Pour le droit d'évacuation	Sans réponse	Total
Agadir	0,00	1,63	95,93	2,44	100
Khénifra	4,35	8,70	85,87	1,09	100
Oujda	1,35	1,35	95,95	1,35	100
Rabat	1,89	1,89	91,51	4,72	100
Tanger	1,69	0,00	89,83	8,47	100
Tétouan	0,00	2,86	88,57	8,57	100
Total	1,53	2,86	91,60	4,01	100

Même en cas d'absence du mari, l'évacuation de la parturiente a recueilli une réponse favorable largement majoritaire de 84 pour cent (contre 12 pour cent).

Tableau 37 : Le droit de la parturiente à l'évacuation en l'absence du mari selon les villes (%)

Attitudes Villes	Contre le droit d'évacuation malgré l'absence du mari	Intermédiaire	Pour le droit d'évacuation malgré l'absence du mari	Sans réponse	Total
Agadir	11,38	3,25	83,74	1,63	100
Khénifra	7,61	1,09	89,13	2,17	100
Oujda	6,76	1,35	87,84	4,05	100
Rabat	8,49	0,00	87,74	3,77	100
Tanger	22,03	0,00	72,88	5,08	100
Tétouan	18,57	1,43	74,29	5,71	100
Total	11,64	1,34	83,59	3,44	100

La comparaison des deux tableaux montre que l'absence du mari fait reculer cette majorité de 8 points. Celle-ci fait hésiter l'entourage à évacuer la parturiente et constitue, donc, un facteur de risque dans la gestion socioculturelle de la complication obstétricale.

L'opinion minoritaire exige que le mari soit présent ou qu'il accorde son autorisation pour que la parturiente soit évacuée vers une formation sanitaire lors de complications obstétricales. Un fonctionnaire de l'intérieur à Tétouan rappelle que « si le mari impose à sa femme de ne pas aller à l'hôpital en son absence, elle ne doit pas y aller... dut-elle payer de sa vie » ! A Khénifra aussi, on rappelle qu'il y a des hommes qui ne veulent pas qu'un médecin/homme touche leur femme et voit son sexe.

L'opinion majoritaire estime qu'en cas de complication, la femme doit partir à l'hôpital : c'est son droit. Des considérations autres que l'urgence de la complication obstétricale et la nécessité de sauver la parturiente doivent passer au second plan. « Peu importe que le mari soit là ou ne soit pas là... la parturiente doit partir à l'hôpital sans consulter son mari... c'est son droit » (Oujda). On affirme qu'elle ne sort pas pour se promener ou aller à une fête de mariage : c'est dans ces cas que l'autorisation du mari est nécessaire parce que l'épouse sort du domicile conjugal sans « raison sérieuse », sans qu'il n'y ait ni urgence ni nécessité. A Tanger, on estime qu'évacuer la parturiente vers une formation sanitaire est « un devoir islamique ».

Le sexe de l'accoucheur

Pour un fonctionnaire de la santé à Rabat, la question du sexe de l'obstétricien est soulevée par les femmes intégristes : « ce sont les femmes complexées, comme celles qui mettent le voile, qui n'acceptent pas que le médecin soit un homme », affirme-t-il. Quel est le pourcentage des fonctionnaires qui adoptent cette attitude sexiste ?

Tableau 38 : Attitudes à l'égard du sexe de l'accoucheur selon les villes (%)

Attitudes Villes	Le sexe de l'accou- cheur est important	Intermé- diaire	Le sexe de l'accou- cheur n'est pas important	Sans réponse	Total
Agadir	19,51	15,45	62,60	2,44	100
Khénifra	25,00	7,61	66,30	1,09	100
Oujda	20,27	16,22	59,46	4,05	100
Rabat	24,53	9,43	62,26	3,77	100
Tanger	20,34	11,86	62,71	5,08	100
Tétouan	30,00	12,86	50,00	7,14	100
Total	23,09	12,21	61,07	3,63	100

23 pour cent accordent de l'importance au sexe de l'accoucheur dans le sens où ils préfèrent que ce soit une femme qui s'occupe de la parturiente. Ce pourcentage

atteint son maximum (30 pour cent) dans la ville de Tétouan. Mais même cette ville a exprimé par une majorité relative de 50 pour cent que le sexe de l'accoucheur n'est pas important. C'est la ville où la majorité non sexiste (féministe) a été la plus faible. En effet, cette majorité non sexiste a atteint 66 pour cent à Khénifra. La moyenne nationale de cette majorité est de 61 pour cent. En conséquence, dans toutes les villes, la majorité n'accorde aucune importance au sexe de l'accoucheur.

Il en va de même au niveau des secteurs administratifs. Dans tous les secteurs, la majorité n'accorde aucune importance au sexe de l'accoucheur.

Tableau 39 : Attitudes à l'égard du sexe de l'accoucheur selon les administrations (%)

Attitudes Administrations	Le sexe de l'accoucheur est important	Intermédiaire	Le sexe de l'accoucheur n'est pas important	Sans réponse	Total
Agriculture	15,18	14,29	67,86	2,68	100
Education	25,93	6,17	61,73	6,17	100
Équipement	34,71	10,74	50,41	4,13	100
Intérieur	25,47	12,26	61,32	0,94	100
Santé	13,46	16,35	65,38	4,81	100
Total	23,09	12,21	61,07	3,63	100

Toutes les majorités sont absolues, la plus faible étant celle de l'équipement (50,4 pour cent). C'est d'ailleurs dans ce secteur que le pourcentage favorable à l'accoucheuse est le plus fort (35 pour cent). Le secteur de l'agriculture est le plus féministe (68 pour cent) suivi par celui de la santé (65 pour cent). Encore une fois, le secteur de la santé, à travers les résultats qu'il obtient (13 pour cent de sexistes, 16 pour cent d'intermédiaires), justifie les peurs masculines, et cautionne ainsi un facteur de risque susceptible de conduire à la mort maternelle.

Les plus jeunes sont 50 pour cent à n'accorder aucune importance au sexe du médecin accoucheur, contre 67 pour cent chez les plus âgés. Ce facteur socioculturel de résistance semble donc toucher davantage les jeunes. Obsédés par le sexe, les jeunes n'ont pas confiance dans les autres hommes, furent-ils médecins.

Les défenseurs de l'attitude sexiste pensent que si le médecin est femme, c'est mieux, car « la femme connaît mieux la femme... et puis entre femmes, il n'y a pas de honte ». Un fonctionnaire de l'équipement va même jusqu'à affirmer que le médecin/homme n'a pas des connaissances suffisantes car il n'accouche jamais... C'est la femme qui peut aller au cœur de la complication obstétricale et la traiter « *sur place* ». Le médecin/femme ressent mieux, comprend mieux : « elle est plus proche », affirme-t-on.

En plus de cette connaissance de l'intérieur si l'on peut dire, « l'Islam impose à l'homme de ne pas voir le sexe de la femme, et à la femme de ne pas voir le

sexe de l'homme, furent-ils mariés » (Oujda). La femme doit donc préserver sa sacralité, et « ne pas être vue ».

En conséquence, il faut que ce soit une femme médecin qui fasse accoucher la parturiente. C'est quand il n'y en a pas que l'on se résigne à recourir à un homme médecin, ce qui est une nécessité (*daroura*). « Devant la souffrance de la femme, il faut dépasser la question du sexe du soignant ». Mais outre la nécessité, un fonctionnaire de l'éducation rappelle que le médecin/homme est un médecin avant tout : « pourquoi n'examinerait-il pas la parturiente ? Ne va-t-il pas la sauver ? ». Pour dépasser cette « jalousie », il propose que le mari assiste à l'accouchement : « comme ça il va voir ce que sa pauvre femme endure ». Si un fonctionnaire de la santé estime que « pendant le travail, le médecin ne pense pas à ces choses », un autre, de l'équipement, pense que pour ne pas penser à ces choses, le médecin doit avoir la foi : c'est à cette condition qu'il peut agir dans un cadre strictement professionnel. Pendant l'accouchement, le médecin ne pense pas jouer du regard ou du toucher. Il pratique son métier comme un mécanicien qui répare une voiture, affirme un fonctionnaire de l'agriculture à Rabat. Un autre argument est avancé par un fonctionnaire de l'intérieur de la capitale : « une infirmière tenait le pénis d'un copain à moi pour lui enlever des points de suture... c'était en plein ramadan... est-ce que le mari de cette infirmière viendrait l'engueuler pour avoir tenu le pénis d'un homme ? Pourquoi donc trouve-t-on ça normal ? Mais quand la femme se fait accoucher par un homme, on proteste... c'est là une mentalité réactionnaire figée », conclut-il.

En dernière analyse, une attitude plus rationnelle s'exprime : peu importe le sexe de celui qui supervise l'accouchement, l'important, c'est que l'accouchement se passe bien. La parturiente « veut juste être délivrée, confirme un fonctionnaire de la santé... Peu lui importe que ce soit un homme ou une femme qui la délivre ». En fin de compte, « c'est une question d'études, de compétence », conclut-on à Tétouan.

Conclusion

La problématique de la maternité sans risque laisse entrevoir une conscience obstétricale développée et correcte. L'homme ne se sent pas menacé dans son identité masculine au moment où il confie son épouse enceinte à un médecin de sexe masculin pour l'examiner ou l'accoucher. Et on estime en général que la femme doit accoucher à l'hôpital. Là, la sécurité est assurée : sérum, présence du médecin et des infirmiers, matériel, instruments, anesthésie. Et on estime avoir dépassé le dilemme «soit accoucher à la maison, soit mourir à la maison». Ce dilemme ne se produit désormais qu'à la campagne, car les ruraux trouvent les hôpitaux éloignés, et quand ils vont en ville, ils y sont perdus. On estime enfin que l'état doit assurer la couverture sanitaire de tout le territoire national pour que la femme puisse accoucher en milieu surveillé. C'est devenu une nécessité nationale.

Conclusion générale

Ce travail brise le silence des hommes marocains sur eux-mêmes. L'homme n'est plus ici un sujet de discours sur un objet autre, sur l'objet femme, l'homme est ici un sujet qui se prend lui-même comme objet dans un mouvement de retour critique sur soi. Retour sur soi nécessaire, mise au point utile après le défi féminin que lance la modernité à la masculinité.

Certes, il reste tant de choses à faire concernant les femmes en vue d'améliorer leur condition. Mais pour y parvenir, il s'avère utile de travailler sur l'homme, afin de le pousser à travailler sur lui-même et à comprendre mieux la revendication féministe. D'ailleurs, traiter de l'homme, c'est aussi traiter du genre comme unité d'analyse, c'est traiter du genre en tant que relation sociale, c'est traiter de l'homme et de la femme dans un même mouvement de savoir. Par conséquent, on ne peut parler de deux genres : le faire revient à parler de deux sexes, c'est-à-dire à naturaliser de nouveau le rapport social des sexes²⁵. Aussi la théorie du genre est-elle principalement une conceptualisation de la relation oppressive structurelle entre l'homme et la femme. Pour cette raison, au cours de toute cette étude, jamais l'homme n'a été traité comme une unité séparée ou additionnelle.

Notre recherche a révélé une chose capitale : les hommes marocains sont perdus à propos de leurs rapports à la femme, de leurs rôles dans la famille et à propos du sens et de la signification de la masculinité. Ces hommes qui perdent leur pouvoir et leur statut et deviennent incapables de jouir de leur titre et privilèges habituels, se repensent ou font des femmes les principales victimes de leur perte d'identité. Ils deviennent l'obstacle à un développement équitable. En conséquence, changer les relations inéquitables de genre peut difficilement se faire sans travailler sur les hommes avec les hommes, sans le travail des hommes sur eux-mêmes.

Si le genre traite des hommes et des femmes, la balance sexuée de pouvoir ne peut être changée par les femmes seules. L'implication des hommes est une nécessité et leur visibilité dans le champ de la lutte féministe (comme lutte pour l'égalité des droits) servira la crédibilité et la promotion du genre comme champ de recherche et d'action. L'analyse en termes de genre est une problématique masculine (aussi). L'inclusion des hommes dans cette problématique, en tant qu'alliés, est susceptible de conduire à la politisation des revendications féministes, c'est à dire à leur plus grande efficacité.

C'est à cette condition qu'on a des chances de mettre fin à des rapports sociaux de sexe inégaux, hiérarchiques et violents. Notre étude a révélé que l'homme marocain, dorénavant un mâle problématique, commence à se représenter la manière non patriarcale d'être homme, à la concevoir comme un possible, comme un scénario légitime, comme une histoire à faire. Face à la femme, se libérer, c'est pour l'homme se libérer du machisme. Il y a nécessité de redéfinir la masculinité, de créer des possibilités politiques pour repenser l'homme et sa violence, la masculinité et sa domination.

Notes

1. Paragraphe 7.2 du Programme d'action de la CIPD du Caire qui définit la santé reproductive.
2. Article 96 de la Plate-forme d'action de la Conférence mondiale des femmes de Beijing (1995).
3. Deux enquêtes ont été effectuées au premier semestre 2000, une enquête par questionnaire auprès de 524 petits fonctionnaires, dans six villes (Agadir, Khénifra, Oujda, Rabat, Tanger, Tétouan), et une enquête qualitative par entretien, auprès de 43 hommes, qui permet d'analyser les justifications que donnent les individus de leurs prises de position.
4. Par conscience obstétricale, nous entendons :
 - la connaissance des facteurs de risque au cours de la grossesse,
 - la connaissance des complications de l'accouchement
 - la conscience du risque de mort,
 - la foi en la traitabilité médicale des complications,
 - la conscience de l'urgence
 - la rapidité de la décision d'évacuer la parturiente.Voir cette définition dans A. Dialmy : *La gestion socioculturelle de la complication obstétricale au Maroc*, Ministère de la Santé / USAID, 1998-99.
5. A. Dialmy :
 - « Le champ Famille-Femme-Sexualité au Maroc : 1912-1996 », in Femmes et Sciences Sociales au Maghreb », *Prologues*, Casablanca, n° 4, mai 1997.
 - « L'université marocaine et le féminisme », in *L'université et son environnement*, Université d'été, Faculté de droit, Mohamédia, juillet 1998, (sous presse).
6. Sex refers to the sum of biological characteristics that define the spectrum of humans as females and males.
7. Gender is the sum of cultural values, attitudes, roles, practices, and characteristics based on sex. Gender, as it has existed historically, cross-culturally, and in contemporary societies, reflects and perpetuates particular power relations between men and women.
8. Sexual orientation is the organization of an individual's eroticism and/or emotional attachment with reference to the sex and gender of the partner involved in sexual activity. Sexual orientation may be manifested in one or a combination of sexual behaviors, thoughts, fantasies or desire.
9. Gender identity defines the degree to which each person identifies as male, female, or some combination. It is the framework, constructed over time, which enables an

individual to organize a self-concept and to perform socially in regards to his/her perceived sex and gender. Gender identity determines the way individuals experience their gender and contributes to an individual's sense of sameness, uniqueness and belonging.

10. Sexual identity is the overall sexual self-identity which includes how the individual identifies as male, female, masculine, feminine, or some combination of the two, and the individual's sexual orientation. It is the internal framework, constructed over time, that allows an individual to organize a self-concept based upon his/her sex, gender, and sexual orientation and to perform socially in regards to his/her perceived sexual abilities.
11. *Anaxagore de Clazomènes (500 - 428 avant J.C.) est né à Clazomènes (près de Izmir en Turquie). Il fut le premier à s'établir (vers 480) à Athènes, Il est considéré comme un présocratique.*
12. Héritier, Françoise, 1996, *Masculin-Féminin*, Paris : Odile Jacob : 21.
13. Hurtig, M.-C. ; Kail, M, Rouch, H. (dir), 1991, *Sexe et genre*, Paris : CNRS : 11.
14. Cette socialisation sexuellement hiérarchisante dite « traditionnelle » se continue jusqu'à aujourd'hui, mais de manière beaucoup plus atténuée dans les classes moyennes surtout.
15. L'inexistence d'une communauté marocaine *gay* ne signifie pas l'inexistence de l'homosexualité, mais seulement son incapacité à s'assumer en tant que tel. La prostitution, qui constitue la face la plus visible de l'homosexualité au Maroc, reste le canal par lequel l'homosexualité s'exprime tout en se condamnant à l'illégalité. Cette non-acceptation de soi relevée chez l'homosexuel marocain est un indice de la résistance de l'identité masculine à se remettre en question. Or cette remise en question est nécessaire à la participation de l'homme à l'émancipation de la femme.
16. Nous empruntons la distinction *hommedur/hommemou* à Elisabeth Badinter dans son *livre XY, De l'identité masculine*, Paris, Odile Jacob, 1992.
17. Le gouvernement 1998-2002 est le premier gouvernement marocain dirigé par la gauche marocaine, et plus précisément par l'USFP. En confiant la primature à un socialiste, le roi Hassan II a ainsi fait alterner « démocratiquement » le pouvoir exécutif, et a rompu avec son habitude de confier l'exécutif aux partis politiques créés par l'administration.
18. Uléma (docteurs en sciences religieuses) est le pluriel de alim.
19. Un dollar équivaut à 10 Dhs à peu près.
20. Par patriarcalisme, nous entendons la tendance à considérer le père, et l'homme de manière générale, comme le détenteur légitime de l'avoir, du savoir et du pouvoir. C'est la transformation du patriarcat en schème de la pensée et de l'action quotidienne. « Le patriarcat repose sur l'idée de l'existence d'un lien mystique dû à la procréation par le Père. Le fait d'être de tel est le fait fondamental de la société patriarcale et explique presque tous les faits sociaux de cette société. Le lignage agnatique, c'est à dire la lignée par la voie mâle, est une sorte de nation : tout est subordonné à la famille, le père est source de tout le pouvoir, c'est lui qui répartit les revenus et le travail, c'est sa loi qui s'applique, c'est à dire que sa volonté est loi. On peut expliquer à partir de là bien des traits de la sexualité marocaine d'aujourd'hui, comme d'autres sociétés d'ailleurs qui traînent encore des faits patriarcaux, comme les formes de

l'héritage, la tendance à la déshérence des filles, le tabou de la virginité, le culte des morts, la liaison de l'âge avec l'autorité, le prestige des anciens et une foule de faits linguistiques » (Pascon 1971:53).

21. Les Berbères du Moyen-Atlas pratiquaient l'union libre, quel que soit le statut matrimonial de la femme. Les relations sexuelles pré-conjugales n'étaient pas objet de condamnation sociale et rares étaient les jeunes filles qui restaient vierges jusqu'au mariage. La seule sanction qu'elles encouraient était de voir le montant de leur dot baisser. De même, quand le mari s'absentait pour une longue période, il était remplacé par un homme du village sans que la femme ne soit déclarée divorcée. L'enfant issu de cette union était rattaché au père absent grâce à la croyance en la théorie de l'enfant endormi. Quant à la femme divorcée ou veuve, elle avait toute la liberté d'avoir des relations sexuelles nombreuses et diversifiées, passant pour être une initiatrice de la jeunesse à l'érotisme (Marcy 1952:52). Il s'ensuit que la prostitution n'était pas considérée comme une dépravation. Dans cette zone dite sous-islamisée par l'ethnographie coloniale et par l'idéologie islamo-nationaliste, la permissivité sexuelle était culturellement possible, la femme circulait librement (entre les hommes) mais sans faire circuler avec elle le patrimoine familial. Exhérédiée de par la précarité économique régnante et de par l'inobservance de la règle islamique de l'héritage féminin, la jeune fille était laissée libre, voire poussée à se vendre pour entretenir sa famille. Dans cette région, le destin de la prostituée n'était pas irréversible. Une prostituée pouvait en effet se marier et mener une vie honorable de mère de famille après avoir servi sa communauté. (Jogien Bakker, : « A permissive zone for prostitution in the Middle Atlas of Morocco », *Ethnology*, 1/1/2004).
22. Bob Connell : *Masculinities*, Cambridge, Polity Press, 1995, p. 82.
23. Le terme *Shra'* est le masculin du terme *Shari'a*. Il signifie également loi divine. Les deux termes sont interchangeables.
24. Si ce témoignage est vrai, une double lecture en est possible : soit que la police fait respecter le droit de la jeune fille à la sexualité implicitement reconnu comme un droit humain, soit qu'elle protège l'activité sexuelle illégale de la jeune fille pour des motifs inavoués qui se situent dans une politique sexuelle libérale informelle.
25. « Dans la sexualité réglée, c'est l'homme qui donne les ordres, et monte sur la femme... être sur, monter, c'est gouverner... l'ordre des corps dans la sexualité est en analogie avec l'ordre social et l'ordre cosmique » (Bozon 1999:8).
26. Juristes musulmans traditionnels (pluriel de *faqih*).
27. A. Dialmy : La gestion socioculturelle de la complication obstétricale dans la région centre-nord du Maroc, Ministère de la santé/Johns Hopkins University/USAID, 1999.
28. « Dans l'optique constructiviste, combattre une tendance persistante où l'utilisation du pluriel (les genres) est l'entrée de service par laquelle subrepticement sont réintroduites des analyses naturalistes et essentialistes qui risquent de nous faire perdre les acquis de plusieurs décennies d'études féministes et des travaux relativisant la normativité hétérosexuelle » (Welzer Lang 2003:231).



Références bibliographiques

- Badinter, Élisabeth, 1992, *XY, De l'identité masculine*. Paris : Odile Jacob.
- Bourdieu, Pierre, 1990, « La domination masculine », in *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, n° 84, septembre 1990.
- Bozon, Michel, 1999, « Les significations sociales des actes sexuels », *ARSS*, n° 128, juin : 3-23.
- CERED, 1998, *Genre et développement : aspects socio-démographiques et culturels de la différenciation sexuelle*. Rabat : Ministère du Plan.
- CIPD, 1994, Le programme d'action CIPD. Le Caire
- Combs-Schilling, Elaine, 1996, « La légitimation rituelle du pouvoir au Maroc », in *Femmes, culture et société au Maghreb*, Casablanca, Afrique-Orient : 76-85.
- Connell, Bob, 1995, *Masculinities*. Cambridge : Polity Press.
- Deborah S. et Brannon R., 1976, *The forty-Nine Percent Majority*. New York: Addison-Wesly Publishing Company.
- Dialmy, Abdessamad, 1996, *Logement, sexualité et islam*. Casablanca : Eddif.
- Dialmy, Abdessamad, 1997, « Le champ Famille-Femme-Sexualité au Maroc : 1912-1996 », in *Femmes et Sciences sociales au Maghreb*, *Prologues*, Casablanca, n° 4, mai.
- Dialmy, Abdessamad, 2000, « L'université marocaine et le féminisme », dans *Mouvements Féministes : Origines et Orientations*. Fès : Publications de la Faculté des Lettres et des Sciences Humaines, pp.45-60.
- Dialmy, Abdessamad, 2001, *La gestion socioculturelle de la complication obstétricale au Maroc*. Fès, Imprimégo, Ministère de la Santé, John's Hopkins University/USAID, 118 pages..
- Foucault, Michel, 1984, *L'usage des plaisirs*. Paris : Gallimard.
- Frisque, Cégolène, 1997, *L'objet femme*. Paris : La Documentation Française.
- Groddeck, G., 1973, « Le double sexe de l'être humain », *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, n° 7.
- Héritier, Françoise, 1996, *Masculin-Féminin*, Paris : Odile Jacob.
- Heise, L.bL, 1997. « Violence, sexuality and women's lives », in R.N Lancaster and M.di Leonardo (eds), *The Gender Sexuality Reader : Culture, History, Political Economy*, New York, and London, Routledge : 411-34.
- Hurtig M-C ; Kail M, Rouch H (dir) 1991, *Sexe et Genre*, Paris : CNRS.
- Laqueur, Thomas, 1992, *La fabrique du sexe. Essai sur le corps et le genre en Occident*. Paris: Gallimard.
- Marcy, Georges, 1952, *Le droit coutumier Zemmour*. Paris : Librairie Larose

- Mead, Margaret, 1983, *Samoa, the Making and Unmaking of an Anthropological Myth*. Harvard : Harvard University Press.
- Mitchell, Juliet, 1975, *Psychanalyse et féminisme*. Paris : Édition des Femmes.
- PAHO, 2000, *Promotion of Sexual Health. Recommendations for Action*. Antigua Guatemala.
- Pascon, Paul, 1971. « La formation de la société marocaine », Rabat : *BESM*, n° 120-121.
- Sullerot, Evelyne, 1978, *Le Fait féminin*. Paris : Fayard.
- Weininger, Otto, 1989, *Sexe et caractère*. Paris : L'âge d'homme.
- Welzer-Lang, Daniel et al. (dir), 1994, *La peur de l'autre en soi. Du sexisme à l'homophobie*. Montréal : VLB.
- Welzer-Lang, Daniel, 2003, « Post-face. Genre et sexualités : un champ en co-construction », in *Genre et sexualités*, G. Ignasse et D. Welzer-Lang (Dir). Paris : L'Harmattan : 227-238.

Bibliographie générale

- Baudrillard, Jean, 1979, *De la séduction*, Paris, Denoël-Gonthier.
- Collectif, 2000, *Men, Masculinities and Development*, IDS Bulletin, Volume 31, N°2, April.
- Iff, Simone, 1975, *Demain la société sexualisée*, Paris, Calman-Lévy
- « Le Masculin », 1984, Revue *Le Genre Humain 10*, Paris : Éditions Complexe.
- Lobrot, Michel, 1975, *La libération sexuelle*, Paris : Payot.
- Psychologie différentielle des sexes*, 1986, Université de Tunis, CERES, Série Psychologique n° 3, Tunis.
- Stekel, Wilhelm, 1950, *La femme frigide*, Paris : Idées/Gallimard.
- Stoller, Robert, 1989, *Masculin ou féminin*, Paris : PUF.
- Verdiglione A et autres, 1976, *La sexualité dans les institutions*, Paris : Payot.
- Wolton, Dominique, 1974, *Le nouvel ordre sexuel*, Paris : Seuil.

Bibliographie sur le Maroc

- Actes du colloque Le Corps et l'image de l'Autre*, 1989, Université Cadi Ayyad, Revue de la Faculté des Lettres et des Sciences humaines, Marrakech, n°5.
- « Al Ounouta fi al-islam », 1991, *Mawaqif*, n° 64, Londres,
- Al Hikma*, (Du féminin), 1993, n° 3, Hiver (en arabe)
- Akhchichine, Ahmed, 1998, *Les hommes et la planification familiale au Maroc*, Ministère de la Santé/ Direction de la Population, octobre.
- Arrif, Nadia, 1987, « Condition sexuelle de la femme rurale : cas de l'Unnayn », *Portraits de femmes*, Casablanca : Le Fennec.
- Bouhdiba, A., 1975, *La sexualité en Islam*, Paris : PUF.
- Bennani Jalil, 1980, *Le corps suspect*, Paris : Galilée.

- CERED, 1993, *Fécondité, infécondité et nouvelles tendances démographiques au Maroc*. Rabat : Direction de la Statistique.
- Decrop, M., 1950, « Comment concevoir l'éducation sexuelle chez les musulmans marocains? », *Maroc Médical*, 306.
- Dialmy, A., 1988, *Sexualité et Discours au Maroc*. Casablanca : Afrique Orient.
- Dialmy, A., 1997, *Féminisme, islamisme et soufisme*. Paris : Publisud
- Dialmy, A., 1997, *Les MST au Maroc. Construction sociale et comportement thérapeutique* (avec L. Manhart), Rabat : Ministère de la Santé/Université de Washington/USAID, Imprimerie Temara, 220 p.
- Dialmy, A., 1997, « Le champ Famille-Femme-Sexualité au Maroc : 1912-1996 », in *Femmes et Sciences sociales au Maghreb* », *Prologues*, Casablanca, n° 4, mai.
- Dialmy, A., 1998, « Politiques de l'éducation sexuelle au Maroc », in *Santé de reproduction au Maroc: facteurs démographiques et socioculturels*, Ministère de la Prévision économique et du Plan, Centre d'Études et de Recherches Démographiques, Rabat : 197-241.
- Dialmy, A., 1998, « Les champs de l'éducation sexuelle au Maroc : les acquis et les besoins », in *Santé de reproduction au Maroc: facteurs démographiques et socioculturels*, Ministère de la Prévision économique et du Plan, Centre d'Études et de Recherches Démographiques, Rabat : 243-301.
- Dialmy, A., 1998, « Les rites obstétriques au Maroc », *Annales HSS*, n° 3, mai-juin.
- Dialmy, A., 2000, *Jeunesse, SIDA et Islam au Maroc*, Casablanca : Eddif.
- Dialmy, A., 2003, « L'usage du préservatif au Maroc », in *L'approche culturelle de la prévention et du traitement du VIH/SIDA* (Colloque Régional UNESCO/ONUSIDA Fès 2001), Études et Rapports, Série spéciale, n° 13, Division des Politiques culturelles, UNESCO : 50-59, version électronique seulement : <http://unesdoc.unesco.org/images/0013/001303/130320f.pdf>
- Dialmy, A., 2004, « Masculinity in Morocco », in *What about Masculinity, Al-Raïda*, Lebanese American University, Vol XXI, N° 104-105, Winter/Spring : 88-98.
- Dialmy, A., 2005, « Sexuality in Contemporary Arab Society », *Social Analysis* 49 (3) Autumn (traduit en anglais par Allon Uhlmann).
- Dialmy, A., 2005, « Women, Gender, and Sexual Practices in Arab States », in *Encyclopedia of Women and Islamic Cultures*, Brill Academic Publishers, Volume II-V.
- « Enquête d'opinion sur la planification familiale au Maroc, 1966 », 1967, *BESM*, 104-105.
- Fargues, Philippe, 1990, « Algérie, Maroc, Tunisie : vers la famille restreinte », *Population et sociétés*, n° 248, juin-août.
- Fargues, Philippe, 1988, « La baisse de la fécondité arabe », *Population*, n° 6.
- Fargues, Philippe, 1986, « Un siècle de transition en Afrique méditerranéenne : 1885-1985 », *Population*, n°2.
- Filal, Souad, 1991, *L'incontrôlable désir. La contraception au Maroc*. Casablanca : Eddif.
- Genre et développement : Aspects socio-démographiques et culturels de la différenciation sexuelle*, 1998, Rabat : CERED.
- Hadraoui, Touria, 1987 : « Le phénomène de la prostitution à Casablanca », *Portraits de femmes*, Casablanca : Le Fennec.

- Hedam, Mustapha, 1986, *Sexualité et liens parentaux au Maroc. Une interprétation psychanalytique à partir de deux productions culturelles*. Paris 13 : Thèse 3e cycle.
- Lahmar, Rachid, 1984, *Approche psychologique de l'éthique sexuelle et des conflits de valeur entre adultes et adolescents en milieu rural marocain. Étude clinique*. Université Toulouse 2 : Thèse 3e cycle.
- Join, J., 1953, « Invocations pour l'enfantement », *Hespéris*.
- Kapchan, Deborah, 1996, *Gender on the Market. Moroccan Women and the Revoicing of Tradition*, Philadelphia : University of Pennsylvania Press.
- Mathieu, J. et Manneville, R., 1952. *Les accoucheuses musulmanes traditionnelles de Casablanca*, Paris : Imprimerie Administrative Centrale.
- Manhart, L. and Dialmy, A. (et al.), 2000, « Sexually transmitted diseases in Morocco : gender influences on prevention and health care seeking behavior », *Social Science and Medicine*, Oxford, *Social Science and Medicine*, 50 : 1369-1383 (in english).
- Pascon, Paul, 1967, « Population et développement », *BESM*, n° 104-105.
- Santé de reproduction au Maroc : facteurs démographiques et socio-culturels*, 1998, Rabat : CERED.