

5

La masculinité au Maroc entre traditions, modernité et intégrisme

Abdessamad Dialmy

« 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 : 411-434). 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 distinctions débouchent sur les questionnements suivants : la masculinité est-elle une donnée biologique ou une construction idéologique? La masculinité est-elle toujours définissable en tant que supériorité (par rapport à la féminité)? Y a-t-il plusieurs formes de masculinité?

Face à ces questionnements, deux grandes réponses théoriques sont identifiables : le différencialisme et le constructivisme. Si pour les différentialistes, la masculinité est une donnée biologique, pour les constructivistes, elle n'est qu'une construction idéologique servant précisément à légitimer l'oppression des femmes. Pour les premiers, 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'héritéité génétique et de fonctionnement neuronal. Pour les seconds, « l'homme est une sorte d'artefact » selon l'expression de E. Badinter (1992 : 15). L'homme est constamment confronté à des devoirs, à des épreuves, à des preuves, et cette confrontation continue prouve que la masculinité est toujours une entité sociale à construire (et à maintenir).

Pour les différentialistes, la masculinité est, en tant que supériorité, ancrée et portée par le biologique. Pour Anaxagore, 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. Pour Freud, la femme est d'abord un manque, un manque de pénis, une incomplétude d'où son statut second et inférieur. L'anatomie détermine donc le destin (social) de chaque sexe. L'universalité de la suprématie masculine trouverait son explication ultime dans la différence sexuelle de base biologique, dans la force masculine. La loi d'exogamie elle-même, qui fonde toute société et qui est loi d'échange des femmes et de leur pouvoir de fécondité entre les hommes, 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. Mitchel (1975 : 511). À l'intérieur de ce paradigme bio-différentialiste, 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).

Pour les constructivistes, « 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 constructivisme remet 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, Rouch 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. 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). 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. On ne naît donc pas homme, on le devient suivant des modèles, à travers un apprentissage. 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: 319-311). Sur le plan sexuel, la masculinité est alors construite comme hétérosexualité, comme pouvoir de pénétration de l'autre, le féminin.

Quelle est la situation de la masculinité au Maroc ? Qu'est-ce qu'être homme au Maroc ? Suffit-il de naître mâle pour être un homme ? En un mot, à quoi réfère l'identité masculine au Maroc ? Pour répondre à ces questions, nous traiterons de quatre points qui nous semblent refléter la problématique marocaine de la masculinité : la socialisation sexuelle traditionnelle, les stratégies égalitaires modernistes, les régressions intégristes, les évolutions au niveau des représentations masculines de la masculinité.

Socialisation sexuelle traditionnelle

Dans le Maroc traditionnel, la socialisation sexuelle visait l'établissement de deux identités sexuelles distinctes et hiérarchisées. 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. La finalité de ces rites est d'arracher le garçon à la féminité et le construire comme homme-pouvoir. Si la petite fille naît femme et le reste (axe horizontal), 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, patrilineaire, 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 dans l'espace privé et pour l'espace privé. Contrairement à cela, la formation du garçon se fait dans le sens d'une préparation à l'espace public comme espace de pouvoir, aussi cette socialisation se focalise-t-elle sur la valorisation de 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 le passage à l'espace masculin. En effet, la circoncision doit être comprise comme une intégration au monde viril des mâles. Après la circoncision, le garçon n'accompagne plus sa mère au bain des femmes, il bascule dans le monde des hommes. Du coup, le monde des femmes devient pour lui un lieu interdit et, par là un objet de désir et de fantasmes. 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, être sexuellement correct, c'est être hétérosexuel.

Cette hétérosexualité normalisante est testée lors du rite de la défloration. La nuit de l'entrée-pénétration (*lilt al dakbla*) 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 activité sexuelle préconjugale. 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 la masculinité, 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 : 76-85). En un mot, être homme, c'est être sultan, être sultan, c'est être homme. Être homme-sultan, c'est être viril, puissant. C'est dominer l'épouse, le pénis devenant ici l'instrument de la domination masculine. Par conséquent, la vie conjugale est le champ premier 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 mou. 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 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. Cette évolution se caractérise notamment par un accès de plus en plus grand de la femme à l'éducation et au marché de l'emploi. Un tel accès ne manque pas d'avoir un impact sur la sexualité, la reproduction et les rapports sociaux de sexe. Cette évolution transparaît 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 (Dialmy 2000) et se dire (La revue mensuelle *Femmes du Maroc* ne manque pas de traiter le sujet de la sexualité féminine dans chacun de ses numéros), avec ou sans l'aval du mariage, sans qu'elle soit prostitution et sans porter atteinte à la masculinité des hommes. C'est une sexualité qui se désinstitutionnalise et qui revendique le droit de 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... » (FNUAP 1997 : 35). 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 » (FNUAP 1997 : 35).

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 involontaires 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 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 *Aïnek mizanek*. 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 établisse une IEC en matière de sexualité. « La sexualité des jeunes est souvent conjoncturelle et n'utilise pas les moyens de prévention comme le préservatif » (AMPF 2000). L'AMPF lutte éga-

lement 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 droit familial

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 femmes 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. Parmi ces associations, citons l'Association Démocratique des Femmes Marocaines (1985), l'Union de l'Action Féminine (1987), 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). Les femmes 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 (Dialmy 2004 : 121-135). Eu égard au sous-développement de la population marocaine, le féminisme associatif adopte la voie de la réforme par l'*ijtihad*. 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) correcte (Dialmy 2000 : 68-88 en arabe), 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 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 eu lieu et couronne la pression du mouvement féministe marocain. « Cette révision a eu lieu le 10 septembre 1993, c'est-à-dire à une période de vide parlementaire, comme si le pouvoir signifiait par ce choix que la législation en matière de statut personnel, défini comme religieux et apolitique, échappe aux prérogatives du parlement. Le statut juridique de la femme n'a pas à être déterminé par les différents acteurs de la société civile, tel semble être le message de cet acte législatif méta-parlementaire et supra-politique » (Dialmy 1995 : 245-246). Mais cette révision ne touche que 09 articles, ce qui signifie que 207 articles sont restés intacts. Statistiquement, il s'agit d'une révision qui a touché 4,1 % du corpus du CSP. Quels sont les nouveaux articles qui sont produits et 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.

Tous ces changements limitent le pouvoir de la masculinité et tendent à rompre avec la masculinité comme pouvoir (et privilèges).

Tentatives de régressions intégristes

Avec le gouvernement d'alternance (1998), 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 PNIFD s'est heurté à une très forte résistance religieuse (Dialmy 1999) (en arabe). Ouléma et intégristes ont réagi en promulguant des *fatami* (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. La supprimer 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 c'est faire vivre les conjoints dans un état de fornication (*sifab*). Quant 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. À 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-prêchers. 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 juridique sacrée de la masculinité islamique.

Pour les islamistes, le PNIFD porte 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 conduit à ne pas reconnaître la famille nucléaire égalitaire comme une famille islamique (Dialmy 2000 en arabe). 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'écrient-ils. N'est-il pas présenté par un ministre dont le parti est le prolongement historique du parti communiste marocain ? Pour les *ouléma* et les islamistes, il y a incompatibilité irrémédiable et définitive entre le plan et l'islam.

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 dans le Maroc des années 1990 est ignorée : la famille nucléaire est considérée comme déviance si elle représente l'infrastructure de l'égalité des droits entre les conjoints. Pour cette raison, l'intégrisme ignore sciemment la nucléarisa-

tion 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 ouléma marocains et classes dominantes est historique et s'explique par le fait que les ouléma 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 allaitées, les esclaves domestiques...

Cette base 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. À cet homme, il ne reste plus que la loi sacrale pour exercer le pouvoir de sa masculinité et pour exercer la masculinité comme pouvoir de manière inconditionnelle. 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 féminisme associatif 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.

Évolutions

L'homme marocain est donc ballotté entre deux appels : celui des programmes de la santé reproductive et sexuelle, égalitaire et celui des traditionalismes identitaires, discriminatoire. Comment s'arrange-t-il pour concilier ces deux appels ? Pour répondre à une telle question, nous avons réalisé en 2000 une étude intitulée « Identité masculine et santé reproductive au Maroc » (Dialmy 2000)¹. Quelques-uns de

ses résultats vont être exposés en guise de réponse au dilemme que vit la masculinité au Maroc.

Profil juridique

Concernant la tutelle matrimoniale, une majorité absolue confortable lui reste favorable. Pour l'homme y tenir, c'est se définir comme contrôleur de l'échange des femmes. L'homme tient à rester celui qui donne ses femmes (fille, soeur, cousine, mère...) à d'autres hommes, d'abord pour exprimer son pouvoir (de contrôle sur le corps féminin), puis pour réaliser un bénéfice financier, social et symbolique. L'homme, en tenant à se définir comme tuteur matrimonial, tient à sa qualité de « protecteur » des femmes de la famille. C'est un protecteur intéressé dans le sens où le tuteur transforme ses femmes en biens d'échange.

Concernant la polygamie, l'opinion est divisée en deux camps quasiment égaux. L'écoute des justifications de chaque camp conduit à distinguer entre trois positions : la polygamie est une norme 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).

Concernant la répudiation aussi, l'opinion est partagée de manière quasi égale. Deux points d'écart seulement sont à l'avantage de l'opinion patriarcale qui consiste à refuser la transformation de la répudiation en divorce judiciaire. Les patriarcalistes ne conçoivent pas une *Shari'a* qui transformerait la répudiation en divorce judiciaire. Lenteur de la procédure judiciaire du divorce (qui amènerait les époux en instance de divorce à cohabiter de façon illégale dans le cas où le mari aurait prononcé une répudiation), honneur masculin (répudier étant un acte interprété comme un acte de masculinité), volonté de pouvoir (l'homme n'acceptant de rentrer dans l'institution conjugale que s'il a la certitude de pouvoir la dissoudre sans avoir à en référer à la justice), tels sont les trois motifs majeurs qui poussent l'homme ordinaire à se cramponner à la répudiation. La répudiation est un pouvoir exercé par l'homme au profit de l'homme que l'homme patriarcal intègre dans sa définition de l'homme. L'opinion adverse, celle disant que confier le divorce au juge n'amoindrit en rien la masculinité de l'homme, est tout aussi forte. La présence des deux conjoints lors de la dissolution du mariage apparaît tout aussi légitime que leur présence lors de sa conclusion. Dans le cadre de ce raisonnement, la transformation de la répudiation en divorce judiciaire est dite susceptible d'arrêter l'arbitraire du mari. Pour certains, la lenteur de la procédure du divorce est positive dans la mesure où elle comporte une chance de réconciliation.

En un mot, pour les hommes féministes, le pouvoir patriarcal de la masculinité doit cesser et, pour commencer, ne doit plus trouver dans la *Shari'a* sa légitimation sacrale (Dialmy 2000). Aussi l'effort créateur de lois nouvelles (*ijtihād*) est-il encouragé et sollicité. L'homme ordinaire le revendique aussi et montre ainsi

que la masse est partie prenante d'une réforme égalitaire du code de la famille. 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, il conçoit par contre de ne plus y incorporer le droit à la polygamie, à la répudiation. L'homme ordinaire commence à se concevoir comme homme en sacrifiant une part non négligeable du pouvoir patriarcal.

Profil psychosocial

Malgré la mise en relation de la masculinité et des traits qui signifient la supériorité et la suprématie, la définition de l'homme comme supériorité et suprématie est une définition qui est loin d'être majoritaire. Être homme ne signifie plus être meilleur que la femme. Les risques que la masculinité encourt eu égard à l'évolution sociale sont ressentis et exprimés. Dans cette perspective, les difficultés financières sont désignées comme responsables de la dé-masculinisation des jeunes, c'est-à-dire de leur perte des « qualités » patriarcales de l'identité masculine. Des pouvoirs sont enlevés à l'homme et l'homme commence à ne plus être hégémonique. Cette dé-traditionalisation constitue le point de départ d'un nouveau profil psychosocial de la masculinité. Et l'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 (Dialmy 2002 : 125-146). On en conclut que l'homme n'est pas une donnée sacrée et figée, qu'il n'est pas une essence immuable. Sans être explicitement utilisée par les enquêtés, la notion de genre construit est ici adéquate pour décrire leur mode de pensée. En définissant l'homme comme susceptible de remise en question, de changement et d'évolution, la conscience masculine devient effectivement constructiviste. Le genre masculin est de moins en moins représenté comme une identité fixe, statique et exclusive. De même, rejeter tout ce qui est construit comme féminin n'est plus un acte nécessaire dans la démonstration de la masculinité. 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. Être un agent actif dans la construction et la reconstruction de l'identité masculine ne signifie plus reproduire mécaniquement les normes patriarcales de la masculinité qui définissent la masculinité comme domination. Ces normes ne sont plus totalement dominantes, et être homme ne signifie plus dominer (la femme) par le seul fait d'être un mâle.

Profil sexuel

Pour la majorité, être homme ne signifie pas nécessairement être fécond et viril. Un homme reste homme tout en étant impuissant et/ou stérile. De plus, fécondité et virilité sont nettement dissociées. La fécondité n'est plus le signe visible et la

preuve matérielle de la virilité. Être viril ne signifie pas être fécond, être fécond ne signifie pas être viril (Dialmy 2002 : 132).

Face à la stérilité et l'impuissance, l'explication sociale combine entre morale et science d'une part, et entre magie et religion d'autre part. Science et morale tendent à accuser l'homme et à le responsabiliser en investissant des notions comme le microbe et la débauche. Par contre, la tradition magico-religieuse est récupérée pour déresponsabiliser l'homme stérile et/ou impuissant et le rassurer sur sa masculinité. Mais le mode d'explication identifié est en général un mixage entre ces quatre registres de telle sorte que, par exemple, le microbe est dit être attrapé à travers une débauche que Dieu utilise comme motif pour punir quelqu'un.

En cas d'échec d'une thérapie (magique ou biomédicale), la causalité divine est invoquée comme dernier recours pour réconcilier l'homme stérile ou impuissant avec lui-même. Fécondité et stérilité, virilité et impuissance, ce sont là des questions qui relèvent de Dieu ou du hasard, souligne-t-on. 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. 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 ne se laisse pas sodomiser, on ne peut pas l'enlever du trône de la masculinité ».

Par ailleurs, le danger d'une définition de la masculinité par la virilité est désormais clairement perçu par l'homme marocain. L'homme impuissant reste un homme, pense-t-on contre l'éthique sexuelle traditionnelle qui estime qu'un homme impuissant n'est pas un homme. La modernité de l'homme marocain réside ici dans le fait de refuser de définir l'homme à partir de son activité sexuelle : « l'homme n'est pas seulement le sexe ». L'on pense que cette définition de l'homme par l'activité sexuelle est réductrice et incorrecte car « la virilité, on la trouve même chez les animaux, surtout chez les animaux ».

La tradition est également rejetée quant elle enferme l'homme dans la nécessité d'avoir des garçons pour être considéré comme un homme. Pour la grande majorité, la masculinité ne consiste plus à avoir des garçons. Plus loin encore, on peut affirmer l'apparition d'une légère préférence des filles, par intérêt : les filles sont dites plus tendres, et même mariées, l'on pense qu'elles continuent de s'occuper de leurs parents, à la différence des garçons. On reconnaît aussi qu'elles peuvent être fortes, responsables.

Conclusion

Cette enquête a brisé 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 féministe 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 est très approprié de travailler sur les hommes afin de pousser l'homme à travailler sur lui-même et à comprendre mieux la revendication féministe. D'ailleurs, traiter de l'homme, c'est 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. Le genre n'est-il pas principalement relation hétérosexuelle oppressive? 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 leurs privilèges habituels ; ces hommes 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, sans travailler 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 servira la crédibilité et la promotion du genre comme champ de recherche et d'action. Il faut donc faire du genre un problème masculin (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 une plus grande efficacité.

C'est à cette seule condition qu'il y a des chances de mettre fin à des relations intersexuelles inégales, hiérarchiques, autoritaires et violentes. 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 une possibilité, comme un scénario légitime, comme une histoire à faire. Notre étude a montré que la critique de la masculinité doit certes conduire à un changement des comportements masculins, mais aussi et surtout à une interrogation sur la signification de la masculinité. Aussi les politiques sexuelles et reproductives ne doivent-elles pas s'arrêter seulement aux questions de la vie personnelle et de l'identité, mais aborder également les questions de la justice sociale entre les sexes afin de créer des possibilités politiques et théoriques permettant de repenser l'homme et sa violence, la masculinité et sa domination.

Note

1. L'étude a été possible grâce au soutien du *Lebanese Center for Policy Studies* (LCPS, Beyrouth) dans le cadre de *Middle East Research Competition* (MERC). 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'enquête à des sites non initialement prévus revient au Dr Mostafa Tyane, directeur de la population au ministère marocain de la santé, au Dr Théo Lippelveld, directeur du projet JSI (USAID) et au Dr Najia Hajji, chef de la division de la planification familiale à la Direction de la Population.

Références

- AMPF, 2000, Le cadre théorique de la stratégie 2000. Numéro spécial à l'occasion du 25e anniversaire de la constitution de l'AMPF (en arabe).
- Badinter, Elisabeth, 1992, *XY, De l'identité masculine*. Paris : Odile Jacob, pp. 15 et 48.
- Bourdieu, Pierre, 1990, « La domination masculine », in *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, n° 84, p. 8.
- Frisque, Cégolène, 1997, *L'objet femme*. Paris : La Documentation Française.
- CERED, 1998, *Genre et développement : aspects socio-démographiques et culturels de la différenciation sexuelle*, Rabat : Ministère du Plan, p. 38.
- Combs-Schilling, Elaine, 1996, « La légitimation rituelle du pouvoir au Maroc », in *Femmes, culture et société au Maghreb*, Casablanca : Afrique-Orient, pp. 76-85.
- Dialmy, A., 1995, *Logement, sexualité et islam*, Casablanca : Eddif, pp. 245-246.
- Dialmy, A., 1999, « Un front islamique contre le féminisme du gouvernement d'alternance » Casablanca : *Al Abdath al Maghribiya*, août 1999 (en arabe).
- Dialmy, A., 2000, « De la continuité entre *Shari'a* islamique et *Shari'a* internationale en matière de droit de la famille » Casablanca : *Prologues*, Hors-Série, n°4, pp. 68-88 (en arabe).
- Dialmy, A., 2000, *Identité masculine et santé reproductive au Maroc (Rapport)*, Beyrouth : LCPS/ *Middle East Research Competition*.
- Dialmy, A., 2000, *Jeunesse, Sida et Islam au Maroc* (Préface de J. Benoist), Casablanca : Eddif.
- Dialmy, A., 2000, « Le Plan National d'Intégration de la Femme au Développement ne contredit pas l'esprit de l'islam », Casablanca : *Al Ittibad al Ichtiraki*, 25 avril 2000 (en arabe).
- Dialmy, A., 2002, « Pour un homme citoyen dans la famille, une masculinité nouvelle », *Famille et citoyenneté*, Rabat : Éditions Chaml/Friedrich Ebert Stiftung, pp. 125-146, 132.
- Dialmy, A., 2004, « Le féminisme marocain et la modernisation du droit de la famille », dans *Femmes et État de Droit*, Rabat : Chaire UNESCO, pp. 121-135.
- FNUAP, 1997, *Rapport d'analyse du programme d'élaboration de la stratégie*, Casablanca : Le Fennec, p. 35.
- Heise, L. L., 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, pp. 411-34.
- Hurtig M-C, Kail, M., et Rouch, H., 1991, *Sexe et genre*. Paris : CNRS, p. 11.
- Laqueur, Thomas, 1992, *La fabrique du sexe. Essai sur le corps et le genre en Occident*, Paris : Gallimard, p. 19.
- Mitchell, Juliet, 1975, *Psychanalyse et féminisme*, Paris : Édition des Femmes, p. 511.
- Stoller, Robert, 1989, *Masculin ou féminin*, Paris : PUF, 1989, pp. 319-311.