

UNIVERSITÉ DE STRASBOURG
ÉCOLE DOCTORALE ED 519 : SCIENCES DE L'HOMME ET DES SOCIÉTÉS
Architecture, morphologie / Morphogénèse urbaine et projet (AMUP)

LES DISCRIMINATIONS DES FEMMES EN MILIEU LIBYEN
ENTRE MYTHE ET RÉALITÉ

Thèse présentée par :
Hanan ALHIRRAN
Soutenance prévue le 27 février 2023

Pour obtenir le grade de : Docteur de l'université de Strasbourg
Discipline : Sociologie

Thèse dirigée par :

Madame Barbara MOROVICH, MC HDR en Anthropologie, École Nationale Supérieure d'Architecture de Strasbourg-AMUP

RAPPORTEURS :

Madame Catherine DESCHAMPS, Professeure, Socio-anthropologie, ENSA Nancy / Université de Lorraine

Monsieur Ali AIT ABDELMALEK, Professeur en Sociologie, Université Rennes 2

JURY :

Madame Monique SELIM, Directrice de recherche en Anthropologie (émérite), IRD/Université Paris-cité

Madame Zineb Ali-BENALI, MC HDR en Littérature francophone (émérite), Université Paris 8

Mohamed KERROU, Professeur en Sciences politiques à l'Université de Tunis El Manar

Année universitaire 2023

**LA QUESTION DES DISCRIMINATIONS DES FEMMES EN MILIEU LIBYEN
ENTRE MYTHE ET RÉALITÉ**

Résumé

Cette thèse propose une analyse sociologique et anthropologique des discriminations des femmes en milieu libyen, faisant d'elles des personnes invisibles, voilées et soumises à la volonté des hommes. Partant de ce postulat, l'hypothèse dominante consiste à dire qu'il existe une dissociation entre le monde masculin et le monde féminin, avec des rôles distincts assignés à l'un et à l'autre : au premier, la sphère extérieure (le dehors) le public ; au second la sphère intérieure (le dedans), l'intime, le privé, c'est-à-dire le foyer. Ce qui est en jeu dans cette division des rôles, c'est une certaine représentation du corps féminin réduit à un outil de reproduction et qu'il faut contrôler et protéger. De nombreux travaux et discours attribuent cette différenciation sexuelle à la tradition tribale encore vivace et à la religion islamique. Cette étude démontre que cette orientation théorique véhicule sans doute une partie de la réalité, mais aussi une part de fantasmes et de l'imaginaire, présentés parfois sous forme d'évidence. L'objet de cette thèse est de montrer que la question des discriminations des femmes libyennes est beaucoup plus complexe. Ainsi, si la religion et la culture tradition constituent souvent un espace de référence pour la population libyenne, d'autres normes culturelles prônant l'égalité des sexes sont en œuvre, ce qui doit normalement élargir le champ du possible des femmes. Ces propos supposent une lecture différente du statut des femmes libyennes qui, loin de reproduire le « mythe de la femme au foyer » est pluriel : chaque femme perçoit sa situation et ses conditions de vie en fonction de sa position sociale et de sa capacité à résister aux stéréotypes et aux préjugés intériorisés et promus par l'ordre patriarcal. Les témoignages recueillis sur le terrain auprès des intéressées montrent cette résistance qui ne peut être étudiée qu'à l'aune de l'émancipation des femmes, sans laquelle elle est difficile de comprendre tous les mouvements féministes qui se sont développés au lendemain du « printemps arabe ».

Mots clés : Corps féminin – Discrimination féminine – Émancipation – Féminisme arabe – Femme au foyer – Femme libyenne – Patriarcat – Libye - Port du voile – Religion musulmane – Tradition – Tribu

Abstract

This thesis offers a sociological and anthropological analysis of discriminations against women in the Libyan environment, making them invisible, veiled and subjected to the will of men. Starting from this premise, the main hypothesis is that the male world and the female world are dissociated, with distinct roles assigned to each of them: to the former, the external sphere (the outside), the public to the later the interior sphere (the inside), the intimate, the private, that is to say the hearth. What is at stake in this division of roles is a certain representation of the female body, reduced to a tool of reproduction that must be controlled and protected. Many works and discourses attribute this sexual differentiation to the still-vivid tribal tradition and to the Islamic religion. This study shows that this theoretical orientation undoubtedly conveys parts of reality, but is also made of fantasies and imagination sometimes presented as evidence. The purpose of this thesis is to show that the issue of discriminations against Libyan women is much more complex. Thus, if religion and traditional culture often constitute a space of reference for the Libyan population, other cultural norms advocating gender equality exist, something which should normally broaden the scope of what is possible for women. This implies a different reading of the status of Libyan women who, far from reproducing the "myth of the housewife", is plural: each woman perceives her situation and her living conditions according to her social position and her ability to resist stereotypes and prejudices internalized and promoted by the patriarchal order. The testimonies collected in the field from those concerned show that this resistance can only be studied in the light of female emancipation, without which it is difficult to understand all the feminist movements which developed in the aftermath of the "Arab Spring."

Keywords: Female body – Female discrimination – Emancipation – Arab feminism – Housewife – Libyan woman – Patriarchy – Libya - Wearing the veil – Muslim religion – Tradition – Trib

À la mémoire de mon père
À mon époux et à mes enfants

REMERCIEMENTS

Mes premiers remerciements vont à ma directrice de thèse, Madame Barbara MOROVICH. Je la remercie pour l'intérêt qu'elle a porté à ce travail, pour ses remarques et précieux conseils. Je tiens aussi à lui exprimer ma profonde gratitude pour la confiance, le soutien et la patience dont elle a fait preuve à mon égard.

Je remercie également Madame Catherine DESCHAMPS ainsi que Monsieur Ali AIT ABDELMALEK pour avoir accepté de participer à la soutenance de cette thèse en tant que rapporteurs.

Mes remerciements s'adressent aussi à Madame Monique SELIM, à Madame Zineb ALI-BENALI et à Monsieur Mohamed KERROU de m'avoir fait l'honneur de participer à la composition de notre Jury.

Il y a des personnes de très grande importance dans ma vie, qui m'accompagnent et qui me soutiennent tout le temps. Je pense à mon mari. Qu'il soit remercié d'avoir été à mes côtés et d'avoir été pour moi d'un grand soutien dans les moments difficiles.

J'adresse un hommage appuyé à mes ami(e)s, ainsi qu'à toutes les personnes qui ont donné de leur temps pour relire le travail et contribuer à sa mise en forme.

Une pensée chaleureuse pour tous les doctorant(e)s de l'Université de Strasbourg et pour mes camarades de l'équipe de recherche.

Enfin je tiens à exprimer ma reconnaissance à l'Université de Strasbourg de m'avoir accueilli dans ses enceintes ainsi qu'aux membres de l'École doctorale.

Méthode adoptée pour la transcription des caractères Arabes

Consonnes				Voyelles	
ء	,	ض	ḍ	أ	ā
ب	b	ط	ṭ	و	ū
ت	t	ظ	ẓ	ي	ī
ث	th	ع	,		
ج	dj	غ	Gh		
ح	ḥ	ف	f	Voyelles brèves	
خ	kh	ق	ḳ	َ	a
د	d	ك	k	ُ	u
ذ	dh	ل	l	ِ	i
ر	r	م	m		
ز	z	ن	n		
س	s	هـ	h		
ش	sh	و	w		
ص	ṣ	ي	y		

Source : *Encyclopédie de l'Islam*, éd. Brill, 1993.

TABLE DES ILLUSTRATIONS

TABLEAUX

Liste de quelques stéréotypes.....	92
Progression de la population urbaine et rurale en Libye (1954-1973).....	131
Progression de la population urbaine entre 1973 et 2006	132
Nombre des garçons et filles scolarisés.....	142
Taux de chômage selon les catégories d'âge et de sexe.....	165
Répartition de la population enquêtée par quartier.....	205
Répartition de la population enquêtée selon le sexe.....	210
Répartition des enquêté(e)s en fonction du niveau d'instruction.....	214
Indications sur la fréquence d'apparition des arguments justifiant l'honneur symbolisé par les femmes.....	255

GRAPHIQUES

Taux de la population nomade, semi-nomade et sédentarisée.....	133
Nombre d'élèves à l'école et au collège 2010-2011.....	144
Nombre d'élèves au Lycée.....	144
Différents types d'habitat (en %).....	206
Imbrication de différents types de logements dans les quartiers (en %).....	208
Répartition des enquêté(e)s en fonction de leur âge.....	211
Répartition des enquêté(e)s en fonction de leur statut professionnel (en %).....	212
Répartition des enquêté(e)s en fonction des revenus des ménages.....	213
Répartition de la population en fonction de la taille des ménages.....	215
Fréquence des mots utilisés par les enquêtées pour désigner la situation de la femme arabe.....	247
Représentation de l'influence de la tradition sur le statut des femmes.....	251
Le système patriarcal à l'origine de l'absence de parole de la femme sans le consentement du mari.....	252
Le port du <i>ḥidjāb</i> en fonction de l'âge.....	260
Motifs justifiant le port du <i>ḥidjāb</i> (en %).....	263
Représentation des sources de l'inégalité féminin-masculin.....	267
Présentation par ordre hiérarchique des termes négatifs associés à la discrimination sexuelle.....	268

La discrimination sexuelle fondée sur la force et la virilité masculine est-elle justifiée ?.....	270
Représentation des raisons de la discrimination spatiale entre femmes et hommes (en %).....	280
La représentation féminine de l'accès à l'espace public.....	285
Les significations du <i>ḥidjāb</i>	288
Perceptions du rôle des mouvements féministes à promouvoir l'égalité femmes-hommes.....	330

PHOTOS

Femme libyenne vêtue de la <i>fūrashīyā</i>	61
Femmes libyennes pratiquant le football, bravant les interdits et les stéréotypes.....	97
Surélévation du logement sans autorisation.....	136
Obstruction des balcons.....	137
Construction d'un mur séparant filles et garçons à l'université Omar Al-Moghtar Omar al-Moghtar (ville de Darna).....	148
Manifestation organisée par l'Association de la Renaissance féminine appuyant le décret royal de 1963 accordant aux femmes le droit de vote.....	171
Salon réservé aux hommes.....	296
Salle consacrée exclusivement aux femmes.....	296
Le Patio, lieu d'intimité des femmes.....	298
Voile intégral porté par des jeunes filles dans une école salafiste.....	306
Des femmes occupant la rue pendant la révolution libyenne.....	324
Femmes libyennes manifestant contre la menace que représente les islamistes pour les droits acquis.....	332

Planches

Transformation du logement ajoutant une salle réservée aux femmes.....	297
Modifications apportées au logement où figure la suppression du balcon.....	299

SOMMAIRE

Introduction.....	10
Première partie : La conceptualisation des discriminations envers les femmes en milieu libyen.....	23
Chapitre 1. La femme au foyer, une idée largement partagée.....	24
I. La discrimination des femmes libyennes inscrite dans la culture tribale.....	25
II. Le statut discriminant des femmes attribué à la religion	52
III. La discrimination des femmes fondée sur le genre.....	77
Chapitre 2. L'apprentissage de l'émancipation par les femmes libyennes.....	108
I. Les facteurs favorisant l'émancipation de la femme.....	109
II. Les différentes formes d'émancipation de la femme.....	152
Conclusion de la première partie.....	174
Deuxième partie : Les discriminations des femmes libyenne. Travail de terrain : Au-delà du mythe.....	177
Chapitre 3. L'enquête comme outil d'objectivation de la réalité sociale	179
I. Les principales raisons de l'enquête.....	181
II. Le déroulement de l'enquête	200
Chapitre 4. Analyse du résultat de l'enquête : En finir avec les stéréotypes.....	244
I. Des perceptions différentes des rapports femmes-hommes.....	246
II. Une lecture plurielle des relations femmes-hommes.....	289
Conclusion de la seconde partie.....	339
Conclusion générale.....	342
Bibliographie.....	354
Table des matières.....	374

INTRODUCTION

Nous tenons à préciser préalablement que les discriminations dont souffrent les femmes libyennes n'est pas un phénomène nouveau, ni un fait propre à la Libye. Alors, pourquoi en parler ? Pour répondre à cette question, nous dirons tout d'abord que le choix de travailler sur les discriminations des femmes en Libye résulte de notre statut de femme et de notre métier d'enseignante. Les expériences que nous avons vécues personnellement dans notre milieu familial et social ne peuvent que favoriser nos intuitions et nous suggérer de restituer notre acquis dans une problématique générale. En plus, l'objet de notre étude fait émerger des questions que nous avons observées : problème de mixité, contrôle exercé par l'entourage familial sur les déplacements des jeunes filles, tabous sexuels, etc.). Nous avons ressenti le besoin d'approfondir ces questions qui demeurent mal connues ou qui restent peu appréhendées s'agissant de la société libyenne ¹, alors que le discours dominant ne cesse de répéter que la condition des femmes arabo-musulmanes pose de sérieux problèmes de discrimination. Enfin, en s'engageant dans cette étude, notre intention est aussi de surmonter quelques idées reçues situant fréquemment l'origine des inégalités visant les femmes dans la religion et la tradition. De ces points de vue, notre démarche se présente comme un défi.

De manière plus général, parler des femmes arabes en termes d'inégalité entre les deux sexes est déjà une entreprise risquée : toute réalité est mouvante, et de fait, évoquer le thème de discrimination devient trop vague puisque chacun peut le voir et le concevoir à travers son propre regard. L'historien remonte le temps afin de découvrir les différents types de discriminations et leur évolution. Le psychanalyste explore le subconscient des individus afin d'expliquer l'origine de ce mal. L'économiste cherche à identifier les éléments matériels qui fondent l'inégalité (travail, salaire, nature de la fonction occupée) pour permettre aux gouvernements de les corriger ou du moins les

¹ Parmi les rares études abordant la question des femmes en Libye, on peut citer celle Christiane SOURIAU, « La société féminine en Libye », *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée* n° 6, 1969, pp. 127-155 ; Mona FIKRY, « La femme et les conflits de valeurs en Libye », *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée*, n°18, 1974. pp. 93-110 ; Hala BOUKHRIKISS et Mohamed TANTOUCH, *Al-Mar'ā fi a-Sūḵ al-'Amāl al-Lībī : Waḳī' wa Tāḥadiyāte* (La femme dans le marché de travail libyen : réalité et défis), Association Friedrich Ebert, 2017.

d'atténuer, tandis que le juriste, dans sa vocation de réglementation des liens sociaux, se propose d'adoucir la discrimination en édictant des normes contraignantes. La psychologie n'est pas en reste puisqu'elle se donne pour mission de montrer que la discrimination s'inscrit dans le processus de construction de l'identité féminine depuis l'enfance. Si le sociologue soutient que la différenciation entre hommes et femmes trouve sa substance dans le rapport social, l'anthropologie interroge les groupements humains sous tous leurs aspects, à la fois physiques et culturels.

Cette pluralité d'approches implique que la situation des femmes peut être diversement perçue, ce qui rend toute prétention de généralisation impossible. Ce point résume tout le dilemme que pose l'intitulé de notre recherche, dont les trois termes « discrimination, mythe et réalité » ne sont pas le produit du hasard. Ils ont été choisis sciemment dans le but d'illustrer la complexité de la thématique soulevée. Puisque les mots ont toujours un sens, nous partons de l'hypothèse que la référence à la discrimination des femmes libyennes n'est jamais neutre ou insignifiante. Elle véhicule sans doute une partie de la réalité, mais aussi une part de fantasmes, de l'imaginaire, voire du mythe, présentés parfois sous forme de vérité.

Lorsqu'on parle de la réalité des discriminations subies par les femmes libyennes, en principe, et en dehors de tout parti pris, la phrase ne doit pas choquer, ni poser de réelles difficultés. Elle doit juste être démontrée. En revanche, l'expression « mythe » utilisée dans cette étude peut paraître un peu saugrenue si l'on se réfère aux nombreuses définitions retenues pour le qualifier : le mythe est un « *modèle exemplaire d'une société* » qui n'y est plus (le mythe de l'âge d'or) et que l'on évoque pour signifier la « *dégradation morale et physique de l'homme* »² et les maux dont souffre la société humaine. Le mythe peut désigner un contexte apocalyptique, dont on craint un recommencement (mythe de l'apocalypse). Le mythe peut être associé à une allégorie philosophique (le mythe de la Caverne de Platon). Le mythe peut même loger dans une « parole », où s'entremêlent le sacré et le surnaturel³.

² Roger MUCCHIELLI, *Le mythe de la cité idéale*, Brionne, éd. Gérard Monfort, 1982, p. 284.

³ Roland BARTHES, *Mythologies*, Paris, éd. Du Seuil, 1957, pp. 194 et 201.

Les formules sont donc multiples pour définir le mythe, ce qui rend l'emploi de ce mot aléatoire, voire « flottant »⁴. Mais dans tous les cas, il est question de croyances, de représentations et de récits mettant en scène un personnage, un phénomène ou un événement historique idéalisé⁵.

Reste à ajouter que tous les mythes, s'inspirant de récits anciens ou récents, sont largement le produit de l'imaginaire, donc une « invention ». C'est à ce niveau que notre choix de l'expression peut opérer : le mythe dont on veut parler est déjà identifié et bien connu, il s'agit de l'image fantasmatique de la femme musulmane en tant que personne invisible, voilée, privée de son être, de son individualité, de ses activités, et transformée en un « *esclave du conscient collectif, du préjugé en place* », pour reprendre l'expression de Gilbert Durand⁶.

Ces précisions liminaires sont nécessaires pour nous situer par rapport à une certaine vision globalisante soutenant que les femmes arabes symbolisent en général le repli et l'enfermement du sexe féminin⁷. Ce qui nous intéresse, c'est de savoir sur quels types d'arguments cette hypothèse s'est construite ? Notre objectif est également de chercher à comprendre comment, du côté de certains chercheurs, on est parvenu à en faire une théorie.

Ces interrogations, qui peuvent paraître simples et naïves, cachent pourtant un enjeu déterminant : face à un sujet où le passionnel l'emporte parfois sur le rationnel, il s'agit de faire le tri entre ce qui est vrai et ce qui appartient au champ des stéréotypes et des préjugés. C'est là tout l'intérêt de cette étude. Ce qui est en jeu, c'est tout un ensemble de problématiques non résolu : la religion, la coutume, la tradition, le patriarcat... Nous devons interroger toutes ces notions.

⁴ Pierre BRUNEL, *Mythocritique. Théorie et parcours*, Grenoble, Ellug, 2016, p. 52.

⁵ Selon le mythologue Mircea ELIADE, *le mythe « raconte une histoire sacrée »*, *Aspects du mythe*, Paris, Gallimard, 1963, p. 16.

⁶ Gilbert DURAND, *Introduction à la méthodologie : Mythes et sociétés*, éd. Albin Michel, 1996, p. 40.

⁷ Fikry ATALLAH, « Le phénomène urbain en Libye, problèmes juridiques et sociaux », *Annuaire de l'Afrique du Nord (AAN)*, 1973, pp. 79-103 ; Katia SAUNIER, « La situation des femmes dans le monde arabe », *Politorbis*, n° 48, 2010, pp. 7-8 ; Magida SALMANE, « Les femmes arabes », Dossier, décembre 1997, disponible sur le site <http://www.wluml.org/fr/node/396> (consulté le 16 mai 2019).

Ainsi, on ne peut pas nier qu'en Libye (comme dans la plupart des pays de culture musulmane), la religion est profondément ancrée dans la société. Elle est, en fait, la seule loi indiscutée, les autres références n'étant que des règles dérivées ⁸. Aussi, en théorie, il ne peut y avoir de comportement individuel ou collectif sans la conformité aux préceptes de l'islam. Autrement dit, pour le musulman, c'est une obligation de suivre le Coran et de respecter absolument toutes ses injonctions, et il « *ne peut séparer entre la foi et la loi religieuse* » ⁹ car dit le Coran : « *Ceux qui ne jugent pas d'après ce que Dieu a fait descendre, ceux-là sont les pervers, [...] les injustes, [...] les mauvais* » ¹⁰

Cette vision trouve son fondement dans l'idée que l'Islam, étant à la fois une religion et une culture, saisi l'individu dans ses paroles, ses gestes quotidiens et dans ses rapports sociaux ¹¹ que le terme *sharī'a* rend effectif ¹².

Partant de ces dogmes, une avalanche de travaux et de discours s'interroge sur le rapport entre religion et discriminations des femmes ¹³. La conjugaison des variables tradition, coutume et patriarcat traduirait aussi la différence instituée entre les femmes et les hommes, ces derniers étant considérés comme supérieurs. Cette tendance, très présente dans les recherches relatives aux sociétés arabes et musulmanes se distingue souvent par le manque de vigilance concernant le sens des mots utilisés, comme c'est le cas de l'emploi presque obligé du terme tradition pour marquer les inégalités qui

⁸ La religion (Coran et *Sūnā*) est l'élément premier et fondamental dans la formation du droit musulman, c'est-à-dire l'ensemble de normes édictées pour guider chaque croyant dans son comportement vis-à-vis de ses semblables. All Ali AL MANSOUR, *Introduction aux sciences juridiques et au Fiqh islamique (comparaison entre la sharī'a et le droit)*, Beyrouth, Dar el Fath, 1971.

⁹ Noël COULSON, *Histoire du droit islamique*, Paris, PUF, 1995, pp. 3-4.

¹⁰ Coran, Sourate 5, versets 44, 45, 47.

¹¹ Dans cette perspective, le Coran, source de foi, vise en même temps la réforme totale de la société, et c'est pourquoi il contient, à côté des dogmes religieux, les principes généraux des règles morales (*akhlāq*) et des relations sociales (*mū'amālat*) qui doivent régir la cité des hommes. Selon les doctrinaires musulmans (*ʿUlamā*), environ cinq cents versets sont consacrés à des prescriptions d'ordre social.

¹² Dans son sens étymologique, le mot « *sharī'a* » désigne la source vers laquelle affluent les hommes et les animaux pour étancher leur soif. Juridiquement, le terme signifie l'ensemble des normes dictées par Dieu pour ses créateurs et reçues par son prophète. Voir Sélim JAHEL *La place de la charī'a dans les systèmes juridiques des pays arabes*, Paris, éd. Panthéon-Assas, 2012.

¹³ Voir Ghassan ASCHA, *Du statut inférieur de la femme en Islam*, Paris, L'Harmattan, 1987 ; Mustapha CHÉRIF, *L'Islam, tolérant ou intolérant ?* Paris, Odile Jacob, 2006 ; Mansour FAHMI, *La condition de la femme dans Islam*, éd. Allia, 2021.

touchent des femmes. Très à la mode, l'usage de ce vocable relève d'une vision statique de la société étudiée, et de fait, « *contribue à la consolidation d'un cadre de référence intellectuel, constitué par un système d'oppositions binaires (tradition/changement, société traditionnelle/société moderne) dont la pertinence se révèle tout à fait problématique si l'on affecte à ces oppositions une valeur générique* » ¹⁴.

Mettons du côté cette question que nous développerons plus loin, et tentons pour l'instant de reprendre le fil de notre raisonnement sur les discriminations des femmes, à commencer par la distinction des rôles assignés aux hommes et aux femmes : aux premiers, le monde extérieur (le dehors) le public ; aux secondes la sphère intérieure (le dedans), l'intime, le privé. Cette détermination des rôles semble inhérente aux valeurs patriarcales bien ancrées dans la mentalité collective. Il est dit en substance que les espaces publics réservés à la « gente masculine » sont des lieux « *“infréquentables” pour les femmes, surtout quand celles-ci se réclament d'une certaine piété* » ¹⁵.

Il faut comprendre par cette différenciation sexuelle des rôles que la femme est liée à son foyer ; elle se doit d'être avant tout une mère au service de son mari et de ses enfants. Sa présence consiste uniquement à faire perdurer l'héritage familial ; elle serait là pour véhiculer la tradition et les valeurs « intrinsèques » de la société et de la famille : procréer, éduquer les enfants, préserver l'honneur, la pudeur... ¹⁶

Loin de nous l'idée d'exclure l'hypothèse que certaines femmes libyennes soient cantonnées plus ou moins dans leur domicile, mais le problème vient tout d'abord de l'absence d'explication du choix de ces femmes d'être au foyer auprès de leurs enfants. Ensuite, faire de cet état un modèle généralisé à l'ensemble des femmes est insoutenable. Il nous offre en tout cas l'un des exemples de cette mythification de femmes soumises par la « tradition » et la religion qui les obligeraient à rester dans la

¹⁴ Gérard LENCLUD, « La tradition n'est plus ce qu'elle était. Sur les notions de tradition et de société traditionnelle en ethnologie », *Terrain*, n° 9, octobre 1987, pp. 110-123.

¹⁵ Khaoula MATRI, *Port du voile : représentations et pratiques du corps chez les femmes tunisiennes*, thèse, Sociologie, Université René Descartes, Paris V, Université de Tunis I, 2014, p. 16.

¹⁶ Camille LACOSTE-DUJARDIN, *Des mères contre les femmes : maternité et patriarcat au Maghreb*, Paris, La Découverte, 1985, p. 79.

maison. Cette interprétation rejoint un autre mythe qui s'est construit autour du port du voile identifié systématiquement à l'Islam envisagé comme une religion ordonnant la soumission des femmes, leur aliénation et leur domination par les hommes ¹⁷. Les formules dépréciatives se succèdent sans qu'il y ait au préalable une analyse rigoureuse du rapport – encore faut-il qu'il y en ait – entre voilement et Islam.

Nous apporterons quelques éléments de réponses à ces questions en s'intéressant, d'une part, à des études qui contredisent la vision dominante et en écoutant, d'autre part, ce qu'en pensent les principales intéressées, leurs appréciations et le sens qu'elles y donnent, dans un contexte certes assez particulier que celui de la société libyenne, où le poids contraignant des normes familiales et sociales visant le sexe féminin ne peut être éludé.

Cette dernière constatation conduit nécessairement au point nodal qui soutient tout l'imaginaire autour de la discrimination des femmes : le corps féminin. Sur ce point, nous nous intéresserons aux idées qui ont cours dans la société libyenne tendant à réduire le corps de la femme à un outil de procréation et à un objet de plaisir aux mains de l'époux. Corps chosifié, prédéfini, mais pudique, parfois même idéalisé, et c'est pourquoi il doit rester caché et protégé des regards des hommes. Nous verrons que cette représentation du corps n'a rien de naturel, elle est le produit des pratiques sociales et culturelles ¹⁸. En d'autres mots, le corps est « socialement construit » ¹⁹ et reflète les croyances et les normes véhiculées par la société parmi lesquelles figurent les injonctions suivantes : conserver sa virginité jusqu'au mariage, dissimuler des parties du corps qui peuvent réveiller les désirs masculins, éviter de se mélanger aux hommes, de sortir seule ou de fréquenter certains endroits publics comme le café, de pratiquer certaines activités destinées aux hommes... Notre travail montrera que cet ensemble de comportements

¹⁷ Alain BIHR et Roland PFEFFERKORN, *Hommes/femmes. L'introuvable égalité*, Paris, éd. L'Atelier, 1999 ; Djavann CHAHDORTT, *Bas les voiles*, Paris, éd. Gallimard, 2003 ; Martine GOZLAN, *Le Sexe d'Allah*, Paris, éd. Grasset, 2004.

¹⁸ Voir Pierre MANNONI, *Les représentations sociales*, Paris, PUF, 2022.

¹⁹ Mathieu SAINT-JEAN, *Métamorphose de la représentation sociétale du corps dans la société occidentale contemporaine*, thèse, Sociologie, Université du Québec, Montréal, 2010, p. 12 ; voir également Erving GOFFMAN, *La mise en scène de la vie quotidienne*, traduit de l'anglais par Alain ACCARDO, Paris, Éditions de Minuit, 1973.

est reproduit et intériorisé par un certain nombre de femmes libyennes se conformant ainsi à la perception du corps tel qu'institué et maintenu par ce que Judith Butler, dans une étude sur le genre, appelle « *les relations du pouvoir, les régulations sociales et les assignations normatives* » entretenues par la société ²⁰.

À ce niveau de l'analyse, nous reprendrons la théorie du genre qui vient remettre en cause les différenciations sexuelles incorporées par les femmes et les hommes comme étant une donnée naturelle, immuable et universelle, en montrant qu'il s'agit, au contraire, d'une « *construction sociohistorique* » ²¹ visant à légitimer la division de la société en catégories distinctes et hiérarchisées ²².

Ainsi, sommairement exposé, le questionnement du genre traverse tous les courants féministes contemporains qui, en dépit de la diversité de leurs approches, de leurs méthodologies, de leurs espaces d'investigation et de leurs perspectives théoriques ²³, présentent un point commun : la déconstruction des « concepts classiques », inscrivant l'origine des discriminations féminins-masculins dans le corps biologique. Au lieu et à la place de cette croyance, le féminisme parle d'un construit social, sujet à transformation.

En s'emparant de cette question, nous souhaitons éclairer la situation des femmes libyennes qui auraient pour particularité d'éviter généralement de s'impliquer dans des activités réservées « naturellement » aux hommes. La transgression de cette norme pourrait être envisagée comme un affront aux codes et aux conventions régissant le

²⁰ Judith BUTLER, Éric FASSIN et Joan Wallach SCOTT, « Pour ne pas en finir avec le « genre »... Table ronde, *Sociétés et représentations*, n° 24, 2007, p. 291.

²¹ Voir Delphine GARDEY et Ilana LOWY, *L'invention du naturel, les sciences et la fabrication du féminin et du masculin*, Paris, Éditions des Archives contemporaines, 2000 ; Joan SCOTT, Éléni VARIKAS, « Genre : une catégorie utile d'analyse historique », *Les Cahiers du GRIFF*, n° 37-38 (Le genre de l'histoire), 1988, pp. 125-153.

²² Christian SCHIESS, *La construction sociale du masculin. On ne naît pas dominant, on le devient*, Mémoire de DEA, Sociologie, Université de Genève, 2005, pp. 9 et s. ; Erving GOFFMAN, *L'arrangement des sexes*, Paris, éd. La Dispute, 1977, pp. 46-47.

²³ Pour une étude sur la pluralité des mouvements féministes, voir Louise TOUPIN, « Une histoire du féminisme est-elle possible ? » *Recherches féministes* n° 1, 1993, pp. 25-51. Document en ligne : <https://doi.org/10.7202/057723ar> (consulté le 17 mars 2018) ; Michèle RIOT-SARCEY, *Histoire du féminisme*, Paris, La Découverte, 2002 ; Éliane GUBIN et al. (dir.), *Le siècle des féminismes*, Paris, Éditions de l'Atelier, 2004 ; Francine DESCARRIES, « Les études féministes : contribution à la déconstruction des savoirs dominants et à la réappropriation des espaces privés et publics », in Gaël GILLOT et Andrea MARTINEZ (dir.), *Femmes, printemps arabes et revendications citoyennes*, IRD éditions, 2016, pp. 27-41.

milieu familial et social patriarcal. Face à cette image stéréotypée des femmes, des féministes arabes, informées par les progrès réalisés dans d'autres pays en matière de droits et d'égalité, interrogent à leur tour le statut de la femme musulmane, que la culture dominante définit souvent à la lumière des principes religieux et des règles coutumières. À ce propos, nous signalerons deux courants de pensée féministes, l'un revendiquant un féminisme compatible avec la religion considérée comme une marque incontournable de leur identité, mais qui demande néanmoins une nouvelle lecture du Coran, transcendant l'orthodoxie islamiste ²⁴. Ce courant remet en question la vision de l'égalité femmes-hommes, telle que forgée par l'Occident, au profit d'une interprétation contextualisée de la condition féminine. À l'opposé, un autre courant se réclamant d'un universalisme féministe, appréhende la religion comme un simple mode de vie, conteste le statut des femmes issu de la *sharī'a* qui consacre sa marginalisation, et défend la sécularisation des règles de droit, de la loi et de l'État ²⁵.

En Libye, nous verrons que c'est le « Printemps arabe » qui a rendu visible la lutte féministe, longtemps occultée par le régime de Kādāfi. Cependant, se déroulant dans un contexte politique lourdement instable et miné par la violence, le féminisme libyen centre ses revendications sur la protection des droits déjà acquis, menacés par le retour du religieux et la montée en puissance des islamistes ²⁶.

Si la pensée et les mouvements féministes sont pluriels, hétérogènes, reposant sur des enjeux parfois spécifiques, ils intègrent tous une même préoccupation : modifier les rapports discriminatoires entre les hommes et les femmes perpétrés à travers le paradigme du genre. On ne peut pas parler de cette prise de conscience en Libye, sans évoquer l'apparition de valeurs nouvelles issues du contact avec le monde extérieur. À ce stade, nous verrons que la société libyenne, comme toute autre société, va se trouver confrontée à une autre conception des relations familiales et sociales prônant l'égalité

²⁴ Voir Zahra ALI (dir.), *Féminismes islamiques*, éd. La Fabrique, 2012.

²⁵ Voir Sana BEN ACHOUR, – « Féminismes laïcs en pays d'islam », in *Mélanges Kalthoum MEZIOU-DOURAI, La diversité dans le droit*, CPU, Tunis, 2012, pp. 53-67.

²⁶ Marine CASALIS, « Entretien avec Zahra LANGHI, 14 novembre 2013 », in Gaëlle GILLOT et Andréa MARTINEZ (dir.), *Femmes, Printemps arabes et revendications citoyennes*, op. cit., pp. 243-244.

des sexes et l'évolution des normes associées au domaine du sacré vers le profane. Dans cette perspective, nous allons montrer que si la religion et la coutume restent vivaces et constituent un espace de référence pour la population, d'autres identifications culturelles se mettent en place, ce qui doit normalement élargir le champ du possible des femmes, permettant l'acquisition d'autres modes de vie et d'autres formes d'expression que celles imposées par le « milieu traditionnel ». Dans tous les cas, ce processus, mettant face à face deux systèmes de valeurs, aboutit souvent, chez les femmes notamment, à une acculturation matérielle qui consiste à « *adopter tel aspect spécifique parce qu'il leur convient* »²⁷ et de refuser d'autres aspects parce qu'ils contrarient fondamentalement leur identité de femmes musulmanes. Ce tri entre ce qui est convenable et ce qui ne l'est pas, situé au cœur de ce qu'on appelle l'interculturel²⁸, est un long cheminement susceptible de bouleverser les croyances et les structures sociétales de base, encouragé d'ailleurs par l'accroissement de l'accès des femmes au savoir et au travail.

Ces remarques nous obligent à dire que l'analyse de la question des discriminations des femmes libyennes est une chose complexe et qu'elle exige d'être attentif aux évolutions de la société libyenne laquelle ne vit pas en vase clos.

Cette prudence doit nous accompagner tout au long de ce travail, à commencer par la **problématique** posée, qui se décline en plusieurs questions clairement identifiées : tout d'abord une question principale : *est-il vrai que les discriminations dont souffrent les femmes trouvent leur source principale dans la religion et dans la tradition ?* Cette question première constitue le noyau dur de notre étude, à laquelle viennent se greffer en arrière-plan d'autres interrogations : *comment les femmes perçoivent et interprètent leur rôle dans la société ? Quels sont les moyens leur permettant de transcender les tabous et les interdits en œuvre ? Quels sont les stratégies qu'elles peuvent adopter pour affirmer leur autonomie et leur émancipation ?*

²⁷ Colette PATONNET et Éliane DAPHY, « Réflexion sur l'acculturation », *Vibrations*, n° 1, 1985, p. 32.

²⁸ Abdelhafid HAMMOUCHE, « Définir l'interculturalité par les situations, les rapports pratiques et symboliques », in, *Hommes et migrations* (L'interculturalité en débat), novembre 2008, pp. 4-8 ; Valentina CRISPI, « L'interculturalité », *Le Télémaque*, n° 47, 2015, pp. 17-30.

Sur la base de ces questions nous avons formulé notre **hypothèse de travail** : le fait de mettre les discriminations des femmes sur le compte de la religion et de la tradition est intenable, dans la mesure où au sein des familles et dans la société même, on risque de rencontrer des femmes qui envisagent différemment leur condition de vie, selon leur position sociale et leur socialisation. Ainsi, on peut penser que du côté des femmes instruites, les discriminations seront analysées comme le produit d'un ordre coutumier, qui n'a rien à voir avec la religion ou la tradition. À l'opposé, il peut exister des cas où certaines femmes ne cherchent pas à remettre en cause les inégalités dont elles sont victimes parce qu'elles estiment qu'elles dérivent de prescriptions coraniques et de la tradition. Ce contre-exemple peut se trouver dans le monde rural ou chez des familles à niveau d'instruction moins élevé.

Une telle hypothèse ne manquera pas de faire émerger des réserves, en particulier celle provenant de la difficulté d'avoir des schémas univoques et compactes des deux catégories de femmes. En effet, il peut arriver que des personnes instruites acceptent les normes en vigueur qui les discriminent parce qu'elles sont très croyantes. À l'inverse, il peut y avoir des femmes appartenant à des familles dites « conservatrices » qui vont déployer des moyens subtils (accompagner les enfants à l'école, se rendre chez l'épicier du quartier ou encore fréquenter les jardins de proximité) pour échapper à leur enfermement. C'est dire toute la complexité de l'analyse.

Cependant, dans tous les cas de figure, notre hypothèse, qui doit être étudiée en corrélation avec l'évolution des mentalités et des mœurs de la société libyenne, laisse voir que nous sommes face, non pas à « une femme » docile et corvéable, comme le veut le « mythe de la femme au foyer » ²⁹, mais devant des « femmes au pluriel », chacune vivant et percevant sa situation en fonction de son statut social.

Pour étayer ce que nous venons de souligner, nous devons emprunter une **démarche méthodologique** rigoureuse. À ce titre, nous nous sommes appuyées sur des références théoriques intégrant des connaissances relevant de plusieurs disciplines : sociologie,

²⁹ Voir Jeanne MORAZIN, « Les femme au foyer, la réalité derrière le mythe », in *Gazette des femmes*, mars 1994 ; Blaise PIERREHUMBERT, *Le Premier Lien*, éd. Odile Jacob, 2003.

anthropologie, droit, politique, histoire. Cette pluridisciplinarité est nécessaire, voire « souhaitable » pour une problématique aussi vaste que celle traitant de la condition des femmes dans un pays de culture musulmane. Elle demande toutefois de la vigilance et de la précision, et c'est pourquoi nous avons complété notre documentation en faisant appel à certains procédés pertinents, comme le recours à des textes officiels (lois, statistiques, planches) et l'utilisation de graphiques, tableaux synthétiques et photos.

Il importe de signaler qu'en raison de l'abondance de l'information, nous avons été amenés à faire le tri parmi les sources théoriques mobilisées afin de ne garder que les thèmes essentiels à notre analyse : les rapports que les femmes entretiennent avec la tradition et la religion, le caractère sexué des relations familiales et sociales, le traitement du corps féminin dans un contexte foncièrement patriarcal, la question récurrente du port du foulard, etc.

Nous verrons que sur toutes ces thématiques, les arguments théoriques retenus par certains chercheurs (polygamie, port du *hidjāb*, droit à l'héritage...) reproduisent très souvent le schéma de la femme irrémédiablement soumise. La présence de facteurs pouvant contribuer à l'émancipation du sexe féminin, tels la création d'une législation favorable aux femmes, l'urbanisation, l'accès au travail et à l'instruction, ne réussit pas totalement à dissiper cette appréciation où, la plupart de temps, l'imaginaire côtoie la réalité. Cette affirmation n'a cependant de valeur que si elle est vérifiée dans la pratique.

Il est sûr que dans un domaine aussi sensible que celui des discriminations des femmes, l'analyse ne pouvait se limiter à une réflexion théorique ou aux débats d'idées. Autrement dit, il est difficile de faire l'impasse sur les représentations et les significations que les intéressées elles-mêmes accordent aux différenciations familiales et sociales et aux attitudes qu'elles adoptent à cet égard. Dans cette optique, le travail de terrain s'est imposé à nous comme une évidence ³⁰, d'autant plus que la figure de la femme arabe

³⁰ Le travail de terrain, intégrant une part substantielle de l'observation participante, est considéré comme la « colonne vertébrale » des études en science sociale, plus particulièrement en anthropologie et en sociologie. Voir Robert EMERSON, « Le travail de terrain comme activité d'observation. Perspectives ethno-méthodologistes et interactionnistes », in Daniel CÉFAÏ (dir.), *L'enquête de terrain*, Paris, éd. La Découverte/MAUSS, 2003, p. 410 ; Jean-Michel CHAPOULIE, « Le travail de terrain, l'observation des actions et des interactions, et la sociologie », *Sociétés contemporaines*, n° 40, 2000. pp. 5-27.

véhiculée par les chercheurs et amplifiée par les médias (occidentaux notamment) laisse dans l'ombre de nombreuses interrogations. Nous souhaitons donc y remédier en allant à la rencontre des personnes concernées ³¹, avec comme support un questionnaire adressé aussi bien aux femmes qu'aux hommes, car nous partons du principe que la discrimination met nécessairement en rapport le couple familial.

En plus du questionnaire, des entretiens étalés sur deux périodes (2019 et 2021) ont été réalisés auprès d'échantillons composés uniquement de femmes. Auparavant, nous avons procédé à un premier travail exploratoire (2018) en vue de défricher le terrain et de dégager les thèmes pertinents par rapport à notre objet de recherche.

Nos investigations se sont déroulées à partir de quelques questions préalables : les discriminations des femmes sont-elles exagérément exposées ? Touchent-elles toutes les femmes sans distinction aucune ? Comment opèrent-elles ? Sur quels fondements ? Quels sont les arguments et les dispositions qui les justifient ? Comment sont-elles vécues par les femmes ? Quelles sont les moyens mis en œuvre pour les annuler, les atténuer ou les contourner ?

Ces questions ne résultent pas d'un schéma préétabli et figé, car chaque intervenant peut soulever un problème qui n'a pas été mentionné dans le corpus de notre enquête, ou développer un discours qui lui est propre. L'essentiel ici est de mettre en miroir les propos et les témoignages des acteurs qui devraient nous aider à comprendre et à cerner la teneur des discriminations dont les femmes font l'objet (approche extensive). Une comparaison entre les données recueillies permettra de forger une représentation synthétique du sujet (approche intensive).

En partant à la collecte d'informations sur le terrain, nous espérons non seulement obtenir des points de vue pouvant donner sens à la question posée dans notre recherche sur la réalité des discriminations des femmes et la part du mythe qui l'accompagne, mais aussi et surtout de vérifier la validité de notre hypothèse de départ : les femmes sont plurielles, leur situation l'est également.

³¹ Voir chapitre 1^{er} de la deuxième partie de ce travail.

Finalement, l'intérêt de notre démarche est double :

- Il s'agit tout d'abord de rendre visible les arguments théoriques qui sous-tendent les discours sur les inégalités dont est victime le sexe féminin, donnant parfois lieu à des images où la réalité se mêle à la fiction. Cette exigence fera l'objet de **la première partie** de cette étude abordant la *conceptualisation de la discrimination des femmes*.

- En même temps, il est question de démontrer que la condition des femmes est loin d'être uniforme et homogène. Nous essayerons, le plus fidèlement possible, de rendre compte de cette situation dans le cadre d'une **seconde partie consacrée au travail de terrain**, dont l'intitulé « Au-delà du mythe » révèle notre souhait de dépasser les propos imaginaires et les abstractions théoriques.

Première partie

LA CONCEPTUALISATION DES DISCRIMINATIONS ENVERS LES FEMMES EN LYBIE : PORTÉE ET LIMITES

Les discriminations des femmes dans la société libyenne (et dans le monde arabe en général) soulèvent un certain nombre d'interrogations partant de la présupposée « spécificité culturelle » d'une population de confession musulmane qui serait, en outre, soumise au poids des traditions. Ces deux éléments ont donné lieu à des explications et à des interprétations relatives à la place tenue par les femmes au sein du groupe familial et social, où l'idée dominante consiste à souligner leur subordination aux hommes ³² et leur assignation au foyer. Un malentendu, une erreur d'optique, une illusion, voire un mythe, cette hypothèse revient néanmoins de manière récurrente dans les travaux sur les femmes musulmanes ³³. L'image projetée est celle de la mère idéale, toute dévouée à l'entretien de son domicile et au bien-être de sa famille. Mais de quelles femmes parlent-on ? Celles-ci sont loin de constituer un groupe homogène. La réalité montre en effet qu'en Libye (comme ailleurs) les femmes vivent des situations différentes, en fonction de l'âge et du statut social et économique. Pourtant, le mythe de la femme limitée à son foyer reste solidement ancré dans les esprits, d'où l'intérêt de comprendre pourquoi, en commençant par mettre en lumière les logiques qui alimentent ce mythe très répandu (Chapitre 1). Ce premier travail sera complété par une autre dimension relative, cette fois-ci, à l'émancipation des femmes libyennes. Bien que le principe ne peut pas être contesté, là encore, le mythe n'est pas absent (Chapitre 2).

³² Voir notamment Ahmed AL-FENNÎCH, *Al-Mūdjtāma' Al-Libie wa Māshākilūh (La société libyenne et ses problèmes)*, Tripoli, éd. Dār Māktabat An-Nūr, 1967 ; « La situation de la femme dans le monde arabe », revue *Politorbis* n° 48, 2010.

³³ Le mythe de la femme au foyer ne concerne pas uniquement les pays de culture arabo-musulmane. En fait, le statut de la ménagère est une invention de la bourgeoisie libérale qui remonte à la Révolution industrielle et qui a perduré plus ou moins jusqu'aux années 1950-1960. Et aujourd'hui encore, on voit surgir de temps à autre la figure de la bonne épouse à travers, par exemple, la promotion de la famille nombreuse dont la mère est souvent femme au foyer et très « catholique ». Pascal FLEURY, « La femme au foyer : mythe bourgeois », *Magazine de l'histoire vivante*, n° 23, 27 août 2021. Document en ligne : <https://www.unifr.ch/webnews/content/190/attach/11034.pdf> (Consulté le 3 avril 2022). Voir aussi Annie CLOUTIER, *Mères au foyer de divers horizons culturels dans le Québec des années 2000. Représentations en matière de choix, d'autonomie et de bien-être*, Mémoire, Faculté des études supérieures de l'Université Laval, Sociologie, Québec, 2011.

Chapitre 1

LA FEMME AU FOYER :

UNE IDÉE LARGEMENT PARTAGÉE

Suivant une approche théorique un peu trop rapide, les femmes libyennes, en raison de l'influence des règles coutumières et des dogmes religieux, représenteraient « *le modèle le plus archaïque de la femme arabe* »³⁴, à la fois dominées par les hommes et réduites à leurs tâches ménagères. Il est vrai qu'une certaine interprétation de ces deux facteurs peut conduire à l'idée qu'il y a dissociation (*infiṣāl*) entre le monde des hommes (*ar-Rijāl*) et celui des femmes (*an-Nissā*)³⁵. Ce schéma continue à nourrir le débat sur le sort réservé au sexe féminin dans presque tout le monde musulman³⁶. Il nous appartient donc de vérifier le contenu et la solidité de cette assertion dans le contexte libyen, car attribuer à la tradition et à la religion l'origine de l'existence de deux mondes parallèles, celui des hommes dominants et celui des femmes dominées, nous semble un peu réducteur. En effet, la réalité de la discrimination entre les deux sexes est plus complexe et dépasse la construction « mythique » de deux catégories distinctes.

Reste à ajouter qu'évoquer cette complexité ne veut pas dire pour autant qu'il n'existe pas des inégalités touchant les femmes au sein de la famille, révélant du même coup le rôle qu'on veut leur reconnaître dans la corps social, à savoir s'occuper de la sphère privée et domestique. Dans le discours dominant, cette discrimination serait un héritage de la « culture tribale » (I) et d'une application rigoureuse des prescriptions religieuses (II). La référence à ces deux critères devrait nous éclairer sur la construction du genre dans le contexte libyen (III).

³⁴ Voir Christiane SOURIAU, « La société féminine en Libye », *op. cit.*, p. 127.

³⁵ *Idem.*

³⁶ Fahima CHARAFEDDINE, « Savoir, culture, politique : le statut des femmes dans le monde arabe », Unesco, 2004 (13 pages) ; Abdulaziz Othman ALTWAJIRI, « La femme en Islam et son statut dans la société islamique », *Société, droit et religion*, n° 4, 2014, pp. 15-26 ; Khadija MOHSEN-FINAN, « L'évolution du statut de la femme dans les pays du Maghreb », note, IFRI, juin 2008 ; Stéphanie PAPI, « De quelques discriminations juridiques à l'égard des femmes musulmanes dans certains pays arabes », *Revue des droits et libertés fondamentaux, chron.* n° 17, 2016, pp. 1-19.

I. LA DISCRIMINATION DES FEMMES LIBYENNES INSCRITE DANS LA CULTURE TRIBALE

En Libye (ainsi que dans la plupart des autres pays arabes), le paysage familial se distingue généralement par la place tenue par le mari en tant que détenteur exclusif de l'autorité vis-à-vis des membres de sa famille. Chez lui, il est le maître incontesté ; il décide à peu près de tout et s'impose « naturellement », car il s'estime matériellement et moralement responsable de sa communauté. En revanche, le pouvoir de l'épouse est éclipsé, ou du moins limité à des préoccupations d'ordre domestique. Cette inégalité de traitement puiserait ses origines dans l'ancien ordre tribal que nous allons d'abord définir en partant du concept de tribu (A) dont l'usage a suscité des réticences et des polémiques intenses. Après quoi nous mesurerons l'impact que l'ordre tribal est censé exercer sur le rapport discriminatoire entre femmes et hommes en Libye (B).

A. Délimitation de la notion de tribu

Bien qu'elle soit l'une des plus utilisées en anthropologie et dans d'autres sciences humaines comme l'histoire ou la sociologie, la notion de tribu se prête à discussion en raison de l'ambiguïté qui entoure son usage. On se doit de préciser cette ambiguïté du terme tribu comme préalable à son application dans le contexte libyen.

1. La tribu, un concept ambigu

La tribu ³⁷, voilà une expression qui appartient à cette catégorie de notions généralistes et englobantes et de ce fait, assez floue, voire fausse. Souvent, en effet, le terme tribu est utilisé pour couvrir des réalités mouvantes. Ainsi, il est appliqué par certains anthropologues pour désigner des sociétés qualifiées de "primitives" ³⁸, de

³⁷ En étymologie, le mot tribu dérive du terme latin « *tribunus* » qui provient lui-même de *tribus* ou « *tres* » qui veut dire trois, renvoyant à la partition du peuple romain en trois groupes. Selon Maurice Godelier, le mot fait partie du latin que « parlaient un certain nombre de groupes qui peuplaient le centre de l'Italie antique bien avant l'apparition de la Cité-État de Rome », Maurice GODELIER, *Les tribus dans l'Histoire et face aux États*, éd. CNRS, 2010.

³⁸ Émile de LAVELEY, *De la propriété et de ses formes primitives*, Paris, 4^e éd. Gerber-Baillière, 1891 ; Max GLUCKMAN, *Politics, Law and Ritual in Tribal Society*, Chicago, Aldine Pub, 1967.

“sociétés sans État” ou de “groupes segmentaires”³⁹, voire d’entités sans “structure sociale”⁴⁰. La plupart de temps, les auteurs à l’origine de ces vocables s’en servent pour marquer une étape « nécessaire » d’évolution de la société humaine vers la création d’États en tant que stade ultime. C’est sans doute l’anthropologue américain Henri Lewis Morgan qui illustre le mieux cette vision qualifiée d’« évolutionniste ». L’auteur distingue trois stades d’évolution depuis l’apparition de l’*Homo sapiens* : la stade de la « sauvagerie » correspondant aux groupements des chasseurs-cueilleurs ; la stade de la « barbarie » à laquelle correspond l’émergence de la tribu (*gente*) en tant qu’entité sociale plus complexe et enfin le stade de la civilisation avec la création de cités-États⁴¹.

L’interprétation de la tribu comme étape spécifique à une période obligatoirement traversées par l’humanité a subi de fortes critiques⁴². Elle semble relever beaucoup plus de la spéculation théorique que d’une analyse scientifique de sociétés forcément mouvantes et complexes. À la limite, cette approche généraliste et englobante rend le concept de tribu insaisissable, voire un « fourre-tout », donc inopérant.

Partant de ce constat, Yazid Ben Hounet parle d’un « usage abusif » du mot tribu participant à un « *processus de réification (et) de chosification des entités tribales* »⁴³.

³⁹ Edward E. EVANS-PRITCHARD, *The Nuer. A Description of the Modes of Livelihood and Political Institutions of a Nilotic People*, Oxford, Clarendon Press, 1940, rééd. 1994.

⁴⁰ André BÉTEILLE, « A propos du concept de tribu », *Revue Internationale des Sciences Sociales*, Vol. XXXII, n° 4, 1980, pp. 889-892.

⁴¹ Henry Lewis MORGAN, *La société archaïque*, 1877, trad. fr., Paris, Anthropos, 1972. Cette première approche de la tribu, a été reprise par nombre d’autres anthropologues, parmi lesquels figure David Marshall SAHLINS. D’après son schéma, il y a eu une succession de quatre stades dans l’évolution de l’humanité : « *aux “bandes” de chasseurs paléolithiques auraient succédé au néolithique les “tribus” puis certaines tribus se seraient transformées en “chefferies” et finalement au sein des chefferies seraient nées diverses formes d’État* », « The segmentary lineage : an organisation of predatory expansion », *American Anthropologist*, vol. 63, n° 2, avril 1961, pp. 332-345. Cité par Maurice GODELIER, « Tribus, ethnies et États », in Hosham DAWOD (dir.), *La Constante « tribus ». Variations arabo-musulmane*, Paris, Demopolis, 2016, p. 253, Voir aussi et Elman Roger SERVICE *Primitive social organization an Evolutionary Perspective*, New York, éd. Random House, 1962, Henry Sumner MAINE, *Ancient Law, Its Connection with the Early History of Society, and Ist Relation to Modern Ideas*, Jhon Murray, London, 1861 ; MORTON M. Fried, *The Evolution of Political Society*, New York, Random House, 1957. Cet évolutionnisme a été « *dépouillé de toute référence aux termes méprisants que sont les mots « sauvagerie » et « barbarie* », Maurice GODELIER, *op. cit.*, p. 254.

⁴² Maurice GODELIER, "Processes of the Formation, Diversity and Bases of the State", in *International Social Sciences Journal (ISSJ)*, vol. 32, n° 4, 1980, pp. 609-623.

⁴³ Yazid BEN HOUNET, « La tribu comme champ social semi autonome », *L’Homme*, 194, 2010, p. 57.

Conscients de cette dérive que représente la théorisation de la notion de tribu par une certaine anthropologie considérée comme “désuète”, voire “coloniale”, un travail de déconstruction a été mené par un certain nombre d’anthropologues comme Maurice Godelier ⁴⁴, Paul Mercier ⁴⁵, Amselle et M’Bokolo ⁴⁶, allant parfois jusqu’à considérer la tribu comme une « *fiction académique* », comme le suggère Edmund Leach qui dit : « *Mon opinion personnelle est que l’ethnographe n’a souvent réussi à discerner l’existence d’une tribu que parce qu’elle a pris comme axiome que ce genre d’entité culturelle doit exister* » ⁴⁷. Mais parler de fiction va à l’encontre de plusieurs études montrant que l’expression tribu est utilisée par des groupement humains qui s’identifient en tant que telles. En effet, dans nombre de pays, les comportements familiaux et sociaux continuent de se référer à des normes issues d’un passé commun dont bien des termes ont été transmis par le fait tribal. Pierre Bonte avait justement tenu à rappeler ce phénomène qui persiste en certains endroits du monde arabe et du monde musulman, où « *les tribus sont des réalités sociale concrètes, identifiées et nommées. On les trouve aussi bien en milieu rural et nomade que dans les villes [...]* » ⁴⁸.

L’intérêt de cette dernière remarque est d’affirmer qu’il est possible d’appréhender la notion de tribu à partir d’études anthropologiques et sociologiques expliquant valablement ce qui se cache derrière ce qualificatif, et de notre point de vue, la meilleure façon d’y procéder est de retenir les critères essentiels définissant l’ordre tribal.

⁴⁴ Maurice GODELIER, « Le concept de tribu : crise d’un concept ou crise des fondements empiriques de l’anthropologie », in *Horizon, trajets marxistes en anthropologie*, Paris, F. Maspero, 1977, pp. 93-131.

⁴⁵ Paul MERCIER, « Remarques sur la signification du tribalisme actuel en Afrique noire », *Cahiers internationaux de sociologie (C.I.S.)*. 1961, vol. XXXI, pp. 61-80.

⁴⁶ Jean-Loup AMSELLE et Elikia M’BOKOLO, *Au Cœur de l’ethnie. Ethnie, Tribalisme et État en Afrique*, Paris, éd. La Découverte, 1985.

⁴⁷ Edmund Ronald LEACH, *Political Systems of Highland Burma. A Study of Kachin Social Structure*, London School of Economics and Political Science, Athlone Press, 1954, pp. 190-191. Paragraphe entier en anglais : “It is largely an academic fiction to suppose that in a “normal” ethnographic situation one ordinarily finds distinct “tribes” distributed on the map in orderly fashion with clear-cut boundaries between them. I agree of course that ethnographic monographs frequently suggest that this is the case, but are the facts proved? My own view is that the ethnographer has often only managed to discern the existence of “a tribe” because he took it as axiomatic that this kind of cultural entity must exist. Many such tribes are, in a sense, ethnographic fictions”. Cité par Yazid BEN HOUNET, *op. cit.*, p. 58.

⁴⁸ Pierre BONTE, « Tribus en Afrique du Nord et au Moyen-Orient », *L’Homme* vol. 27, n° 102, 1987, Introduction, p. 7.

2. Les principaux critères définissant l'ordre tribal

Nous retiendrons trois éléments caractérisant la tribu : une parenté commune, une structure économique fondée sur la communauté des biens et un cadre « juridique ».

2. 1. Le principe de parenté commune

Si on laisse du côté l'aspect évolutionniste de l'analyse faite par Morgan, sa définition de la tribu peut être pertinente. Selon lui, la tribu est « *une forme de société qui se constitue lorsque des groupes d'hommes et de femmes qui se reconnaissent comme apparentés, de façon réelle ou fictive, par la naissance ou par alliance, s'unissent et sont solidaires pour contrôler un territoire et s'en approprier les ressources qu'ils exploitent, en commun ou séparément, et qu'ils sont prêts à défendre les armes à la main. Une tribu est toujours identifiée par un nom qui lui est propre* » ⁴⁹. Plusieurs critères se dégagent de cette définition parmi lesquels nous retenons pour le moment celui de la parenté que nous devons confronter au contexte tribal libyen.

Précisons d'abord que la Libye compte environ 140 tribus, couvrant l'ensemble du territoire, mais seules une trentaine ont eu une grande influence dans l'histoire du pays en raison notamment de leur poids démographique : c'est le cas, par exemple de la tribu *Ouarfalla* (ورفلة) dont les membres sont estimés à 1 million de personnes réparties entre Benghazi, Syrte, Tripoli et Fezzan. Nous pouvons citer aussi la tribu *La'hbdate* (العبيدات) à Tobrouk, avec 700.000 individus, la tribu *Tarhouna*, composée de dizaines de clans, les tribus Touareg (الطوارق) au sud, *Bani Walid* (بني وليد), à l'ouest du pays... ⁵⁰

La tribu libyenne reproduit celle d'Orient arabe, dans la mesure où elle a été établie grâce à l'arrivée massive et à la fixation en Libye, à partir du XI^e siècle, des *Hilaliens* puis des *Sūlāymites*, tribus nomades originaires d'Arabie ⁵¹.

⁴⁹ Henry Lewis MORGAN, *La société archaïque*, op. cit., p. 106.

⁵⁰ Mohamed Najib BOUTALEB, *Ṣūṣyūlūdjiya al- Kabila fi al-Maghreb* (La sociologie de la tribu dans le Maghreb), Markaz dirasat al-Wahda al-Arabiya, Beyrouth (Liban), 2008.

⁵¹ Il semble que ce sont les souverains fatimides (909-1171) qui ont « lancé ces deux peuples sur le Maghreb, afin de se venger de la défection des Zirides de Tunisie », Christiane SOURIAU, « La société féminine en Libye », op. cit., p. 134.

Le sociologue Ahmed Al-Fennîch indique qu'il existe trois fractions hilaliennes et cinq fractions *sūlāymites* en Libye, auxquelles il faut ajouter « *deux fractions dites maraboutiques parce qu'elles se réclament d'un ancêtre religieux : deux en Tripolitaine et six en Cyrénaïque* »⁵². Les tribus *sūlāymites* sont restées fidèles à leur origine et aux idéaux de la culture arabe ancienne. Elles sont d'authentiques tribus bédouines, c'est-à-dire des nomades attachées au mode de vie pastoral⁵³.

L'unité de base de la tribu est constituée par la famille élargie nommée « *'a'ilā* », où le lien de consanguinité est envisagé de manière extensive, et où l'élément essentiel semble être un « consentement tacite de vivre ensemble », sous l'autorité d'un aïeul (*cheikh al-ḳabila*). En principe, la famille élargie réunit tous les descendants vivants de la famille fondatrice, ou tout au moins tous ceux qui ne sont pas trop éloignés, par le temps et par l'espace, de leur ancêtre (réel ou supposé) pour avoir oublié les liens de parenté qu'ils doivent à une souche commune, masculine ou féminine. À ce niveau, l'anthropologie évoque l'appartenance à une même « naissance » qui peut être biologiquement fictive, mais socialement réelle⁵⁴. Ce trait prend tout son sens lorsque la famille élargie intègre des membres qui, bien que n'ayant aucun lien du sang avec le fondateur du premier groupement familial, se considèrent comme parents. C'est le cas des serviteurs et même des « étrangers » qui participent aux activités communes du groupe qui les a accueillis. Sous ce rapport, la famille élargie existe par le seul fait de la demeure commune.

La famille fondatrice de la tribu, en accueillant des personnes étrangères au groupe, étend ses limites originaires sur d'autres espaces. On en arrive à la création de plusieurs

⁵² Ahmed AL-FENNÎCH, *Al Mūdjtāma' Al-lībi' wa Māshākilūh*, op. cit., p. 22. Cité par Christiane SOURIAU, « La société féminine en Libye », op. cit., p. 134.

⁵³ Voir Mançour KIKHLA, *Le nomadisme pastoral en Cyrénaïque septentrionale*, thèse, Aix-en-Provence, 1968 ; Joseph HENMINGER, « La société bédouine ancienne », in *L'antica Societā Beduina*, éd. Francesco Gabrieli, Rome, 1959, pp. 69-93.

⁵⁴ Maurice GODELIER, « Le concept de tribu : crise d'un concept ou crise des fondements empiriques de l'anthropologie », op. cit., p. 97. Voir Jacques BERQUE, « Qu'est-ce qu'une tribu nord-africaine ? », in *Éventail de l'histoire vivante. Hommage à Lucien Febvre*. Paris, éd. A. Colin, 1954, pp. 261-271 ; Hassan RACHIK, « Les usages politiques des notions de tribu et de nation au Maroc », in *Identity, Culture and Politics*, vol. 1, n° 1, January 2000, pp. 35-47 ; Pierre BOURDIEU, « La parenté comme représentation et comme volonté », in *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Genève-Paris, éd. Droz, 1972, pp. 71-151.

segments lignagers et territoriaux ⁵⁵, à vocation de vivre ensemble. Dans le contexte libyen, le nom donné à ces fractions est « *lāḥmā* » ⁵⁶, terme désignant indistinctement une fraction, un clan et même un sous clan. Selon certains auteurs, les notions de « segments », « lignages », « fractions » constituent les vrais référents, la tribu n'étant qu'un assemblage de ces entités sociales. C'est le point de vue de Pierre Bourdieu qui situe la fraction au centre des formations tribales. Ainsi écrit-il : « *C'est encore l'homogénéité de la structure sociale et de la structure familiale qui nous permet de comprendre que la société s'organise autour de la fraction* » ⁵⁷. Mais derrière cette réalité transparaît surtout un élément fondamental qui a beaucoup intéressé les anthropologues : le nom du fondateur du premier groupement adopté par tous les membres de la tribu, en tant que symbole d'unité et d'identité collective ⁵⁸. Le nom et sa transmission à des individus n'ayant pas tous la même origine, fait dire à Jacques Berque que « *la plupart des tribus agrègent des éléments venus de tous les horizons, et, en tout cas, venus 'd'ailleurs'. Cette contradiction entre la personnalité collective et l'origine des cellules qui la composent est véritablement une loi du genre* » ⁵⁹.

En milieu libyen, souvent, on entend l'appellation « *awlād* » (fils de tel) : *awlād Salem* (أولاد سالم), *awlād Fayd* (أولاد فايد), *awlād Sliman* (أولاد سليمان), *awlād Marzouk* (أولاد مرزوق), *awlād Al-Marmouri* (أولاد المرموري)... Cette expression désigne, tantôt le nom d'un ancêtre lointain, tantôt celui d'un chef de lignée encore vivant.

En tant qu'héritage, le nom dont on peut se glorifier est celui qui remonte loin dans le temps sans être entaché d'aucun déshonneur. Ainsi, plus l'arbre généalogique est long, plus la cohésion sociale du groupe est forte et solide. Ce qui permet de dire que « *Le nom constitue à lui seul une puissance. Cette puissance virtuelle ou effective*

⁵⁵ Edward E. EVANS-PRITCHARD, *The Nuer*, op. cit., p. 11.

⁵⁶ Le mot *lāḥmā* dérive du mot *lāḥāmā*, c'est-à-dire joindre l'un à l'autre, s'attacher à un lieu et y rester, s'allier à une famille par un pacte, y adhérer par le mariage ou par alliance. Voir Ibrahim Mohamed Wafa, *Maison traditionnelle et organisation familiale. La maison de type Haouch en Libye*, Thèse, Urbanisme et aménagement, Université de Paris, Val de Marne, 1980, p. 52.

⁵⁷ Pierre BOURDIEU, « La parenté comme représentation et comme volonté », op. cit., pp. 74-75.

⁵⁸ Ernest GELLNER, *Saints of the Atlas*, London, Weidenfeld & Nicolson, 1969, pp. 36-37 ; Henry Lewis MORGAN, *La société archaïque*, op. cit., p. 106.

⁵⁹ Jacques BERQUE, *Maghreb, histoire et sociétés*, Duculot, 1974, p. 26.

qu'engendre le nom, est restée une nécessité d'identification de tout groupement : ni la sédentarisation, ni l'urbanisation n'ont pu limiter le pouvoir du nom » ⁶⁰.

Nous devons retenir que l'importance du nom s'inscrit dans la logique de l'honneur et du prestige. Ainsi, une famille ou un clan vont chercher à se mettre sous la protection d'une tribu au lieu d'une autre, parce qu'elle porte un nom connu faisant référence à des ancêtres légendaires, à un chef glorieux ou à un *cheikh* marqué par la providence divine ⁶¹. Ce besoin de protection crée un sentiment de solidarité qui tend à se substituer au lien de parenté ⁶².

En tout cas, la variété extrême d'origines des membres composant la tribu, conduit à remettre en cause la véracité de l'ascendance ; la tribu étant un agglomérat hétéroclite qui se constitue par agrégation ⁶³. Toujours est-il qu'au sein de cet agglomérat se forme un patrimoine composé de pâturages, de forêts, de maisons, dont la propriété appartient à la collectivité et l'usage à chacun des membres du groupement.

Cette dernière considération nous amène à aborder le critère économique qui participe à la définition de l'ordre tribal, et qui laisse transparaître une communauté des biens.

2.2. La communauté des biens

Rappelons tout d'abord que la tribu est une institution sociale où l'individu n'existe qu'en tant que membre d'un groupe. Il est aussi commun de dire que dans la société tribale, les éléments naturels conservent toute leur puissance mystique ⁶⁴.

Lorsqu'on tente de cerner la notion de tribu, il y a un principe constant qu'il faut toujours garder à l'esprit, révélateur de l'usage des biens dans le système tribal, c'est

⁶⁰ Ibrahim Mohamed WAFA, *Maison traditionnelle et organisation familiale*, op. cit., p. 54.

⁶¹ Pierre BOURDIEU, « La parenté comme représentation et comme volonté », op. cit., pp. 77-78

⁶² Voir notamment Paul LACOMBE, *L'appropriation du sol, essai du passage de la propriété collective à propriété privée*, Paris, Albert Colin, 1922, pp. 93, 181 et 387 ; Henri LABOURET, *Paysans d'Afrique occidentale*, Paris, Gallimard, 1941, pp. 67-68.

⁶³ Pierre BOURDIEU, *Sociologie de l'Algérie*, Paris, PUF, 2012, p. 73.

⁶⁴ Voir Guy-Adjeté KOUASSIGAN, *L'homme et la terre*, ORSTOM, Berger-Levrault, 1966.

que la terre est un bien sacré. Cette conception interdit toute forme d'appropriation de la terre. Il en est de même de tout ce qui est naturel : bois, forêts, rivière, eau, routes caravanières, etc.

Un bien sacré, la terre n'appartient à personne. Elle est inaliénabilité. Seul le produit du travail, parce qu'il est le fait de l'activité humaine, constitue une propriété, et donc peut être aliéné. Presque tous ceux qui ont étudié, de près ou de loin, les sociétés dites « primitives », en sont arrivés à la conclusion que la terre constitue un bien collectif ⁶⁵. Il est même dit que la communauté des biens a existé partout et de tout temps. Cette hypothèse a été défendue par l'historien et économiste Émile de Laveley à travers ses recherches sur les communautés de villages en Europe, en Asie, en Amérique, en Égypte et ailleurs. L'auteur apporte que « *L'histoire mieux connue nous montre que la forme primitive de la propriété a été la possession. Le terrain de chasse des peuples chasseurs ou le parcours des troupeaux des peuples pasteurs est reconnu comme le domaine collectif de la tribu, et cette possession collective continue même après que l'agriculture est venue féconder le sol* » ⁶⁶.

On peut s'interroger sur l'origine du principe collectif, et à cet égard, une idée revient toujours en force : les premiers occupants qui ont scellé un pacte d'alliance avec les divinités de la terre sont, pour ainsi dire, les véritables propriétaires, et leurs descendants ne tiendraient de ceux-ci qu'un simple droit de jouissance.

Si l'esprit collectiviste est en général une caractéristique essentielle des droits portant sur la terre, à l'intérieur de la communauté tribale existe une variété de droits attribués à des groupes « identifiés politiquement » comme membres de la tribu ⁶⁷.

⁶⁵ De nombreux anthropologues, abordant plus particulièrement les sociétés africaines « primitives », soutiennent la thèse de la possession collective de la terre. Nous pouvons en citer notamment Raymond VERDIER « "Chef de terre" et "terre du lignage", contribution à l'étude de droit foncier négro-africain », in *Études de droit africain et du droit malgache*, Paris, Cujas, 1965, p. 334 ; Maurice DELAFOSSE, *Civilisation négro-africaine*. Paris, Stock, 1925, p. 97, Henri LABOURET, *Les tribus du Rameau Lobi*, Institut d'Ethnologie, 1931, p. 400.

⁶⁶ Émile de LAVELEY, *De la propriété et de ses formes primitives*, op. cit., p. 544.

⁶⁷ Hassan RACHIK, *L'Esprit du terrain. Étude au Maroc anthropologiques*, Rabat, éd. Centre Jacques Berque, 2016, p. 310.

D'abord, chaque famille possède son territoire limité et réservé sur lequel elle exerce des droits exclusifs fondés sur un esprit d'autosubsistance. Tous les membres de la famille participent à la même production familiale qui reste en propriété collective. *« Chaque membre a le droit de jouissance sur les biens matériels et les moyens de production familiaux, sans avoir le droit de se les approprier individuellement »* ⁶⁸.

Le territoire appartenant aux familles ne peut faire l'objet d'une nouvelle répartition qu'à l'extinction complète de celles-ci, ce qui est un cas hypothétique. On est en quelque sorte en présence d'un droit de propriété, mais la terre reste la chose commune de la famille. Dans ce contexte, bien que le travail soit prescrit par le « chef de famille », l'exécution est accomplie par tous les membres du groupe. Les ménages ont aussi leurs lopins de terre sur lesquels ils ont des droits propres. Quant aux individus, leur droit sur la terre dérive de leur appartenance au groupe familial.

L'intérêt patrimonial collectif formerait ainsi la substance de la communauté ⁶⁹. Et comme l'explique assez justement Maurice Godelier, *« appartenir à une ethnie vous donne une identité culturelle et linguistique [...], mais ne vous donne ni terre ni femme ni pain. C'est seulement l'appartenance à une tribu qui vous les donne »* ⁷⁰.

Dans la société tribale libyenne, composée avant tout de pâturages sur lesquels les gens de la tribu faisaient paître leur bétail et des puits d'eau nécessaires à la survie dans un milieu aride, la règle c'est de satisfaire les besoins primaires du groupe. En conséquence, les surfaces parcourues sont une possession commune à tous les membres de la tribu ; ceux-ci jouissent d'un droit collectif d'usage et d'exploitation sur l'ensemble des biens. C'est dire que le titulaire de ce droit n'est pas l'individu mais la communauté entière.

⁶⁸ Ibrahim Mohamed WAFA, *Maison traditionnelle et organisation familiale. La maison de type Haouch en Libye*, op. cit., p. 18.

⁶⁹ Henri LABOURET, *Paysans d'Afrique occidentale*, op. cit., p. 68.

⁷⁰ Maurice GODELIER, « À propos des concepts de tribu, ethnie et État. Formes et fonctions du pouvoir politique », in Hosham DAWOD (dir.), *Tribus et pouvoirs en terre d'islam*, Paris, éd. Armand Colin, 2004, p. 291.

Constituée autour de la gestion d'un patrimoine commun, la tribu constitue un corps particulièrement consensuel. À sa tête il y a un chef responsable de la bonne tenue du lieu et de ses occupants. Généralement, cette fonction appartient à la personne la plus âgée (*cheikh*) désignée par ses pairs, c'est-à-dire les chefs de familles formés à l'occasion en conseil des anciens.

Censé avoir hérité une grande connaissance des coutumes ancestrales relatives à l'organisation de la terre ⁷¹, le chef de la tribu détient toutes les compétences en matière de gestion : c'est à lui que revient le droit d'administrer les biens de la communauté, de répartir le travail, de juger les litiges entre les membres du groupe et d'organiser les tâches religieuses et rituelles.

Gardien de la tradition ancestrale, il jouit d'un grand pouvoir et ne manque pas de le faire rappeler en cas d'atteinte portée à l'ordre coutumier. Ainsi, il peut prononcer l'expulsion d'un membre jugé indésirable. Il semble que ce type de « *châtiment était redouté car le banni pouvait difficilement se faire admettre dans une autre famille, il était abandonné de tous* » ⁷².

Le chef de la tribu n'est cependant pas totalement libre de ses décisions. En tant que mandataire de la communauté, ses actes sont contrôlés par le conseil de famille qui peut le révoquer s'il se montre injuste ou prodigue. Celui-ci l'assiste dans ses fonctions et délibère sur l'adoption de certaines mesures qui ne peuvent être prises sans son consentement (admission d'un étranger qui se joint au groupe familial, par exemple).

En échange de ses fonctions, le chef de tribu reçoit quelques prestations en nature ou en travail : un présent, une partie de la récolte. Il peut aussi demander aux membres du groupe qu'il dirige d'accomplir certains travaux pour son propre compte. Ces obligations, prévues par la coutume, n'ont nullement le caractère de redevances. Selon Verdier, « *il s'agit en réalité d'un don par lequel on exprime son appartenance à la communauté* » ⁷³.

⁷¹ Voir Guy-Adjeté KOUASSIGAN, *L'homme et la terre*, op. cit., p. 121.

⁷² Henri LABOURET, *Paysans d'Afrique occidentale*, op. cit., p. 145.

⁷³ Raymond VERDIER, « "Chef de terre" et "terre du lignage" ... », op. cit., pp. 338-339.

Ainsi, contrairement au système étatique où, en principe, le pouvoir vient d'en haut, le système tribal introduit un type original où le pouvoir, venant d'en bas, occupe entièrement l'espace. Cela s'explique par le mode de vie tribal, fondé sur l'exploitation collective des biens : aux conditions communautaires de production correspond en effet une structure également communautaire de l'autorité, tous les membres du groupe y participent, du chef de la tribu et des chefs de clans et de familles, jusqu'aux simples pasteurs ou cultivateurs représentés au conseil des anciens.

Cette conception particulière de l'organisation sociale et politique explique l'idée de la responsabilité collective : ainsi, en cas d'un crime commis par l'un de ses membres à l'égard d'un individu appartenant à une autre tribu, c'est le groupe entier qui en assume la responsabilité en indemnisant (*diyā*) la famille de la victime.

Il se dégage de ces considérations trois notions clés :

- 1) la tribu se définit avant tout comme un ensemble de principes et de règles selon lesquels des statuts et des rôles sont préalablement définis et attribués ;
- 2) Elle se présente comme un groupe de solidarité et de cohésion sociale ;
- 3) l'individu ne se réalise pleinement que dans le cadre de sa communauté, il n'est rien hors de sa tribu, de son clan ou de sa famille.

Ces trois éléments ont donné lieu à la thèse de l'unanimisme des sociétés tribales où l'idée d'un équilibre consensuel entre différentes fractions domine la structure politique de la tribu⁷⁴, en ce sens que chaque lignage ou clan formant la tribu se considère comme économiquement, socialement et politiquement égal aux autres. C'est seulement dans le cas d'une confrontation entre ces groupements que des oppositions émergent.

Cette perception renvoie à une image égalitaire de l'organisation tribale que nous avons noté à travers l'aspect économique marqué par la communauté des biens où la règle « à chacun selon ses besoins » joue un rôle majeur. Mais comme le fait remarquer Pierre Bonte, cette représentation de l'ordre tribal, pour vivace qu'elle soit au sein de la tribu, n'en est pas moins contredite par la réalité historique. « *C'est situer le modèle*

⁷⁴ EVANS-PRITCHARD, *The Nuer, op. cit.*, p. 11.

*tribal hors de l'histoire que refuser de voir que des organisations tribales ont pu se perpétuer, associées à de fortes hiérarchies sociales... », affirme-t-il ⁷⁵. En effet, la vie de la tribu montre une certaine hiérarchisation entre les sexes, entre générations (cadets par rapport aux aînés), entre membres « authentique » de la tribu et étrangers intégrés au groupe, et même entre descendants direct et descendants éloignés du fondateur du groupement ⁷⁶. Ces hiérarchies font dire à Marshall Sahlins qu'au sein de la tribu « *si tous les individus sont parents les uns des autres et membres de la société, certains cependant en sont plus membres que d'autres* » ⁷⁷.*

Pour clore ce point, nous allons aborder le droit appliqué dans la société tribale.

2.3. Organisation « juridique » de la tribu

À ce niveau, une question liminaire s'impose : peut-on parler de droit dans la société tribale ? À cette interrogation, l'anthropologie évolutionniste, qualifiant les entités tribales de « sociétés sans États », ou encore d'« anarchies ordonnées » ⁷⁸, rejettent l'hypothèse que les règles sociales en vigueur puissent former un droit, et ce pour l'unique raison que ces règles ne sont pas sanctionnées par une autorité institutionnalisée.

Cette opinion est conforme à la pensée formaliste associant impérativement le droit à l'existence d'un pouvoir central. Elle fait abstraction de l'idée que toute société, en tant que totalité concrète, dotée d'une conscience collective, incarne des valeurs positives qui lui sont propres et que l'on peut désigner comme un droit social. Ce principe, est l'un des composants de la démarche sociologique d'Auguste Comte ⁷⁹. L'auteur part du fait que la société forme une réalité première. Les individus sont des

⁷⁵ Pierre BONTE, « Tribus en Afrique du Nord et au Moyen-Orient », *op. cit.*, p. 8.

⁷⁶ Voir Abdallah HAMMOUDI, « Segmentarité, stratification sociale, pouvoir politique et sainteté. Réflexions sur les thèses de Gellner », *Hesperis-Tamuda*, vol. XV, n° 1, 1974, pp. 147-177.

⁷⁷ Marshall SAHLINS, *Social Stratification in Polynesia*, University of Washington Press, 1958, p. 24.

⁷⁸ EVANS-PRITCHARD, *The Nuer*, *op. cit.*, p. 22.

⁷⁹ Auguste Comte part de sa théorie des « trois états ». Selon l'auteur, la politique comme science a franchi l'état théologique (recours à la volonté divine pour expliquer les faits) et l'état métaphysique (recours à la raison), et se prête aujourd'hui à atteindre l'état positif qui repose sur l'expérimentation et la recherche scientifique. Auguste COMTE, *Cours de philosophie positive* (1844), Paris, Vrin, 1995, p. 42 s.

éléments du corps social. Par conséquent, le droit ne peut avoir d'autre source que les faits sociaux. Ce point de vue se retrouve chez Émile Durkheim pour qui « *la vie générale de la société ne peut s'étendre sur un point sans que la vie juridique s'y étende en même temps, et dans le même rapport* »⁸⁰. C'est dire qu'il ne peut exister de société sans droit.

De manière plus explicite, on peut dire que le droit existe antérieurement à la formation d'un pouvoir centralisé. Il s'agit d'un droit objectif qui se forme d'une façon spontanée et qui existe par le seul fait que la société existe (*Ubi societas, ibi iuris*).

À travers ces remarques, il semble évident que le droit ne peut exister en dehors de ce qui est sa propre substance : la vie des hommes en société. Et dans la mesure où le droit est avant tout le produit de la société, il est normal que son contenu, sa forme et sa nature varient d'un groupe social à l'autre. Selon que la société est pastorale ou agricole, qu'elle est isolée ou se situe au carrefour de relations commerciales et culturelles, les règles juridiques mises en place seront différentes. En fait, chaque formation sociale a son propre droit, comme son langage, ses coutumes. En un mot « *le droit est relatif à une culture* »⁸¹. Suivant cette optique, le droit dans une société tribale apparaît comme un système de normes intégrées à l'ensemble des valeurs de cette société : importance occupée par la famille élargie au sein de l'organisation sociale, primauté du groupe sur l'individu, appropriation collective de la terre, culte des ancêtres, recours au mythe comme support à partir duquel se dégagent tous les éléments explicatifs du monde, etc.

Un fait social, le droit s'adresse donc à la communauté. L'homme ne saurait être envisagé comme un individu isolé ; bien au contraire, il constitue un « *chaînon vivant, actif et passif, rattaché par le haut à l'enchaînement de sa lignée ascendante et soutenant, sous lui, la lignée de sa descendance* »⁸². En une phrase, dans la société

⁸⁰ Émile DURKHEIM, *De la division du travail social* (1893), Paris, PUF, 2013, p. 29.

⁸¹ Raymond VERDIER, « Première orientation pour une anthropologie du droit », in *Droit et culture, Cahier du Centre de Recherche de l'U.E.R. des Sciences Juridiques* de l'Université de Paris X - Nanterre, 1982, p. 6.

⁸² Jacques RICHARD-MOLARD, « Groupes ethniques et collectivités d'Afrique noire », *Cahiers d'Outre-mer*, n° 18, juin 1952, p. 105.

tribale, le groupe comme l'individu sont l'un et l'autre, l'un par l'autre ; il y a d'un côté les droits du groupe en tant que ses membres le constituent ; de l'autre, il y a les individus qui tiennent leurs droits de leur appartenance au groupe ⁸³ : droit de parcourir des pâturages, de chercher de l'eau dans des puits, de cultiver la terre, droit de chacun de transmettre le produit de son travail à ses enfants, etc.

La leçon que l'on doit retenir de ces brèves considérations est que le droit au sein du groupe tribal trouve sa source dans l'existence de cette communauté que l'on a désigné par les termes « famille élargie », par opposition à la « famille ménage » ⁸⁴.

Issus du corps social, les règles tribales sont d'ordre coutumières. Au cours des développements précédents, nous avons constaté que l'ordre tribal est dominé par la référence à l'ancêtre fondateur du premier groupement. C'est ainsi que l'une des plus grande tribus de l'ouest de la Lybie, *Ouarfallā* (ورفلة) tire son nom de leur ancêtre *Ouarfal Ibn Awrigh Ibn Barans* (ورفل بن اوريج بن برانس). Prenons aussi l'exemple de la tribu *Awlād Sulaimān*, dont le nom remonte à leur aïeul *Sūlaimān ben Rāfi' Ibn Ziyad* (سليمان بن رافع) ⁸⁵.

Qu'il soit réel ou fictif, l'ancêtre est celui qui a marqué de son sceau la vie sociale du groupe. Il est alors à l'origine des règles en fonction desquelles s'est organisée la société passée, qui régit la société présente et celle à venir. En d'autres termes, les prescriptions coutumières relatives aux structures et au fonctionnement de la tribu ont été posées, une fois pour toutes par les aïeuls : les formes d'occupation et les modalités d'exploitation des biens communs, la répartition des charges et la contribution de chacun au patrimoine du groupe, les interdits et les rituels...

⁸³ Cette conception célébrant la primauté du corps social sur l'individu fait que ce dernier n'est pas une personne au sens juridique du terme. La personnalité attribuée à l'individu, et à laquelle on rattache un certain nombre de droits, est étrangère à l'institution tribale.

⁸⁴ Rappelons que dans la société tribale, la famille restreinte (couple conjugale) n'existe pas vraiment en tant que cellule de base, car les liens de parenté transcendent la famille.

⁸⁵ Attahar ZAOUI, *Mū'djām al-būldān al-lībya'* (Dictionnaire des cités libyennes), éd. Maktabat A-Nour, Tripoli, 1968, pp. 307-308.

À partir de ces indications, il est possible de déterminer le caractère essentiel de la coutume. Il consiste dans le fait qu'elle a pour origine première la volonté des ancêtres. On peut reprendre ici avec profit ce que dit un auteur à propos de la coutume dans les sociétés africaines traditionnelle : *« Si l'on s'interroge sur la provenance de la règle coutumière, il est commun d'être renvoyé aux ancêtres, cela, non pas pour fonder un long usage, une pratique immémoriale, encore moins pour réserver l'initiative de la règle à un quelconque consensus populaire imprécis, dans le temps, mais pour indiquer d'une manière toute précise celui qui a créé le droit »* ⁸⁶.

Après cet aperçu de la notion d'ordre tribal, examinons maintenant les différents types de discriminations des femmes dans le cadre tribal.

B. Les discriminations touchant les femmes en milieu tribal

La société tribale libyenne est fondée sur un système de filiation patrilinéaire et une structure patriarcale consacrant la supériorité de l'homme, la femme étant reléguée à un rôle second. Il est possible d'introduire ici une nuance de taille : chez les Touaregs, le système qui domine et qui se perpétue plus ou moins de nos jours ⁸⁷, est celui du matriarcat permettant aux femmes de disposer d'une grande marge de liberté ⁸⁸.

Parlant des femmes Touaregs de Ghadamès en Libye, un journaliste raconte : *« De ma vie je n'ai vu des gens gais et généreux comme les Touaregs. L'amour est leur philosophie. Le jeune homme et la jeune fille s'aiment au vu et au su de leurs familles. Il peut l'emmener en toute simplicité et s'éloigner avec elle sous les ombrages (al-Ghāba). Il s'assied à ses côtés après avoir posé entre eux son épée et ils se font une cour (ghazal) chaste et pure. Puis il revient avec elle sans que personne de sa famille vienne s'interposer sur son chemin. On ne se marie ici que par amour. Et l'étonnant c'est que la*

⁸⁶ Guy-Adjeté KOUASSIGAN, *L'homme et la terre*, op. cit., pp. 137-138.

⁸⁷ « Les Touaregs vivent au Sahara central et sur ses rives sahéliennes ». De nos jours, ils sont repartis « entre cinq États héritiers de l'histoire coloniale, les uns – Algérie, Libye – se définissant comme “arabo-musulmans”, et les autres – Niger, Mali, actuel Burkina Faso – comme “sahéliens” ». Hélène CLAUDOT-HAWAD, « Venir au monde en milieu Touareg », Doc. disponible sur <https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-01251351/document> (consulté le 23 octobre 2018).

⁸⁸ Voir Claudine VALLAS, « Accords et désaccords », in la revue *Terrains, anthropologie et sciences humaines*, n° spécial Homme/femme, mars 2004, pp. 5-16.

jeune fille aille le visage nu et que le jeune homme porte un voile (lithām) qui ne laisse voir que les yeux, Il le porte depuis l'âge de quinze ans au moment de son premier jeûne de ramadhan et cela donne lieu à une fête au cours de laquelle son oncle maternel lui fait don de son premier lithām »⁸⁹.

Ce passage laisse entendre que dans la société Touareg, il n'y a pas asservissement des femmes. Mais cela n'implique pas que la prééminence de l'homme n'existe pas. Ainsi, « *une tradition toujours respectée à Ghāt veut qu'un mari partant en voyage avec son méhari n'attende de sa femme que de l'eau et du lait comme provision de route* ». Lui demander une nourriture préparée serait une faute grave⁹⁰.

Quel que soit le regard que l'on peut porter sur le système matriarcale⁹¹, le système patriarcal domine⁹². Celui-ci suppose le pouvoir du père, du patriarche sur la famille⁹³, et par extension sur sa femme. La société tribale libyenne n'échappe pas à cette règle que l'on peut observer à travers un certaines valeurs familiales et sociales considérées comme nécessaires à la sauvegarde du groupe : l'héritage, le mariage et l'éducation.

1. La discrimination de la femme à travers le droit d'héritage

Dans le contexte tribal, l'héritage revient essentiellement à la ligne paternelle. Il faut préciser que selon la coutume, l'exclusion de la femme de l'héritage et le privilège de l'aîné (de sexe masculin) dans la succession ne sont pas de simples préférences émanant d'un système patriarcal, mais des pratiques de la famille élargie, visant à sauvegarder la

⁸⁹ *Libya-al-ḥāditha (La Libye nouvelle)*, VI, n° 30, 20 août 1968, p. 26. Cité par Christine SOURIAU, « La société féminine en Libye », *op. cit.*, p. 131.

⁹⁰ *Ibid.*, VII, n° 8, 15 octobre 1968, p. 39 (témoignage d'un Targui), cité par Christine SOURIAU, p. 131.

⁹¹ On considère qu'il n'y a pas d'exemple attestant des situations où l'exercice du pouvoir serait un attribut de la femme (voir « Glossaire de la parenté », *Revue L'homme*, n° 154-155, 2000, p. 728). On estime même que le « matriarcat n'a jamais existé » (Stella Georgoudi, revue *L'Histoire* n° 160, novembre 1992) ou relève du mythe (Françoise HERITIER, *Le Figaro Magazine*, 2 juillet 2011, pp. 110-111).

⁹² Le système patriarcal régit la majorité des sociétés humaines. Il a son fondement dans la *gens* grecque et romaine, qui fut à l'origine un vaste groupement familial dont les membres étaient placés sous l'autorité du père de famille (*pater gentilis* ou *pater familias*).

⁹³ Edward EVANS-PRITCHARD, *La femme dans les sociétés primitives et autres essais d'anthropologie sociale*, PUF, 1963, p. 13, Pierre BONTE, Michel IZARD, *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris, PUF, 2010, p. 45.

vie communautaire du groupe et l'indivision de ses membres et de ses ressources naturelles. En effet, dans la société tribale, les dispositions du système successoral sont très strictes et empêchent la privatisation des moyens de production et du patrimoine familial à titre personnel. Elles ne laissent à la volonté humaine qu'un pouvoir limité de modification. Ainsi peut-on lire : « *On ne peut exhériter ses héritiers, on ne peut tester que dans une mesure très limitée et jamais en faveur d'un héritier* »⁹⁴. Il faut noter que dans un pays comme la Libye où les sols fertiles sont rares, le morcellement excessif des terres entraînerait la ruine de toute la famille, et c'est pourquoi l'héritage revient à la ligne paternelle. Ainsi, chez les tribus Berbères, la privation de succession ou d'héritage de la femme est un moyen d'empêcher un grand effritement du patrimoine commun.

C'est sans doute pour protéger le patrimoine familial de la division que le droit d'aînesse n'a pas la même portée qu'en Occident. En effet, après la mort du chef de famille, le fils aîné lui succédait et assurait l'autorité vis-à-vis de ses frères, ainsi que des autres membres du groupe, sans s'en approprier les biens qui, du reste, sont sacrés. Le patrimoine demeurait donc une propriété collective où « *chaque copropriétaire indivis avait, sur le bien, un droit ; non pas une part physique déterminée du bien, mais une quote-part idéale de l'ensemble du bien* »⁹⁵. Ainsi, comme nous l'avons indiqué, pas d'appropriation mais des droits : droits de possession, d'usage et d'exploitation des biens, attribués à l'ensemble du groupe.

Le principe est donc de faire en sorte que le patrimoine familial ne soit pas perdu, d'où la préférence de transmettre l'héritage aux garçons, les filles étant destinées à quitter leur clan pour entrer dans celui de leurs époux⁹⁶.

⁹⁴ Georges-Henri BOUSQUET, *Précis élémentaire de droit musulman : Principalement malékite et algérien*, Paris, 2^e éd. P. Geuthner, 1947, p. 109.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 153. Voir dans le même sens Jacques POIRIER, « Les catégories de la pensée juridique et l'interprétation des droits coutumiers africains », *Ethnologie générale, Encyclopédie de la Pléiade*, Gallimard, 1969, p. 352 : « *Le concept de propriété est sans doute inapplicable dans la mesure où il rend la terre une chose ; or précisément en Afrique la terre n'était pas un véritable objet ; elle restait toujours subjective. La propriété s'appliquait non à des parcelles, mais à des droits au travail sur ces parcelles* ».

⁹⁶ Voir Sabrina OUMERZOUK, *Essai d'une étude de la condition et des rapports homme-femme en Algérie à travers une approche socio-historique*, Mémoire, Université Paris 1, 1998 : « De la patrilinéarité au patriarcat », pp. 9 et s.

En fait, dans la vie de la tribu, il n'y a pas de pratiques familiales et sociales qui ne consolident et ne maintiennent la solidarité et la cohésion du groupe. Dans cette optique, le patrimoine doit demeurer un bien collectif, en particulier le patrimoine foncier, la terre, qui, dans le milieu tribal, garantit la lignée paternelle. Le mariage en fait aussi partie.

2. La soumission de la femme par le mariage

Commençons par rappeler que dans la société tribale, le célibat est considéré comme une « anomalie regrettable », voire une tare sociale. Plus particulièrement, le célibat de la femme est une situation très mal vécue par le groupe familial. Nous comprenons donc que le mariage soit tenu pour obligatoire. Il est donc logique qu'on le veuille précoce, si possible dès que la jeune fille est apte à procréer. Dans cet esprit, il est habituel, en fonction des nécessités du groupe, que la fille soit « promise » bien avant sa puberté (parfois même bien avant sa naissance), à tel ou tel autre clan. Son sort est donc déjà scellé, la consommation de l'union intervenant au moment de la puberté, laquelle peut se produire très tôt, dès le début de l'adolescence.

Dans le milieu tribal, le mariage précoce est une pratique courante et tout à fait normale. En effet, dans un contexte où le culte du mâle est omniprésent, la jeune fille n'a pratiquement pas l'occasion, pour former sa personnalité, d'accéder à un statut de femme à part entière. Seul le mariage donne à la fille un statut social au sein du groupe. Il faut savoir que le statut d'adolescent n'existe pas dans la pensée traditionnelle : ainsi, une jeune fille devient femme dès qu'elle a ses premiers saignements, alors que le garçon devient un homme dès qu'il subit l'épreuve de la circoncision (*ṭahāra* ou purification)⁹⁷.

Ainsi, ce qui peut sembler un mariage d'enfant ou d'adolescent n'est autre que l'union de deux adultes au regard de la coutume tribale. Il en résulte qu'une fille à l'âge de puberté qui demeure célibataire chez ses parents engendre un climat familial

⁹⁷ Dans la religion islamique (et juive), la circoncision est un élément important « dans la construction du genre masculin ». Voir Roa'a GHARAIBEH, *De la subjectivation féministe aux mouvements culturels arabes. Égypte, Jordanie, Liban*, thèse Sociologie, Université Bordeaux II, 2013, p. 186.

délicate. Frantz Fanon écrit à ce sujet : « *Le mariage précoce n'est pas désir de diminuer le nombre de bouches à nourrir, mais littéralement souci de ne pas avoir une nouvelle femme sans statut, une femme-enfant dans la maison* »⁹⁸.

Donc, il faut comprendre le mariage précoce comme un moyen d'attribuer à la jeune fille son statut social de femme qui lui permet de s'épanouir et de satisfaire son désir physiologique que la famille patriarcale étouffe. Cependant, l'union homme/femme ne donnera lieu à une nouvelle entité familiale qu'en s'intégrant « *dans le cadre plus vaste de la grande famille agnatique, du clan, de la tribu* » où la hiérarchie propre au système patriarcal « *soumet en bloc la femme à l'homme* »⁹⁹.

Le mariage précoce joue aussi un rôle important dans le maintien de l'ordre social et moral anciennement établi : mariée très jeune, la jeune fille ne présente aucune résistance à se soumettre à son mari ; la famille est ainsi maintenue et la stabilité du foyer en dépend¹⁰⁰.

Le mariage sert également à préserver le patrimoine collectif. Sous cet angle, terre et enfants sont étroitement liés. Ce lien assure la pérennité du lignage. De là découle le principe du mariage entre cousins paternels : « *la cousine paternelle épousant le fils du frère de son père* »¹⁰¹. Cette préférence pour le mariage entre parents consanguins collatéraux, très répandue dans la société tribale est destinée à raffermir la cohésion du groupe et à conserver l'intégralité du patrimoine familial. Déjà Ibn Khāldūn avait attiré l'attention sur l'utilité des liens du sang dans la cohésion (*iltihām*) du groupe¹⁰².

Étant donné la conception foncièrement patriarcale de la société tribale, il ne sera jamais possible à l'épouse, si elle est issue d'une famille étrangère au groupe familial, d'intégrer institutionnellement la lignée de son époux. Elle restera la « fille de tel... » et

⁹⁸ Frantz FANON, *Sociologie d'une révolution*, Paris, La Découverte, 1982, p. 97.

⁹⁹ Christine SOURIAU, « La société féminine en Libye », *op. cit.*, p. 128.

¹⁰⁰ Ibrahim Mohamed WAFA, *Maison traditionnelle et organisation familiale : la maison de type houch en Libye*, *op. cit.*, p. 36.

¹⁰¹ Sabrina OUMERZOUK, *Essai d'une étude de la condition et des rapports homme-femme en Algérie à travers une approche socio-historique*, *op. cit.*, p. 11.

¹⁰² IBN KHĀLDŪN Abdū al-Raḥmān, *Discours sur l'histoire universelle. Al Muqaddima*, traduit de l'arabe, présenté et annoté par Y. Monteil, Paris, Sindbad, 1976, p. 200.

elle disposera de ses biens qui lui viennent de sa propre famille ou de son défunt mari. C'est une coutume caractéristique du système patriarcal qui accorde une importance excessive à la lignée.

On mesure l'utilité du mariage dit « endogame » et la règle ici observée du droit de préemption du cousin sur sa cousine paternelle (*ḥāḳ a-nāḳḥwa*). On comprend aussi qu'une fille soit « promise », dès son enfance, au garçon de l'oncle paternel : « *Le mariage avec le cousin devient presque une obligation si la fille est infligée d'une tare* », écrit Al-Fennîch ¹⁰³. En tout cas, « *plus la parenté est proche, plus le mariage est satisfaisant* », remarque Germaine Tillion ¹⁰⁴. Il s'agit avant tout d'une manière d'éviter que l'héritage ne soit perdu pour le groupe familial. Cette exigence explique que certaines tribus berbères, comme les Toubous (التبوء), appliquent le droit coutumier qui prive plus ou moins complètement les filles du droit successoral ¹⁰⁵. En fait, même au sein des populations arabes ou arabisées, les femmes revendiquent rarement leur quote-part de l'héritage. D'une part, cela est très mal vu et, d'autre part, la femme tient à rester en bons termes avec ses frères pour pouvoir, le cas échéant, regagner sa famille d'origine, notamment en cas de répudiation ou de veuvage ¹⁰⁶.

On peut inscrire dans le même ordre d'idée, la pratique coutumière incitant un célibataire à épouser de préférence la veuve de son frère (lévirat), plus particulièrement quand celle-ci a des enfants de son mari défunt. Là aussi, il s'agissait d'assurer la continuité de la famille et de conserver l'indivisibilité du domaine familial. En fait, cette pratique ne peut être comprise sans rappeler que les femmes, dans la société tribale, en cas de veuvage ou de répudiation, regagne le foyer des parents.

En plus de sa caractéristique économique, le mariage à l'intérieur du groupe a aussi une motivation sociale ; il s'agit de « rester entre soi » en rattachant au maximum les clans composant la tribu par les liens conjugaux. Dans cette limite, il apparaît comme

¹⁰³ Ahmed AL-FENNÎCH, *Al Mūdjtāma' Al-lībi'...*, op. cit., p. 47. Cité par Christine Souriau, op. cit., 138.

¹⁰⁴ Germaine TILLION, *Le Harem et les cousins*, Paris, éd. Seuil, 1966, p. 131.

¹⁰⁵ Attahar ZAOUI, *Mū'djām al-būldān al-lībya'*, op. cit., 323.

¹⁰⁶ Jalil HILAL, *Dirāsāt 'ane al waḳī' al-lībī* (Études sur la réalité libyenne), Tarabulus, Maktabat Al-Fikr, 1967, p. 42.

l'expression d'un fort sentiment d'attachement à l'ordre tribal, une manière de s'affirmer de façon énergique comme un « dedans » cohérent vis-à-vis d'un « dehors » social. En effet, ce type d'union crée des rapports nouveaux au sein de la famille et une ambiance familiale plus détendue, car les relations entre parents membres de *'a'ilā* sont avant tout empreintes de respect et de crainte : respect entier des modèles de comportements reconnus comme seuls valables par le groupe, et crainte permanente d'encourir des reproches des autres membres de la tribu pour ne pas s'être conformée aux prescriptions du rôle conféré par le sexe, l'âge ou le statut.

Il convient d'ajouter que la pratique endogame permet facilement l'enfermement des filles. Il est en effet entendu que la cousine se pliera plus facilement aux disciplines qu'impose le bien du groupe qu'une étrangère à la famille.

Si, dans le cadre tribal, le mariage se fait de préférence entre parents, il est utile de rappeler que la tribu repose aussi sur un jeu d'alliances politiques avec d'autres clans dans le but de renforcer le pouvoir et le prestige du groupe. Parfois, l'alliance se fera par l'échange de femmes. Dans cette situation, le choix du future époux revient au père. La fille n'a, par conséquent, pas la capacité de décider de qui sera son mari ¹⁰⁷.

Un autre trait caractérisant le mariage dans le milieu tribal consiste dans la pratique de la polygamie ¹⁰⁸. Cette tradition, jugée dépravée par l'Occident car symbole d'inégalité et d'arriération, était largement pratiquée dans la société bédouine pour plusieurs raisons : il s'agissait d'accroître la force de travail dans la communauté familiale et d'augmenter la production. Il était également question de multiplier la descendance. C'était aussi une question de fierté fondée sur la volonté de montrer que l'on est capable d'entretenir plus d'une femme.

La pratique de la polygamie a également pour motif de limiter les cas de répudiation des femmes. Elle maintient donc la stabilité de la famille élargie et, par conséquent, elle sauvegarde la vie communautaire.

¹⁰⁷ Mohamed Khalifa AT-TALISSI, *Sūkān Lībyā (Les habitants de la Libye)*, Tarabulus, Dar al-fourjani, 1970, p. 32.

¹⁰⁸ Par contre, la polyandrie (polygamie féminine) est considérée comme une abomination. La fidélité à l'époux est une obligation sans échappatoire.

La dot constitue aussi une caractéristique de la société tribale. Elle se traduisait par l'octroi de cadeaux et de dons mutuels : la nature et la chronologie de la dot étaient codifiées ; c'était un rituel entre les deux familles, et la partie versée par les parents de l'époux à celle de son épouse formait la partie principale du cycle des échanges. Mais loin de se limiter à une relation économique, la dot avait pour but de consolider la solidarité et de développer l'entraide des membres de la collectivité à l'occasion du mariage ¹⁰⁹.

Ces considérations permettent de dire que le mariage est une affaire de famille. Il est conclu par les seuls parents en vertu de la règle de la contrainte (*djābr*) matrimoniale. De ce point de vue, l'union reflète tout un côté de la notion de la famille élargie et dénote le caractère collectif et social, plutôt qu'individuel du mariage dans le milieu tribal. Ainsi compris, il devient même possible de soutenir que le mariage n'est pas seulement une affaire de parents, « *c'est une affaire tout court puisqu'il y va de l'intérêt que peut offrir une alliance de familles et de la défense d'un patrimoine* » ¹¹⁰.

Affaire de parents ou affaire tout court, la décision du mariage de la fille revient au père en tant que chef de famille qui doit veiller à l'intérêt de sa communauté. Il est seul à choisir le mari, en demandant, éventuellement l'avis du *cheikh* de la tribu. La future épouse est avertie lorsque les choses sont déjà scellées. On lui demandera juste son consentement et elle ne verra son partenaire qu'à la nuit de noces ¹¹¹.

On ne peut comprendre ce genre de mariage sans évoquer l'esprit même qui gouverne toute union ou alliance dans la société tribale : tout doit œuvrer à raffermir les liens au sein du groupement familial et à octroyer le plus de force possible à la phratrie. Dans ce cas, les alliances matrimoniales apparaissent comme un enjeu

¹⁰⁹ Aujourd'hui, la dot est devenue un prix exorbitant, une véritable surenchère autorisant de parler d'un « mariage marchand ».

¹¹⁰ Christine SOURIAU, « La société féminine en Libye », *op. cit.*, p. 137.

¹¹¹ Dans la pratique, « *la première preuve tangible qu'un jeune pourra avoir de l'existence d'une promise sera souvent les dépenses qu'il devra commencer à engager pour les innombrables cadeaux d'usage à chaque étape cérémonielle, et pour l'accumulation de la dot* », Christine SOURIAU, « La société féminine en Libye », *op. cit.*, p. 137.

considérable pour préserver la pérennité du lignage. De là résulte le choix du mari fait exclusivement par le père.

Dans le milieu tribal, si les hommes peuvent exprimer librement leur désir sexuel, il n'en va pas de même pour les femmes qui doivent faire preuve de retenue en refoulant leur sentiment. Pour éviter tout débordement, « on préfère les marier très jeunes et les remarier lorsqu'elles sont répudiées ou veuves »¹¹². De toute manière, on les met hors circuit et on les retient chez elles, par prudence et par respect des normes coutumières.

En définitive, le mariage dans la société tribale consacre la prééminence du mâle, c'est-à-dire la supériorité des hommes sur les femmes. Et même si la tradition impose le respect de l'épouse par son époux et lui assure en tant que mère une promotion dans la mentalité collective, la primauté reconnue à l'homme demeure inébranlable. D'ailleurs, toute l'éducation des filles est conduite dans ce sens.

3. L'éducation familiale, facteur de subordination de la femme

Dans le cadre tribal, la pensée masculine est une pensée « dominatrice » basée sur le principe que l'homme est l'élément premier et la femme l'élément second¹¹³. Cette pensée, issue du système patriarcal qui régit la société s'acquiert dès l'enfance et produit ses effets sur la construction de l'identité féminine. L'un des effets de cette construction identitaire est que la fille doit se conformer à l'image traditionnelle que le groupe familial attend d'elle. Au cœur de cette image nous trouvons l'idée du respect des rôles conférés par le sexe : une transgression de cette règle vouerait son auteur à une sorte de bannissement social : le cas se présente rarement car le contrôle et les contraintes sociales exercées par le groupe sur la femme sont fortes.

Notons qu'au sein du groupement familial, la mère est l'élément déterminant dans la modulation des enfants, garçons comme filles. Pour les garçons, ils sont pris en charge par leur mère jusqu'à l'âge où ils pourront commencer à travailler et pour les filles jusqu'à leur mariage. Ces dernières restent mineures jusqu'au moment où elles passent

¹¹² Voir Christine SOURIAU, « La société féminine en Libye », *op. cit.*, p. 128.

¹¹³ Mohamed Khalifa AT-TALISSI, *Sūkān Lībyā*, *op. cit.*, pp. 20-22.

sous la coupe de leur mari, tandis que les garçons, à mesure qu'ils vont vers l'« âge mûr », commencent à se dégager du gynécée, tout en gardant avec la mère des relations privilégiées. Ils deviennent alors les compagnons naturels des adultes dans le travail et la vie extérieure, ce qui permet un développement du corps et un épanouissement de la personnalité. La fille, elle, demeure dans le foyer au milieu d'un réseau de traditions domestique qui entrave ses mouvements. Ainsi, les enfants subissent l'éducation qu'impose la société tribale : à chacun selon son sexe. La mère a aussi pour mission de les façonner à l'image de ce que la coutume considère comme conformes à l'esprit et aux valeurs du groupe ¹¹⁴ : le respect, la pudeur, l'honneur...

Le respect se dit « *iḥtirām* », mot qui marque une grande déférence, un sentiment de considération et d'estime très répandu en milieu tribal. En effet, les relations parents-enfants sont empreintes d'un profond respect filial et d'une obéissance absolue des filles à leurs parents, et ce quel que soit l'âge. Elles doivent accepter l'opinion du père et se soumettre à sa volonté. Il faut comprendre que l'autorité des parents possède une force morale, d'essence coutumière, voire métaphysique. Ainsi, la croyance que la malédiction paternelle s'accomplisse, non seulement dans l'au-delà, mais déjà dans le monde d'ici-bas est très prégnante ; elle explique sans doute l'attitude des enfants qui accourent au chevet de leur père malade ou agonisant, afin de recevoir sa bénédiction et son pardon.

Tout est fait pour ne pas perdre cette tradition et pour maintenir « *l'iḥtirām* » à tous les niveaux, familial et social, car s'il vient à disparaître, c'est la communauté entière qui risque de s'ébranler. C'est dire que le bon fonctionnement de l'organisation tribale repose fondamentalement sur la conformité aux normes du respect en vigueur.

En milieu tribal, les jeunes baignent dans un environnement social qui prône le respect, la soumission et l'obéissance aux hommes (pères, frères, oncles...), à leur parole et au moindre geste ou regard de leur part. Ils sont sommés d'adopter une attitude générale de crainte révérencielle : ne pas élever la voix devant les aînés, ne pas les interrompre ni les contredire, se plier à leur volonté, etc. Ce comportement est encore

¹¹⁴ Ghita EL-KHAYAT-BENNAI, *Le monde arabe au féminin*, Paris, L'Harmattan, 1985, p. 68.

plus observée chez les filles, même devenues adultes. Ainsi, elles seront tenues de couvrir tout leur corps, de baisser leur regard, de ne pas marcher au milieu des hommes, ou le faire avec silence. Il est question d'éviter des écarts de conduite préjudiciables au groupement domestique et, par voie de conséquence, à la cohésion du groupe, pierre angulaire de l'édifice familial.

À la notion de *l'iḥtirām* s'ajoute celle de *ḥishmā*, que l'on peut traduire par pudeur ou décence. Dans la culture tribale, la *ḥishmā* reflète l'esprit coutumier, le conformisme et les contraintes familiale et sociales. Cette idée est soutenue par Bourdieu pour qui la *ḥishmā* « exprime à la fois dignité et réserve, interdit l'exhibition du moi et de ses sentiments intimes ; tout se passe comme si les rapports avec autrui – et même à l'intérieur de la famille – devaient nécessairement être médiatisés par la culture, comme si la personne, en son unicité originale, devait s'effacer derrière le masque de la convention qui, identique pour tous, abolit l'individualité dans l'uniformité et la conformité »¹¹⁵.

En milieu tribal, la pudeur constitue la clef de voûte de la vie du groupe et de la bonne éducation. Celui qui n'a pas de *ḥishmā* est une personne sans honneur et surtout sans dignité (*karāma*). Plus particulièrement, les femmes apprennent dès leur jeune âge qu'elles doivent faire preuve d'une grande pudeur ; elles ne doivent surtout pas entraîner la honte sur la famille. À ce titre, dès l'âge de puberté, leurs déplacements seront limités au maximum ; elles ne devront sortir que par besoin, après autorisation de leurs époux et accompagnées d'un adulte mâle appartenant à la famille (petit frère, cousin...) ¹¹⁶.

Si la puberté donne au garçon plus de liberté pour fréquenter le monde extra-domestique, la fille s'en voit confinée dans le périmètre familial. Cette situation provient de la séparation particulièrement aiguë entre le « dedans » et le « dehors » et des rôles respectifs des deux sexes qui s'organisent autour de la dichotomie extérieur/intérieur : aux filles l'intérieur et le domestique, aux garçons la responsabilité du dehors et de

¹¹⁵ Pierre BOURDIEU, *Sociologie de l'Algérie*, op. cit., p. 84-85.

¹¹⁶ Voir Ghassan ASCHA, *Du statut inférieur de la femme en islam*, op. cit., pp. 132-135.

l'extérieur ¹¹⁷. De ce fait, dans la tradition tribale, la fille est éduquée dans l'intention d'en faire un être de l'intérieur. Devenue adulte, elle sera enfermée dans le groupe de femmes. À ce propos, des données linguistiques révèlent cette assignation à domicile : les termes qui désignent le foyer, le privé et le domestique sont, « *ḥarām* », la femme ou l'épouse « *ḥārim* », l'espace qui entoure le foyer s'appelle « *ḥūrma* ».

Toutes ces expressions dérivent du mot *ḥarām* qui signifie le prohibé, le sacré, zone interdite à l'intrusion du profane. Le culte de la pudeur de la part du sexe féminin est poussé à son extrême. Ainsi, point de mixité entre hommes et femmes. En effet, la coutume tribale réduit la relations entre les deux sexes à l'indispensable. En application de ce principe, un cloisonnement – au sens propre, comme au sens figuré – très strict, est observé : un « étranger » au groupe ne doit pas se trouver en privé avec une femme de la maisonnée, ni soutenir une discussion avec elle. Même au sein de la '*ʿa'ilā*, les femmes doivent adopter envers les hommes une attitude très réservée : éviter tout acte ou geste inconvenant, regard indiscret, posture ou propos traduisant quelque familiarité qui risquerait d'entraîner des écarts de langage ou de conduite compromettant la bonne entente générale de la communauté familiale et sociale. Ces tabous apparaissent dans la physionomie même du foyer où l'espace des hommes est hermétiquement séparé de celui des femmes ¹¹⁸.

On ne peut pas clore ce point sans évoquer le sens de l'honneur (*shāraf*), élément crucial dans le contexte tribal. La règle de l'honneur est d'une extrême vulnérabilité et tous les membres du groupe se doivent de le respecter et même de renforcer ce bien moral précieux par des actes valeureux, afin de renforcer la cohésion du groupe.

Précisons ici un fait important lié à l'honneur, à savoir la vengeance (*tha'r*). Cette pratique assez fréquente dans le milieu tribal apparaît souvent comme une réparation d'un tort causé par des éléments étrangers à la cohésion du groupe (assassinat d'un membre de la tribu, viol, injures graves...) ¹¹⁹.

¹¹⁷ Frantz FANON, *Sociologie d'une révolution*, op. cit., pp. 90-91.

¹¹⁸ Cette séparation à l'intérieur du foyer entre deux lieux, l'un réservé aux hommes, l'autre assigné aux femmes perdure encore de nos jours dans la société libyenne. Voir *infra*, 2^e Partie, chap. 2, section 2.

¹¹⁹ Yasmina NAWAL *Les femmes dans l'islam*, op. cit., p. 13.

En dehors de cette situation extrême, le sentiment de l'honneur, comme son envers, la crainte de la honte et de la réprobation collective, animent vivement les moindres conduites et dominent toutes les relations à l'intérieur du groupe et vis-à-vis les autres groupements. Les femmes naissent, vivent et grandissent à l'ombre de ce principe coutumier et apprennent qu'elles doivent préserver l'honneur de la famille et de leur communauté. Apparaît ici un élément d'une grande importance pour l'ensemble du clan ou de la tribu : la conservation par la femme de sa virginité jusqu'au mariage. En cas d'infraction à cette règle fondamentale, le groupe dispose d'un moyen de coercition redoutable : le bannissement et parfois même la mort ¹²⁰. Il faut savoir que la tribu place l'honneur au-dessus de tout. Il est la valeur suprême, la « valeur des valeurs », plus chère que la vie ¹²¹. Il est jalousement protégé des affronts, des outrages et de l'humiliation (*dīyā*) et même défendu, les armes à la main.

Par rapport à la femme, la préservation de l'honneur traduit la vertu et la chasteté. Ainsi, toute l'éducation que celle-ci reçoit, tend à lui donner le sentiment de la vulnérabilité et du danger effroyable que représente la perte de l'honneur pour elle et pour tout le groupe familial et social.

Finalement, les coutumes tribales préparent les femmes à des relations discriminées fondées essentiellement sur le critère sexuel, mais recouvrent néanmoins des intérêts et des enjeux liés à la cohésion du groupe. L'avènement de l'Islam va-t-il atténuer ou renforcer cette discrimination ? C'est la question à laquelle nous allons répondre dans le développement suivant.

¹²⁰ Voir Bichr FARES, *L'honneur chez les Arabes avant l'Islam. Études sociologiques*, Paris, Librairie d'Amérique et d'Orient Adrien-Maisonneuve, 1932.

¹²¹ Reinhart Pieter Anne DOZY, *Supplément aux dictionnaires arabes*, Paris, Maisonneuve de la rose, 1967, t. 1., p. 34.

II. LE STATUT DISCRIMINANT DES FEMMES ATTRIBUÉ À LA RELIGION

Même si le phénomène de discrimination touche invariablement toutes les femmes partout où elles se trouvent, la religion comme origine de cette situation n'est invoquée qu'à propos de l'islam. Cette question préoccupe en effet de nombreux spécialistes des sciences sociales mettant au centre de leur réflexion le fondement sexué de la religion musulmane ¹²². Ce point mérite notre attention, mais exige néanmoins des clarifications.

Il est vrai que dans les sociétés arabo-musulmanes, la religion occupe tout l'espace. Notons qu'au sens littéral, le mot Islam signifie « soumission », au sens d'« *abandon à Dieu* » ¹²³. Le musulman est donc celui qui se soumet totalement à la volonté divine ¹²⁴. C'est ce qu'enseignent le Coran ¹²⁵ et la *Sūnā* ¹²⁶.

¹²² Précision toutefois que les études sur l'islam débordent très souvent la question de la femme musulmane pour s'attaquer à d'autres sujets comme l'immigration ou le terrorisme. Cette tendance s'est accentuée avec la montée de l'islam radicale, aboutissant parfois à un amalgame entre islamisme et islam. Nilüfer GÖLE, « L'islam à la rencontre des sciences sociales », in Michel WIEVIORKA (éd.), *Les sciences sociales en mutation*, Paris, éd. Sciences humaines, 2007, p. 417-426.

¹²³ Chafik CHEHATA, *Le droit musulman*, Paris, PUF, 1972, p. 1.

¹²⁴ L'islam est un pacte passé par Dieu avec son prophète Mahomet entre les années 608 et 632 de l'ère chrétienne. Et comme les deux autres religions monothéistes chrétienne et juive, l'islam est fondé sur un postulat à trois dimensions : unicité du Créateur, unicité de ses enseignements, unicité de la révélation. Voir Abdelhadi BOUTALEB, « Unicité des sources de législation dans les religions monothéistes et capacité de l'Islam d'assurer la rénovation et la pérennité de la loi », in *Revue juridique et politique. Indépendance et coopération (RIDC)*, avril-juin 1984, n° 2, pp. 173-184.

¹²⁵ Le mot Coran (*al-Kūr'āne*), d'origine syriaque, traduit l'idée d'une « communication orale », d'un « message », transmis sous forme de « récitation ». Cette triple notion, par sa complexité même, caractérise l'état initial d'une « révélation » verbale, qui ne reçut que lentement la sanction de l'écriture et ne fut fixée en un « Livre » unique, tenu pour seul recevable, que près d'un quart de siècle après la mort du prophète. Il est composé de cent quatorze chapitre ou sourates (de l'arabe *a-ṣūrā*), subdivisés en versets (*ayat*) au nombre de 6236 et classés selon un ordre de longueur décroissante, mode de classement qu'on retrouve dans plusieurs types de recueils poétiques ou philologiques du monde sémitique.

¹²⁶ La *Sūnā* désigne le comportement du Prophète, lequel se traduit dans la pratique, soit par la parole (*ḥadīth* ou *khābar*), soit par le geste, soit enfin par le silence approubatif. Les paroles, attitudes et recommandations du Prophète ont été transcrites par ses compagnons (*ṣaḥābā*), Abou Bakr, Omar, Othman, Ali, que la tradition appelle « les bien dirigés » ; puis par leurs successeurs (*at-Tabi'ūn*) et leur disciples (*Tabi'ū at-Tabi'in*). Elles font loi en matière de droit, dont les règles ont été dégagées par Al Bokhari (809-869), Muslim (819-875) et d'autres légistes musulmans. En fait, le processus de codification de la *Sūnā* a duré presque trois siècles (de 722 apr. J.-C. jusqu'à la fin du premier millénaire) qui coïncident avec ce que des auteurs avaient nommé l'« âge d'or de la législation islamique », reflet de l'âge d'or de la civilisation arabo-islamique. C'est durant cette période qu'a eu lieu l'écriture des grands recueils de la *Sūnā* ¹²⁶ et les premières interprétations ou exégèses (*at-tāfāsīr*) du Coran. C'est aussi l'époque qui a vu naître et prospérer les grandes « quatre écoles » du droit sunnite (*ḥanafite*, *malékite*, *shaf'ite* et *ḥanbalite*), Voir Abdul-Wahab KHALLAF, *ʿIlm Uṣūl Al Fīḥ (Science des sources du droit islamique)*, Le Caire, éd. Dar Al Fikr Al 'Arabi, 1999.

Mais, plus qu'une religion, « *l'islam est une culture* » ¹²⁷, c'est-à-dire une manière d'appréhender les rapports humains sous tous les aspects. Pour schématiser, disons que l'Islam est une religion totale qui vise non seulement les rapports de l'homme avec Dieu, mais aussi ses relations sociales et politiques. Partant de cette confusion entre le temporel et le spirituel ¹²⁸, l'idée s'est répandue que les traditions attribuées à la religion expliquent les discriminations affectant les femmes, aussi bien au sein de la famille qu'au niveau de la société ¹²⁹. Concernant notre propos visant la Libye, l'avènement de l'Islam, bien qu'il se soit montré hostile à certaines pratiques ancestrales, n'aurait pas fondamentalement modifié les contraintes qui pèsent sur la femme ¹³⁰. Celle-ci serait réduite au silence (A), lorsqu'elle n'est pas traitée comme un objet (B).

A. La thèse de la femme réduite au silence

La perception bien établie de la femme musulmane réduite au silence fait partie de ces thèmes brûlant mais atteints de raccourcis et de lieux communs ¹³¹. Nous pensons que le statut diminué de la femme ne repose pas directement sur les lois coraniques, mais sur la manière dont celles-ci sont interprétées et pratiquées par les théologiens. Pour rendre compte de cette hypothèse, nous citerons le port du *ḥidjāb* (1) ainsi que l'idée de la femme strictement limitée au foyer (2).

¹²⁷ D'après certains auteurs, « *l'Islam est d'abord une religion puis un État, enfin une culture* », (Charles RAYMOND, *Le droit musulman*, Paris, PUF, 1956, p. 3). Plus qu'une religion, l'islam est une « civilisation » (Dominique SOURDEL, *L'Islam*, Paris, PUF, 1949).

¹²⁸ On connaît la réponse apportée en Occident au rapport entre le temporel et le spirituel que l'on peut formuler en un mot : la religion est une affaire privée. Or, l'Islam, dans son acception orthodoxe, réfute toute dissociation entre le public et le privé. La maxime célèbre « *Rendez à César ce qui est à César, et à Dieu ce qui est à Dieu* », ne relève en aucune façon des principes de l'Islam. Il y a eu certes la *Nahda* (renaissance) laïque et culturelle réactualisant la culture arabe classique profane. Il y a eu aussi le réformisme islamique (*Islāh*), impulsé par Jamal Eddin al-Afghani et ses disciples, mais ces mouvements réformistes n'ont pas abouti.

¹²⁹ Voir Yadh BEN ACHOUR, *La deuxième Fātiha, l'Islam et la pensée des droits de l'homme*, Paris, PUF, 2011. Pour une opinion opposée, voir Asma LAMRABET, *Femmes et hommes dans le Coran : quelle égalité ?* Paris, Les éditions Albouraq, 2012.

¹³⁰ Mona FIKRY, « La femme dans les conflits de valeurs en Libye », *op. cit.*, pp. 93-110.

¹³¹ Mohamed Arkoun, évoquant la manière dont l'islam est parfois présenté par certaines études, ne manque pas d'exprimer son agacement en disant : « C'est une des tortures de notre temps de devoir traiter des sujets brûlants en les éteignant avec des lieux communs, des proclamations rhétoriques et souvent des polémiques », in « Europe-Orient, Dialogue avec l'islam », Table ronde, 12 juillet 2007, p. 11.

1. La question du voilement des femmes

La discussion inépuisable sur le port du *ḥidjāb*, particulièrement en Occident ¹³², a théoriquement pour substrat les droits des femmes et leurs relations avec la religion. Mais alors que cet habillement recouvre des significations diverses et des usages multiples ¹³³, il est devenu presque routinier de répéter que le voile est un symbole d'oppression de la femme, une marque d'inégalité en ce qu'il discrimine celles qui le portent en les enfermant dans leur propre corps et en les séparant des autres. Parce qu'il serait l'empreinte visible de la domination masculine, le port du *ḥidjāb* est jugé intolérable ¹³⁴.

Ce discours, bien qu'il ne fait pas l'unanimité ¹³⁵, considère le *ḥidjāb* comme le point nodal sur lequel viennent se greffer des notions diverses comme la tradition opposée au progrès, l'inégalité des femmes par rapport aux hommes, l'absence de la liberté des femmes de disposer de leur corps ; le tout conduisant à une profonde crise identitaire, « illustrée par l'intensité de la charge passionnelle » provoquée autour de ce signe dit « religieux », lequel a fini par symboliser à lui seul la condition de la femme musulmane, désormais définie par son état de soumission à l'homme ¹³⁶.

¹³² Le débat sur le port du voile existe aussi dans les pays arabes, comme le montre, par exemple, l'étude de Nawal AL-SA'DAWI, *Taw'am al- ṣolṭa wa al-ḍjins* (*Le dialecte de la sexualité et de la domination*) Le Caire, éd. Maktabat Madbouli, 2005 ; Mohamed KERROU, *Hijab, nouveau voile et espaces publics*, Tunis, CERES, 2010.

¹³³ Khaoula MATRI, *Port du voile : représentations et pratiques du corps chez les femmes tunisiennes*, op. cit., pp. 74 et s.

¹³⁴ Le port du *ḥidjāb* comme signe d'inégalité entre hommes et femmes est à l'origine de controverses récurrentes, notamment en France. En plus d'être considéré comme un moyen d'asservir les femmes, le voile est analysé comme une remise en cause de la République laïque. Voir Henri PENA-RUIZ, *Dieu et Marianne. Philosophie de la laïcité*, Paris, PUF, 1999 ; Jeanne-Hélène KALTENBACH et Michèle TRIBALAT, *La République et l'islam. Entre crainte et aveuglement*, Paris, La Documentation française, 2000. Pour une opinion opposée, voir notamment Pierre TÉVANIAN, *Le voile médiatique. Un faux débat : « l'affaire du foulard islamique »*, Paris, Le Seuil, 2005 ; Françoise LORCERIE, *La politisation du voile en France, en Europe et dans le monde arabe*, Paris, L'Harmattan, 2005.

¹³⁵ GASPARD Françoise, KHOROKHAVAR Farhad, *Le Foulard et la République*, Paris, éd. La Découverte, 1995 ; Dounia BOUZAR et Saïda KADA, *L'Une voilée, l'autre pas*, Paris, Albin Michel, 2003 ; Jean BAUBÉROT, Dounia BOUZAR et Jacqueline COSTA-LASCOUX, *Le Voile, que cache-t-il ?*, Paris, éd. de l'Atelier, 2004 ; Nilüfer GÖLE, « une affaire de foulard, une affaire de femme ? », in *Turquie européenne, pour une Europe Pluraliste et ambitieuse*, Archives, 5 mai, 2008 (Traduit de l'anglais par Karine Gantin).

¹³⁶ Voir Asma LAMRABET, *Les femmes et l'islam, une vision réformatrice*, Fondation pour l'innovation politique, 2017, p. 31.

Mais que dit exactement l'islam à propos du port du *ḥidjāb* ?

Il importe avant tout de souligner que déjà à l'époque préislamique, pour ne pas éveiller la convoitise des hommes, les femmes, dès la puberté, portaient un foulard ou un voile dissimulant les cheveux. L'idée étant que la chaste épouse doit réserver à son mari la découverte de sa féminité. Lorsque l'islam recourt au *ḥidjāb*, il ne fait alors que reprendre une pratique coutumière ancestrale.

Précisons par ailleurs que le principal texte y faisant référence parle de *khimār*¹³⁷ et non de *ḥidjāb*. Dans le Coran, le terme *ḥidjāb* n'est évoqué que dans trois versets : « *Dis aux Croyantes de baisser leurs regards, de garder leur chasteté et de ne montrer de leurs atours que ce qui en apparaît, et qu'elles rabattent leurs écharpes [khumûrihinā], sur leur poitrine [djūyūbihinā]. Qu'elles ne montrent leurs atours qu'à leurs époux, à leur père, à leur beau-père, à leurs frères, à leurs neveux, à leurs servantes, à leurs esclaves et à leurs eunuques ou aux impubères, qui ignorent tout, des parties cachées des femmes. Qu'elles ne tapent pas du pied pour montrer leurs parures cachées.* »¹³⁸.

Ce verset coranique montre qu'il s'agit davantage d'un appel à la bienséance et à la préservation de la vie privée qu'une injonction vestimentaire spécifique.

Un autre verset annonce : « *Il n'y a pas de fautes à reprocher aux femmes qui ne peuvent plus enfanter et qui ne peuvent plus se marier de déposer leur étoffe*¹³⁹, à condition de ne pas se montrer dans tous leurs atours ; mais il est préférable pour elles de s'en abstenir »¹⁴⁰.

¹³⁷ Étymologiquement, le mot *khimār* (pluriel *khūmūr*) veut dire « foulard » ou « écharpe », alors que le terme *ḥidjāb* en arabe désigne littéralement un « rideau », c'est-à-dire « une séparation, une cloison », donc, « tout ce qui cache et dissimule quelque chose », Asma LAMBRABET, *Les femmes et l'islam. Une vision réformatrice*, op. cit., p. 31

¹³⁸ Coran, sourate 24, verset 31. Ce verset est ambigu. « Le voile couvrant la poitrine ferait référence au *ḥidjāb* dissimulant le visage. Des juristes plus rigoristes y perçoivent l'imposition du « *niḳāb* », voile qui ne laisse entrevoir que les yeux », Abdalla JABIERA, *Controverses autour de la notion de liberté : La France et « l'affaire du foulard »*, thèse, Sociologie, Université de Franche-Comté, 2011, p. 189.

¹³⁹ Le terme étoffe peut être traduit par *thāwb* (pluriel *thiyāb*). Ce n'est pas explicitement le voile ici, mais plutôt une tunique ou un vêtement ample qui enveloppe tout le corps.

¹⁴⁰ Coran, sourate 24, verset 60.

Ce texte est traduit au sens de « ôter leurs foulards », mais il peut aussi être utilisé comme une incitation à le garder. L'objectif étant de ne pas être importunées, si l'on se réfère au mot *ḥidjāb* qui dérive du mot « *ḥādjbā* » : se soustraire au regard, à la vue, se couvrir... La notion revêt cependant plusieurs sens. Le voile est ce « mur » que Dieu dresse entre son Messager et les autres : « *Il n'a pas été donné à un mortel que Dieu lui parle si ce n'est par inspiration ou derrière un voile ou bien encore en lui envoyant un messenger à qui il est révélé, avec sa permission, ce qu'il veut* » ¹⁴¹, ou encore « *Quand tu récites le Coran, nous tendons un voile épais entre toi et ceux qui ne croient pas à l'autre vie* » ¹⁴². Dans un texte consacré à la Vierge Marie, on peut lire : « *Elle se retira de sa famille vers un lieu oriental. Elle tendit un voile entre elle et eux* » ¹⁴³. Le voile symbolise ici le comportement de la Sainte-Marie qui doit s'isoler afin de se préserver des péchés et des tentations.

La même signification peut être retenue du passage suivant : « *Ô croyants, n'entrez pas dans les demeures du Prophète, sauf s'il vous permet d'y prendre un repas et n'entrez pas avant le moment, mais quand on vous appelle [...] Si vous demandez quelque chose aux épouses du prophète, faites-le derrière un voile, cela est plus pur pour vos cœurs et pour les leurs* » ¹⁴⁴.

On voit que ce verset concerne uniquement les épouses de Mahomet, puisqu'il ordonne aux croyants de garder leur distance par rapport aux femmes du Prophète comme signe du respect de la vie intime de ce dernier. Cette injonction se serait ensuite étendue aux femmes musulmanes en général : « *Ô Prophète ! Dis à tes épouses, à tes filles et aux femmes des croyants, de resserrer sur elles leur mante (ḍjalabibihenā): c'est pour elles le meilleur moyen de se faire connaître et de ne pas être offensées. – Dieu est celui qui pardonne, il est miséricordieux* » ¹⁴⁵.

¹⁴¹ Coran, sourate 42, verset 5.

¹⁴² Coran, sourate 17, verset 45.

¹⁴³ Coran, sourate 19, versets 16 et 19.

¹⁴⁴ Coran, sourates 33, verset 53.

¹⁴⁵ Coran, sourate 33, verset 59.

De l'ensemble de ces textes se dégage, non pas une tenue vestimentaire spécifique des femmes musulmanes, mais plutôt un symbole de séparation entre la vie publique et la vie familiale intime du temps du Prophète. L'essentiel est de permettre aux femmes de se mettre à l'abri des regards « impurs ».

À ce niveau, il est intéressant d'observer que le port du voile est une pratique ancienne antérieure à l'islam. Il est venu du judaïsme et s'est plus tard maintenu dans le christianisme.

Dans la tradition juive, le voile était porté par les femmes mariées, comme signe de chasteté ¹⁴⁶. À cet effet, le judaïsme talmudique enseignait que les cheveux non dissimulés d'une femme constituent une nudité, donc un péché. L'absence du port du voile caractérisait le statut de la femme aux mœurs légers ¹⁴⁷.

Ces enseignements vont écarter les femmes de la proximité des hommes durant le culte pour les assigner dans leur foyer, loin des regards. Mais c'est bien le christianisme qui a rendu le port du voile obligatoire. Ainsi, on peut lire dans la Première épître aux Corinthiens : « *Toute femme qui prie ou prophétise, le chef non voilé, fait honte à son chef (Dieu); c'est exactement comme si elle était une femme rasée. Si donc une femme ne se voile pas, qu'elle se tonde aussi ! Mais s'il est honteux pour une femme d'être tondue ou rasée, qu'elle se voile !* » ¹⁴⁸.

Et plus loin : « *L'homme, lui, ne doit pas se voiler la tête : il est l'image et la gloire de Dieu, mais la femme est la gloire de l'homme. Car ce n'est pas l'homme qui a été tiré de la femme, mais la femme de l'homme, et l'homme n'a pas été créé pour la femme, mais la femme pour l'homme. Voilà pourquoi la femme doit avoir sur la tête les signes de sa sujétion* » ¹⁴⁹.

¹⁴⁶ Arif MAHRUKH, « La condition actuelle de la femme musulmane », in *La place de la femme en Islam*, Compte-rendu du séminaire organisé par les femmes l'Association Musulmane Ahmadiyya en France le 11 mai 2013, p. 9.

¹⁴⁷ Voir Arsène DARMESTETER, *Le Talmud*, Paris, éd. Allia, 1997.

¹⁴⁸ SAINT-PAUL, « *Première épître aux Corinthiens* », XI : 2-16. Prolongeant l'enseignement paulinien, Tertullien recommandait aux filles de se couvrir dès la puberté. Tertullien, œuvre 3, *De virginis velandi (Du voile des vierges)*, Imprimerie Chirat, 1997.

¹⁴⁹ *Ibid.*, XI : 7-10.

Ces injonctions ne sont pas étrangères à la condition dépréciée des femmes ¹⁵⁰ :
« Que les femmes se taisent dans les assemblées, car il ne leur est pas permis de parler ; mais qu'elles soient soumises, selon que la Loi elle-même le dit. Si elles veulent s'instruisent sur quelque point, qu'elles interrogent leur mari à la maison ; car il est honteux pour une femme de parler dans une assemblée » ¹⁵¹.

Il résulte de ces développements que l'Islam n'a pas inventé le *ḥidjāb* ¹⁵². En vérité, la femme est traditionnellement voilée, et ce depuis l'Antiquité ¹⁵³.

Du point de vue historique, il semble que le voilement des femmes n'était pas courant au début de la Révélation ; les femmes ne se voilaient pas. Comme nous l'avons indiqué, seules les femmes du Prophète ont porté le voile. Il faut attendre l'époque de la dynastie Omeyyade (661-750) pour voir le port du voile se répandre, notamment parmi les femmes de l'aristocratie afin de se distinguer des femmes du peuple. On attribue cette résurgence du voile aux désordres provoqués par la sédentarisation des tribus bédouines et aux méfaits de la civilisation urbaine. Cette thèse est soutenue par Noria Allami, dans son étude sur le voilement des femmes dans le monde arabe : *« Le Hedjaz (la grande ville de la péninsule d'Arabie) est devenu le lieu de désordre et de troubles, liés à la sédentarisation récente des tribus nomades. Leur code d'honneur du désert, qui consistait entre autres, à respecter et à défendre la femme, n'est plus à l'honneur. Il a donc fallu, très vite, instituer d'autres normes qui vont toucher cette fois la personne physique de la femme. Un rideau est tiré sur son corps »* ¹⁵⁴.

¹⁵⁰ Puisqu'elle est créée à partir de l'homme, *« la femme doit porter sur la tête la marque de sa dépendance »*. Cette marque de sujétion de l'épouse à son époux remonte au péché originel : *« Il dit à la femme : J'augmenterai la souffrance de tes grossesses, tu enfanteras avec douleur, et tes désirs se porteront vers ton mari, mais il dominera sur toi »* (Genèse, Chapitre 3 – 16).

¹⁵¹ SAINT PAUL, « Première épître aux Corinthiens », XIV, 34-35. Il est dit aussi *« Que la femme écoute l'instruction en silence, en toute soumission. Je ne permets pas à la femme d'enseigner ni de faire la loi à l'homme, qu'elle se tienne en silence, car c'est Adam qui fut formé le premier, Ève ensuite. Et ce n'est pas Adam qui a été dupé ; c'est la femme qui, séduite, en est venue à la transgression »*, SAINT PAUL, 1 Timothée, II, 11-14.

¹⁵² Voir sur ce point, Germaine TILLION, *Le Harem et les cousins*, op. cit., p. 23.

¹⁵³ Le voile a souvent été le signe de distinction sociale entre femmes respectables et celles qui ne le sont pas. Ainsi, chez les Assyriens, le port du voile était réservé aux femmes et aux filles de seigneurs, et interdit aux esclaves et aux « impures ». Roa'a GHARAIBEH, *De la subjectivation féministe*, op. cit., p. 182.

¹⁵⁴ Noria ALLAMI, *Voilées, dévoilées. Être femme dans le monde arabe*, L'Harmattan, 1988, p. 69.

Ce rappel a pour simple objet de démontrer que la question du port du voile (*ḥidjāb*) est complexe et qu'il convient de ne pas faire l'impasse sur le contexte historique, utile à la compréhension de ce qui est devenu, par glissement sémantique entre *khimār* et *ḥidjāb* et par déformation des prescriptions religieuses exprimées par la *sharī'a* ¹⁵⁵, un marqueur de l'islam par excellence et un « *un symbole d'oppression de la femme* » ¹⁵⁶.

Toujours est-il que dans le monde musulman, alors que les femmes sont loin de tenir un rôle central au plan de la religion islamique, se trouvent située au cœur d'un discours religieux qui tend à les reléguer à un rang subalterne. C'est bien ce qui se passe avec le *ḥidjāb* où une certaine lecture de la religion le rend obligatoire pour les femmes en s'appuyant sur le registre de l'éthique corporelle en islam. Dans ce sens, l'argument souvent avancé est que la femme doit être le symbole de la pureté, un bouclier moral et spirituel de toute la famille. Le port du voile est alors envisagé comme un moyen d'éviter le désordre (*fītna'*), un rempart face à un « dehors » hostile qui porterait atteinte aux bonnes mœurs et à l'honneur familiale.

Cependant, il est permis de penser que derrière cet argument se cache une volonté de « *réclusion des femmes* » ¹⁵⁷, en mettant en avant des valeurs religieuses et une certaine conception de l'honneur, « *véritable hantise de l'homme* » ¹⁵⁸.

Mieux, l'interprétation qui est faite du voile par des *fūkhāha* (théologiens) rigoristes va constituer la limite ultime de la séparation des sexes : « *Il (le voile) fait passer la musulmane dans l'anonymat le plus total. Être musulman, c'est vivre incognito. Et pour être sûr, la société musulmane n'a plus qu'à séquestrer la gent féminine. La maison arabe ne sera qu'un voile de pierre renfermant le voile de coton ou de laine* » ¹⁵⁹.

¹⁵⁵ Pour une critique des interprétations des théologiens et de la *sharī'a*, faisant du port du voile une obligation religieuse, voir notamment Mohamed TALBI, *L'islam n'est pas voile il est culte, rénovation de la pensée musulmane*, Tunis, éd. Cartaginoiseries, 2009.

¹⁵⁶ Asma LAMRABET, « Voile ou *hijab* des femmes musulmanes entre l'idéologie coloniale et l'idéologie islamique traditionaliste : une vision décoloniale », Texte disponible sur le site : www.asma-lamrabet.com/articles/voile-ou-hijab-des-femmes-musulmanes-entre-l-ideologie-coloniale-et-l-ideologie-islamique-traditionaliste-une-vision-decoloni/ (consulté le 21 mai 2017).

¹⁵⁷ Levy REUBEN, *The Social Structure of Islam*, Cambridge University Press, 1969, p. 124.

¹⁵⁸ Ibrahim Mohamed WAFA, *Maison traditionnelle et organisation familiale*, op. cit., p. 77

¹⁵⁹ Abdelwahab BOUHDIBA, *La Sexualité en Islam*, Paris, PUF, 2003, p. 50.

En Libye, en raison du poids de la tradition et d'une interprétation singulière des prescriptions coraniques, le port du *ḥidjāb* est parfois plus restrictif que celui présenté par l'enseignement religieux. À ce propos, Mona Fikry distingue plusieurs catégories de voiles, correspondants au statut des femmes qui les portent :

- Pour la femme traditionnelle, qui dans le milieu rural ou bédouin, travaillait à côté de son époux « *dans les champs ou dans un métier, qui se montrait la tête et le visage découverts devant des "étrangers" et les membres mâles de sa famille* », une fois installée en ville se trouve soudainement forcée à vivre claustrée physiquement et socialement et porte la *fūrashīyā*, « *une pièce d'étoffe en laine ou en coton beige ou blanche qui recouvre tout le visage et ne laisse apparaître qu'un œil dissimulé dans les replis du voile* »¹⁶⁰.

- La plus conservatrice des femmes traditionnelles résidant en ville, « *porte sous une robe et un manteau sombre* », qui couvre « *les bras et les genoux, un pantalon et une bishā, un voile noir qui enveloppe la tête entièrement* ». Et lorsqu'elle rentre au foyer, elle continue « *à vivre une vie plus isolée et plus vide* » que celle vécue autrefois dans son milieu rural.

- La femme en transition vers la modernité, qui exerce généralement une activité (étudiantes, institutrices, administration), porte « *une robe européenne qui couvre les bras et les genoux, ou un pantalon* » avec une veste qui dissimule « *les hanches, ainsi qu'une écharpe blanche autour de la tête pour couvrir les cheveux, les oreilles et le cou* ». Ce type de femme, en raison de son statut social, est plus apte au changement, même si elle demeure profondément religieuse.

- La femme moderne la plus instruite est vêtue d'une robe européenne, même si au travail elle porte généralement « *un pantalon-tailleur qui est devenu presque l'uniforme de ce groupe de femmes* ». Notons que cette catégorie de femmes, dont les maris sont également acculturés, sont en rupture avec les traditions et probablement les moins religieuses¹⁶¹.

¹⁶⁰ Mona FIKRY, « La femme et le conflit des valeurs en Libye », *op. cit.*, pp. 100-101.

¹⁶¹ *Idem.*

Photo 1 : Femme libyenne vêtue de la *fūrashīyā*



Source : Journal, *Libya al-Mustaqbal* (Libye. L'avenir)

De ce qui précède, quelques observations s'imposent. Tout d'abord, c'est toujours le mari qui décide du type de vêtements que son épouse devrait porter. Dans un cadre que l'on peut qualifier de « progressiste », c'est l'époux qui consent à ce que sa femme quitte l'habit traditionnel qui l'encombre. Ensuite, l'habit que l'homme semble accepter pour la femme est toujours envisagé dans une perspective morale et religieuse. Enfin, l'habit de la femme reflète son statut social, son niveau d'éducation et son ouverture au monde extérieur.

Reste une idée essentielle : la tête, les bras, les jambes et le dessin précis du corps de la femme ne doivent pas être exposés au regard de l'homme. C'est ainsi que dans le milieu de travail, les femmes étaient vêtues d'un accoutrement qu'on pourrait assimiler à un « uniforme » ¹⁶².

¹⁶² Mona FIKRY, « La femme et le conflit des valeurs en Libye », *op. cit.*, p. 101.

Sur la base de ces considérations, la première chose qui vient à l'esprit est que le port du *ḥidjāb* n'est pas imposé par les textes religieux. Mais, son usage illustre bien la domination masculine, qui est si forte au point que l'identité de la femme se construit désormais à travers l'image voulue et projetée par l'homme, ce qui nous fait penser à Pierre Bourdieu qui mettait en doute la capacité des dominé(e)s à faire l'histoire de leur domination ¹⁶³. Nous verrons cependant que cette hypothèse n'est pas partagée par les femmes que nous avons rencontrées lors de notre enquête ¹⁶⁴.

Quoi qu'il en soit, le discours maintenant l'idée du *ḥidjāb* en tant qu'instrument de discrimination des femmes a pour corollaire leur claustration et leur assignation aux tâches domestiques, loin des regards des hommes.

2. La femme assignée au foyer

« *Restez dans vos foyers, et ne vous exhibez pas à la manière des femmes avant l'Islam* », dit le Coran ¹⁶⁵. De son côté, le Prophète aurait dit : « *La femme est une bergère à propos du domicile conjugal et des enfants, et sera questionnée à ce sujet* » ¹⁶⁶.

Ce texte montre que la femme a des priorités, notamment celle de s'occuper de sa maison et de ses enfants. Elle est « *l'être de l'intérieur* », c'est-à-dire du privé et du domestique ¹⁶⁷.

Cependant, le Prophète aurait averti : « *N'empêchez pas les femmes de se rendre dans les mosquées (...)* Leur domicile est cependant meilleur pour elles » ¹⁶⁸.

On pourrait retenir de ce passage que l'on ne doit pas interdire à la femme de se mouvoir en dehors de son domicile. Il est d'ailleurs reconnu qu'en Islam, en l'absence de prescriptions coraniques explicites, le principe premier est la permission (*Ibaḥā*).

¹⁶³ Pierre BOURDIEU, « Remarques sur l'Histoire des femmes », in Georges DUBY et Michel PERROT (dir.), *Femmes et Histoire*, Paris, Plon, 1993, pp. 63-66.

¹⁶⁴ Voir la deuxième partie de ce travail.

¹⁶⁵ Coran, sourate 33, verset 33.

¹⁶⁶ Propos rapportés par Al-Būkhari, *ḥadith* n° 2416, et Muslim, *ḥadith* n° 1829.

¹⁶⁷ Ibrahim Mohamed WAFA, *Maison traditionnelle et organisation familiale*, op. cit., p. 79.

¹⁶⁸ *Ḥadith* rapporté par Abū Dawūd, n° 567.

Ainsi, si la priorité de la femme est de s'occuper de son foyer, il est également vrai qu'il ne lui est pas interdit de se trouver hors de chez elle. Cependant, un fossé s'est creusé entre ce que disent les textes sacrés et la pratique des croyants fondées sur une lecture particulière des principes religieux. Ce point n'a pas échappé au théologien pakistanais Riffat Hassan : *« Il faut distinguer entre le texte coranique et la tradition islamique. Ce sont les hommes qui ont procédé à l'interprétation du Coran, depuis les temps les plus anciens. Ils faisaient cela au sein d'une culture patriarcale dominée par eux. Le Coran a donc été interprété du point de vue culturel des hommes, ce qui a évidemment affecté les droits des femmes »* ¹⁶⁹.

Il en est résulté que l'Islam, comme toutes les autres religions, bien que sur certaines questions se soit adapté aux mutations sociales imposées par l'histoire, l'interprétation retenue par la majorité des *fūkhāha* fait preuve d'une inflexibilité remarquable sur tous les sujets concernant le rôle et le statut des femmes dans la société.

la volonté des femmes de s'affirmer en tant que sujets actifs est ainsi occulté et concerne plus les questions domestiques. Cette forme de retrait et d'abnégation de soi est même conçue par les théologiens comme un signe de piété et une qualité que doit posséder une femme « honorable » et « respectable ».

Le foyer comme lieu de la femme « vertueuse », vient légitimer la volonté de l'époux de limiter ses sorties, de la contrôler et de la diriger. Dieu lui aurait confié ce devoir, cette mission sacrée. Le mot « *ḥārem* » (حریم) est utilisé pour désigner cette situation de subordination, alors même que le terme n'est pas coranique, mais historique ¹⁷⁰.

Au vrai, l'enfermement de la femme n'est pas propre à l'interprétation de l'islam. Georges Duby, explorant la société du Moyen-Âge, voit dans la religion chrétienne la principale source d'oppression des femmes. Il remarque par ailleurs leur absence, car *« tous les rôles sont tenus par des hommes »*. L'auteur parle d'une époque résolument « mâle » et « misogyne », profondément marquée, non seulement par la supériorité du

¹⁶⁹ Cité par Khalid CHRAIBI, « Charia, droits des femmes et lois des homme », texte in <https://oumma.com/charia-droits-des-femmes-et-lois-des-hommes-1-2/> (consulté le 26 mai 2018).

¹⁷⁰ La notion de *ḥārem* a existé dans la Grèce antique (gynécée), en Perse, et dans le monde arabe à l'époque préislamique.

masculin, mais encore par la « mauvaiseté » des femmes, faibles et source du mal dans le monde et dans les relations privées. C'est pourquoi elles étaient confinées aux tâches domestiques et tenues en dehors du public (lieux, institutions, affaires)¹⁷¹.

Plus tard, pendant la Révolution française, le désir des femmes de participer à la vie publique s'est heurté à la « majorité des révolutionnaires qui refusent notamment de les voir armées ou bénéficier d'un droit de vote, à quelque niveau que ce soit ».

Même dans la perspective du mouvement féministe, jusqu'au milieu du XIX^e siècle, les sociétés occidentales accordent un traitement favorisant les hommes et considérant les femmes « hors-jeu », tant sur le plan du droit qu'au niveau des usages et coutumes. Et lorsqu'au milieu du XX^e siècle, Simone de Beauvoir parle de la condition de la femme, elle évoque la même relégation, le même sentiment de ne jamais pouvoir occuper d'autres rôle que celui d'être au foyer. Excluant tout déterminisme biologique, elle s'est intéressée à la discrimination des femmes en tant que fait social¹⁷².

Ces considérations ont pour utilité de montrer que toutes les religions ont été peu favorables aux femmes qui n'y trouvent guère de possibilité d'expression hors de leur foyer. Seul l'homme avait le droit de se mouvoir librement : le monde extérieur lui appartient. C'est à lui de subvenir aux besoins de sa famille. Le monde de la femme c'est l'intérieur, elle doit avant tout s'occuper de son mari et de ses enfants, assumer sa fonction de procréatrice et vivre pleinement sa maternité. Cette séparation sociale fait dire que le monde de la femme est celui du « *lieu fermé de la maison avec ses espaces obscurs, intimes et secrets. Il s'oppose radicalement au monde du dehors des hommes, celui de la vie publique et des grands espaces clairs et ensoleillés, souvent considéré comme lieu de pratiques immorales* »¹⁷³.

¹⁷¹ L'auteur constate que ni la réforme protestante amorcée au XVI^e siècle, ni l'humanisme des siècles des Lumières n'ont apporté d'amélioration sensible au statut de la femme qui, d'ailleurs, n'a aucune prise sur sa propre histoire. Georges DUBY, *Dames du XII^e siècle, III : Ève et les prêtres*, Paris, Gallimard, 1996.

¹⁷² Simone De BEAUVOIR, *Le Deuxième sexe*, vol. 2, « L'expérience vécue », Gallimard, Folio, 1949 ; Françoise THÉBAUD, *Écrire l'histoire des femmes et du genre*, Lyon, ENS éditions, 2007 ; Françoise HÉRITIER, *Retour aux sources*, Paris, Galilée, 2010.

¹⁷³ Germain TILLION, *Le Harem et les cousins*, op. cit., p. 15.

Il faut dire que lorsqu'on appartient à une culture ou chacun, homme et femme doit tenir sa place et assurer ses tâches, quand l'autorité revient « naturellement » à l'homme si ce n'est à sa virilité, les obstacles, autant mentaux que réels, portent la femme à croire que s'affirmer et faire montre de son indépendance, sont des initiatives qui « ne font pas partie de sa nature ».

Ces considérations laissent transparaître une image de la femme faible et vulnérable modulée par la volonté de l'homme. Lorsque celle-ci quitte son « milieu naturel », c'est-à-dire le domicile, pour entrer dans celui de l'homme, c'est-à-dire l'espace public, ce dernier réagit contre ce débordement en utilisant les moyens à sa disposition, comme, par exemple l'obligation de porter le *ḥidjāb* ou de sortir accompagnée par un membre « mâle » de la famille.

Nous avons montré qu'à la base des injonctions qui incitent les femmes à se montrer discrètes, il y a le principe de l'honneur. Celui-ci structure et organise la hiérarchisation homme-femme. Dans ce cadre, la femme, définie comme « vulnérable », demande la vigilance de tous les membres masculins de la famille. Ce contrôle est considéré comme le seul moyen de lui assurer protection, respectabilité et honneur. La femme est de ce fait pourvue d'une fonction de stabilisation de l'ordre familial.

Aussi, encore de nos jours, en Libye et ailleurs dans la société arabo-musulmane, en général, les femmes ne peuvent sortir en public sans être accompagnées de leur mari. Mises en « liberté surveillée » elles doivent justifier leur accès au dehors, en fournir des arguments. Au demeurant, comme le dit Mohamed Wafa, « *la femme se sent rarement concernée par le dehors* » ; elle est « *proprement identifiée au foyer* »¹⁷⁴. Du reste, il est inconvenant de prononcer son prénom dans conversations en public. Généralement elle est désignée par référence à sa descendance : « mère de Slimane » (*Ūm Sūlaymān*), par exemple. On estime que la femme étant un sujet tabou, elle ne peut être profanée par la verbalisation.

Réduite au silence, la femme est traitée parfois comme un objet.

¹⁷⁴ Ibrahim MOHAMED Wafa, *Maison traditionnelle et organisation familiale*, op. cit., pp. 78.

B. La femme-objet

Certains indices incitent à penser que la femme est vue comme objet. Nous en retenons principalement le mariage forcé, la polygamie, le droit reconnu au mari de répudier sa femme par sa seule volonté et le droit pour l'époux de châtier sa femme. Et là encore, il y a ce que dit le Coran et ce que révèle la pratique « musulmane ».

1. Le mariage forcé

« Nulle contrainte en religion » ¹⁷⁵. Ce verset englobe toutes les contraintes sur tous les sujets qui concernent la foi et les relations sociales. Si l'on part de ce principe, personne n'a le droit de contraindre sa fille à se marier contre sa volonté. Le mariage n'est pas un « commerce », mais un contrat fondé sur le respect mutuel des époux conformément aux enseignements de Dieu : « *Et parmi Ses signes Il a créé de vous, pour vous, des épouses pour que vous viviez en tranquillité avec elles et Il a mis entre vous de l'affection et de la miséricorde* », dit le Coran ¹⁷⁶. En conséquence, contraindre sa fille à se marier n'est pas conforme aux prescriptions religieuses. D'après un *ḥadith*, « *la femme vierge ne peut être mariée avant qu'elle n'ait donné son consentement* ». On a alors demandé au Prophète : « *Ô Messager de Dieu, comment saura-t-on qu'elle est d'accord ?* », Il a répondu : « *Lorsqu'elle restera silencieuse* ». Ainsi, le silence vaut consentement. « *Et si elle refuse, elle ne doit pas être forcée* » ¹⁷⁷.

Il se dégage de la lecture de ces textes sacrés que le consentement de la femme est nécessaire pour le mariage. Mais on constate qu'il ne s'agit pas d'un consentement explicite, puisque le silence de la jeune fille vierge suffit. Cette disposition est étonnante, car la jeune fille vierge peut être trop jeune, n'atteignant même pas l'âge de puberté, et de fait, peut avoir du mal à exprimer un refus sous la pression familiale ou sociale ¹⁷⁸.

¹⁷⁵ Coran, sourate 2, verset 256.

¹⁷⁶ Coran, sourate 30, verset 21.

¹⁷⁷ Rapporté par Al-Būkhārī dans le chapitre du mariage (*ḥadith* 5133 et 5134) et par Mūsīlīm dans le chapitre du mariage (*ḥadith* n°1422) in <http://www.fatawaislam.com/content/view/601/44/> (consulté le 17 juin 2018).

¹⁷⁸ Pour justifier ce paradoxe, les savants musulmans se réfèrent au Prophète qui a épousé Aïcha (après le décès de sa première femme Khadija) sans son autorisation « avant ses neuf ans », *idem*.

Notons par ailleurs que le mariage n'est valable qu'avec la présence d'un tuteur de sexe masculin ¹⁷⁹. Cette injonction résulte du verset coranique adressé aux tuteurs matrimoniaux : « *Mariez les célibataires d'entre vous [...]* » ¹⁸⁰. Elle découle aussi de la parole de Prophète : « *Toute femme qui se marie sans la permission de son tuteur, son mariage est nul, son mariage est nul, son mariage est nul. Si le mariage est consommé, elle a droit à une dot à cause de l'acte sexuel. Si elle n'a pas de tuteur, l'autorité musulmane en tient lieu* » ¹⁸¹.

Ces passages montrent que la religion musulmane n'a pas totalement aboli la prééminence de l'homme sur la femme, puisqu'un mariage n'est conforme aux dogmes islamiques, que si la mariée est assisté d'un tuteur mâle. En fait, on peut dire que l'islam a apporté des aménagements concernant le mariage en imposant le consentement, sans pour autant diminuer le rôle prépondérant de l'homme (le père).

La volonté de la femme semble encore plus restreinte puisqu'il lui est interdit de se marier avec un non-musulman ¹⁸². Cependant, les commentateurs et les interprètes du Coran vont soutenir qu'il est permis pour le musulman de se marier avec une non-musulmane, notamment chrétienne ou juive ¹⁸³, ces dernières étant considérées par les exégèses comme appartenant aux « gens du Livre » ¹⁸⁴.

¹⁷⁹ Ainsi, « *Une femme ne peut établir son propre mariage, ni celui d'une autre femme car c'est la prostituée qui établit son propre mariage* », ḥadith rapporté par Ibn Madjā et qualifié de Ṣaḥīḥ (authentique) par Al-Albani).

¹⁸⁰ Coran, sourate 24, verset 31.

¹⁸¹ Ḥadith authentique rapporté par At-Ṭārmidi.

¹⁸² Cette posture s'appuie sur verset principal définissant la prescription concernant le mariage avec une certaine catégorie de non-musulmans : « *N'épousez pas les femmes idolâtres tant qu'elles ne sont pas des croyantes. Une esclave croyante est préférable à une idolâtre libre même si celle-ci a l'avantage de vous plaire. N'épousez pas les hommes idolâtres tant qu'ils ne sont pas des croyants. Un esclave croyant est préférable à un idolâtre, même si ce dernier a l'avantage de vous plaire [...]* », Coran, sourate 2, verset 221.

¹⁸³ Pour justifier le droit accordé à l'homme musulman d'épouser une non-musulmane, la majorité des exégètes fondent leur argumentation sur un autre verset du Coran qui dit : « *Pour ce qui est du mariage, il vous est permis de vous marier aussi bien avec d'honnêtes musulmanes qu'avec d'honnêtes femmes appartenant à ceux qui ont reçu les Écritures avant vous, à condition de leur verser leur dot, de vivre avec elles en union régulière, loin de toute luxure et de tout concubinage* », sourate 5, verset 5.

¹⁸⁴ Sont désignés « les gens du Livre » (*Ahl al-Kitāb*), les gens appartenant aux deux religions révélées, à savoir le judaïsme et le christianisme.

Donc, le mariage mixte est autorisé pour l'homme mais interdit pour la femme. Cette interdiction tend à participer à sa soumission ¹⁸⁵, car comme tout ce qui est associé à la vie privée, la femme est un symbole pour l'homme, et c'est pourquoi elle constitue une « chasse-gardée ». On ne saisira jamais rien d'elle, sinon cette image flottante qui en fait un être passif, à la limite, un objet d'admiration et de questionnement.

Parlant de la Libye, Souriau nous informe que les commentateurs du Coran disposent « d'arguments de première force » pour dénoncer les abus entraînés par une pratique biaisée de la religion musulmane. « *Ils peuvent prouver que nulle part le Livre saint ne contraint la fille à épouser quelqu'un sans son accord. Ils peuvent appuyer leurs dires sur des anecdotes édifiantes tirées de la Tradition et qui montrent par exemple tel Musulman des premiers temps de l'Islam se présentant chez une femme honorable avec le consentement de son tuteur et lui exposant le but de sa visite, qui est de l'épouser. Elle l'accueille, le questionne longuement sur sa moralité et sa piété et quand il a satisfait à cet examen, lui donne son consentement* » ¹⁸⁶.

Allant encore plus loin, l'auteur rapporte que « *Les mariages forcés par les parents - sans possibilité de choix ou d'information personnelle des jeunes gens sur le caractère, le physique, l'âge, les goûts, le milieu social et le niveau culturel d'un futur compagnon de vie - sont de nature à rebuter a priori les jeunes époux plutôt qu'à les rapprocher et ceci malgré leur consentement exprimé et leur bonne volonté de principe* » ¹⁸⁷. L'auteur insiste sur les modalités de la demande en mariage (*khūṭba*), telle qu'elle était d'usage dans la ville de Sebha : « *Avant que le jeune homme songe au mariage, il entreprend de préparer la maison qu'il partagera avec la compagne de sa vie. Il l'équipe de ce dont elle a besoin et achète les vêtements nécessaires à la mariée, puis il se met en quête d'une épouse* » ¹⁸⁸.

¹⁸⁵ « Ce que dit le Coran quant au mariage des hommes et des femmes musulmans avec des non-musulmans », www.asma-lamrabet.com/articles/ce-que-dit-le-coran-quant-au-mariage-des-hommes-et-des-femmes-musulmans-avec-des-non-musulmans (consulté le 17 juin 2017).

¹⁸⁶ Christiane SOURIAU, « La société féminine en Libye », *op. cit.*, p. 140.

¹⁸⁷ *Idem.*

¹⁸⁸ *Ibid.*, pp. 140-141. Voir également Mona FIKRY, « La femme et les conflits de valeurs en Libye », *op. cit.*, p. 97.

L'on constate donc que les époux sont libres de contracter un mariage, mais on voit aussi que la société n'en laisse vraiment cette liberté qu'à l'homme, alors que la jeune fille ne dispose que de « *l'arme défensive du refus de consentement* », tant qu'il lui sera interdit tout droit à la prise de parole ¹⁸⁹. Nous retrouvons d'ailleurs cette posture de la femme dans le droit donné à l'homme d'avoir plusieurs épouses.

2. La polygamie comme marque de la femme-objet

Le Coran prend acte de cette pratique, tout en limitant le nombre de femmes à quatre épouses et surtout en imposant au mari de les traiter de manière égale : « *Si vous craignez d'être injustes envers les orphelins ou à l'égard de vos épouses, n'épousez que deux, trois ou quatre femmes parmi celles qui vous plaisent. Si vous craignez encore de n'être pas équitable, n'en prenez qu'une seule ou l'une de vos esclaves. Ce sera plus juste pour pouvoir subvenir à leurs besoins* » ¹⁹⁰.

En réalité, dans le Coran, la polygamie repose sur un constat de fait ¹⁹¹. Elle apparaît en de nombreux versets traitant de la situation matrimoniale des Arabes puisqu'elle a toujours été pratiquée dans la société préislamique, comme du reste dans tous les systèmes patriarcaux ancestraux. Maintenant, si l'on reprend le verset cité ci-dessus, on remarque qu'il prolonge logiquement le verset 2, dont l'unique objet est de protéger des orphelins ¹⁹². C'est donc en lien avec la protection des orphelins que la polygamie devait être comprise et non pas en tant que norme générale. On peut tout aussi ajouter que la polygamie permettait de contracter des alliances ¹⁹³.

¹⁸⁹ Christiane SOURIAU, « La société féminine en Libye », *op. cit.*, p. 141. Nous verrons plus loin que le mariage en Libye a connu une certaine évolution, offrant aux femmes la possibilité de s'affranchir des contraintes traditionnelles.

¹⁹⁰ Coran, sourate 4, verset 3.

¹⁹¹ Le verset sur la polygamie a été révélé au Prophète après la bataille d'Uḥūd, qui avait entraîné de fortes pertes chez les musulmans. Les survivants auraient alors épousé les veuves et pris en charge les orphelins, la polygamie étant alors une espèce d'assistance sociale.

¹⁹² « *Et donnez aux orphelins leurs biens ; n'y substituez pas le mauvais au bon. Ne mangez pas leurs biens avec les vôtres : c'est vraiment un grand péché* », sourate 4, verset 2.

¹⁹³ D'après les *ḥadith*, le Prophète, en personne, eut une douzaine de femmes. Seule Aïcha, épousée selon la Tradition, était vierge. Les autres étaient veuves ou divorcées, et pour la plupart, ces mariages étaient pour lui un moyen d'établir des alliances.

Ce qu'il faut retenir également c'est que l'islam n'a pas créé la polygamie, mais il l'a toléré dans les limites que nous avons évoquées visant à pallier des malheurs bien déterminés. Dans cette perspective, il est admis que la stérilité de la première épouse donne droit au mari d'épouser une autre femme. Car, selon la tradition religieuse, on ne peut briser la vie d'un mari en lui interdisant le bonheur d'une descendance et l'épanouissement d'un foyer. Cela dit, le verset coranique consacré à la polygamie ne peut avoir que des effets négatifs sur la condition de la femme, en instituant l'inégalité entre les époux et en consacrant la supériorité masculine.

Reste que dans les faits, « *la pratique de la polygamie en islam sera limitée, ne concernant que 5 % à 10 % des communautés, généralement dans les milieux très aisés et citadins, ou religieusement conservateurs* »¹⁹⁴.

La Libye a connu une augmentation des unions bigames et polygames due à l'essor économique qui a facilité les déplacements hors du pays. Ainsi, « *des quadragénaires, quinquagénaires et vieillards en mal de jeunesse, vont en Égypte pour des vacances d'une ou plusieurs semaines et retournent dans leur pays avec une jeune épouse égyptienne* »¹⁹⁵. Pour sa part, l'auteur Hilal observe que « *Le taux des mariages bigames ou polygames n'est que de l'ordre de 2 à 3% dans la région de Tripoli* »¹⁹⁶. Notons que sous le régime de Kādāfi, le mariage polygame ne peut être contracté qu'après le consentement de l'épouse. Ainsi, en 1991, un amendement a été apporté à loi 10/1984 sur le mariage et le divorce¹⁹⁷. L'article 13 de ladite loi, tel qu'il est réformé, autorise l'homme à avoir deux épouses, sous deux conditions : l'accord écrit de sa première femme ou, à défaut, l'autorisation d'un tribunal qui devait s'assurer au préalable de la situation du mari, de sa capacité financière et de sa santé. En cas de non-conformité de ces deux conditions, le mariage avec la seconde femme est réputé nul¹⁹⁸.

¹⁹⁴ « La Polygamie selon le Coran et l'Islam » <https://www.alajami.fr/index.php/2018/01/26/la-polygamie-selon-le-coran-et-en-islam/> (consulté le 12 février 2017).

¹⁹⁵ Ibrahim MOHAMED WAFA, *Maison traditionnelle et organisation familiale*, op. cit., p. 49.

¹⁹⁶ Jalil HILAL, *Dirāsāt 'ane al waḳī' al-lībī*, op. cit., p. 94.

¹⁹⁷ Loi n° 10 du 19 avril 1984, JO, 3 juin 1984, p. 641.

¹⁹⁸ JO n° 22, avril 1991.

Cela étant dit, il demeure vrai que la polygamie ¹⁹⁹ est un signe de la prééminence de l'homme et justifie, de notre point de vue, le statut de femme-objet qui, elle, ne peut avoir plusieurs hommes. Enfreindre cette règle en commettant l'adultère est un péché susceptible de graves châtiments ²⁰⁰.

Femme-objet, la femme peut être du jour au lendemain répudiée.

3. La répudiation laissée au bon vouloir du mari

Le Coran règlemente soigneusement la répudiation (*ṭalāq*) dans plusieurs versets. Il est dit en substance :

« Ô Prophète ! Quand vous répudiez vos femmes, faites-le en respectant leur délai de viduité, dont vous compterez les jours avec soin [...] Avant ce délai, ne les renvoyez pas de leurs demeures [...]. Puis, au terme de ce délai, reprenez-les de façon convenable ou séparez-vous d'elles décemment. À cet effet, assurez-vous le témoignage de deux de vos concitoyens connus par leur honorabilité et que ce témoignage soit pris au nom de Dieu... Gardez les femmes répudiées dans vos propres demeures et traitez-les selon vos moyens, mais sans leur nuire en les faisant vivre à l'étroit. Si elles sont enceintes, assurez leur entretien jusqu'à l'accouchement. Si elles allaitent l'enfant né de vous, une pension leur sera servie, après concertation honnête avec elles. En cas de difficulté, faites appel à une nourrice pour assurer l'allaitement de l'enfant » ²⁰¹.

¹⁹⁹ Notons que la Turquie a aboli la polygamie dès le début du XX^e siècle. La Tunisie en a fait de même après l'indépendance. D'autres pays, comme l'Égypte, ont rendu cette pratique plus difficile, où la femme peut imposer, par contrat, la monogamie.

²⁰⁰ La vision coranique est à ce sujet bien connue : « *La femme adultère et l'homme adultère, flagellez chacun d'eux de cent coups de fouet. Et qu'aucune compassion ne vous prenne à leur égard quant au jugement de Dieu si vous croyez en Dieu et au Jour Dernier. Enfin, que soit témoin de leur châtimement un groupe parmi les croyants* », sourate 24, verset 2. Précisons que dans les autres religions monothéistes, le châtimement est encore plus horrible : ainsi, selon la Thora, « [...] *Si une jeune fille vierge est fiancée à quelqu'un, et qu'un homme la rencontre dans une ville et couche avec elle, vous les conduirez tous deux à la porte de la ville, et vous les lapiderez jusqu'à ce qu'ils meurent...* » (Deutéronome XXII : 22-24). Dans la Torah, la punition de l'adultère est donc bien la lapidation jusqu'à la mort. Dans la Bible, la punition de l'adultère est similaire à la Torah. « *Si un homme commet l'adultère avec l'épouse d'un autre homme – la femme de son voisin – l'homme adultère et la femme adultère doivent être mis à mort* » (Lévitiques 20 :10). La punition de l'adultère dans la religion chrétienne est donc sans équivoque : la mise à mort. Arif MAHRUKH, « *La condition actuelle de la femme musulmane* », op. cit., p. 13.

²⁰¹ Coran, sourate 65, verset 1, 2 et 6. D'après un *ḥadīth* attribué au Prophète, « *La chose la plus détestable aux yeux de Dieu, c'est la répudiation* », *Mūstādrak Al-Ḥākim*, ḥadīth n° 2794.

Il se ressort de ces textes que la répudiation peut être regardée comme une solution déplaisante qu'on ne doit adopter qu'en cas de nécessité impérieuse. Aussi, l'Islam a recommandé au mari de ne pas donner trop d'importance aux erreurs mineures, qui sont communes dans la vie et de s'autocontrôler afin d'éviter les déchaînements soudains de la colère et des actions hâtives. Et chaque fois qu'il est possible pour les époux de régler leurs différends, ils peuvent recourir à des tierces personnes. Le Coran rappelle à cet égard : « *Si vous craignez la séparation entre deux conjoints, désignez un arbitre de la famille de l'époux et un arbitre de la famille de l'épouse. S'ils veulent se réconcilier, Allah rétablira la concorde entre eux* » ²⁰². Il est précisé par ailleurs que la répudiation doit être faite en présence de témoins : « *Lorsqu'elles ont atteint le terme prescrit, retenez-les avec bienséance, ou séparez-vous d'elles avec bienséance. Appelez deux témoins équitables choisis parmi vous et rendez témoignage devant Dieu. Voilà ce à quoi est exhorté celui qui croit en Dieu et au Jour dernier. Et quiconque craint Dieu, Dieu lui assurera une issue favorable* » ²⁰³.

On voit bien qu'il est préférable de trouver une solution convenable pour résoudre les différends, et s'abstenir d'envisager la séparation comme issue. Pourtant, il est assez courant de constater que la répudiation discrétionnaire demeure un privilège exclusif du mari qui peut le décider quand bon lui semble. Ainsi, de l'avis des observateurs les plus qualifiés, la répudiation « *demeure encore de nos jours [...] d'un usage pour le moins excessif dans toutes les classes de la société musulmane* » ²⁰⁴.

À ce niveau, il est utile de rappeler que la répudiation menace la femme qui ne peut engendrer. Rappelons à ce sujet que le rôle principal de la femme est de procréer ²⁰⁵, et de préférence un garçon ²⁰⁶.

²⁰² Coran, sourate 4, verset 35.

²⁰³ Coran, sourate 65, verset 2.

²⁰⁴ Yves LINANT DE BELLEFONDS, « La répudiation dans l'Islam d'aujourd'hui », *RIDC*, 1962, p. 521.

²⁰⁵ Nous verrons plus loin que ce rôle de la femme, conçu comme celui de future mère va être inculqué à la jeune fille à travers son éducation. Une éducation qui va également poser les premier jalons de la différence sexuelle et de la fabrication du genre.

²⁰⁶ Il semble même d'après la tradition ancestrale, qu'il était tenu pour honorable et courageux de mettre à mort les filles nouveau-nées. Il est dit qu'avant l'avènement de l'Islam, certaines tribus dont celle de *Kūrayche* (tribu dont sera issu le Prophète) avaient pour habitude d'enterrer vivantes leurs petites filles

Ainsi, la famille, le père, voire la belle-mère, attendent, impatiemment la grossesse de la femme, « *la naissance d'un fils qui viendra prouver la virilité de l'homme et le "bon choix" de l'épouse* » ²⁰⁷. Dans cette limite, il est permis de suggérer que la femme n'est pas prise pour elle-même, dépourvue désormais d'individualité, mais en raison de ce qu'elle incarne, de sa valeur en tant que future mère. En tout cas, l'épouse peut être du jour au lendemain contrainte de quitter le domicile conjugal, d'abandonner ses enfants et tout ce qui a fait sa vie.

Reste à préciser que la femme n'est pas totalement livrée au bon vouloir du mari ²⁰⁸. L'islam suggère qu'elle peut demander elle-même la séparation (*khūl'*). Ce droit repose sur un *ḥadith* rapportant qu'une femme est venue voir le Prophète disant qu'elle n'aimait plus son mari et qu'elle voulait rompre avec lui moyennant la restitution du verger qu'elle a reçu en guise de dot ; le Prophète ordonna au mari *d'accepter le verger et de divorcer d'elle* ²⁰⁹. Ce *ḥadith* démontre que la demande de divorce par la femme est permise et illustre aussi le verset concernant la compensation à donner par l'épouse : « *Il n'est pas autorisé au mari de reprendre quoi que ce soit de la dot qu'il lui avait donnée, à moins que les deux conjoints ne craignent d'outrepasser les limites que Dieu a fixées en continuant à vivre ensemble. Si pareilles craintes existent, nulle faute ne sera imputée à l'un ou l'autre, si l'épouse offre une compensation. Telles sont les limites établies par Dieu. Ne les transgressez pas, car c'est faire preuve d'injustice que de les transgresser...* » ²¹⁰.

par crainte de faire face à l'humiliation publique. Leurs épouses ne pouvaient s'y opposaient. Cette pratique est relatée dans le Coran : « *Et lorsqu'on annonce à l'un d'eux la naissance d'une fille, son visage s'assombrit et une tristesse profonde, mais contenue l'envahit. Il se cache des gens, à cause du malheur qu'on lui a annoncé. Doit-il garder cette fille malgré la honte engendrée ou l'enfouir dans la terre ? Combien est mauvais leur jugement !* » (Coran, sourate 16, verset 58), ou encore : « *Et lorsqu'on demandera à la fille enterrée vivante-pour quel crime a-t-elle été tuée ?* », « *Au jour du Jugement Dernier* », rien donc ne viendra justifier cet homicide (sourate 81, versets 8 et 9). Voir sur ce point, Maxime RODINSON, *Mahomet, op. cit.*, p. 263. Cependant, il ne faut pas croire que l'infanticide se pratiquait à grande échelle, car une institution aussi dangereuse n'aurait pas pu se pratiquer dans un pays sans avoir des conséquences démographiques substantielles.

²⁰⁷ Sabrina OUMERZOUK, *Essai d'une étude de la condition et des rapports homme-femme en Algérie à travers une approche socio-historique, op. cit.*, p. 14.

²⁰⁸ Voir Asma LAMRABET, *Islam et femmes : les questions qui fâchent*, Folio 2018.

²⁰⁹ Ṣaḥīḥ Al-Būkhārī, *Kitāb a-ṭalāq (Livre du Divorce)*, chapitre Al-*khūl'*, ḥadith n° 5273.

²¹⁰ Coran, sourate 2, verset 229.

La femme peut demander le divorce devant un juge si certaines conditions sont réunies : 1) le mari est de mauvaises mœurs (sociales et religieuses) ; 2) l'entente entre les époux n'est plus possible ; 3) l'abus de confiance (*khiyāna*) ; 4) la folie ; 5) une maladie repoussante ; 6) la stérilité ; 7) le refus de subvenir aux besoins de la famille ; 8) abandon du foyer ²¹¹.

Quoi qu'il en soit, le divorce doit être motivé par une raison juste et valable.

Il n'en reste pas moins que la grande latitude laissée au mari de décider de la répudiation de son épouse, constitue une menace pesant sur la femme qui se trouve toujours dans une situation précaire. C'est pourquoi, la législation libyenne, dans un souci d'égalité, a estimé que le divorce doit être consenti par les deux époux ²¹². Dans ce sens, l'article 21 de la « Charte verte des droits de l'homme » de 1988 dispose : « [...] *Personne ne peut être contraint au mariage ou au divorce sans le consentement mutuel ou après un jugement équitable. Il est injuste de priver des enfants de leur mère et leur mère de sa maison* » ²¹³.

Il nous reste à rappeler que la domination masculine apparaît aussi dans le soi-disant « droit sacré » du mari à châtier sa femme qui lui manquerait de respect ou qui se montrerait désobéissante.

4. Le droit de châtier sa femme

Dans un passage du chapitre du Coran, consacré aux « femmes », il est écrit :

« Et quant à celles dont vous craignez la désobéissance, exhortez-les, éloignez-vous d'elles dans leurs lits et si besoin en est chatiez-les. Si elles arrivent à vous obéir, alors ne cherchez plus de moyens contre elles, car Dieu est assurément, Haut et Grand » ²¹⁴

Le verset en question dit bien : « chatiez-les ».

²¹¹ Loi n° 10 de 1984, article 40.

²¹² *Ibid.*, article 35.

²¹³ Voir texte intégral in *Arab Law Quarterly* n° 17, 2002, pp. 73-77. Document disponible sur <https://www.refworld.org/cgi-bin/texis/vtx/rwmain/opendocpdf.pdf?reldoc=y&docid=52ca96d44> (consulté le 3 avril 2017).

²¹⁴ Coran, sourate 4, verset 34.

Prise à la lettre, cette forme de violence est tristement répandue chez les musulmans, en Libye, comme ailleurs. Pourtant, pour comprendre le verset coranique appelant à châtier sa femme, il faut d'abord se reporter au début du texte disant :

« Les hommes sont les gardiens des femmes, parce que Dieu a fait que les uns surpassent les autres et parce qu'ils dépensent de leurs biens. Ainsi les femmes vertueuses sont celles qui sont obéissantes et gardent les secrets de leurs maris avec la protection de Dieu (...) ».

D'après certaines études, le mot « gardien » utilisé dans le texte coranique traduirait le terme arabe « *ḵawām* », qui ne signifie nullement que l'homme serait maître de la femme et peut de ce fait la dominer comme il l'entend. Rien de cela, le mot gardien est à lire dans le sens de « protecteur ». L'homme a le devoir de protéger la femme aussi bien physiquement qu'économiquement. Ainsi, le « *ḵawām* » est celui qui dépense de ses biens pour subvenir aux besoins de sa famille. N'est pas « *ḵawām* » les inactifs qui vivent des revenus de leurs épouses ²¹⁵.

Quant à l'obéissance à laquelle il est fait allusion ici, elle est celle qui provient de la volonté, de l'affection et non celle qui est dictée par la force et la contrainte.

Si l'on doit se référer à d'autres versets coraniques, on comprendra mieux l'attitude à avoir envers l'épouse. À cet égard, on peut citer le passage suivant : *« Et comportez-vous convenablement envers elles. Si vous avez de l'aversion envers elles durant la vie commune, il se peut que vous ayez de l'aversion pour une chose où Dieu a déposé un grand bien »* ²¹⁶. Le Coran, évoquant les liens intimes entre les époux, dit encore : *« Elles sont un vêtement pour vous et vous êtes un vêtement pour elles »* ²¹⁷.

Il y a donc complémentarité : ainsi, tout comme l'homme doit observer les droits que son épouse a sur lui, celle-ci doit elle aussi observer les droits que détient son mari sur elle.

²¹⁵ Arif MAHRUKH, « La condition actuelle de la femme musulmane », in Séminaire organisé par les femmes l'Association Musulmane Ahmadiyya de France, 11 mai 2013, p. 14.

²¹⁶ Coran, sourate 4, verset 19.

²¹⁷ Coran, sourate 2, verset 187.

Mais le Coran dit aussi : « *Ô hommes ! Craignez votre Seigneur qui vous a créé d'un seul être, et a créé de celui-ci son épouse [...]* » ²¹⁸.

Cette idée que l'on trouve dans les trois religions monothéistes, faisant dériver Ève d'Adam « fait à l'image de Dieu », relègue la femme au second plan, éternelle dominée, et cela depuis les origines, avant même la Chute.

On peut reprendre ici avec intérêt cette phrase de Georges Duby affirmant que « *la femme n'est jamais qu'un reflet d'une image de Dieu. Un reflet, on le sait bien, n'agit pas de lui-même. L'homme seul est en situation d'agir* » ²¹⁹. Cette position initiale d'Ève traduit la discrimination congénitale qui accompagne, depuis le commencement, l'imaginaire collectif des rapports de sexes, fondés sur la nécessaire soumission des femmes, voulue par Dieu, dans son geste de création, aggravée et confortée par le « péché originel ».

Aujourd'hui encore, aussi bien en Libye que partout ailleurs, c'est bien cette image teintée de misogynie qui dicte et façonne le regard de l'homme sur la femme.

Mais passons. La parole divine a également affirmé que les femmes « *ont des droits équivalents à leurs obligations, conformément à la bienséance* » ²²⁰. Et que « *Les croyants et les croyantes sont des alliées les uns pour les autres. Ils commandent le convenable, et prohibent le blâmable [...]* » ²²¹. Donc, il est interdit à l'homme et à la femme de manquer à leurs droits et devoirs réciproques. Telle est la règle générale de l'islam. Et à ce titre, l'homme n'a pas le droit frapper sa femme, car cela est à l'opposé du comportement convenable préconisé par le Coran.

Cependant, nombreux sont ceux qui abusent du verset coranique et s'autorisent à infliger de véritables supplices à leurs femmes, alors que si l'on tient compte des enseignements du Coran relatifs à la femme, il n'y a aucun argument justifiant le recours à la violence.

²¹⁸ Coran, sourate 4, verset 1.

²¹⁹ Georges DUBY, *Dames du XII^e siècle*, III : « Ève et les prêtres », *op. cit.*, p. 81.

²²⁰ Coran, sourate 2, verset 228.

²²¹ Coran, sourate 9, verset 71.

Il résulte de ces développements un enseignement majeur :

L'analyse des deux facteurs supposés être à l'origine de la discrimination des femmes dans la société libyenne permet de parler d'ambiguïté, car nous avons, d'une part, des normes et des traditions qui participent à la production de femmes soumises et dociles, d'autre part, les mêmes facteurs incitent à la prudence puisqu'il se dégage aussi des situations où les femmes sont valorisées et semblent tenir un rôle important dans le bon fonctionnement de la famille et de la société. Ce constat doit nous pousser à rejeter le mythe de la femme au foyer, sans toutefois ignorer les inégalités bien réels qu'elle subit et qui constituent des composantes essentielles dans la fabrication du genre.

III. LA DISCRIMINATION DES FEMMES LIBYENNES FONDÉE SUR LE GENRE

Les sciences sociales se sont toujours intéressées à la condition de vie des femmes, abordant des thèmes divers : participation au monde du travail, leur accès au savoir, leur rôle dans la famille, leur place dans l'espace public, etc. La recherche menée dans ces domaines vise parfois à dénoncer les injustices subies par les femmes, mais elle avait souvent un aspect descriptif. Un changement important s'est produit avec l'apparition et le développement au XX^e siècle des études féministes mettant au cœur de leur réflexion la relation problématique « sexe-genre ». Associé au sexe, le mot genre vient dévoiler « *l'angle mort des savoirs scientifiques* »²²² qui utilisaient le terme « genre » incluant les femmes mais sans perspective critique²²³. Il a donné lieu à une diversité d'approches et a soulevé de nombreuses controverses²²⁴, d'où l'intérêt de préciser son contenu (A), avant d'analyser son application dans le contexte libyen (B).

²²² Francine DESCARRIES, « Les études féministes : contribution à la déconstruction des savoirs dominants et à la réappropriation des espaces privés et publics », in Gaël GILLOT et Andréa MARTINEZ (dir.), *Femmes, printemps arabe et revendications citoyennes*, op. cit., p. 31.

²²³ Joan SCOTT, Éléni VARIKAS, « Genre : Une catégorie utile d'analyse historique », *Les Cahiers du GRIF* (Groupe de recherche et d'information féministes), n° 37-38, *Le genre de l'histoire*, 1988, p. 129.

²²⁴ Pour un aperçu sur la notion du genre, voir notamment la revue *Genre, sexualité et société* ; Fabrice VIRGILI, « L'histoire des femmes et l'histoire des genres aujourd'hui », in *Vingtième siècle*, Revue d'histoire, n° 75, 2002, pp. 5-14 ; Laure BERENI et autres, *Introduction aux études sur le genre*, de Boeck Supérieur, 2012 ; Sylviane AGACINSKI, *Femmes entre sexe et genre*, Seuil, 2012 ; Jacques WAINSTEIN, *Rapports à la nature, sexe, genre et capitalisme*, Acratie, 2014.

A. Quelques précisions autour du concept de genre

De nombreuses études et connaissances portées par des féministes de tout horizon ont été accumulées sur la problématique du genre donnant naissance à une pluralité d'interprétations (1) avec toutefois un socle commun : la construction sociale et culturelle des discriminations sexuelles (2).

1. Une pluralité d'interprétations

Le concept de genre est formulé et reformulé, pensé et repensé, ce qui explique la richesse, mais aussi la pluralité des définitions retenues. Ainsi, durant la première phase de réflexion sur le genre, au cours de la décennie 1960, la question s'est polarisée autour de revendications liées aux inégalités économiques et sociales entre les deux sexes ²²⁵. Dans ce cadre, ce qui semblait évident aux féministes, c'est la lutte pour l'abrogation des textes de lois discriminatoires. Ce positionnement a été amorcé par le mouvement *Black feminism* ²²⁶, né aux États-Unis dans les années 1960-1970, avec comme démarche la dénonciation du sentiment de supériorité des Blancs sur les gens de couleur. Ce féminisme revêtait une dimension multiple : revendication des droits civiques, critiques antiracistes et critiques antisexistes. Cette idéologie égalitariste a traversé la pensée féministe Outre-Atlantique, comme le montre l'essai de Betty Friedan *La femme mystifiée* ²²⁷, écrit en réaction aux valeurs moralisantes de la société américaine, destinées à confiner le sexe féminin au rôle de « femme au foyer et d'épouse-modèle ».

Ce féminisme prône l'égalité entre les sexes, ce qui implique la reconnaissance des catégories hommes-femmes. Pour parvenir à cette égalité, il faut combler les inégalités existantes, en instaurant de l'équité et en valorisant la féminité et le rôle des femmes, parce que ce sont elles qui sont désavantagées.

²²⁵ Florence ROCHEFORT et Michelle ZANCARINI-FOURNEL, « Le privé et le politique, du féminisme des années 1970 aux débats contemporains », in Margaret MARUANI (dir.), *Femmes, genre et sociétés. L'état des savoirs*, op. cit., pp. 345-355.

²²⁶ Voir Elsa DORLIN, *Black Feminism : Anthologie du féminisme africain-américain, 1975-2000*, Paris, éd. L'Harmattan, 2008.

²²⁷ Betty Naomi Goldstein FRIEDAN, *La femme mystifiée* (1964), traduit de l'anglais par Yvette ROUDY, éd. Belfond, 2019.

En se basant sur un substrat physique, c'est-à-dire le sexe, ce courant féministe est défini comme étant essentialiste ²²⁸, ou pour le moins, essentiellement descriptif, en ce sens qu'il « *se réfère à l'existence des phénomènes ou des réalités sans interpréter, expliquer ou attribuer une causalité* » ²²⁹.

Progressivement, l'usage du mot genre va dépasser les objectifs de dénonciation des discriminations pour se muer en théorie critique des rapports sexuels. On va chercher à comprendre qu'elles en sont les causes et comment et pourquoi prennent-elles les formes qu'elles ont.

En France, cette tendance sera inspirée notamment de Simone de Beauvoir et de sa fameuse formule : « *On ne naît pas femme. On le devient* » ²³⁰. Cette phrase inaugurant son travail sur *Le deuxième sexe*, « *deviendra plus tard un énoncé phare des théories féministes* » ²³¹. Non seulement la notion de genre servira à disséquer les discriminations des femmes en tout lieu et en tout temps, mais elle va constituer désormais un domaine de remise en question et de déconstruction de la vision déformée de la société et des rapports de sexe que reflètent jusqu'alors les sciences sociales et humaines. Selon Joan Scott, « *Les chercheuses féministes ont très tôt signalé que l'étude des femmes n'ajouterait pas seulement de nouveaux thèmes mais qu'elle allait également imposer un réexamen critique des prémisses et des critères du travail scientifique existant* » ²³². Dans cette optique, tous les mécanismes explicatifs du malaise des femmes, à savoir le sexisme, les inégalités en milieu familial et social, la classification en catégorie féminin-masculin, la distinction sexiste espace public-espace privé..., seront scrutés à la lumière des rapports de sexe, interprétés et analysés comme socialement construits.

²²⁸ Christine DELPHY, « Égalité, équivalence, équité », in *L'Ennemi principal*, t. 2 : *Penser le genre*, Paris, éd. Syllepse, 2001, p. 251.

²²⁹ Joan SCOTT, Éléni VARIKAS, « Genre : Une catégorie utile d'analyse historique », *op. cit.*, p. 128.

²³⁰ Simone De BEAUVOIR (1949), *Le deuxième sexe II*, *op. cit.*, p. 13.

²³¹ Roa'a GHARAIBEH, *De la subjectivation féministe aux mouvements culturels arabes*, *op. cit.*, p. 112.

²³² Joan SCOTT, Éléni VARIKAS, « Genre : Une catégorie utile d'analyse historique », *op. cit.*, p. 126.

Cette mutation est à l'origine de l'expression « théorie du genre » qui surgit dans le vocabulaire féministe se substituant à celui du terme genre ²³³. Cette évolution lexicale n'est pas anodine ; elle traduit une nouvelle orientation de la recherche en sciences sociales que l'on peut ranger en deux volets : le premier, qualifié d'épistémologique, consiste à souligner que le savoir ne peut pas être totalement neutre politiquement, tel que prétendu par la science positiviste. Cette position fait de la réflexion féministe une action militante et engagée ²³⁴. Le second volet, qui vient prolonger le premier, tient à indiquer que le pouvoir s'insinue partout dans les relations de genre, il est présent à tous les niveaux : familial (patriarcat), sociétale (école, religion) et étatique (législations).

Cette orientation féministe peut s'appuyer sur ce qu'affirme Foucault, lorsqu'il montre que le pouvoir n'est pas seulement une donnée abstraite, mais une réalité vécue tous les jours, il « *s'exerce sur la vie quotidienne immédiate, qui classe les individus en catégories, les désigne par leur individualité propre, les attache à leur identité, leur impose une loi de vérité qu'il leur faut reconnaître et que les autres doivent reconnaître en eux. C'est une forme de pouvoir qui transforme les individus en sujets. Il y a deux sens au mot « sujet » : sujet soumis à l'autre par le contrôle et la dépendance, et sujet attaché à sa propre identité par la conscience ou la connaissance de soi. Dans les deux cas, ce mot suggère une forme de pouvoir qui subjugue et assujettit* » ²³⁵.

En tout cas, nous avons une nouvelle approche où le terme genre apparaît comme « *une façon première de signifier des rapports de pouvoir* » ²³⁶. Il en résulte que les représentations binaires, masculin-féminin et homme-femme, ne peuvent dorénavant acquérir un sens et une réalité que dans la relation antagonique et « *non pas en tant qu'“identités” ou en tant qu'“essences” prises isolément* » ²³⁷.

²³³ Virginie JULLIARD, « Théorie du genre : stratégie discursive pour soustraire la “différence des sexe” des objets de débats », *Études de communication, langage, information, médiation*, n° 48, 2017, p. 115.

²³⁴ Evelyn KELLER, *Reflections on Gender and Science*, Yale University Press, 1996.

²³⁵ Michel FOUCAULT, « Le sujet et le pouvoir » in *Dits et Écrits 1976-1988*, vol. 2, Paris, éd. Gallimard, 2001, p. 1046.

²³⁶ Joan SCOTT, Éléni VARIKAS, « Genre : Une catégorie utile d'analyse historique », *op. cit.*, p. 143.

²³⁷ Elsa DORLIN, « Sexe, genre et intersexualité : la crise comme régime théorique », *Raisons politiques*, n° 18, 2005, p. 117.

Ce nouveau vocabulaire des mouvements féministes, plaçant le pouvoir au centre des rapports sexués, fait que les mots d'ordres sont : penser, agir et réagir, mettre et remettre en cause, affronter et contredire ce que la famille patriarcale, la société et l'État ont produit comme rapports de genre. Dans ce discours dit « performatif »²³⁸, des thématiques spécifiques sont problématisées et mises sous le feu de la critique : l'identité sexuelle, la maternité, la primauté masculine, la distinction sphère publique-sphère privée et les contraintes qui en résultent pour les femmes, l'hétérosexualité, l'homosexualité, etc. Les études de ces thèmes s'attachent à démontrer leur caractère de « produits » créés par le contexte social et culturel décrétant l'appartenance sexuelle comme paramètre universel de la division binaire masculin-féminin, l'un et l'autre occupant un rôle marqué par leur nature biologique. C'est bien cette naturalisation du corps féminin et du corps masculin qui est combattue par les féministes, montrant que la division sexuelle des rôles est une construction socio-historique²³⁹ qui « *n'a pas besoin de notions biologisantes* »²⁴⁰. Cette logique permet à Nicole Claude Mathieu de dire que les catégories de sexe ne « *se définissent que par et dans leur relation* »²⁴¹. Précisant un peu plus cette relation, Christine Delphy renverse totalement les théories dominantes du couple sexe/genre en affirmant que c'est le genre qui construit le sexe. « *Si le genre n'existait pas, ce qu'on appelle le sexe serait dénué de signification, et ne serait pas perçu comme important* », dit-elle²⁴². Ainsi, le genre qui était défini comme le contenu du sexe devient le contenant²⁴³, c'est lui qui donne tout son sens au sexe et aux rôles sexués. On retrouve cette idée exprimée en d'autres mots par Collette Guillaumin disant : « *le corps est le premier vecteur du sexe* »²⁴⁴. Avançons l'hypothèse

²³⁸ Virginie JULLIARD, « Théorie du genre : stratégie discursive pour soustraire la "différence des sexe" des objets de débats », *op. cit.*, p. 115.

²³⁹ Delphine GARDEY et Ilana LOWY (dir.), *L'invention du naturel, les sciences et la fabrication du féminin et du masculin*, Paris, Éditions des Archives contemporaines, 2000.

²⁴⁰ Christine DELPHY, « Égalité, équivalence, équité », in *L'Ennemi principal*, t. 2, *op. cit.*, pp. 253.

²⁴¹ Nicole-Claude MATHIEU, « Homme-culture et femme-nature ? », *L'Homme*, n° 3, 1973, p. 105.

²⁴² Christine DELPHY, *L'ennemi principal*, *op. cit.*, t. 2, p. 26.

²⁴³ Marie FRÉDÉRIC, La notion d'appropriation dans le féminisme matérialiste (Christine Delphy et Collette Guillaumin), Master, Philosophie et lettres, Liège Université, 2020, p. 16.

²⁴⁴ Collette GUILLAUMIN, *Sexe, race et pratiques du pouvoir*, Paris, éd. Côté-Femmes, 1992, p. 117.

inverse et supposant que c'est le sexe qui détermine le genre. Dans ce cas, comme le fait remarquer Monique Wittig, l'attribut « *“femme” n'a de sens que dans les systèmes de pensée [...] hétérosexuels. Les lesbiennes ne sont pas des femmes* »²⁴⁵. Cette idée exprime le refus de l'hétérosexualité comme norme patriarcale assignant les femmes au rôle de procréatrices. Dans ce contexte, les lesbiennes ne sont pas des femmes ou, plus exactement, ne veulent pas le devenir, et pour cela, elles cherchent à s'extraire de la domination des hommes²⁴⁶. Cette posture est en lien avec la vision de l'auteure rejetant la catégorie sexe/genre sur la base que toute dualité conduit nécessairement à une hiérarchie. Partant de cette hypothèse, Wittig rêve d'un monde sans sexe, ni genre²⁴⁷.

En fait, Wittig, suivant une logique marxiste, plaide pour une disparition des classes sociales qui entraînerait avec elle la fin de la division sexuelle de la société : « *Notre combat vise à supprimer les hommes en tant que classe, au cours d'une lutte de classe politique [...]. Une fois que la classe des hommes aura disparu, les femmes en tant que classe disparaîtront à leur tour, car il n'y a pas d'esclave sans maître* »²⁴⁸.

À travers ce bref tour d'horizon, on voit que le mot genre donne lieu à une diversité d'interprétations qui varient en fonction des priorités et des agendas des mouvements

²⁴⁵ Monique WITTIG, *La Pensée straight*, Paris, éd. Amsterdam, 2013, p. 66 ; voir aussi « On ne naît pas femme », *Questions féministes*, n° 8, 1988, pp. 75-84.

²⁴⁶ La position des lesbiennes est à rapprocher avec les pratiques de liberté du féminisme *queer*. Émergeant de la discrimination sociale organisant les catégories majorité/minorité, masculin/féminin, le mouvement *queer* transforme les injures (« pédé », « tantouse », « bizarre »...) en fierté et en outil de résistance au monde hétérosexuel : celui-ci n'est plus considéré comme naturel où l'homosexualité serait une « tare », une maladie » (Teresa De LAURETIS, *Théorie queer et cultures populaires : de Foucault à Cronenberg*. Traduit de l'anglais par Marie-Hélène Bourcier, Paris, La Dispute, 2007 ; Elsa DORLIN, « Le *queer* est un matérialisme » in Josette TRAT (dir.), *Femmes, genre et féminisme*, Montréal, Syllepse, 2007, p. 53). Par le renversement des stigmates, le mouvement *queer* apparaît donc comme « *un lieu de résistance pratique et théorique qui met à jour des leviers de requalification identitaires, individuels et collectifs. L'insulte inaugure une nouvelle capacité d'agir, qui s'inscrit dans une zone du savoir féministe du sujet* », Roa'a GHARAIBEH, *De la subjectivation féministe aux mouvements culturels arabes*, op. cit., p. 293.

²⁴⁷ Kate ROBIN, « Au-delà du sexe : le projet utopique de Monique Wittig », *Journal des anthropologues* n° 1-2, 2011, pp. 77-78. Gayle RUBIN avait aussi formulé cette utopie à laquelle les féministes devraient tendre. Elle dit : « *Le rêve qui me semble le plus attachant est celui d'une société androgyne et sans genre (mais pas sans sexe) où l'anatomie sexuelle n'aurait rien à voir avec qui l'on est, ce que l'on fait, ni avec qui on fait l'amour* », *Surveiller et jouir, une anthropologie politique du sexe*, Paris, EPEL, 2011, p. 54.

²⁴⁸ Monique WITTIG, *La Pensée straight*, op. cit., p. 51.

féministes ²⁴⁹ que Virginie Julliard a tenté de résumer en ces lignes. La notion de genre, dit-elle, « *peut être interprétée comme la dénonciation 1) de la vision construite des identités de genre, 2) de la possibilité de réinterroger les hiérarchies, voire de penser en dehors des binarismes (hommes/femmes, féminin/masculin, homo/hétérosexualité), et/ou 3) de la mise en pratique des concepts* » ²⁵⁰.

Cependant, même diversifiés et éclatés, les travaux sur le genre reposent sur un socle commun : la répartition des rôles sexuels assignés aux catégories d'hommes et de femmes est une « construction sociale » forgée par une société patriarcale faite par et pour les hommes ²⁵¹.

2. Un socle commun : la construction sociale du genre

Tout tourne autour du corps, dont la fonction fondamentale est de reproduire la division sexuelle de la société. La sociologue et féministe Collette Guillaumin l'avait observé en notant : « *autour de l'appareil reproducteur externe, femelle ou mâle, une construction matérielle et symbolique est élaborée, destinée à exprimer d'abord, à mettre en valeur ensuite, à séparer enfin, les sexes* » ²⁵². Cette division sexuelle élaborée et construite justifie la domination bien réelle des femmes dans un paysage régit et dominé par le patriarcat. Christine Delphy définit le système patriarcal en se référant justement à la notion de domination. Elle explique : « *1. Le patriarcat est le système de subordination des femmes aux hommes dans les sociétés industrielles contemporaines. 2. Ce système a une base économique. 3. Cette base est le mode de production domestique* » ²⁵³.

Le patriarcat nous est présentée comme un système que l'on peut appréhender à travers le concept de domination. Reste à savoir si cette domination va de soi, si elle

²⁴⁹ Roa'a GHARAIBEH, *De la subjectivation féministe aux mouvements culturels arabes*, op. cit., p. 111,

²⁵⁰ Virginie JULLIARD, « Théorie du genre : stratégie discursive pour soustraire la "différence des sexe" des objets de débats », op. cit., p. 116.

²⁵¹ Joan SCOTT et Éléni VARIKAS, « Genre : Une catégorie utile d'analyse historique », op. cit., p. 126.

²⁵² Collette GUILLAUMIN, *Sexe, race et pratiques du pouvoir*, op. cit., p. 117.

²⁵³ Christine DELPHY, *L'ennemi principal I : Économie politique du patriarcat*, op. cit., p. 7.

constitue un fait lié à la nature biologique des femmes et des hommes. C'est à cette question que tentent de répondre les féministes dans leurs travaux sur le genre. Prenons ce que dit Françoise Héritier lorsqu'elle parle de la domination masculine sur le féminin :

« L'aliénation réside non pas dans le fait d'être femme ou homme (ce qui renvoie au "sexe" institué par l'état civil) mais dans les attentes sociales construites à partir de la définition conjoncturelle, historicisée, de "féminin" ou de "masculin" (ce qui renvoie à "genre"). La libération de l'aliénation réside donc - pour l'un et l'autre sexe - dans le rejet de l'assignation au "genre" » ²⁵⁴.

L'auteure conçoit le « féminin » comme une construction d'une catégorie renvoyant au genre, et c'est dans cette construction genrée que vient se loger la domination du masculin. La référence à la société patriarcale faite par et pour les hommes est rappelée par l'anthropologue dans ce qu'elle a appelé : « Valence différentielle des sexes ». Ce critère est basé sur l'observation des différences dans le modèle patriarcal, induisant toujours une classification binaire de l'autorité des personnes : le père sur les enfants, les aînés sur les cadets, l'époux sur l'épouse. Ce pouvoir de l'un sur l'autre trouve sa légitimité dans *« l'idée que celui qui vient avant est supérieur à ce qui vient après... Adam, ne l'oublions pas, est né avant Ève »*. La valence différentielle des sexes se lit donc comme *« cette espèce d'infériorité générationnelle : comme si une femme était nécessairement d'une génération en dessous, toujours mineure »*. Bien que cette valence différentielle soit « invariante », elle n'est pas un effet de la nature. En d'autres termes, *« la biologie fonde mais ne justifie pas la domination masculine »* ²⁵⁵.

Héritier estime que c'est l'observation des différences anatomiques qui donnerait à penser et à élaborer le genre et c'est pourquoi elle part du biologique pour expliquer les discriminations des femmes imposées par la culture. Cette hypothèse est contestée par Delphy pour qui ce serait plutôt le genre qui permettrait de penser les rapports sexuels. Autrement dit, le genre précède le sexe ²⁵⁶. Cette opinion est partagée par Judith Butler

²⁵⁴ Françoise HÉRITIER, *Masculin-féminin II. Dissoudre la hiérarchie*, op. cit., p. 87.

²⁵⁵ Françoise HÉRITIER, *Hommes, femmes, la construction de la différence*, Paris, éd. Le Pommier, 2010, pp. 35-36.

²⁵⁶ Christine DELPHY, *L'ennemi principal*, op. cit., t. 2, p. 30.

qui rejette l'idée de « différences perçues » car, dit-elle, cela suggère que la perception travaille sur un corps déjà sexué. Expliquant sa position théorique, elle annonce : *« montrer que les schémas à travers lesquels les corps sont "perçus" constituent aussi des modes à travers lesquels le genre est "produit" Le résultat, c'est que la "différence" n'est pas là comme un présupposé de la perception ; la perception travaille au service de régimes discursifs, si l'on veut, qui tendent à organiser les corps en binarités dimorphiques, pour proclamer ensuite que ces binarités ont une existence première irréfutable, soit une manière de ne pas reconnaître la manière dont les catégories organisent la réalité »*²⁵⁷. À travers cette polémique, c'est toute la question du caractère naturel ou culturel du corps sexué (genre) qui est posée. Sur ce point, Simone de Beauvoir aurait été *« la première à dénaturer la catégorie femme »*²⁵⁸. En disant qu'« on ne naît pas femme », mais « on le devient », elle montre en effet que la femme n'est pas une donnée naturelle, mais bien une production socio-historique.

Certes, il existe des différences entre les individus définies à partir de traits biologiques et physiologiques, comme le fait d'annoncer qu'un nouveau-né a un pénis ou un vagin ; c'est là un fait naturel indéniable, mais aux yeux des féministes, il n'a aucun sens en soi ; il n'a pas plus de significations que de constater qu'une telle personne a la peau noire ou blanche, qu'elle est blonde ou châtain, grande ou petite.

Cette critique structure la pensée féministe pour qui le fait d'avoir un sexe différent ne doit pas déterminer la catégorisation femme-homme, qui relèverait plutôt de tout un processus social de construction du genre. La philosophe et féministe américaine Sandra Harding nous livre un schéma de ce processus composé en trois étapes : le premier processus, le symbolisme de genre (*gender symbolism*) qui évoque l'usage des métaphores binaires pour représenter le sexe, comme force-fragilité, brutalité-douceur. Dans le langage commun, ces métaphores se transforment la plupart de temps en stéréotypes contribuant à la distinction masculin-féminin, donnant lieu au second processus que l'auteure nomme structuration du genre (*gender structure*) et qui se

²⁵⁷ Judith BUTLER, Éric FASSIN et Joan Wallach SCOTT, « Pour ne pas en finir avec le "genre" ... », Table ronde, *Sociétés et représentations*, n° 24, 2007, p. 291.

²⁵⁸ Roa'a GHARAIBEH, *De la subjectivation féministe aux mouvements culturels arabes*, op. cit., p. 113.

traduit par la répartition des rôles en fonctions du sexe. Enfin, le troisième processus est relatif à la construction de l'identité du genre issue des expériences de féminité et de masculinité vécues par les individus ²⁵⁹.

Cette description peut être utile dans la mesure où elle nous donne une idée sur le cheminement social et individuel qui conduit à la cristallisation du genre, mais elle ne dit rien sur le genre lui-même : c'est un fait naturel ou culturel ? C'était notre question de départ et à ce propos, l'explication de Judith Butler nous paraît plus pertinente. Celle-ci commence par démontrer comment le genre vient s'imposer au corps le définissant comme naturellement sexué : « *Le genre, c'est la stylisation répétée des corps, une série d'actes répétés à l'intérieur d'un cadre régulateur des plus rigides, des actes qui se figent avec le temps de telle sorte qu'ils finissent par produire l'apparence de la substance, un genre naturel de l'être* » ²⁶⁰. Par la suite, l'auteure entame un travail de déconstruction en soulignant : « *Il serait faux de supposer qu'il y a une catégorie "femme" dont il suffirait de remplir le contenu avec un peu de race, de classe, d'âge, d'ethnicité et de sexualité pour en donner tout le sens* » ²⁶¹.

S'inscrit dans le même ordre d'idées Christine Delphy, bien entendu, dont le point décisif de son hypothèse est illustré par cette affirmation : « *On ne peut mettre en cause directement le caractère naturel du sexe en faisant l'économie de la construction du concept de genre* », car, ajoute-t-elle, « *le terme "sexe" dénote et connote quelque chose de naturel* » ²⁶².

Au fond, cette approche de genre en tant que fait social caractérise presque toutes les féministes qui se réclament matérialistes, par rapport au féminisme différentialiste (ou essentialiste) qui, partant de la distinction biologique intrinsèque entre les hommes et les femmes, entend valoriser la féminité en critiquant la masculinité en soi. Pour

²⁵⁹ Voir Sandra HARDING, *The Science Question in Feminism*, Ithaca, Cornell University Press, 1986, pp. 17-18.

²⁶⁰ Judith BUTLER, Éric FASSIN, Cynthia CRAUS, *Trouble dans le genre, le féminisme et la subversion de l'identité*, éd. La Découverte, 2006., pp.109-110.

²⁶¹ *Ibid.*, p. 81.

²⁶² Christine DELPHY, *L'ennemi principal*, op. cit., p. 253.

Christine Delphy, ce mouvement féministe se trompe en situant sa lutte sur le terrain biologique, au lieu d'analyser les significations sociales qui lui sont associées et qui servent à légitimer la répartition de la société en deux catégories sexuées ²⁶³.

L'œuvre de Françoise Héritier est à cet égard très intéressante en ce sens qu'elle recèle un véritable paradoxe que nous avons relevé auparavant. Ainsi, bien qu'elle se revendique elle-même féministe matérialiste, elle lui a été reproché de ne pas séparer la « construction sociale du genre » du biologique :

Héritier écrit : « *Les catégories de genre, les représentations de la personne sexuée, la répartition des tâches telles que nous les connaissons dans les sociétés occidentales ne sont pas des phénomènes à valeur universelle générés par une nature biologique commune, mais bien des constructions culturelles. Avec un même « alphabet » symbolique universel, ancré dans cette nature biologique commune, chaque société élabore en fait des phrases culturelles singulières et qui lui sont propres* » ²⁶⁴. Elle ajoute : « *Je me considère donc comme matérialiste : je pars véritablement du biologique pour expliquer comment se sont mis en place aussi bien des institutions sociales que des systèmes de représentations et de pensée, mais en posant en pétition de principe que ce donné biologique universel, réduit à ses composantes essentielles, irréductibles, ne peut avoir une seule et unique traduction, et que toutes les combinaisons logiquement possibles, dans les deux sens du terme - mathématiques, pensables - ont été explorées et réalisées par les hommes en société* » ²⁶⁵.

On voit donc que chez Héritier, la construction du genre féminin-masculin s'appuie sur le biologique. Cela voudrait-il dire pour autant qu'elle en fait une donnée naturelle. le texte suivant laisse penser le contraire. Ainsi on peut lire : « *Inscrite dans la nature, la différence des sexes ne justifie en rien leur hiérarchie. Ce sont là des données objectives, qui, toutefois, ne sont pas dotées de valeur. La valeur et ce que nous appelons le "masculin" et le "féminin" relèvent du regard que porte l'humanité sur le rapport des*

²⁶³ Christine DELPHY, « Égalité, équivalence, équité », *op. cit.*, p. 252.

²⁶⁴ Françoise HÉRITIER, *Masculin-féminin II. Dissoudre la hiérarchie*, *op. cit.*, p. 86.

²⁶⁵ *Ibid.* p. 87.

sexes et des explications qu'elle donne de cette dualité. En découlent des jugements de valeur, des règles de comportement comme le partage des tâches, bref tout ce qui fait les oppositions que l'on considère comme naturelles mais qui ne le sont pas » ²⁶⁶.

Au-delà de toutes ces interprétations, le genre apparaît aux yeux des féministes comme un produit de l'histoire, une création sociale et culturelle. Dans cette optique, l'existence de caractéristiques biologiques et physiologiques différenciées ne signifient rien en tant telles, en ce qu'elles ne peuvent donner lieu à la formulation femme-homme qui est socialement construite.

Ainsi théorisé, le concept de genre ne pouvait échapper à la critique. Il a notamment soulevé une grande inquiétude chez tous ceux qui craignent de voir la notion de genre ne vienne remettre en cause la différence naturelle entre masculin et féminin, perçue comme une distinction ontologique au fondement de l'humanité. Ce type de critique est venu surtout de l'Église ²⁶⁷, mais il est aujourd'hui dépassé puisque le mot a tellement « *gagné en visibilité au-delà des cercles féministes [...] jusqu'à un terme qui a perdu son tranchant critique* » ²⁶⁸.

Néanmoins, certaines critiques demeurent, comme par exemple le reproche fait à la théorie de genre d'opposer nature et culture, alors que les deux s'imbriquent les uns les autres ²⁶⁹. D'autres critiques viennent parfois des féministes elles-mêmes, se réclamant de post-modernisme. Dans ce cadre, le principal reproche consiste à dire que

²⁶⁶ « Aux origines de la domination masculine », Entretien, *Philosophie magazine*, 2012. Texte in : <https://www.philomag.com/articles/aux-origines-de-la-domination-masculine> (consulté le 3 mai 2020).

²⁶⁷ L'Église catholique est parvenue à élaborer un discours logique visant à discréditer le genre en tant qu'il met en danger les « différences structurantes » de la société, parmi lesquelles, se trouve notamment la « différence des sexes » et « la différence sexuelle » (Église catholique et Conseil Pontifical pour la Famille, CPF, 2005). Les hommes d'église vont trouver dans l'expression « théorie du genre », une formule forgée pour désigner l'« indifférenciation des sexes » qui viendrait déstabiliser l'identité sexuelle naturelle et la hiérarchie entre le masculin et le féminin, pouvant conduire à la reconnaissance de l'homosexualité. Voir sur ces points Romain CARNAC, « L'Église catholique contre "la théorie du genre" : construction d'un objet polémique dans le débat public français contemporain », *Synergies*, n° 10, 2014, pp. 125-143 ; Odile FILLOD, « L'invention de la "théorie du genre" : le mariage blanc du Vatican et de la science », *Contemporary French Civilization*, vol. 39, n° 3, 2014, pp. 321-333.

²⁶⁸ Judith BUTLER, Éric FASSIN et Joan Wallach SCOTT, « Pour ne pas en finir avec le "genre"... », *op. cit.*, p. 286.

²⁶⁹ Martine CHAPONNIÈRE, « Comment le genre trouble la classe », *Nouvelles questions féministes*, vol. 30, n° 1, 2011, pp. 106-108.

« le genre ne rendrait pas compte de la diversité sociale », et qu'il « aurait effacé les différences entre les femmes, différences culturelles, mais aussi différences de statut et relations de domination » ²⁷⁰. Autrement dit, la théorie de genre, en raison de sa vocation universaliste, risque de conduire à « des généralisations transhistoriques et transtemporelles » ²⁷¹, ignorant de la sorte les spécificités culturelles de certains pays, en particulier les sociétés arabes et musulmanes. Sans prétendre vérifier la validité de cette assertion, on peut juste se demander ce qu'il en est de son application dans le contexte libyen, objet de notre étude.

B. La fabrication du genre dans le contexte libyen

La construction du genre en milieu libyen se réfère aux éléments que nous avons indiqué auparavant : contrôle de la sexualité des filles par les hommes, l'exigence de virginité qui s'en suit, le port du voile, le mariage précoces des filles, divorce, polygamie, héritage, fierté, honte, honneur. Bref, tout un ensemble de règles que l'on peut qualifier de « techniques de genre », ratifiées par l'ordre familial et social et qui tournent autour du corps féminin opposé au corps masculin (1). Appréhender le genre sous cet angle, nous fait découvrir que le corps de la femme est en général vu comme un corps passif par rapport au corps prétendument actif de l'homme (2). Ce schéma est d'ailleurs intériorisé par de nombreuses femmes (3).

1. L'invention de la dualité corps masculin/corps féminin

Le sens commun veut que tout individu soit classé dans l'une ou l'autre des deux catégories de sexe : « masculin » et « féminin ». À chacune de ces deux catégories est associé un nombre de traits physiologiques structurés autour des prototypes « mâle » et « femelle ». Cette distinction qui se veut naturelle, constitue pourtant un jugement de valeur puisque les deux termes « relèvent du regard que porte l'humanité sur le

²⁷⁰ Marie-José NADAL, « Le sexe/genre et la critique de la pensée binaire », *Recherches sociologiques*, n° 3, 1990, p. 10.

²⁷¹ Catherine DESCHAMP, « Genre et sexe. Mécanismes de protection et de contrôle des femmes et des hommes dans l'espace », *Hermès*, n° 63, 2012, p. 29.

rapport des sexes et des explications qu'elle donne de cette dualité »²⁷². En tout cas, elle porte en elle des normes sociales hiérarchisées faisant de l'homme un être supérieur à la femme²⁷³, impliquant au passage pour les deux acteurs des modes de socialisation et des rôles différents, en fonction de leur sexe. Nous avons vu que cette discrimination est légitimée par un discours soutenant que l'homme et la femme sont distincts par essence²⁷⁴. D'ailleurs, la religion le dit explicitement : « *Dieu, dans sa sagesse, les a faits différents* »²⁷⁵. Ce principe, bien ancré dans les esprits, est toutefois nourri par des images stéréotypées de la femme du point de vue corporel, aboutissant à l'idée que son sexe détermine sa place dans la famille et au sein du groupe social : celui de reproduire le monde en procréant, la renvoyant ainsi à la *Nature et à ses effets*²⁷⁶. Définissant les stéréotypes, Henri Tajfel explique que ceux-ci reposent sur une logique qui consiste à justifier ce que les gens font (activités) par ce qu'ils sont (hommes ou femmes). Ils deviennent « catégories naturelles » lorsqu'ils sont partagés par un groupe qui s'identifie désormais en fonction des caractéristiques physiques²⁷⁷. Ainsi définies, les stéréotypes gagnent en force et en puissance à tel point que « *les observateurs considèreront la catégorisation de la cible comme reflétant sa véritable identité, sa vraie*

²⁷² Marie-Blanche TAHON, *Sociologie des rapports de sexe*, op. cit., p. 7.

²⁷³ Voir Françoise HÉRITIER (dir.), *Hommes, femmes : la construction de la différence*, Paris, éd. Le Pommier, 2010.

²⁷⁴ Sur ce point, Lorena PARINI, « Essentialisme, anti-essentialisme et féminisme », *Cahiers Genre et Développement* n° 6, octobre 2007, pp. 45-47.

²⁷⁵ Cette idée structure les trois religions monothéistes ; elle tend à considérer que la vocation première de la femme est d'avoir des enfants et de prendre soin de son mari, et ce au nom de la différence essentielle entre les sexes. Cette différence, l'Église catholique en a fait le fondement de la vie humaine et la situe au cœur de sa doctrine (*Théologie du corps* (1979) ; *Familiaris Consortio* (1981)...) Cette posture, a été dénoncée par la *Conférence mondiale sur les femmes* organisée par l'ONU à Pékin en 1995. Il a été reproché à la doctrine papale de vouloir assigner les femmes aux fonctions de reproduction et d'épouse. Notons que la polémique a refait surface en 2012, lors du projet de loi ouvrant le mariage aux couples de personnes du même sexe (Odile FILLOD, « L'invention de la théorie du genre : le mariage blanc du Vatican et de la science », *Contemporary French Civilization*, vol. 39, n° 3, janvier 2014, pp. 321-333), et en 2013, au moment de la controverse sur le programme d'enseignement « *ABCD de l'égalité* », proposé par Najat Vallaud-Belkacem, alors ministre des droits des femmes, introduisant, selon ses détracteurs, la « théorie du genre » dans l'école (sur ce point, voir notamment Fanny GALLOT et Gaël PASQUIER, « L'école à l'épreuve de la théorie du genre : les effets d'une polémique », *Cahiers du Genre*, n° 65, 2018, pp. 5-16).

²⁷⁶ Roa'a GHARAIBEH, *De la subjectivation féministe aux mouvements culturels arabes*, op. cit., p. 201.

²⁷⁷ Henri TAJFEL, *Human groups and social categories : studies in social psychology*, éd. Cambridge, Cambridge university Press, 2010, p. 147.

nature » ²⁷⁸. À partir de là, s'établit une hiérarchie entre hommes et femmes inscrite dans la morphologie, mais prenant la forme d'un « ordre naturel », se passant de toute justification. Ce processus a été qualifié de « naturalisation du social » : « *Les apparences biologiques et les effets bien réels qu'a produits, dans les corps et dans les cerveaux, un long travail collectif de socialisation du biologique et de biologisation du social se conjuguent pour renverser la relation entre les causes et les effets et fait apparaître une construction sociale naturalisée (les « genres » en tant qu'habitus sexués) comme le fondement en nature de la division arbitraire qui est au principe et de la réalité et de la représentation de la réalité* » ²⁷⁹.

Dans la société libyenne, la naturalisation des différences sexuelles se manifeste avec force, en raison des tabous et interdits qui accompagnent la socialisation de la femme, depuis son enfance, faisant d'elle une personne diminuée et honteuse de son corps, condamnée à la retenue et au voilement : appelée à être couverte et discrète, son corps est sacralisé et de ce fait, elle ne peut ni en afficher les formes, ni les signes extérieurs de sa féminité ²⁸⁰. Nous verrons plus loin que cette appréciation doit être nuancée au regard de la diversité des situations des femmes libyennes. Pour l'instant, il importe de rappeler certaines caractéristiques supposées différencier les femmes des hommes en général. Ainsi, contrairement à la femme, considérée, de par sa nature, plus douce, plus fragile, plus faible, plus obéissante..., le sexe masculin serait pourvu de la puissance physique, de l'agressivité, de la ténacité et bien d'autres atouts mis en avant reproduisant les schémas d'une société largement dominée par les hommes, schémas qui, s'enracinant dans l'inconscient collectif, deviennent presque familiers.

²⁷⁸ Vanessa LENTILLON, « Les stéréotypes sexués relatifs à la pratique des activités physiques et sportives chez les adolescents français et leurs conséquences discriminatoire », *Bulletin de psychologie*, vol. 62, 1, janvier-février 2009, p. 17.

²⁷⁹ Pierre BOURDIEU, *La domination masculine*, éd. du Seuil, 2002, p. 14.

²⁸⁰ UNICEF, « A-Tan^{sh}i'yā al-idj^tima'yā wa tām^yize bayna a-dh^ukūr wa al-ināth » (Éducation sociale et discrimination entre masculin et féminin), Document sur : <https://www.unicef.org/ar/تنمية-الطفولة-المبكرة> (consulté le 12 mars 2017).

Tableau 1 : Liste de quelques stéréotypes

Traits masculins	Traits féminins
Agressif	Douce
Tenace	Inconstante
Ambitieux	Humble
Rebelle	Obéissante
Original	Ordinaire
Méthodique	Impulsive
Dur	Bienveillante
Actif	Passive
Compétent	incapable
Résistant	Fragile
Indépendant	Dépendante
Objectif	Subjective
Goût du risque	Prudente
individualiste	Esprit de famille
Dominant	Soumise
Raisonné	Intuitive
Esprit de compétition	Consensuelle...

Source : tableau synthétique élaboré par l'auteur

Ces stéréotypes contribuent à la formation et à la reproduction de l'image duelle masculin/féminin : l'un renvoyant à ce qui est valorisé publiquement dans une société, et l'autre à ce qui l'est au plan de la domesticité. Le masculin réunirait un ensemble de qualités et, éventuellement, de défauts qui justifieraient la domination du féminin entendue comme « *ensemble de qualités et de défauts inversés* » ²⁸¹. On peut penser que cette domination du masculin passe par la famille (contrôle exercé sur les filles), par le religieux (établissement des interdits affectant le corps des femmes) et par l'État (mise en place d'une législation peu propice à l'émancipation des femmes).

Bien que ces différenciations sexuelles ne constituent pas une donnée innée, mais une « construction sociale » ²⁸² de l'ordre patriarcal servant de caution à la supériorité

²⁸¹ Marie-Blanche TAHON, *Sociologie des rapports de sexe*, op. cit., p. 12.

²⁸² Françoise HÉRITIER, *Masculin/féminin*, op. cit., p. 86 ; Simone de BEAUVOIR, *Le Deuxième sexe*, op. cit., pp. 13-48 ; Marie DURU-BELLAT, *La tyrannie du genre*, Paris, éd. Presses de Sciences Po, 2017, chapitre IV : « Le genre entre identité et système de domination », pp. 181-234 ; Anne FAUSTO-STERLING, *Corps en tous genres : La dualité des sexes à l'épreuve de la science*, trad., Oristelle Bonis et Françoise Bouillot, Paris, La Découverte, 2012 ; voir aussi Jacques WAJNSZTEIN, *Rapports à la nature, sexe, genre et capitalisme*, Acratie, 2014.

de l'homme et la domination qu'il exerce sur la femme ²⁸³, on continue de les considérer comme un phénomène naturel, plus particulièrement lorsqu'il s'agit de s'appuyer sur le corps physique pour refuser aux femmes l'exercice de certaines tâches dites masculines. Cette « certitude » apparaît nettement lorsqu'on examine la société libyenne, dans la mesure où les relations familiales et sociales prennent en compte, assez souvent, la nature biologique des individus dans la répartition des rôles. De fait, la différenciation corporelle qui caractérise naturellement les deux sexes devient un champ de séparation catégorielle ²⁸⁴ et de mise en jeu de distinctions qui engagent l'homme et la femme sur des voies de discriminations familiale et sociale ²⁸⁵, légitimées en outre par une certaine interprétation des règles culturelles et religieuses. Ainsi, il est affirmé qu'il existe des activités et des métiers qui ne correspondent pas à la nature féminine, au prétexte qu'ils peuvent handicaper sa fonction de procréatrice ²⁸⁶. À la limite, pour conserver sa douceur et sa féminité, elle doit éviter la « masculinisation du corps », dont on prétend qu'elle suit certaines pratiques « réservées » aux hommes. Le corps de la femme devient de la sorte une « citadelle » qu'il faut préserver et cela doit passer par un travail de reproduction des rapports sociaux de sexe, impliquant la prééminence de l'homme sur la femme et la soumission de celle-ci à l'autorité masculine. On comprend pourquoi les relations familiales et sociales s'inscrivent dans des cadres et des lieux combinant des espaces scindés en deux : public pour les hommes et privé pour les femmes ²⁸⁷. Comme nous le verrons, cette séparation se lit à travers l'architecture même de la maison avec un lieu réservé aux hommes et une zone occupée exclusivement par les femmes.

²⁸³ Voir Marie DURU-BELLAT, *La tyrannie du genre*, Paris, éd. Presses de Sciences Po, 2017, chap. IV : « Le genre entre identité et système de domination », pp. 181-234.

²⁸⁴ Les catégories sociales, perçues comme des « catégories naturelles », supposent que l'on croit à l'existence d'une « essence sous-jacente » à cette catégorie. Voir Magali BESSONE et autres, « Identités et catégorisations sociales », in *Terrains et Théories*, n° 3, 2015. Document disponible sur le site : <https://journals.openedition.org/teth/502> (Consulté le 20 mai 2018).

²⁸⁵ « A-Tanshi'yā al-idjtima'yā wa tāmīze bayna a-dhūkūr wa al-ināth », *op. cit.*, p. 23.

²⁸⁶ Najih JABR MOHAMAD, « At Taghayūghāt al-idjtima'īya fi al-mūdjtama' al-lībi wa tadā'iyatihā 'ala al-ūsra al-lībiya » (Les transformations sociales et ses répercussions sur la famille libyenne », *Majalat al-Bahth al-Ilmi fi al-Adab*, n° 19, 2018, pp. 13-14.

²⁸⁷ Voir sur ce point, Mohamed KERROU, *Public et privé en islam*, Paris, éd. Maisonneuve et Larose, Institut de recherche sur le Maghreb contemporain, 2002.

La reproduction des normes patriarcales qui régissent les rapports sociaux de sexe, n'est pas sans effets sur la perception du corps féminin considéré comme « passif », par rapport au corps « actif » de l'homme.

2. La séparation imaginaire « corps actif (homme)/corps passif (femme) »

Adam et Ève seraient-ils biologiquement inégaux sur le terrain de l'activité ?

Comme nous l'avons dit, cette inégalité est un « construit » fondé sur des préjugés et des stéréotypes inculqués depuis l'enfance ?

Il est généralement admis que les manifestations corporelles s'alignent sur la réalité économique-sociale et les divisions des rôles sexuels. Dans cet esprit, le corps, selon les termes de Pierre Bourdieu, n'est qu'un « *produit social qui doit ses propriétés distinctives à ses conditions sociales de production* »²⁸⁸. L'auteur précise sa pensée dans son explication de la domination masculine. S'éloignant des sociétés modernes trop proches affectivement et subjectivement, Bourdieu prend comme exemple de sa démonstration les sociétés kabyles de l'Algérie des années 50. Il écrit à ce propos : « *L'ordre social fonctionne comme une immense machine symbolique tendant à ratifier la domination masculine sur laquelle il est fondé : c'est la division sexuelle du travail, distribution très stricte des activités imparties à chacun des deux sexes, de leur lieu, de leur moment, leurs instruments ; c'est la structure de l'espace, avec l'opposition entre le lieu d'assemblée ou le marché réservés aux hommes, et la maison, réservée aux femmes, ou à l'intérieur de celle-ci, entre la partie féminine, avec le foyer, et la partie masculine, avec l'étable, l'eau et les végétaux, c'est la structure du temps, journée, année agricole ou cycle de vie, avec les moments de rupture, masculins, et les longues périodes de gestation, féminines* »²⁸⁹.

Ce que Bourdieu veut montrer dans ce passage, c'est que la domination des femmes se déroule de manière « douce », à travers le symbole établissant la répartition des rôles

²⁸⁸ Pierre BOURDIEU, « Remarques provisoires sur la perception sociale du corps », *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, n° 14, 1977, p. 52.

²⁸⁹ Pierre BOURDIEU, *La domination masculine*, op. cit., pp. 20-23.

selon le sexe. Cette hypothèse est pertinente, si l'on tient compte que l'assignation des tâches suivant l'appartenance sexuelle implique tout un processus s'inscrivant dans une vision du monde soigneusement entretenue et enseignée, où la dichotomie corps actif/corps passif prend une place prépondérante. Cette image, nous la retrouvons dans la société libyenne où le patriarcat domine les relations familiales et sociales. En effet, nous sommes face à un univers où toute activité exigeant un effort physique, traduit et symbolise la référence masculine excluant *de facto* la présence féminine. Ce qui est en jeu ici, c'est le corps de la femme qui ne doit pas être abîmé par l'exercice de labeurs réservés aux hommes réputés plus forts, plus virils et plus solides. Ainsi, la femme ne peut pas s'investir dans un travail de maçonnerie ou conduire un poids-lourd, par exemple. Précisons que cette inaptitude des femmes d'exercer certaines activités n'est pas due à des différences naturelles. Elle résulte plutôt des comportements et des habitudes jugés conformes aux rôles et aux préjugés corporels - consciemment ou inconsciemment - consentis ²⁹⁰, permettant alors à l'idéologie dominante de soutenir que la femme n'est pas au même niveau de performance que l'homme. Cette croyance s'étend même à des activités ludiques comme le sport. Ce point mérite toute notre attention, tant il est vrai que la pratique sportive est un fait culturel et social. En ce sens, elle est révélatrice de la différenciation masculin-féminin ²⁹¹ et de l'idée que l'on se fait du corps féminin qui doit être intime et discret. La référence au genre opère ici comme une norme explicitement ou implicitement intériorisée.

²⁹⁰ Georges SCHADRON, « De la naissance d'un stéréotype à son internalisation », *Cahiers de l'Urmis*, 10-11, 2006. Doc. disponible sur <http://urmis.revues.org/document220.html#texte> (consulté le 10 septembre 2019).

²⁹¹ « Femmes et sport », *Recherches féministes*, vol. 17, n° 1 ; 2004, pp. 1-7 ; Jennifer HARGREAVES, *Where's the virtue ? Where's the grace ? A discussion of the social production of gender relations in and through sport*, *Theory, culture and society*, 3, 1, 1986, pp. 109-123. La participation des femmes à des activités sportives a longtemps fait l'objet de débats et de controverses, nourris par des préjugés d'ordre sexuel. Encore aujourd'hui, certaines pratiques sportives continuent d'être considérées comme relevant plutôt du domaine masculin (football, rugby, athlétisme, boxe...), alors que d'autres sports seraient plus appropriés au sexe féminin, comme la danse, la gymnastique, le patinage artistique et autres activités dites esthétiques. Asaad SHAGLEB, *La pratique de l'éducation physique et sportive par les élèves de sexe féminin d'origine maghrébine. Une manière d'affirmer leur émancipation familiale, sociale et corporelle*, thèse, Sociologie de Nantes, Université, 2011, p. 107. Voir aussi Paul FONTAYNE, *Motivation et activités physiques et sportives : influence du sexe et du genre sur la pratique du sport et de l'éducation physique*, thèse de doctorat, Université de Paris-Sud, 1999 ; Pierre ARNAUD et Thierry TERRET (dir.), *L'histoire du sport féminin*, t. 2 : *Sport masculin-sport féminin*, *Éducation et société*, Paris, L'Harmattan, 2004.

Commençons toutefois par préciser que dans un pays de culture musulmane comme la Libye, la pratique sportive est observée, analysée et mise en rapport avec la structure culturelle de la société dans sa totalité. Elle est appréhendée comme une pratique sociale au sens vrai du mot ²⁹² et de ce fait, fonctionne comme un révélateur de la nature de la société, tout autant que son mode de vie et de pensée, ses arts, sa musique, sa littérature, ses mythes, ses croyances religieuses et ses préjugés. Dans cette perspective, il est tout à fait logique que la répartition des tâches en fonction du sexe et du genre s'étend à des pratiques comme le sport.

Ainsi, il est assez commun de dire que dans la famille musulmane, le principe admis est que l'activité sportive revêt une connotation masculine est par conséquent, elle est une chose marginale, trop exceptionnelle pour de nombreuses femmes qui doivent se couvrir et faire preuve de pudeur dans leurs mouvements et dans leurs postures corporelles. Les règles culturelles, religieuses et morales régissant la société imposent de telles attitudes au sexe féminin. Dans ce contexte, le stéréotype largement répandu est que l'activité sportive est valorisante et valorisée dans sa forme « virile » ²⁹³, et de ce fait, sa pratique par la femme risque de « masculiniser » son image de féminin. Nous retrouvons ici le schéma d'une société patriarcale définissant la femme comme un corps fragile à protéger et à réguler pour qu'il soit « représentatif d'un corps genré » ²⁹⁴. Pour ne retenir ici que la pratique du football, l'idée dominante en Libye est que les femmes ne sont pas faites pour l'exercer : c'est « trop masculin », « trop virile », « trop violent », « trop dangereux » pour la femme ²⁹⁵.

²⁹² Jean-Paul CLÉMENT, « Processus de socialisation et expressions identitaires : l'apport de la théorie de l'habitus et du champ en sociologie du sport », in Jean-Pierre AUGUSTIN et Jean-Paul CALLÈDE (dir.), *Sport, relations sociales et action collective*, Maison des sciences de l'homme d'Aquitaine, 1995, p. 118.

²⁹³ Il est établi que « le sport, en général, est considéré comme un domaine plutôt masculin. Il contribue à la formation et à la reproduction de la définition dualiste du physique féminin et masculin, les femmes étant considérées faibles et les hommes forts », Vanessa LENTILLON, « Les stéréotypes sexués relatifs à la pratique des activités physiques et sportives chez les adolescents français et leurs conséquences discriminatoire », *op. cit.*, p. 18 ; Asaad SHAGLEB, *La pratique de l'éducation physique et sportive par les élèves de sexe féminin d'origine maghrébine. Une manière d'affirmer leur émancipation familiale, sociale et corporelle*, *op. cit.*, p. 126.

²⁹⁴ Roa'a GHARAIBEH, *De la subjectivation féministe aux mouvements culturels arabes*, *op. cit.*, p. 170.

²⁹⁵ Notons que même en Occident, la pratique du football par les femmes est parfois mal perçue. Elle remettrait en question l'identité du genre et participe à la masculinisation du corps féminin. Anne Torhild

De plus, pratiquer le football va à l'encontre de l'image de la femme « douce » et « gracieuse ». La catégorisation sexuelle permet donc cette exclusion ²⁹⁶. Celles des femmes qui osent s'en aventurer remettent en question le cycle ininterrompu de reproduction sociale du genre, elles sont alors qualifiées de « garçons manqués » (*mūstardjalāt*) ²⁹⁷ et doivent faire face au « *fanatisme religieux et à une mentalité intransigeante* » ²⁹⁸.

Photo n° 2 : Femmes libyennes pratiquant le football, bravant les interdits et les stéréotypes



Source : Photo de l'auteur

Il faut reconnaître qu'en Libye (et dans les pays musulmans en général), le principe admis est que les femmes pratiquant une activité « virile » sont considérées comme des personnes en rupture par rapport au langage codifié régulant la conduite, les gestes et le moindre mouvement du corps féminin.

KLOMSTEN, Herb MARSH, Einar SKAALVIK, "Adolescents' perceptions of masculine and feminine values in sport and physical education : a study of gender differences", *Sex roles*, n° 52, May 2005, pp. 625-636.

²⁹⁶ Dans les sociétés occidentales, les mentalités ont peut-être évolué, mais les stéréotypes n'ont pas pour autant totalement disparu. Laurence PRUDHOMME-PONCET, « Mixité et non-mixité : l'exemple du football féminin », *Clio : Histoire, femmes et société* n° 18, 2003, pp. 167-175.

²⁹⁷ Voir Christine MENNESSON, « Mode de socialisation et construction des dispositions sexuées », *Société contemporaine*, n° 55, 2004, pp. 69-90.

²⁹⁸ Marwa WASHIR, « Kūrat al-ḳadām a-nisa'iyā tūwadḳijih a-tashādūd wa al-mūdītāma' al-mūḥafiḍ » (« Le football féminin libyen face au fanatisme et au conservatisme de la société »), 2018.

Nous verrons qu'une large partie des femmes libyennes incorpore la norme du corps féminin socialement modulé et la met en pratique en évitant notamment certaines tâches, susceptibles d'affecter leur apparence et leur féminité. L'activité sportives en fait généralement partie. En tout cas, les femmes éprouvent d'énormes réticences à transcender la règle de la pudeur qui implique de ne pas montrer des parties intimes de leur corps, dans un domaine où, justement, le corps trouve l'une des rares occasions de se dévoiler.

En fait, pour beaucoup de familles libyennes, la pratique sportive par le sexe féminin est considérée comme une « distraction puérile ». À la rigueur, le sport peut attirer les jeunes filles mais cela ne doit pas se prolonger au-delà de l'adolescence, ni devenir une entrave devant une question aussi cruciale que le mariage. Il faut retenir de cette idée qu'une adolescente est toujours vue comme une petite fille et par conséquent, elle peut se découvrir sans que cet acte ne provoque des réactions du père et des hommes en général. Il faut en déduire que dépasser un certain âge, la jeune fille doit s'abstenir de s'adonner à des activités sportives. En particulier, pour une femme mariée ou devenue mère, continuer à pratiquer du sport est perçu comme une conduite irresponsable et une offense faite aux règles et coutumes en vigueur recommandant aux femmes de se consacrer à leurs époux et à l'éducation de ses enfants ²⁹⁹.

Il se dégage en tout cas un discours soutenant l'idée que la femme exerçant une activité sportive, tend à remettre en cause sa féminité, son charme et sa beauté physique. Dans une telle situation, le risque est qu'elle devient « ni femme, ni homme », bouleversant de cette manière l'ordre social genré ³⁰⁰, c'est-à-dire la répartition sexuée des rôles de l'homme et de la femme, consacrée par la culture patriarcale ³⁰¹.

²⁹⁹ Assaad SHAGLEB, *La pratique de l'éducation physique et sportive par les élèves de sexe féminin d'origine maghrébine*, op. cit., p. 111.

³⁰⁰ « Al-Mūdītāma' yū 'arkil a-riyāḍa a-nisa'iyā fi Libiya » (La société entrave le sport féminin en Libye), La revue *Al-'Arab*, n° 21, 2018.

³⁰¹ Abdelhamid SALAMA, *a-Nāshaṭ al-Riyādi 'Inda al-'Arab : a-Tarikh, a-Ṭara'ik, al-Ma'āni* (L'activité sportive chez les Arabes : histoire, modalités, significations), Dar al-arabia lilkitab, Tarabulus, 1992.

La référence au genre se manifeste encore davantage dans l'idée que l'activité sportive risque de porter atteinte à sa fonction procréatrice, ce qui fait dire à certains auteurs que dans un système patriarcal où la maternité constitue la principale vocation de la femme ³⁰², la pratique sportive féminine ne peut que heurter la conception genrée de la société qui renvoie le corps féminin à sa caractéristique essentielle de reproduction du modèle traditionnel de la famille.

Si l'on s'en tient à ces considérations, la première chose qui nous vient à l'esprit est que le sport demeure une « une réserve d'hommes » ³⁰³. Ce postulat se nourrit de l'idée que les femmes seraient moins motivées par la pratique sportive et qu'en plus leurs potentialités et leurs performances dans ce domaine seraient moindres.

Il n'y a pas de doute que ces stéréotypes sexués procèdent d'une vision simpliste de la réalité, entraînant des effets pervers sur le statut de la femme, dans la mesure où ils constituent une source supplémentaire de discrimination, se traduisant par une mise à l'écart des personnes concernées. Il faut dire que dans un univers où dominent les préjugés et les stéréotypes, dès qu'il s'agit d'activités dites « masculines », il devient difficile de faire abstraction l'appartenance sexuelle et de la séparation des corps en fonction de ce critère. Rien d'innovant dans ce domaine puisque le sens commun admet généralement que les pratiques corporelles et physiques sont des « territoires genrés » induisant l'opposition corps masculin/corps féminin ³⁰⁴. Nous aurons l'opportunité de montrer que cette différenciation qui se veut « évidente » et « naturelle » en apparence bénéficie à peu près d'une entière légitimité de la part des personnes que nous avons interviewées ; celles-ci acceptent comme normal, comme allant de soi que des activités demandant beaucoup d'effort physique soient menées par des hommes. Nous pensons que cette attitude résulte d'un long processus de dressage familial et social du corps

³⁰² Natacha ORDIONI, *Sport et société*, Paris, éd. Ellipses, 2002, p. 63 ; voir aussi Sophie BESSIS et Souhayr BELHASSEN, *Femmes du Maghreb : l'enjeu*, Paris, éd. J.C. Lattès, 1992.

³⁰³ Voir Fethi TLILI, « Statut féminin, modèle corporel et pratique sportive en Tunisie », *Staps*, n° 57, 2002, pp. 53-68.

³⁰⁴ Catherine LOUVEAU, « Au fil des jours, les femmes et les hommes dans les pratiques physiques et sportives », in Annick DAVISSE et Catherine LOUVEAU (dir.) *Sports, école, société. La différence des sexes, féminin, masculin, et activités sportives*, Paris, L'Harmattan, 1998, p. 21.

féminin³⁰⁵ à qui on intime l'ordre de « se conduire comme tout le monde » et de ne pas transgresser la norme de genre en vigueur. Dans cette perspective, le corps de la femme n'est valorisé que s'il est caché, discret et passif.

Apparemment, nous sommes loin de l'hypothèse défendue par Judith Butler qui ne conçoit l'existence du corps féminin qu'à partir du moment où il résiste et agit contre les règles conventionnelles, se transformant ainsi en « *sujet actif* »³⁰⁶. Cette puissance d'agir qui conduit à une « *maîtrise de soi* » comme nécessité fondamentale pour qu'une personne puisse se libérer et « *se constituer en tant qu'être indépendant* »³⁰⁷ est, en principe, étouffée dans la société libyenne par le poids de la coutume et des religieux qui enseignent aux femmes de se limiter à leurs travaux domestiques, et lorsqu'elles leurs arrive d'investir l'espace public, elles doivent être invisibles, ou tout au moins se couvrir.

Ainsi, condamnée à la passivité, la femme ne peut se mouvoir librement, ni agir selon ses désirs ; elle doit se conformer à cette « logique immanente » qui veut que l'homme ait le droit d'exposer des parties de son corps (se mettre torse nue, par exemple) sans que cela ne lui soit reproché, alors que la femme ne peut oser découvrir certaines parties de son corps ou manquer de pudeur, sans provoquer la désapprobation de l'homme et de sa communauté. Cette discrimination intervient chaque fois que le corps féminin est sollicité : voué à la passivité, à la retenue, et dans le meilleur des cas, à la beauté et à la grâce, il ne doit surtout pas s'engager dans des travaux d'endurance qui risqueraient d'abîmer sa féminité et son élégance. D'ailleurs, accomplir des tâches impliquant un effort physique revient par essence à l'homme, symbole de la force et de la virilité. Ainsi instrumenté selon le genre, le corps de la femme est porté vers le petit, le fragile, le passif, tandis que le corps masculin est porté vers le viril, le grand, l'actif³⁰⁸.

³⁰⁵ Khaoula MATRI, *Port du voile : représentations et pratiques du corps chez les femmes tunisiennes*, op. cit., pp. 214 et s.

³⁰⁶ Judith BUTLER, *Ces corps qui comptent : De la matérialité et des Limites Discursives du « Sexe »*, éd. Amsterdam, 2009, p. 30.

³⁰⁷ Danilo MARTUCCELLI, *Grammaires de l'individu*, Paris, Gallimard, 2002, p. 45.

³⁰⁸ Asaad SHAGLEB, *La pratique de l'éducation physique et sportive par les élèves de sexe féminin d'origine maghrébine*, op. cit, p. 130.

Ces préjugés, pérennisés par le mode de vie patriarcal, est le résultat d'un « *dressage précoce à la discipline* » du corps des femmes ³⁰⁹ que l'adage « être sage comme une pierre », résume assez bien.

Il reste à ajouter que la discipline du corps féminin traduit la domination masculine idéologiquement, culturellement et historiquement construite ³¹⁰. En effet, toute une éducation familiale et sociale reçue depuis l'enfance participe au renforcement des démarcations entre corps d'hommes et corps de femmes faisant ainsi perdurer l'ordre social genré ³¹¹.

Cette dernière remarque nous amène à poser la question de l'intériorisation du modèle de genre par la plupart des femmes libyennes.

3. Intériorisation du genre par les femmes libyennes

Dans la société libyenne, les femmes semblent incorporer, sous forme perceptions et de représentations, les principes de la vision binaire des rapports sociaux qui les porte à trouver « naturel » l'ordre sexué hiérarchisé. Nous pouvons se référer ici l'idée de l'incorporation ³¹² qui affecte profondément les relations entre les deux sexes. Il s'agit d'un long processus d'apprentissage permettant aux individus d'intérioriser les normes patriarcales de conduite définissant les traits féminins et masculins. Cet apprentissage qui repose sur la différence entre les deux sexes, commence dès l'enfance et se poursuit tout au long de la vie. Pierre Bourdieu utilise à ce propos la notion de l'*habitus* masculin et féminin, au sens où la construction sociale des identités sexuelles est assimilée et reproduite dans le langage, dans les attitudes et dans les actes.

³⁰⁹ Fethi TLILI, « Statut féminin, modèle corporel et pratique sportive en Tunisie », *op. cit.*, p. 56. Notons que cette passivité attribuée au corps féminin n'est pas propre à la culture arabo-musulmane. Ainsi, le Moyen-âge européen nous montre que la possibilité pour le mari de garantir à son épouse une vie oisive était une marque de réussite.

³¹⁰ Christian SCHIESS, *La construction sociale du masculin, On ne naît pas dominant, on le devient*, *op. cit.*, pp. 37 et s.

³¹¹ Roa'a GHARAIBEH, *De la subjectivation féministe aux mouvements culturels arabes*, *op. cit.*, p. 191.

³¹² La notion d'incorporation a été le leitmotiv de la réflexion de Bourdieu dans ses explications du processus de construction de l'identité sociale des individus et de la domination masculine.

Donc, parler de genre, c'est évoquer la socialisation continuelle de l'individu qui préside à sa désignation de féminin ou de masculin. À ce stade, il serait intéressant d'évoquer Françoise Héritier lorsqu'elle écrit :

*« Il faut distinguer les femmes et le féminin. Lorsque je parle de la domination masculine sur le féminin, je ne parle pas nécessairement de violence exercée par des hommes sur des femmes, même si cette violence est facilitée par la domination du masculin sur le féminin. L'aliénation réside non pas dans le fait d'être femme ou homme (ce qui renvoie au « sexe » institué par l'état civil) mais dans les attentes sociales construites à partir de la définition conjoncturelle, historicisée, de « féminin » ou de « masculin » (ce qui renvoie à « genre »). La libération de l'aliénation réside donc — pour l'un et l'autre sexe — dans le rejet de l'assignation au « genre ». Les catégories de genre, les représentations de la personne sexuée, la répartition des tâches telles que nous les connaissons dans les sociétés occidentales ne sont pas des phénomènes à valeur universelle générés par une nature biologique commune, mais bien des constructions culturelles. Avec un même « alphabet » symbolique universel, ancré dans cette nature biologique commune, chaque société élabore en fait des phrases culturelles singulières et qui lui sont propres »*³¹³.

Ce long passage montre que la construction du genre pour qualifier ce qui est féminin et ce qui est masculin s'appuie, certes, sur le biologique, mais elle ne constitue en aucun cas une donnée objective comme le prétend une certaine idéologie qui tente de « naturaliser le genre ». C'est dire que le genre différencié est plutôt un produit de l'histoire, un fait social et culturel qui varie selon l'espace et le temps. C'est pourquoi des auteurs préfèrent parler de « sexe social »³¹⁴ désignant à la fois une définition idéologique attribuée au sexe, notamment à celui des femmes et que traduit le mot genre, et les différents actes et éléments qui sous-tendent la bipartition de la société en deux catégories de sexe, et qui est nécessaire à sa reproduction.

³¹³ Françoise HÉRITIER, *Masculin-féminin II. Dissoudre la hiérarchie*, op. cit., p. 86.

³¹⁴ Voir Nicole-Claude MATHIEU, *L'anatomie politique. Catégorisations et idéologies du sexe*, Paris, éd. Côté-femmes, 1991, p. 266.

Il peut arriver que certaines femmes tendent à devancer leur devenir et leur destin, en se montrant peu disposées à assumer certaines tâches qu'elles considèrent comme relevant du domaine masculin. Cette situation résulte d'un travail durable de dressage et d'inculcation des normes familiales et sociales situant l'individu en fonction de son appartenance sexuelle.

Comme nous l'avons souvent répété, la hiérarchisation entre les deux sexes prend forme très tôt et jalonne la socialisation de l'individu. Dans cette perspective, le rôle des parents est primordial dans l'apprentissage et la transmission des comportements jugés appropriés au sexe de l'enfant ³¹⁵ ; ce dernier est alors poussé à agir en conformité avec les normes sexuées qui l'a appris dès les premières périodes de son éducation. Aussi, nous pensons assez significative la formule du psychologue Pierre Tap, annonçant que « *l'enfant se confirme (comme fille ou garçon) en se conformant* » ³¹⁶.

Notons que la socialisation précoce de l'enfant dans le cadre de la famille est liée aux normes et aux prescriptions sociales, culturelles et religieuses régissant la société ³¹⁷ qui insistent sur les identités sexuelles des filles et des garçons, et qui réitèrent le principe d'appartenance de chacun à l'un des deux sexes, masculin-féminin. Dans ce processus, les enfants intègrent les valeurs et les rôles sociaux associés par les parents à cette appartenance. Pour schématiser, disons que « j'aime être dehors avec mes amis » parce que je suis un garçon ». « J'aide ma mère à faire la cuisine » parce que je suis une fille. Dans le milieu familial libyen, soumis au poids de la tradition et de la religion, l'éducation reçue par les enfants ainsi que les pressions sociales, ne manquent pas de « féminiser au maximum la fille et de masculiniser le garçon ». S'agissant plus spécifiquement des filles, leur éducation et leur catégorisation dans le registre de « féminin » commence dès la petite enfance (entre 2 et 5 ans) en tant que phase primaire de la construction de

³¹⁵ Albert BANDURA, *Social foundations of thought and action : a social cognitive*, Englewood Cliffs, NJ, Prentice Hall, 1986.

³¹⁶ Pierre TAP, *Masculin et féminin chez l'enfant*, Toulouse, Privat, 1990, p. 49 ; Ludovic GAUSSOT, « Le jeu de l'enfant et la construction sociale de la réalité », *Spirale*, n° 24, 2002, pp. 45-46.

³¹⁷ « La socialisation est le processus par lequel les individus apprennent à agir d'une certaine manière, dictée par les croyances, les valeurs, les attitudes et les habitudes consacrées au sein du groupe », in UNICEF, « A-Tanshi'yā al-idjima'yā wa tāmīze bayna a-dhūkūr wa al-ināth », *op. cit.*

la personnalité et d'assimilation du genre ³¹⁸, et se prolonge après l'accès à l'école ³¹⁹. C'est pourquoi, nous observons fréquemment des enfants s'interdisant certains comportements qu'elles pensent ne pas correspondre à leur statut de fille. On peut voir à l'œuvre cette attitude différenciée dans l'adoption de jouets symboliques : poupée pour les filles et ballon pour les garçons, par exemple ³²⁰.

Une autre étape de socialisation prend forme à la fin de la période d'enfance, car c'est « le moment où le corps de la jeune fille pubère donne les signes d'une femme », et du coup, un ensemble de tabous entoure tous ses gestes et attitudes ³²¹. Dans ce cadre, la jeune fille aura tendance à éviter de participer à des activités qui ne répondent pas aux normes de son sexe, telles qu'elle les a appris dès sa naissance, et celle qui ose s'aventurer dans ces activités interdites, risque de faire l'objet de moqueries, de critiques et d'ostracisme de la part de son entourage et de ses copains et copines.

Il est habituel de dire que l'adolescence est « une seconde naissance ». Mais il est reconnu qu'il n'y a pas d'adolescence sans douleur et sans épreuve. En tout cas, le passage à l'adolescence marque un tournant décisif dans la perception du corps de la jeune fille. Celui-ci n'est plus perçu comme « *un corps innocent, mais un corps qui est désormais chargé des traits significatifs du devenir d'un corps de femme, donc, un corps qui va subir des contrôles réguliers pour qu'il soit représentatif d'un corps genré* » ³²².

³¹⁸ Il est assez anecdotique de noter que la construction de genre s'affiche avant même la naissance de l'enfant. Reprenons ici avec intérêt cette scène qui est assez fréquente dans les familles musulmanes : « *une jeune femme enceinte sur le point de mettre au monde son premier bébé. Lorsqu'on lui demande si elle voulait une fille ou un garçon, elle répond que ce n'est pas si important pour elle. Mais son époux et ses parents assis à côté d'elle répliquent : "Oh, nous espérons qu'il soit un garçon"* ». Donc, la fabrication du genre commence avant même que l'enfant ne soit né. « A-Tanshi'yā al-Idjtima'iyā wa Tāmyize bayna a-dhūkūr wa al-Inath », *op. cit.*

³¹⁹ On estime qu'au sein même de l'école, il est enseigné - implicitement - que les filles, en raison de leur « différence anatomique » et de leur état psychologique, seraient moins aptes que les garçons à aborder certaines matières. Ainsi, il est assez courant d'entendre dire que les maths, la géométrie, la physique ou encore le sport seraient des domaines propres aux garçons, alors que les filles auraient plutôt tendance à préférer la lecture, les langues étrangères et les activités artistiques. Cette différenciation peut apparaître de manière explicite lorsqu'on consulte les manuels scolaires qui citent les grands chercheurs et savants hommes et occultent, sinon minimise la place tenue par des femmes dans divers domaines scientifiques.

³²⁰ Ludovic GAUSSOT, « Le jeu de l'enfant et la construction sociale de la réalité », *op. cit.*, p. 47.

³²¹ Fethi TLILI, « Statut féminin, modèle corporel et pratique sportive en Tunisie », *op. cit.*, p. 64.

³²² Roa'a GHARAIBEH, *De la subjectivation féministe aux mouvements culturels arabes*, *op. cit.*, p. 170.

En effet, si durant la petite enfance, l'identification de sexe institue la différenciation entre fille et garçon, l'adolescence accentue cette séparation qui se manifestera dans des actes et des discours portant sur des pratiques jugées inconvenantes, parce qu'elles relèveraient de la sphère masculine, reproduisant ainsi le monde patriarcal où la visibilité du corps féminin est associée à l'éthique, à la tenue morale et à la retenue. Ainsi, au moment où la jeune fille atteint un âge qui correspond à une aspiration à l'autonomie personnelle, elle se voit dépossédée de son corps.

Soumise à des interdits familiaux et sociaux qui restreignent sa liberté de manœuvre et la mise en jeu de son corps, l'adolescente suit un trajectoire difficile vers l'âge adulte. Ce processus s'inscrit dans l'usage du corps ratifiant la distinction masculin-féminin, considérée de surcroît comme « normale », se passant de toute démonstration. Comme nous l'avons indiqué, en période d'adolescence, le corps de la fille se forme et s'affine, marquant le jaillissement d'un corps pubère qui, aux yeux de la famille, signifie l'entrée de leur enfant dans l'univers de la féminité adulte, et c'est pourquoi les parents, afin de se conformer à « l'ordre naturel », vont apprendre à leur fille les normes qui régissent les rapports sociaux de sexe, reproduisant à partir du corps de cette fille, un corps de femme genrée. Dans cette perspective, le discours tenu par les parents jouera sur la peur. On lui enseignera que se mélanger aux garçons dans cette phase de sa vie est risqué parce qu'ils peuvent abuser d'elle, la harceler ou la violenter. On lui apprendra aussi le respect de certaines règles comme la prééminence de l'homme sur la femme et la soumission de celle-ci à l'autorité masculine. Ainsi, la fabrication du genre va trouver sa justification dans des invariants avalisant les rapports inégalitaires entre hommes et femmes, perpétués par la structure familiale.

La famille constitue donc le socle où s'opère explicitement l'intériorisation de la différenciation entre corps masculin et corps féminin. Grâce à une éducation selon un ordre sexuellement ordonné et les injonctions qui lui sont adressées par les parents, la jeune fille incorpore, sous forme d'idées, de gestes et de comportements, la *doxa* de la vision dominante qui la porte à trouver naturel cet ordre social sexué. Abordant ce point précis, Bourdieu parle de domination « inconsciemment » acceptée :

« Lorsque les dominés (ici les femmes) appliquent à ce qui les domine des schèmes qui sont le produit de la domination, ou, en d'autres termes, lorsque leurs pensées et leurs perceptions sont structurées conformément aux structures mêmes de la relation de domination qui leur est imposée, leurs actes de connaissance sont inévitablement, des actes de reconnaissance, de soumission » ³²³.

Mais consciemment ou non, l'incorporation par les jeunes filles de l'ordre sexué constitue un frein à l'exercice de certaines activités dites masculines : « ce n'est pas pour moi », « c'est tabou », « c'est contraire à notre culture et à nos coutumes », disent-elles. Au demeurant, le corps de l'adolescente, supposé dangereux, subit un contrôle rigoureux de la part de son entourage et une discipline qui entrave toutes formes d'expression, surtout prendre part à des activités non conformes à son sexe. Située du côté de l'intérieur et du caché, elle doit justifier son accès à l'espace public, en fournir des arguments valables aux yeux de la famille. Une fois à l'extérieur de la maison, elle est tenue de porter un habillement convenable, plus sage, moins sexuée, porter un foulard, etc. Ces contraintes résultent d'un préjugé largement partagé par la population : la rue est le lieu des garçons et de la virilité. La faible présence des jeunes filles dans le quartier atteste qu'elles ont intériorisé socialement la vision genrée de l'espace public. Dans le cas où elles s'affichent dehors, leur comportement pourrait être interprété comme un manque d'éducation. Mais ce qu'on craint le plus, c'est de voir ces filles bafouer la règle de la femme pudique, fragile et discrète. À la limite, se trouver à l'extérieur du foyer pourrait donner lieu à des dispositions « sexuées masculines ». En présence de garçons, les filles seraient tentées de les imiter en adoptant des attitudes propre au sexe masculin (agressivité, bagarre, cris, etc.) rompant avec les normes de féminité.

Ainsi, en général, les femmes s'inscrivent dans une généalogie familiale et dans un cadre social marqués par un fort attachement à la culture du pays qu'il faut protéger, en reproduisant la catégorisation sexuelle intériorisée de longue date ³²⁴.

³²³ Pierre BOURDIEU, *La domination masculine*, op. cit., pp. 27-28.

³²⁴ Ibrahim Mohamed WAFA, *Maison traditionnelle et organisation familiale. La maison de type Haouch en Libye*, op. cit., pp. 51 et s.

De ce qui précède, on constate que la discrimination de la femme renvoie à des structures et à des pratiques mentalement incorporées dès le plus jeune âge, et suit un ordre des choses défavorable aux femmes. Dans le contexte libyen L'hypothèse admise selon laquelle la construction sociale de l'identité sexuelle découle « naturellement » d'une inégalité biologique, vient consolider le statut de subordonné de la femme. D'ailleurs, n'enseigne-t-on pas dans les Écritures qu'Adam est né le premier et qu'Ève est issue de lui ³²⁵. Cette croyance, suffit à elle seule à conférer un caractère légitime au genre et à engendrer une espèce de soumission « naturelle » de la femme, toujours seconde, située forcément en dessous.

Dans ce cadre, les femmes actives et celles qui résistent aux ordres de régulation de genre, en remettant en question les discriminations sexuelles, sont vite rattrapées par les préjugés et deviennent des cas « hors-normes », des facteurs de désordre.

Finalement, l'ordre familial et social, avec ses règles et ses stéréotypes, maintient la catégorisation « corps de femme - corps d'homme ». Les femmes elles-mêmes incorporent cette hiérarchie des sexes inscrite dans le biologique et prolongée dans la construction sociale du genre, aboutissant ainsi à ce que Bourdieu appelle la « violence symbolique », c'est-à-dire que la domination masculine n'est pas « conscientisée » par les dominées (les femmes), voire par les deux protagonistes (hommes et femmes), dans la mesure où la relation dominant/dominée repose sur une lecture « normale », voire naturelle des rapports sociaux.

Il convient toutefois d'ajouter que la société libyenne n'est pas plus imperméable que les autres sociétés à des idées nouvelles. En conséquence, appréhender les discriminations des femmes exige de saisir leur évolution dans le temps et sur ce point, il est difficile de passer sous silence l'intrusion de modes de pensée et de valeurs différentes, nés du contact avec le monde extérieur qui tend à remettre en cause le discours affirmant que la situation de la femme musulmane s'inscrirait définitivement dans une longue tradition qui l'assigne au confinement.

³²⁵ Le Coran n'est pas explicite sur la création d'Ève, mais les premiers théologiens reprendront le récit biblique de la création à partir de la côte d'Adam, en particulier à partir de la « plus petite côte ».

Chapitre II

L'APPRENTISSAGE DE L'ÉMANCIPATION PAR LES FEMMES LIBYENNES

La population libyenne a longtemps été un corps hétérogène. On rencontrait des berbères et des arabes, des sédentaires et des bédouins, c'est-à-dire des nomades attachés au mode de vie pastoral ³²⁶. Ces groupements sont restés très conscients de leur origine et fidèles aux valeurs et aux idéaux de leur propre culture. Dans ce contexte, les femmes demeuraient les gardiennes des traditions ancestrales. Nous avons pu constater assez brièvement que dans le milieu touareg, traditionnellement bédouin, il n'existait pas, à proprement parler, de véritables discriminations entre l'homme et la femme ³²⁷. Mais appréhendée de manière générale, la femme libyenne subissait la suprématie de l'homme. Cependant, plusieurs facteurs vont lui permettre de sortir de son état de subordination (I). Ce réveil va se traduire par différentes formes d'émancipation démontrant que les femmes n'entendent pas subir passivement les inégalités qui les touchent (II).

³²⁶ Christiane SOURIAU, « La société féminine en Libye », *op. cit.*, p. 135.

³²⁷ Voir *supra*, pp. 39-40.

I. LES FACTEURS FAVORISANT L'ÉMANCIPATION DES FEMMES LIBYENNES

Nous avons souligné qu'en général, les femmes ont incorporé la différenciation masculin-féminin, car reposant sur une lecture des rapports sociaux considérés comme naturels et qui opèrent toujours dans le sens d'un renforcement de la supériorité de l'homme. Pierre Bourdieu évoque à ce propos une forme de violence symbolique qui « *s'institue par l'intermédiaire de l'adhésion que le dominé ne peut pas ne pas accorder au dominant lorsqu'il ne dispose, pour le penser et pour se penser ou mieux, pour penser sa relation avec lui que d'instruments de connaissance qu'il a en commun avec lui et qui, n'étant que la forme incorporée de la relation de domination, font apparaître cette relation comme naturelle* » ³²⁸.

Par conséquent, se défaire du rapport dominant/dominé n'est pas une chose aisée. Il ne suffit pas aux femmes de prendre conscience de leur statut de discriminées historiquement construit et durablement installé dans la mentalité collective, pour prétendre à l'égalité. C'est dire qu'il faut une transformation en profondeur des rapports sociaux et des structures idéologiques qui les supportent et les légitiment. C'est sans doute à ce niveau qu'il faut rappeler le rôle fécond de l'altérité (A), auquel s'ajoute l'avènement de certains éléments perturbateurs de l'ordre traditionnel (B).

A. La rencontre avec l'altérité

Comme dans n'importe quelle autre société, la famille libyenne est inscrite dans un processus dynamique de socialisation du fait même de son contact avec des valeurs étrangères au contexte local. Évoquer ce point, c'est soulever la question de l'altérité entendue dans le sens de relation avec l'Autre pris dans sa différence ³²⁹. Cet autre, en ce qui concerne notre propos, c'est la culture dite « moderne » (1), porteuse de nouvelles revendications axées sur l'égalité des sexes et le désir d'émancipation (2).

³²⁸ Pierre BOURDIEU, *La domination masculine*, op. cit., p. 50.

³²⁹ Jean-Paul CODOL, *Semblables et différents. Recherches sur la quête de similitude et de la différence sociale*, thèse, Université de Provence, 1979 ; Chrysoula CONSTANTOPOULOU (dir.), *Altérité, mythes et réalités*, Paris, L'Harmattan, 1999 ; Gilles FERRÉOL et Guy JUCQUOIS (dir.), *Dictionnaire de l'altérité et des relations interculturelles*, Paris, Armand Colin, 2004.

1. La réception de la « culture moderne »

La notion de modernité a toujours fait débat. Certains lui reprochent de manquer de critères claires, alors que d'autre l'estime dépassée ³³⁰. Pour notre part, nous retenons son sens le plus large désignant la valorisation de la raison allant de pair avec la mise en avant de l'individu en tant que personne autonome et rationnel. Dans ce contexte, l'idée qui domine est qu'aucun changement, qu'il soit d'ordre politique, économique ou social, n'est dû au hasard, mais le produit d'un acte libre et réfléchi ³³¹. C'est dire que la subjectivité joue un rôle fondamental dans le processus de la connaissance du monde.

Construite sur la dévalorisation du passé au nom du « progrès », la modernité vise la remise en cause des anciennes superstitions religieuses, des idéaux de passé et des idées traditionnelles. On peut lire dans ce sens que « *la modernité naissante n'a cessé de combattre les communautés organiques, régulièrement disqualifiées comme des structures qui, étant soumises au poids des traditions et du passé, empêcheraient l'émancipation humaine* » ³³².

De nouveaux paradigmes font leur apparition invitant chaque individu à se servir de sa pensée afin de se libérer de toute forme de servitude et de rejeter toute racine ou lien social hérité du passé. Comme le suggère Zygmunt Bauman : « *À partir des Lumières, on a considéré comme une vérité de bon sens le fait que l'émancipation de l'homme, la libération du véritable potentiel humain, exigeait la rupture des liens des communautés et que les individus soient affranchis des circonstances de leur naissance* » ³³³. L'idée d'émancipation passe donc par la rupture avec ses appartenances naturelles et communautaires. À des degrés divers, ce phénomène touche à peu près toutes les sociétés et la Libye ne fait pas exception à la règle.

³³⁰ Pour une vue d'ensemble sur ce point, voir notamment Yves VADÉ, *Ce que modernité veut dire*, Presses universitaires de Bordeaux, 2019.

³³¹ On reconnaît dans cette proposition la force de *l'ego cogito* de Descartes : je pense donc j'existe. Cette thèse implique que tout jugement est l'expression de la volonté : « Je pense par la seule puissance de juger qui réside en mon esprit » (*Discours de la Méthode*, 1637).

³³² Alain de BENOIST, *Contre le libéralisme : la société n'est pas un marché*, éd. du Rocher, 2019.

³³³ Zygmunt BAUMAN, *La vie en miettes : Expérience postmoderne et moralité*, Paris, éd. Fayard, 2010, p. 34.

Nous aborderons la modernité en partant de l'hypothèse que le contact avec de nouvelles valeurs peut être un atout pour les femmes libyennes de s'affirmer en dehors d'un milieu contraignant. Dans cette perspective, leur niveau d'émancipation se mesure par rapport à leur pouvoir de résister à l'ordre patriarcal, de penser et d'agir en toute liberté. À ce niveau, nous avons remarqué que le respect des traditions implique la soumission aux normes coutumières enseignant la minorisation des femmes. Par conséquent, la référence à l'individu en tant que sujet autonome devrait permettre de s'affranchir de cet état de dépendance. Nous verrons que la formation d'un État unitaire, l'accès à l'école et au travail peuvent contribuer à cet affranchissement, autorisant la femme à se situer non pas seulement en tant que membre de sa communauté (familiale, tribale, sociale) mais aussi et surtout en tant que personne ayant une identité propre, assimilant au passage les apports des autres cultures et découvrant un monde où les relations ne sont pas d'abord « nous » mais « nous et l'autre ». Nous touchons là une notion très en vogue, celle de l'interculturalité entendue comme un « processus généré par la relation aux autres » qui peut être *« tout à la fois pratique et symbolique et concerne aussi bien des situations de contact physique que des rapports à distance et des représentations »* ³³⁴.

Une chose est certaine, chaque personne, quel que soit son statut, sa position sociale, entretient dans ses activités ordinaires, plus ou moins régulièrement, des rapports avec des cultures étrangères, directement en rencontrant des individus ou des groupes étrangers, ou indirectement à travers les livres, l'école, le travail, les médias, etc. C'est pourquoi nous estimons que si dans la société libyenne, la culture traditionnelle et les enseignements religieux, constituent encore un espace de référence incontournable, en même temps, les individus au contact d'autres modes de vie et de pensée, font l'apprentissage d'une autre culture interdisant, théoriquement, toute forme de discrimination entre les hommes et les femmes.

³³⁴ Abdelhafid HAMMOUCHE, « Définir l'interculturalité par les situations, les rapports pratiques et symboliques », in, *Hommes et migrations* (L'interculturalité en débat), novembre 2008, p. 5 ; voir également Colette SABATIER, Hanna MALEWSKA et Fabienne TANON (dir.), *Identités, acculturation et altérité* (Actes du VII^e Congrès international pour la recherche interculturelle, Nanterre), Paris, éd. L'Harmattan, 2002.

Cette double inspiration culturelle s'accompagne alors d'un travail de négociation qui peut mener à l'intégration d'idées et de comportements plus ou moins en rupture avec la tradition ³³⁵.

En fait, le mouvement vers une autre culture conduit généralement les femmes à retenir ce qui peut être négociable, et à écarter les principes contraires à leurs valeurs dites intrinsèques. Il ne s'agit donc pas d'un arrachement à sa propre culture, mais de « dialogue », de « confrontation » et de « mélange » entre les cultures ³³⁶. En un mot, on pourrait assister à un processus de « réinterprétation » par lequel les femmes accepteraient des idées et des pratiques appartenant à une autre culture de manière à les intégrer à leur propre système de valeurs, mais ce processus implique aussi le rejet de certains éléments ou leur réaménagement ³³⁷ pour ne pas heurter de front des normes traditionnelles essentielles, comme l'honneur, la pudeur, etc.

En tout cas, l'appropriation de valeurs différentes porte nécessairement en elle des changements pouvant être favorables à l'amélioration de la condition féminine. Grâce aux échanges et aux emprunts à d'autres cultures, il devient difficile de maintenir les femmes dans une situation de dominées.

D'ailleurs, logiquement, l'apprentissage de cultures diverses fait partie du processus de socialisation durant lequel les femmes apprennent nécessairement d'autres modes de conduites, et d'autres manières de penser ³³⁸. Au cœur de cet apprentissage se trouve un désir d'émancipation et une remise en cause des contraintes dites « naturelles », inhérentes à leur sexe et à leur féminité.

³³⁵ Le passage d'une culture à une autre a donné lieu à ce que l'anthropologie appelle « acculturation », définie comme « l'ensemble des phénomènes qui résultent du contact direct et continu entre des groupes d'individus de cultures différentes avec des changements subséquents dans les types culturels originaux de l'un ou des autres groupes », Melville J. HERSKOVITS et al., "Memorandum for the study of acculturation", *American Anthropologist*, 38, 1936, p. 149.

³³⁶ Alphonse DUPRONT, « De l'acculturation », XII^e Congrès des Sciences historiques, Vienne, Éditions E. Nauwelaerts, 1965, p. 7 ; Geneviève VINSONNEAU, *Culture et comportement*, éd. A. Colin, 1997, p. 177 ; Colette PETONNET et Éliane DAPHY, « Réflexion sur l'acculturation », *Vibrations*, n° 1, 1985, pp. 28-38.

³³⁷ Hélène STORK, *L'introduction à la psychologie anthropologique*, Paris, éd. A. Colin, 1999, p. 193.

³³⁸ Voir Asaad SHAGLEB, *La pratique de l'éducation physique et sportive par les élèves de sexe féminin d'origine maghrébine. Une manière d'affirmer leur émancipation familiale*, op. cit., p. 47.

2. Le désir d'émancipation

En principe, chaque individu se réfère à une « identité collective » ; il utilise souvent un modèle de référence, de valeurs sociales qu'il intègre pour penser et agir. Jacques Freund constate à cet égard que « *de qui cimente une identité collective c'est à la fois la représentation commune que les membres se font des objectifs ou des raisons constitutives d'un groupement et la reconnaissance mutuelle de tous dans cette représentation, sinon l'identité ne peut se former ou, si elle existait déjà, il se produit une crise de l'identité* » ³³⁹.

L'identité collective résulte donc de la conscience de l'individu d'appartenir à un groupe, générateur d'attitudes et de pratiques distinctives. Dans le cadre de notre propos, cette appartenance s'exprime dans le respect de la tradition, c'est-à-dire l'acceptation du modèle patriarcal à l'origine de la hiérarchie instituée entre les hommes et les femmes et ancrée dans les mentalités en tant que norme « naturelle ». Autrement dit, le rapport des femmes à leur milieu familial et social est déterminant dans la construction de l'identité féminine marquée désormais par le sceau de la discrimination. Il n'en reste pas moins que nous devons prendre en compte la volonté d'émancipation des femmes qui peuvent remettre en question ce déterminisme social, à l'origine de la distinction masculin-féminin.

En fait, au sein de la famille et dans la société même, les femmes répondent différemment à leur situation de féminin dominé. Lorsqu'elles contestent leur statut de femmes soumises, elles font preuve d'une certaine résistance en se posant notamment la question de leur rapport à l'héritage ancestral. Dans cette perspective, les femmes n'hésiteront pas à dénoncer l'instrumentalisation de la tradition et de la religion pour les maintenir dans un état de dépendance vis-à-vis de l'homme. En particulier, à leurs yeux, les inégalités entre les deux sexes n'ont aucun lien avec les enseignements

³³⁹ Julien FREUND, « Petit essai de phénoménologie sociologique sur l'identité collective », in Jacques BEAUCHARD (dir.), *Identités collectives et travail social*, Privat, 1979, p. 74 ; voir aussi Richard WITTORSKI, « La notion d'identité collective », in Mokhtar KADDOURI et al. (dir.) *La question identitaire dans le travail et la formation : contributions de la recherche, état des pratiques et étude bibliographique*, Paris, éd. L'Harmattan, 2008, pp. 195-213.

coraniques qui prônent plutôt l'égalité entre l'homme et la femme ³⁴⁰. Par ailleurs, leur contact avec des valeurs étrangères à leur milieu véhiculant le principe d'égalité, et reçue dès l'enfance à travers l'éducation scolaire sont invoquées à l'appui de leur contestation des contraintes qu'elles subissent au nom de la tradition.

Comme indiqué précédemment, à travers le contact avec l'extérieur, s'institue une sorte de dialogue avec soi-même à travers la culture de l'Autre qui tend à transformer la vision de la femme de son état de « sujet soumis » et lui fait prendre conscience de ce que doit être son intégrité personnelle. Ce processus s'inscrit dans la dialectique que suppose Sélim Abou, à savoir que « *le même est d'autant lui-même qu'il est ouvert à l'Autre* » ³⁴¹. Autrement dit, la question de l'identité féminine intègre aussi la perception d'autrui avec ses valeurs et ses modes de pensée.

Tout cela nous incite à soutenir que la construction de l'identité féminine n'est pas uniquement une relation à soi et à son groupe, mais aussi une relation avec l'autre différent. L'anthropologue Jean-François Gossiaux résume cette idée en annonçant que « *la question de l'identité est non pas "qui suis-je ?", mais "qui je suis par rapport aux autres, que sont les autres par rapport à moi ?"* » ³⁴².

Ramenée à notre propos, la construction de l'identité féminine apparaît comme un questionnement : il y a l'idée de ce que les femmes sont censées incarner, c'est-à-dire cette image négative projetée par le mode patriarcal et perpétuée par la famille et le corps social ; et il y a des interrogations profondes : la supériorité de l'homme est-elle naturelle ? N'est-elle pas un produit historiquement et socialement construit ? Ne provient-elle pas au contraire d'une lecture particulière de la tradition et de la religion, prolongée par l'éducation familiale ?

³⁴⁰ Asma LAMRABET, *Les femmes et l'islam, une vision réformatrice*, op. cit., pp. 19 et s.

³⁴¹ Sélim ABOU, *L'identité culturelle, relations interethniques et problème d'acculturation*, Paris, éd. Anthropos, 1981, p. 44.

³⁴² Propos de Jean-François GOSSIAUX rapportés par Jean-Claude RUANO-BORBALAN, in Catherine HALPERN (dir.), *L'identité. L'individu, le groupe, la société*, Auxerre, Éditions des Sciences humaines, 2016, p. 2.

À partir de ces questionnements, la rencontre avec des cultures différentes peut se traduire comme une expérience d'un sujet qui refuse, ou du moins porte un regard critique de son appartenance à des valeurs étiquées et dépassées, et cette contestation peut conduire à une autre manière d'affirmer son identité prenant en compte la relation à l'autre ³⁴³, c'est-à-dire intégrant des valeurs émancipatrices. Nous retrouvons là, sans doute, le maître-mot de certains anthropologues, comme Lévi-Strauss qui, pour justifier la déconstruction de la notion d'identité fondée sur le particularisme, récuse l'idée de l'isolement des cultures ³⁴⁴.

Il est possible de suggérer que cette position contestataire adoptée par des femmes cherchant à s'affirmer est une sorte d'injonction adressée à la tradition « *de se repenser, de se réinterroger, de se mettre en discussion et de prendre conscience de la valeur du pluralisme et de la diversité* » ³⁴⁵. Comme nous l'avons signalé, nous sommes ici au cœur de l'interculturel, dont le contenu souligne les différences en les confrontant, en montrant leurs similitudes et leurs dissimilitudes, leurs relations, leurs interactions et leurs échanges réciproques aboutissant à un mélange des cultures. La remise en cause des règles patriarcales et l'incorporation de nouvelles normes égalitaires renforce ce métissage en l'enrichissant d'apports nouveaux, tant il est vrai que « *le transfert consenti d'une valeur d'un individu à l'autre change ceux-ci en partenaires, et ajoute une qualité nouvelle à la valeur transférée* » ³⁴⁶.

Reste à ajouter que chaque femme perçoit et vit le contact culturel selon sa position sociale et sa socialisation ³⁴⁷. Dans cette optique, c'est surtout du côté des femmes citadines et instruites que provienne généralement la contestation de la survalorisation constante de l'homme voulue et maintenue par la tradition ; celles-ci veulent avant tout s'approprier leur corps chosifié par les enseignements des théologiens et des courants de pensée conservateurs, réduisant la femme à une machine à procréer et à un objet de

³⁴³ Maurice BLANCHOT, *L'entretien infini*, Paris, Gallimard, 1964, p. 440.

³⁴⁴ Claude LÉVI-STRAUSS (dir.), *L'identité*, Paris, PUF, 2019, p. 317.

³⁴⁵ Valentina CRISPI, « L'interculturalité », *op. cit.*, p. 24.

³⁴⁶ Claude LÉVI-STRAUSS, *Structures élémentaires de la parenté*, Paris, éd. Mouton, 2002, p. 98.

³⁴⁷ Voir la seconde partie consacrée au travail de terrain.

plaisir destiné à satisfaire l'époux. Ces femmes entendent rompre avec la soumission et l'obéissance aveugle qui leur ont été inculquées depuis leur jeune âge et aspirent à une certaine autonomie d'action et de décision contre la culture du silence et du confinement imposée comme signe distinctive de leur féminité. Ces personnes, dans leur grande majorité, pour construire leur propre personnalité, qui ne soit pas celle décidée par la tradition, ont tendance à repenser leur relation avec leur milieu familial, social et religieux en adoptant d'autres manières de faire, de se comporter, de parler et d'agir, allant ainsi à l'encontre d'une certaine opinion dominante considérant une telle attitude comme une marque de dépersonnalisation et d'acculturation.

À ce stade, nous sommes face à un travail d'estompage du moi féminin pensant et agissant en fonction du schéma traditionnel qui veut que la vertu cardinale de la femme soit l'abnégation de soi et la soumission ³⁴⁸.

Ces propos doivent être vérifiés sur le terrain. Pour le moment, on doit préciser que ce travail de remise en cause de la configuration traditionnelle de la femme passe forcément par un processus de déconstruction des repères identitaires préétablies et la construction d'une nouvelle identité puisant ses valeurs, non pas dans un substrat familiale et communautaire fixe et immuable, mais plutôt dans une combinaison de valeurs culturelles qui transcendent les appartenances et le temps, bref, dans la relation avec d'autres modes de vie et de pensée. Ce changement est statistiquement repérable et nous en ferons état. Il vient mettre en échec (mais pas toujours) la règle consacrant la primauté de l'homme. Dans ce sens, en plus de l'école, de l'accès au travail et de l'essor urbain, des mesures législatives se montrent parfois favorables à l'émancipation de la femme. Il va se dessiner alors un nouveau paysage où la liberté s'oppose à l'autorité de la tradition et l'égalité à l'inégalité. Parmi les signes de cette évolution, il y a bien évidemment la possibilité donnée aux femmes de disposer de leur propre corps. En conséquence, la répudiation décidée unilatéralement et en toute liberté par l'époux, ainsi que la polygamie, souvent présentée comme une marque de subordination des

³⁴⁸ Fahima CHARAFEDDINE, « Savoir, culture, politique : le statut de la femme dans le monde arabe », *op. cit.*, pp. 2-6 ; Roa'a GHARAIBEH, *De la subjectivation féministe aux mouvements culturels arabes*, *op. cit.*, 234.

femmes ³⁴⁹, sont rendues difficiles par le législateur. Il en est de même du bannissement du mariage forcé. Autre signe d'émancipation, le pouvoir de prendre la parole, un droit qui, selon une certaine croyance, appartiendrait seulement à l'homme. Les femmes ont aussi, théoriquement, acquis le pouvoir de se mouvoir à l'extérieur du domicile sans être constamment surveillées, ce qui met fin à sa claustration, c'est-à-dire à l'idée que son lieu « naturel » est la maison. De même, il est désormais permis aux femmes d'occuper des fonctions et des métiers qui leur étaient interdits parce qu'elles étaient considérées comme « fragile » ou « incompetentes ».

Notre hypothèse ne se limite pas à ces indices positives, susceptibles d'engendrer l'image mythique de la femme émancipée. Il est vrai que l'effacement théorique des inégalités de droit entre les deux sexes n'a pas totalement supprimé les inégalités dans la vie quotidienne : la « femme vertueuse » reste bien celle qui obéit à son époux et qui remplit sa tâche de mère de famille (éducation des enfants, entretien du foyer), ce qui suggère que la vie domestique demeure l'attribut principal de la femme.

Ce discours véhiculé par une frange de la population, notamment les théologiens et les pratiquants d'un islam rigoureux, forme autour de lui de nombreux adeptes opposés à tout changement lorsqu'il s'agit de la condition des femmes. Il faut dire que la société libyenne reste en partie une société communautaire où le groupe continue de jouer un rôle important dans les comportements adoptés par ses membres, constituant de la sorte un obstacle à l'affirmation individuelle, et ce malgré l'intervention de plusieurs éléments perturbateurs de l'ordre social coutumier.

B. Intervention d'éléments perturbateurs de l'ordre coutumier

Ces éléments sont de trois ordres : la formation d'un État moderne (1), l'urbanisation massive du pays (2) ainsi que l'acquisition du savoir par les femmes (3).

³⁴⁹ Voir Cheikh Maarouf DAOUALIBI, « Aspects de la condition de la femme en Islam », *Tiers-Monde*, t. 23, n° 92, 1982, pp. 853-854.

1. La formation d'un État moderne

En Libye, l'avènement d'un État nouveau, en tant qu'élément participant à l'émancipation féminine repose sur une idée simple, à savoir l'érosion l'ordre tribal par l'effet unificateur du territoire.

Il est souvent dit qu'en Libye, le réflexe tribal est encore très actif ³⁵⁰ ; il expliquerait, en partie, pourquoi le régime patrilinéaire persiste et dont le trait saillant consiste à remettre tous les pouvoirs aux mains du chef de la famille. Pourtant, dans une large mesure, le mode de vie traditionnel appartient au passé. En effet, au fil des temps, la population à majorité bédouine a été encouragée à adopter un mode de vie sédentaire et surtout à se fondre dans une seule nation. À la limite, l'évolution de la tribu aurait abouti à une sorte de tribalisme entendu dans son sens négatif. On attribue cette mutation à l'instrumentalisation de la tribu par le pouvoir politique ³⁵¹.

Dans le premier chapitre, nous avons montré que la tribu désignait une réalité totale, sociologique, juridique et économique. La colonisation italienne (1911-1943), qui a succédé à la présence ottomane en Libye, a eu un effet dissolvant sur l'organisation tribale. En introduisant la notion de propriété privée, en créant un « droit nouveau », en mettant sur pied les infrastructures favorables au développement d'une société « moderne », en divisant le pays en régions administratives ³⁵², le pouvoir colonial a amorcé le processus de déclin de la communauté tribale. D'un autre côté, le colonisateur n'a pas véritablement posé les jalons d'un État ³⁵³. Certes, durant de longues années, le pays sera divisé en plusieurs provinces avec un statut avantageux octroyé à la province orientale à travers la personne d'*Idriss Sanūsi*, désigné comme

³⁵⁰ Riccardo BOCCO, « L'État contourné en Libye. Tribalisme, clientélisme et révolution dans une économie pétrolière », *Genève Afrique*, vol. XXVI, n° 2, 1988, pp. 133-143.

³⁵¹ Voir Moncef DJAZIRI, « Tribus et État dans le système politique libyen », *Outre-terre*, n° 23, 2009, pp. 127-134.

³⁵² À cet effet, une loi est promulguée en 1928, répartissant le pays en quatre gouvernorats (*Mūkātā'ā*) : Tripoli, Mesrata, Benghazi et Derna.

³⁵³ En comparaison les deux protectorats français en Tunisie (1881-1956) et au Maroc (1912-1956) où le colonialisme a favorisé le processus de monopolisation de la violence par des acteurs locaux : le Bey en Tunisie et le Sultan au Maroc.

« responsable à la fois religieux et séculier des tribus de Cyrénaïque » ³⁵⁴. Mais cette expérience prendra fin en 1934 avec l'annexion du pays ³⁵⁵. Il convient d'ajouter que la colonisation italienne, par son caractère brutal, particulièrement après l'arrivée des fascistes au pouvoir, va renforcer le rôle de la confrérie *as-sanūsiyā* en contribuant à sa transformation en une organisation de résistance fédérant les tribus contre l'occupation. Ce mouvement va se poursuivre durant les années précédant immédiatement l'indépendance, à la faveur de l'affirmation de l'État et de l'exploitation du pétrole. La manne pétrolière accentuée, en effet, les disparités entre les trois provinces (la Cyrénaïque, le Fezān et la Tripolitaine) ³⁵⁶ que le roi Idriss (1951-1969) tente de résorber en associant à la gestion des affaires, sur le mode clanique, les chefs des différentes communautés ³⁵⁷. Rappelons, à ce titre, que le royaume *sanūssī* fut essentiellement un pouvoir religieux reposant sur la présence de confréries ; celles-ci étant par ailleurs profondément nourries de la réalité tribale, notamment à l'est du pays, en Cyrénaïque ³⁵⁸.

À ce niveau, il importe de relater certains faits historiques :

- Tout d'abord, il est à noter que la confrérie a joué un rôle singulier dans le processus de formation de l'État en Libye. Durant la seconde période de domination ottomane (1835-1911) elle assistait localement les autorités turques dans l'administration de la Cyrénaïque en collaboration avec certaines tribus.

³⁵⁴ Federal Research Division (1989) *Libya, A Country Study*, Library of Congress, 4th Edition, p. 26 ; Mohamed CHŪKRY, *As-Sanūsiyyā, dīn wa Dāwla (La Senousiya, religion et État)*, Le Caire, Dar al-Fikr, 1948, pp. 209 et s.

³⁵⁵ En effet, à partir des années 1930, l'occupant italien va entreprendre une « colonisation économique » qui consistait surtout « à promouvoir l'exploitation maximale des ressources disponibles », parallèlement à une « colonisation démographique », encouragée par le pouvoir en place afin de « lutter contre la surpopulation et le chômage qui sévissaient en Italie », Federal Research Division, *Libya, A Country Study*, op. cit., pp. 29-30.

³⁵⁶ Ces trois régions qui forment la Libye sont historiquement et géographiquement distinctes les unes des autres : la Cyrénaïque a le regard tourné vers l'Égypte et l'Orient, la Tripolitaine se sent proche géographiquement et culturellement du Maghreb alors que le Fezzan, de tradition bédouine, entretient des relations privilégiées avec les pays d'Afrique subsaharienne.

³⁵⁷ Moncef DJAZIRI, *État et société en Libye*, Paris, Laffont, 1992, pp. 52-53.

³⁵⁸ La dynastie *as-sanūsiyā* avait créé de nombreuses loges ou *zawiyā*, en Cyrénaïque, en région tripolitaine et dans le Fezān. Voir Ali Abdullatif AHMIDA, *The Making of Modern Libya*, Albany, State University of New York Press, 1994, p. 81.

- Ensuite, pendant la première décennie de la colonisation italienne (1911-1922), la confrérie va renforcer son autorité lorsque la monarchie libérale italienne avait décidé de lui confier l'exercice de certaines tâches administratives en Cyrénaïque, et ce afin d'éviter toute opposition frontale avec les tribus. Cependant, l'administration directe du pays, engagée par le colonisateur à partir de 1922 et l'annexion de la Libye en 1934, mettent un terme à cette expérience, poussant la confrérie à se transformer en un mouvement nationaliste de résistance, permettant par la même occasion à Idriss as-Sanūssī d'apparaître comme une sorte de « père fondateur de la nation » ³⁵⁹.

- Enfin, ne bénéficiant d'aucune base sociale solide et faisant face à une opposition venant de la population citadine de Tripoli, le Roi Idriss devait s'appuyer uniquement sur le réseau confrérique et passer des alliances avec les tribus du Fezān et de Cyrénaïque pour administrer le pays. Ces alliances résultent du fait que le Roi devait exercer son autorité sur un territoire organisé en fédération, les tribus étant par essence réfractaires à toute centralisation du pouvoir qui aurait signifier leur disparition en tant que force agissante ³⁶⁰. C'est donc la crainte de sécession qui explique le recours aux tribus comme « relais sociaux » pour la gouvernance du pays. Le risque était d'autant plus réel que la Libye était divisée en trois groupements territoriaux dotés, chacun, d'un système d'administration et d'une organisation tribale. Ainsi, la province de Tripoli était répartie en trois unités administratives appelées « *Mūḵāṭa'a* » ou gouvernorats : 1) *Mūḵāṭa'a* de l'Ouest, avec pour capitale Tripoli ; 2) *Mūḵāṭa'a* du centre, ayant comme capitale *Gharyān* ; 3) *Mūḵāṭa'a* de l'Est, dont la capitale *Mesrāṭa*. Ces unités étaient présidées par un « grand gouverneur », nommé par le Conseil exécutif de la province, lequel était aussi le représentant du *Wali* ³⁶¹. Elles étaient, elles-mêmes, divisées en *Mūṭaṣarīfats* (arrondissements) dirigées par un *Mūṭaṣarīf*. Ces entités étaient, à leur

³⁵⁹ Moncef DJAZIRI, « Tribus et État dans le système politique libyen », *op. cit.*, p. 129. Cette posture explique le rôle tenu par Idriss Sanūssī en tant qu'interlocuteur de la Grande-Bretagne durant la Seconde Guerre mondiale et le soutien qui lui a été apporté par les Britanniques pour occuper la fonction de chef d'État libyen (*Idem*).

³⁶⁰ *Idem*.

³⁶¹ Le terme *Wāli* désigne un haut fonctionnaire chargé d'administrer une collectivité territoriale nommée *Wilāya'*.

tour, subdivisés en plusieurs districts dirigés par un directeur. Chaque district était composé d'un certain nombre de villages gérés par des chefs de tribus et des notables issus des grandes familles libyennes ³⁶².

Cette répartition territoriale était donc fondée sur des critères tribaux. Il était évident pour le pouvoir en place de gagner la faveur des grands chefs claniques, étant donnée leur poids et leur influence dans la société libyenne. Ce qui fait dire à Moncef Djaziri que la monarchie *sanūssī* était marquée par « *la coexistence du cadre formel d'une monarchie fédérale et d'une réalité clientéliste et du patronage où primaient les liens de parenté et les liens tribaux, les liens familiaux et les liens tribaux constituant pour la monarchie le moyen d'intégrer les élites dans l'État* » ³⁶³. C'est dans ce cadre qu'il faut interpréter la loi n° 5 de 1961 concernant les municipalités annonçant dans son article 1^{er} que « *la nomination des membres municipaux se base sur le système tribal de la Cyrénaïque* ». L'article 2 de ladite loi ajoute cette précision : « *Le nombre de chaque conseil municipal serait limité par une décision du conseil exécutif de la province, à condition que les membres des conseils soient nommés parmi les chefs tribaux* ». En fait, la monarchie *sanūsiyā* avait conçu des structures administratives locales calquées sur les structures tribales et à ce titre, elle avait concédé des pans entiers de ses pouvoirs à des « familles puissantes » et à des réseaux de notables dans le but de consolider la base sociale du roi Idriss.

Reste à ajouter que l'organisation rudimentaire des institutions étatiques, reposant, en grande partie, sur des alliances tribales, loin de consolider la légitimité du pouvoir, devait plutôt participer à l'aggravation de la crise du régime, illustrée par l'instabilité gouvernementale favorisée en outre par une politique clientéliste que certains auteurs nomment plus prosaïquement « politique du ventre » ³⁶⁴.

³⁶² Mahfod TWATI, *L'organisation des pouvoirs publics territoriaux en Libye*, Thèse, Droit, Université François Rabelais, Tours, 2012, p. 27.

³⁶³ Moncef DJAZIRI, « Tribus et État dans le système politique libyen », *op. cit.*, p. 130 ; du même auteur, « La crise du système monarchique », in *État et société en Libye*, *op. cit.*, pp. 54-64 ; Hassan Salem SALAHEDDIN, *The Genesis of Political Leadership in Libya, 1952-1969*, George Washington University, 1973, pp. 190-192.

³⁶⁴ Jean-François BAYARD, *L'État en Afrique : La politique du ventre*, Fayard, 2006. L'auteur évoque la tradition de l'enrichissement grâce à l'exercice du pouvoir, inhérente, selon lui, à l'État postcolonial.

Cette situation politique du pays peut être considérée comme une partie des causes qui ont conduit au coup d'État de 1969 portant Ḳādāfi au pouvoir.

Mais après le renversement de la monarchie en 1969, le nouveau pouvoir, marqué par la quête de l'unité arabe, en particulier avec l'Égypte³⁶⁵, implique que les institutions mises en place sont sommaires et revêtent un caractère temporaire³⁶⁶, car prévues pour s'adapter à la fusion avec le régime nassérien, et donc à se diluer dans une structure supranationale. En fait, on assiste à une période transitoire, suspendue à l'idée de l'unité arabe³⁶⁷. On ne cherche pas à créer d'obstacles à la fusion.

En dehors de ces considérations d'ordre géopolitique, la rhétorique de Ḳādāfi depuis son accession à la tête de l'État, consistait à proclamer le « pouvoir du peuple »³⁶⁸ et dégage un mode de gouvernement d'un genre particulier. Il s'agit de la *Djamāhiriya* (dérivé du mot *Djamāhir*, c'est-à-dire les masses) qui, théoriquement, place les acteurs locaux au cœur du processus décisionnel. Ceux-ci s'expriment à travers des congrès et des comités populaires répartis sur l'ensemble du territoire, national et local³⁶⁹. Ce système a été conçu pour permettre l'expression de la base qui, selon certains auteurs, rappellerait « les vieilles idées bédouines d'égalité »³⁷⁰. D'autres, qui ont étudié cette période, ont pu percevoir un type de pouvoir où l'État au sens classique du terme n'existe pas. Il serait démantelé³⁷¹ au profit d'institutions locales de participation.

³⁶⁵ La recherche de l'unité arabe constitue la toile de fond de la pensée de Ḳādāfi. Voir Mohamed HEIKAL, *The Road to Ramadan*, Londres, Longman, 1975, p. 70.

³⁶⁶ Rémy LEVEAU, « Le système politique libyen », in Hervé BLEUCHOT et al, *La Libye nouvelle, rupture et continuité*, CNRS, 1975, p. 91.

³⁶⁷ Voir sur ce point Hervé BLEUCHOT, « Chroniques et documents libyens, 1960-1980 », in *Études et chroniques de l'Afrique du Nord*, Paris, CNRS, 1983, pp. 29-38 ; Moncef DJAZIRI, *État et société en Libye*, op. cit., p. 142.

³⁶⁸ La proclamation de 1977 fut précédée par le discours du 16 avril 1973 à Zwāra, appelant les masses populaires à se constituer en comités et à s'emparer du pouvoir (*Al-Sigil al-Qawmi*, 16 avril 1973). Elle s'inscrit aussi dans le discours du 5 avril 1976 appelant à relancer la « révolution » et à marcher (« zahf ») sur les institutions étatiques (*A-Sijil a-sanawi a-sabi'*, Salouq, 1976, p. 678).

³⁶⁹ Pour un aperçu sur le régime de la *Djamāhiriya*, voir Hervé BLEUCHOT, « Les fondements de l'idéologie du colonel Mouamar al-Qaddhafi », in *La Libye nouvelle*, CNRS, 1975, pp. 69-82.

³⁷⁰ Robert CHARVIN, Jacques VIGNET-ZURZ, *Le Syndrome Kadhafi*, Albatros, 1987, p. 57.

³⁷¹ John DAVIS, *Le Système libyen, les tribus et la révolution*, trad. de l'anglais par Isabelle Richet, Paris, PUF, 1990, p. 58. Certains auteurs parlent d'« État apatride » (Statelessness). Dirk WANDEWALLE, *A History of Modern Libya*, Cambridge University Press, 2^e éd. 2012, p. 1.

En théorie, la notion de tribu continue d'opérer ³⁷², mais le régime de la *Djamāhiriya*, influencé par l'Égypte de Nasser, ne peut se référer qu'à un seul peuple, le peuple arabe, partie intégrante de la nation arabe (*Ummā*). Cette perspective condamne *a priori* le principe même de tribu, considéré comme un vestige du passé, un obstacle à l'unité nationale et panarabe. Dans cette perspective, Kādāfi avait élaboré « *une thématique et une politique anti-tribales sur les bases d'une conception révolutionnaire du pouvoir allant jusqu'à abolir les structures tribales administratives* » ³⁷³. C'est dans ce sens qu'il faut interpréter la promulgation de la loi n° 62 de 1970 ³⁷⁴ divisant le territoire libyen sur une base servant les intérêts nationaux et non tribaux ³⁷⁵.

En vérité, si Kādāfi condamnait la tribu se présentant en tant qu'entité politique, il avait tendance à « *mobiliser l'imaginaire tribal et à forger une conception des relations sociales et politiques qui s'inspire de la culture tribale de groupe* » ³⁷⁶.

Cette remarque suppose que la création d'institutions modernes n'a pas eu pour effet de fondre les différentes communautés dans un espace social plus large dépassant le cadre des groupes tribaux ³⁷⁷. Toujours animés par l'esprit du clan, il fallait à ces tribus une révolution dans les esprits pour qu'une tendance à transcender le stade tribal se

³⁷² D'ailleurs, faisant l'éloge des relations tribales comme illustration des « *relations égalitaires naturelles* », Kādāfi n'hésitait pas à souligner que la tribu est « *un bouclier social naturel [...], de par ses traditions, elle garantit à ses membres une protection effective* », alors que « *l'État est un système politique, économique, et militaire, artificiel* ». Il en résulte que la société doit s'appuyer sur la tribu et non sur l'État. Plus loin, il avait affirmé explicitement que « *La nation est une tribu qui s'est étendue* ». Propos extraits du *Livre vert de Kādāfi*, Centre Mondiale d'études et de recherches sur le Livre vert, *Explication du Livre vert*, Tripoli, 1984, p. 27. Voir aussi Hervé BOURGES et Claude WAUTHIER, *Les 50 Afriques*, t. 1, Paris, éd. du Seuil, 1979, p. 164.

³⁷³ Moncef DJAZIRI, « Tribus et État dans le système politique libyen », *op. cit.*, p. 131.

³⁷⁴ Loi n° 62 de 1970, relative à l'administration locale, JO n° 35 de 1970.

³⁷⁵ Cependant, sur le plan pratique, les différents maillages administratifs vont prendre en compte la nature de la société libyenne et les liens tribaux : les limites administratives des unités territoriales (gouvernorats, municipalités) dépendaient de l'existence de ces liens. Voir Omar EL-FATHALY, Monte PALMER, *Political development and Social Change in Libya*, Lexington Press, 1980 ; v. aussi Mohamed HASHMI, *L'évolution de l'administration locale en Libye, sous les régimes politiques successifs*, thèse Droit, Université Paris I, 2007, p. 244.

³⁷⁶ Moncef DJAZIRI, « Tribus et État dans le système politique libyen », *op. cit.*, p. 132.

³⁷⁷ Ce phénomène concerne de nombreux États africains issus des indépendances. Voir Jean-Loup AMSELLE et Elikia M'BOKOLO, *Au Cœur de l'ethnie. Ethnie, Tribalisme et État en Afrique*, Paris, éd. La Découverte, 2005.

manifeste nettement. À ce niveau, on peut reprendre avec profit ce que disait déjà au début du XIV^e siècle le philosophe et sociologue arabe Ibn Khāldūn, qui tout en soulignant le rôle des solidarités agnatiques (*aṣabiyyā*) rappelle celui des liens de parenté (*ṣilāt al-arḥām*) dans l'établissement du pouvoir ³⁷⁸. Même s'ils se réfèrent à des périodes antérieures, les travaux de l'auteur apportent sans doute un soin attentif à examiner les conditions de la construction de l'État (*Dāwla*) ³⁷⁹. Plus proche de nous, le philosophe Al-Ansari nous invite à une réflexion historique sur la création de l'État contemporain dans les pays arabes en général, en attirant tout particulièrement notre attention sur la pluralité des « *solidarités de corps segmentaires* » ³⁸⁰, encore aujourd'hui mal assimilées et mal intégrées dans le creuset d'un État et d'une société modernes, preuve d'une incapacité à trouver un équilibre entre unité et diversité. L'esprit des tribus demeure dominant et triomphe dans la plupart des États de l'esprit national. Al-Ansari rejoint en cela les analyses proposées par le sociologue Ghalioun qui constate la permanence des solidarités tribales, synonyme, selon lui, de division et d'échec des idéologies unitaires, nationalistes et panarabes ³⁸¹.

On peut toutefois se demander si l'explication par le retour à l'esprit de corps, de mémoire khāldūnienne, est pertinente. Est-ce bien un retour ? En attribuant une place centrale aux solidarités de corps, ne risquent-ont pas de tomber dans le piège d'une irréductible spécificité de l'État dans le monde arabo-musulman, réfractaire à l'idée démocratique ³⁸² ?

³⁷⁸ Abdū al-Raḥmān IBN KHĀLDŪN *Discours sur l'histoire universelle*, op. cit., t. 1.

³⁷⁹ Le mot *dāwla*, dont les origines remontent aux Umayyade et Abbāside, fournit jusqu'à nos jours l'expression la plus générale de la notion d'État dans le contexte arabe. Voir Abdallah LAROUÏ, « Le concept d'État », éd. Centre culturel arabe, Casablanca, 1981.

³⁸⁰ Mohamad Jabir AL-ANSARI, « Du concept de l'État dans le monde arabe contemporain » *Revue d'Études Palestiniennes*, n° 53, 1994, p. 67-79.

³⁸¹ Burhan GHALIOUN, *Le malaise arabe : l'État contre la Nation*, Paris, La Découverte, 1991.

³⁸² Ghassan SALAMÉ, « Sur la causalité d'un manque : pourquoi le monde arabe n'est-il donc pas démocratique ? », *Revue française de science politique*, n° 41, juin 1991, pp. 307-341 ; voir aussi K.M. AL-NAQIB, *A-Dāwla A-Taṣalūṭiyyā fī al-Maṣhrēk al-'Arabi Al-Mū'aṣir* (L'État autoritaire au Machrek arabe contemporain), Beyrouth, Centre d'Études de l'Unité Arabe, 1990.

Si l'on doit admettre que les sociétés arabes reposaient sur des populations réparties en plusieurs tribus ³⁸³, il est nécessaire aussi de reconnaître que le lien tribal ne se réduit pas à l'esprit du corps, elle désigne une réalité totale et mouvante ³⁸⁴. D'où cette remarque pertinente de l'historien marocain Abdallah Laroui, notant qu'au lieu d'insister sur les traditions qui seraient profondément ancrées et jamais dépassées, il semble plus opportun de situer le fait tribal dans sa dynamique ³⁸⁵. C'est ainsi qu'il faut interpréter l'assertion d'un auteur affirmant que : « *dans la deuxième moitié du XIX^e siècle et au nom de l'unité nationale et du développement, plusieurs régimes du Moyen-Orient ont prôné des politiques ouvertement anti-bédouines, l'organisation sociale tribale étant considérée comme un obstacle au processus de construction de l'État moderne* » ³⁸⁶.

Au fond, dans leur volonté de construction étatique, les nouvelles élites vont instrumentaliser le fait tribal en le dénaturant. Plus précisément, la reproduction des solidarités tribales dans des institutions nouvellement créées est plutôt une affirmation de leur modernité qu'une manifestation de survivances d'un passé lointain ³⁸⁷, les systèmes d'État ayant eux-mêmes contribué à l'élaboration de nouvelles identités et de nouvelles solidarités politiques ³⁸⁸, souvent à travers une forme de compromis entre les milieux dirigeants traditionnels et les forces sociales nouvelles. Cette dynamique fait qu'il n'est pas totalement vrai d'affirmer que dans les sociétés étatiques arabes, la tribu

³⁸³ Dans le monde arabe, l'influence de la tribu dans la construction de l'État moderne a été largement étudiée. Voir notamment le numéro spécial coordonné par Pierre BONTE, « *Tribus en Afrique du Nord et au Moyen-Orient* », *L'Homme* n° 102, 1987 ; voir aussi Édouard CONTE et al., *Émirs et présidents. Figures de la parenté et du politique dans le monde arabe*. Paris, CNRS Éditions, 2001.

³⁸⁴ Voir *supra*, pp. 25 et s.

³⁸⁵ Abdallah LAROUÏ, « L'État dans le monde arabe contemporain : élément d'une problématique », *Cahiers du CERMAC*, n° 3, Louvain-la Neuve, 1981 (33 p.), voir du même auteur, *L'idéologie arabe contemporaine : essai critique*, Paris, éd. Maspero, éd. 1982.

³⁸⁶ Ricardo BOCCO « Assabyat tribale et États au Moyen-Orient, confrontation et connivences », *Monde Arabe, Maghreb-Machrek*, n°147, 1995, p. 6.

³⁸⁷ Cette thèse est développée par Ghassan SALAMÉ, « Où sont donc les démocrates », in *Démocratie sans démocrates*, Paris, Fayard, 1994, p. 7 et s.

³⁸⁸ Georges CORM, « Systèmes de pouvoir et changements sociaux et régionaux au Machrek arabe », in Habib El MALKI et Jean-Claude SANTUCCI (dir.), *État et développement dans le monde arabe*, CNRS, 1990, pp. 39-54.

coexiste avec le développement de l'État, ou qu'il s'agit d'une résurgence tribale. Les diverses manifestations claniques ne sont pas plus traditionnelles que les pouvoirs qui leur servent de support. Et pour revenir à la Libye, la formation de l'État s'est à la fois appuyée sur le sentiment d'appartenance tribale et sur des solidarités nouvelles issues des couches moyennes et populaires. Ce constat nous amène à souligner que la tribu est avant tout une construction sociopolitique, sa forme et ses structures rarement figées ; elle est le produit d'une interaction entre plusieurs acteurs insérés dans des rapports de pouvoir. Par conséquent, il est possible de soutenir l'idée suivante :

« Aucune analyse des phénomènes tribaux ne peut faire l'économie de celle de l'État, qui est ici moins considéré comme une entité impersonnelle, une sorte de "boîte noire", qu'étudié comme un produit historique, articulé à des groupes, à des enjeux, à des dynamiques. Le pouvoir d'État peut ainsi refléter l'importance des assabiya, parfois en se faisant le complice plus ou moins discret de leurs renforcements, parfois en s'y opposant et en se mesurant avec elles »³⁸⁹.

En conséquence, c'est bien une autre forme d'organisation sociale qui se met en place : le tribalisme n'est certainement pas l'expression de ce sentiment qui unissait dans le passé les membres de la tribu. Le terme revêt désormais un sens différent, souvent péjoratif, il indique généralement la manifestation d'hostilité ou de refus exprimé par certains groupes à l'égard du changement. Donc, ce que l'on appelle tradition tribale est en fait un résidu de la conscience tribale, et dans le cas extrême, une forme tout à fait « pathologique » de l'expression tribale « authentique ». Nous sommes donc en présence d'un réflexe tribal très vivace qui constitue l'antithèse à la formation d'une conscience nationale. Ce comportement de rejet apparaît d'habitude dans l'exaltation et la réanimation d'un ensemble de valeurs traditionnelles propres à ces groupes, alors même que l'institution qui portait ces valeurs n'existe plus véritablement. En effet, au cadre tribal s'est substitué le cadre de la ville, à la limite territoriale de la tribu a succédé la limite nationale, à l'économie collective, l'économie de marché mettant en rapport des individus et non des groupes, au droit coutumier, un

³⁸⁹ Ricardo BOCCO, « Assabiyât tribale et État au Moyen-Orient », *op. cit.*, p. 7.

droit moderne d'essence européenne. Vu sous cet angle, le tribalisme s'apparente à une forme de clientélisme ³⁹⁰ ou de néo-patrimonialisme. Michel Camau, spécialiste du monde arabe, propose de compléter la notion de néo-patrimonialisme par celle de « néo-patriarcat », qui prolonge le rapport familial à l'étude des relations politiques. Ce concept « *se réfère à une réactualisation, sous des formes et des apparences modernes, des structures psychosociales de la famille patriarcale : depuis la famille naturelle jusqu'à la famille nationale, la vie sociales se caractériserait par des relations d'autorité, de domination et de dépendance, conférant à la figure du père les traits d'un agent de répression* » ³⁹¹.

En d'autres termes, un pouvoir personnel, fondé principalement sur le loyalisme et les relations de clientèles ³⁹², imprègne la configuration de l'État et se manifeste à tous les niveaux : il s'exprime d'abord au sein de l'élite. Ayant réussi à prendre le pouvoir, les nouveaux dirigeants se mettent à distribuer des faveurs aux membres de leur tribu ³⁹³. Ce phénomène est encore plus prononcé dans les États rentiers qui, pour conserver les loyautés politiques indispensables au maintien du régime, cherchent des structures de soutien auprès des tribus, en procédant à des rétributions.

En effet, dans une « société d'hydrocarbure » ³⁹⁴, comme la Libye, l'État a besoin des tribus, même si ce besoin opère surtout au niveau symbolique, et les tribus ont besoin de l'État pour se procurer des ressources et tenter, tant bien que mal, de perdurer. Donc, les deux instances se soutiennent mutuellement : l'État fournit les ressources nécessaires et les tribus sont censées contribuer par leurs modes de comportement et leur système de valeurs, à légitimer l'État et ceux qui y exercent le pouvoir. Mais, d'un autre côté, le clientélisme de l'État est pratiqué au-delà des frontières de la tribu ; il

³⁹⁰ La survivance et la reproduction des formes néo-patrimoniales n'est pas un phénomène propre à la Libye ou au monde arabe en général, mais constitue une constante dans l'exercice du pouvoir dans l'ensemble des entités nouvelles territoriales du tiers monde.

³⁹¹ Michel CAMAU et autres, *Les régimes politiques arabes*, Paris, PUF, 1991, p. 418.

³⁹² Dans les systèmes patrimoniaux, « *on n'obéit pas à des règlements, mais à la personne appelée à cette fin par la tradition ou par le souverain que détermine la tradition* », Max WEBER, *Économie et société*, Paris, Plon, 1971, p. 232.

³⁹³ Patrick HAIMZADEH, *Au cœur de la Libye de Kadhafi*, éd. J.-C. Lattès, 2011, p. 105.

³⁹⁴ John DAVIS, *Le Système libyen, les tribus et la révolution*, *op. cit.*, p. 261.

constitue souvent un outil permettant de transcender le tribalisme. La répartition, plus ou moins équilibrée, de postes-clés entre les membres de communautés tribales différentes est un moyen classique qu'un chef d'État utilise pour se forger une légitimité et une base de soutien plus large. En Libye, lorsqu'une tribu n'est pas impliquée dans le jeu du pouvoir, elle peut toujours, par le biais de son *sheikh*, bénéficier de certains avantages dispensés par l'État. Donc, plus qu'une adhésion de la société à la logique de la modernité politique, il s'agit d'un partage des rôles dans lequel la société cède le politique à l'État en contrepartie d'une promotion sociale. Ainsi, selon Ben Hammouda, « *les rapports État-société dans le monde arabe sont caractérisés par ce consensus social autour d'un partage des rôles : l'État comme lieu du politique et la société civile comme univers de satisfaction des besoins* »³⁹⁵.

Si le système tribal a perdu sa spécificité du fait de l'évolution contemporaine, le jeu plus général des *'aṣabiyāt* reste plus ou moins important pour la compréhension de la construction étatique. Dans ce sens, Olivier Roy soutient que les groupes de solidarité sont le fait d'« *une recomposition de réseaux d'allégeances dans un espace politique et territorial définitivement modifié par le fait de l'État* »³⁹⁶.

De ce qui précède, si l'on doit soutenir que la formation d'un État est propice à l'érosion des traditions tribales en Libye, cette mutation n'a pas été vraiment menée à son terme. La société politique a continué de porter la marque de son histoire avec sa composante tribale et constitue de ce fait un lieu de tensions et de contradictions entre des intérêts souvent opposés³⁹⁷. Dans cette limite, bien qu'ayant décliné, le sentiment d'appartenance à un clan, à une tribu continue d'occuper l'imaginaire collectif. Et c'est par tribus que l'on répartit Berbères, Arabes et Arabisés³⁹⁸.

³⁹⁵ Hakim BEN HAMMOUDA, « Crise, ajustement et atomisation sociale dans le monde arabe », in *Afrique et monde arabe : échec de l'insertion internationale*, L'Harmattan, 1995, p. 89.

³⁹⁶ Olivier ROY, « Groupes de solidarité, territoires, réseaux et État dans le Moyen-Orient et l'Asie centrale », in Hosham DAWOD (dir.), *Tribus et pouvoirs en terres d'Islam*, op. cit., p. 42.

³⁹⁷ La formation de l'État comme processus dynamique marqué par des tensions et des contradictions a été mis en lumière par l'anthropologie mettant l'accent sur les interactions entre individus et groupes d'individus poursuivant des objectifs parfois divergents. Pour plus de détails, voir notamment Georges BALANDIER, *Anthropologie politique*, Paris, PUF, 2013.

³⁹⁸ Christiane SOURIAU, « La société féminine en Libye », op. cit., 132.

Si l'on s'en tient à cette hypothèse, l'ordre tribal étant toujours opératoire, l'égalité entre hommes et femmes n'aurait pas beaucoup évolué. Cette manière de voir risque toutefois de passer sous silence les nombreux textes de lois favorisant l'émancipation des femmes, comme le droit au travail garanti par la loi n° 12 de 2010 ; le droit de la jeune fille de choisir son futur époux, consacré par le législateur libyen dans l'article 8 de la loi n° 10 de 1984 où il est dit qu'« *un tuteur ne peut pas forcer un garçon ou une fille à se marier contre son gré* ». La femme a aussi le droit de demander unilatéralement le divorce (article 41) et c'est à elle que revient la garde des enfants (article 62). En ce qui concerne la polygamie, il faut un consentement écrit de l'épouse, validée par un juge. Conformément à la loi n° 24 de 2010, l'épouse a le droit de transmettre sa nationalité aux enfants. Ce texte donne en effet le droit à une femme libyenne mariée à un étranger d'accorder à ses enfants la nationalité libyenne. L'article 3 alinéa c) annonce dans ce sens que « *toute personne née en Libye d'une mère libyenne et d'un père de nationalité inconnue ou apatridie est considéré comme un Libyen* ». La législation libyenne protège la femme contre les agressions sexuelles. Cette protection est assurée par l'article 416 du code pénal affirmant : « *Quiconque a des rapports sexuels avec une femme par la force, la menace ou la tromperie sera puni d'une peine d'emprisonnement de dix ans* »³⁹⁹.

À l'issue de ces développements, on voit qu'il est difficile d'admettre que l'existence en soi d'un pouvoir central serait de nature à niveler la plupart des particularités communautaires. Mais on doit rappeler en même temps que la construction de l'État va de pair avec le phénomène d'urbanisation de la société libyenne et dans ce cas, les rapports hommes-femmes peuvent connaître une certaine évolution.

³⁹⁹ Najia AL-ATRAK et Zahia ALI (en collaboration avec le mouvement féministe « Pourquoi je suis pour les droits de la femme »), *Dirāsates ḥawla mūkafaḥa a'tamiyz fi a-tashri'āt al-lībya* (Études sur la lutte contre les discriminations dans les législations libyennes), 2020.

2. L'urbanisation massive du pays

La Libye, grande comme plus de trois fois la France, a longtemps été qualifiée de « *royaume du vide* »⁴⁰⁰. Cela en raison de la rigueur de son milieu physique et naturel : on y trouve en effet de vastes étendues presque vides, sans eaux, sans végétation, sans habitants. À la différence des autres pays du Maghreb, la Libye, est en effet un immense pays désertique : à peine 2,5% de l'espace est habitable et arable. Le désert occupe le 9/10^e du territoire et vient échouer sur le littoral⁴⁰¹. Le pays se distingue aussi par la taille de sa population qui compte à peine six millions d'habitants, sur une superficie estimée à 1.285.500 km²⁴⁰². Mais paradoxalement, « *la grande chance de la Libye, c'est son désert, riche de pétrole et de l'eau de ses nappes profondes* »⁴⁰³. C'est pourquoi il est possible de soutenir que malgré les conditions naturelles très défavorables, la Libye a connu une mutation rapide et brutale de son espace urbain.

En 1954, 25% de la population était urbaine⁴⁰⁴. En l'espace d'une décennie, le nombre de citadins va presque tripler, passant de 270 000 en 1954 à 735 000 habitants en 1964. En 1973, la Libye comptait à peu près 60% de populations vivant en ville⁴⁰⁵.

⁴⁰⁰ Hervé GUENERON, *La Libye*, Paris, éd. PUF, 1976, p. 3.

⁴⁰¹ Cette idée ne doit pas occulter le fait que la tradition citadine est ancienne comme en témoignent l'étendue des médinas médiévales de Tripoli. Sur ce plan, ce n'est pas un vain mot de dire qu'il s'agit là d'un « *fait permanent de l'histoire méditerranéenne* », Michèle JOANNON et Lucien TIRONE (dir.), « La Méditerranée dans tous ses états », *Méditerranée, revue géographique des pays méditerranéens*, vol. 70, n° 1-2, 1990, p. 17.

⁴⁰² Pierre MARTHELOT « La Libye, aperçu géographique », in Gianni ALBERGONI, Hervé BLEUCHOT et autres. (dir.), *La Libye nouvelle, rupture et continuité*, op. cit., p. 53.

⁴⁰³ Jean BISSON, « La Libye entre clientélisme et régionalisme », *Bulletin de l'Association des Géographes Français*, n° 1, vol. 74, mars 1997, p. 79. À côté d'immenses gisements pétroliers, la Libye compte sur son territoire des quantités considérables en nappes fossiles en profondeur dans le sud désertique, en plein Sahara. Voir Secrétariat de l'agriculture, « *Azira'ā fi al-Djamāhiriya, Waḳai' wa Arkām* » (L'agriculture en Jamahiriya, faits et chiffres), Tripoli, 1982, p. 26.

⁴⁰⁴ Pierre SIGNOLES, Jean-François TROIN, « La ville maghrébine, composantes, acteurs et politiques », in Jean et Vincent BISSON, Jean-Claude BRÛLÉ et al. (dir.), *Le Grand Maghreb*, Paris, Armand Colin, 2006, p. 89 ; également Gamal Farag AWIDAN, *De l'urbanisme étatique à la gouvernance urbaine : l'exemple du Tripoli (Libye)*, thèse, Sciences du langage, de l'homme et de la société, Université de Franche-Comté, 2009, p. 71.

⁴⁰⁵ Ces chiffres varient d'un organisme à l'autre. Ainsi, par exemple, en 1964, la population urbaine totale est estimée à 533 390 personnes (soit 34.1% de la population totale), selon l'*Atlas national* de 1978, et de 755.000 (soit 48% de la population totale, selon le bureau d'études Italconsult (1976).

Tableau 2 : Progression de la population urbaine et rurale en Libye (1954-1973)

Période	Population totale	Population urbaine	%	Population rurale	%
1954	1 088 889	270 000	25%	819.000	75%
1964	1 564 369	735 000	47%	829.000	53%
1973	2 242 000	1 344 000	60%	905.000	40%

Source : Recensement de 1954 ; Premiers résultats du Recensement de la population (1964) ; Recensement de 1973 ; *Atlas National* 1978, p. 86.

Cette explosion urbaine est due à la très forte croissance de la population, traduisant un comportement démographique que l'on peut qualifier de « tiers-mondiste » avec des taux de natalité très élevé : + 4,4% en moyenne par an entre 1954 et 1964, + 4,9% entre 1964 et 1973. Elle a été également alimentée par l'exode rural, conséquence directe des retombées de la manne pétrolière, mais aussi en raison de la précarité des ressources agricoles ⁴⁰⁶. Il y a lieu de noter qu'il s'agit d'une urbanisation de type démographique, donc sans une réelle croissance économique, ce qui explique le recours aux bidonvilles, autour des grandes villes comme Tripoli et Benghazi, formant ainsi une ceinture de pauvreté ⁴⁰⁷. Pour résorber ce phénomène et cadrer une urbanisation dont le rythme n'a pas cessé de s'accélérer, les pouvoirs publics vont occuper le rôle du concepteur par excellence, en ce sens que l'urbain dépendra désormais d'un seul centre, l'État ⁴⁰⁸. À ce sujet, la période charnière d'urbanisation se situe entre 1973 et 1980 marquée par la détermination du pouvoir politique à répondre au déficit de logements en mettant en place des habitats sociaux ⁴⁰⁹ visant la population la plus démunie. Par la suite, les programmes destinés au secteur du logement se sont étendus sur le temps.

⁴⁰⁶ Mohamed Ali WAFA, *Processus de métropolisation en Libye : contrastes, enjeux et perspectives. L'exemple de Tripoli*, Thèse, Géographie, Université Montpellier III, 2005, p. 25.

⁴⁰⁷ Comité technique de planification, *Étude économique libyenne*, Tripoli, 1971, p. 32.

⁴⁰⁸ il convient de rappeler que le caractère interventionniste des autorités institutionnelles dans le développement de l'urbanisme n'est pas propre à la Libye, il a concerné la plupart des pays du Maghreb, du monde arabe et du Tiers-Monde en général au lendemain des indépendances. Voir Pierre Robert BADUEL (dir.), *Habitat, État, société au Maghreb*, Paris, CNRS, 1988.

⁴⁰⁹ Les nouvelles autorités vont considérer la question de l'habitat comme une « urgence nationale » et, de fait, le premier plan triennal de développement de 1973-1975 va consacrer une somme d'environ 227 850 000 dinars libyens au logement (*JO*, loi 23/73, avril 1973, p. 3).

En 2006, la population libyenne a été estimée à 5.323.991 habitants ⁴¹⁰, alors qu'elle était de 2.242.000 en 1973. Donc, une augmentation considérable. Cette croissance sera absorbée par l'étalement de l'espace urbain et l'annexion d'importantes surfaces agricoles (2% par an pour un pays possédant moins de 2,5% de terres arables) situées aux environs des villes, progressivement transformées en zones urbaines. De fait, si au lendemain de l'indépendance, un habitant sur quatre résidait en « ville », dès les années 2000, le pays comptait plus de citadins que de ruraux.

Tableau 3 : Progression de la population urbaine entre 1973 et 2006

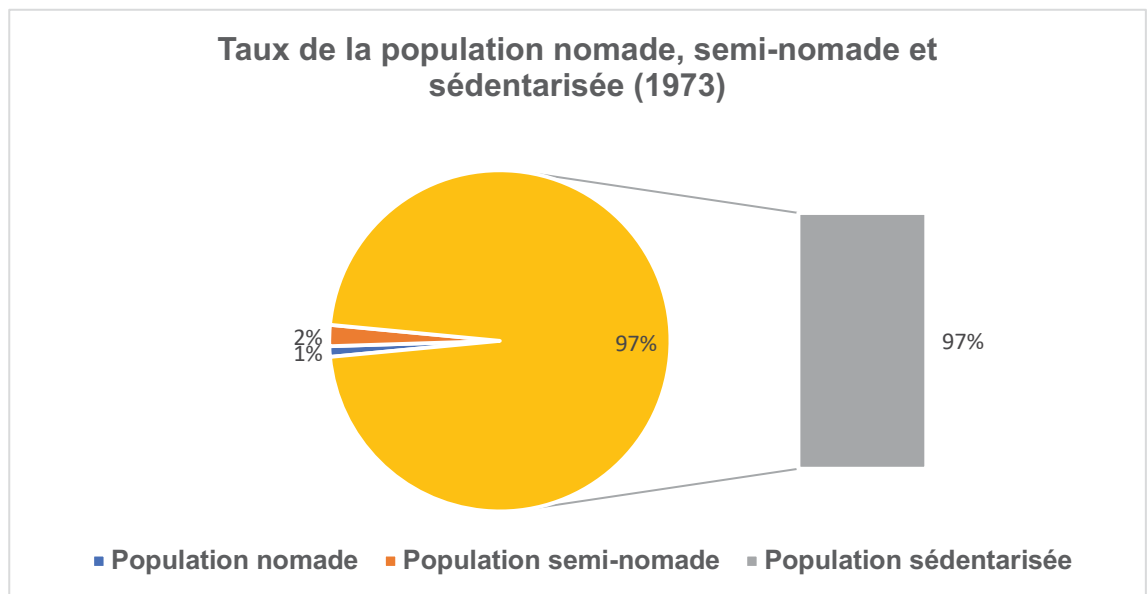
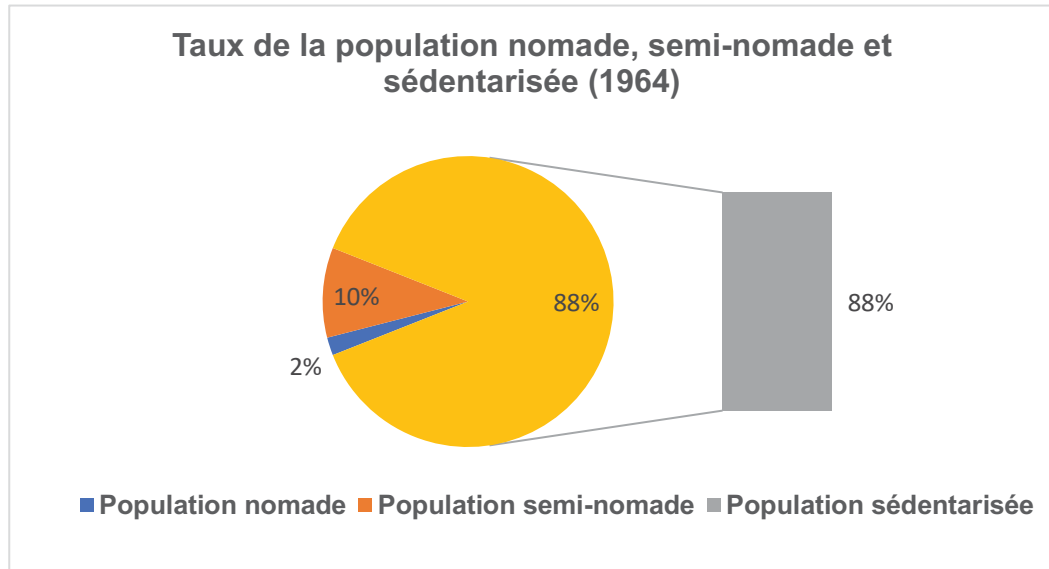
Période	Population totale	Population urbaine	%	Population rurale	%
1973	2.249.000	1.344.000	60%	905.000	40%
1984	3.637.000	2.809.000	77%	828.000	23%
1995	4.811.902	4.128.491	85,8	682.000	14,2%
2006	5.323.991	4.840.000	88%	484.000	12%

Source : Recensement de 1973, Recensement de 1984, Recensement de 1995, Livre des statistiques, 1998, Recensement de 2006, Livre des statistiques 2006

Il ne faut pas négliger que, pour les nouvelles autorités, l'urbanisation est envisagée comme un « élément d'intégration nationale », permettant à la fois de garantir l'unité du pays, de favoriser l'émergence d'une nation et d'éliminer tout particularisme. Dans ce contexte, le pouvoir politique a, entre autres, encouragés les bédouins à adopter un mode de vie sédentaire ; ce qui fait que beaucoup ont abandonné leur existence nomade traditionnelle pour se sédentariser dans les villes du sud et de l'ouest de la Libye, notamment Sebha, 'Ūbāri, Ghāt et Ghdām's.

⁴¹⁰ Premiers résultats du recensement de la population 2006, Tripoli, 2006.

Graphiques 1 et 2



Source : *Atlas National de la Jamahiriya arabe libyenne*, Tripoli, 1978, p. 84.

En somme, la législation libyenne, depuis 1969, avait pris en compte les effets des particularismes, en condamnant théoriquement toute référence tribale. Dans cette optique, le phénomène urbain correspond à un espace « construit », « planifié » soumis à l’emprise d’un modèle idéal caractérisé par une unité architecturale (continuité du bâti, uniformité, contours et tracés nets...) et mettant en lumière les « *instruments*

*d'articulation entre l'État et la société »*⁴¹¹. Or, cette composante du développement urbain tend à ignorer que l'espace urbain est un lieu vécu, un produit social, combinant les pratiques spatiales et les « *représentations de l'espace* »⁴¹² par les habitants⁴¹³. Par conséquent, le paysage urbain fait ressortir deux modes d'occupation de l'espace : l'un planifié, l'autre « *illicite* ». Donc deux villes, avec deux modes de vie : le premier prétend inciter à la modernité, le second - mettant en œuvre les savoir-faire constructifs classiques - illustre les modes de vie autochtones.

Ce constat permet de dire que le ville est un espace concret et dynamique, intégrant les actions des citoyens et la façon dont ils perçoivent leur territoire et où les symboles et l'imaginaire collectif tiennent une place importante⁴¹⁴. Autrement dit, la ville ne peut être définie qu'à travers notre manière de penser, à travers ce que nous voulons, à travers ce que nous faisons. Dans cette perspective, la représentation de la ville ne peut être que multiple à l'image de ceux qui la pense. Alors, l'habitant donnera un sens, son propre sens à la ville, une ville vécue et non seulement produite. Cette approche, chère à l'anthropologie urbaine situe la ville dans son contexte social. Armand Frémont parle ici d'« *espace actif* », dans lequel se déroulent toutes les interrelations sociales et qui est chargé par l'habitant de valeurs profondes qui le rattachent à ce lieu de vie⁴¹⁵.

⁴¹¹ Mohamed NACIRI, « Les politiques urbaines : instruments de pouvoir ou outils de développement ? », in Jean MÉTRAL et Georges MUTIN (dir.), *Politiques urbaines dans le Monde arabe*, éd. Maison de l'Orient et de la Méditerranée, 1990, p. 13.

⁴¹² Henri LEFEBVRE, *La Production de l'espace*, éd. Anthropos, 2000, p. 39.

⁴¹³ On peut se référer à ce sujet à l'ouvrage publié par Armand FRÉMONT, Jacques CHEVALIER, Robert HÉRIN et Jean RENARD : *Géographie sociale*, Masson, 1984, Les auteurs écrivent notamment à propos de l'espace social : « *Espace de travail et du capital, des enjeux et des conflits, des pratiques sociales ou des rapports sociaux inscrits dans l'architecture, l'espace social est, dans chacune de ces dimensions, simultanément produit, représentation et symbole par lesquels s'exprime la dialectique du social et du spatial* », p. 118.

⁴¹⁴ Cette vision est abordée par l'école de de Manchester qui privilégiait l'exploration de relations personnelles, prenant en compte le changement ou l'acculturation. voir Michel AGIER, « Les savoirs urbains de l'anthropologie » in la revue *Enquête*, n° 4, 1996, pp. 35-58 ; Raymond LEDRUT, *Les Images de la ville*, Paris, Anthropos, 1973 ; Kevin LYNCH, *L'Image de la Cité*, trad. fr., Paris, Dunod, 1998.

⁴¹⁵ Armand FRÉMONT *et al.*, *Géographie sociale*, Paris, Masson, 1984, p. 118 ; voir aussi Michel-Jean BERTRAND, Armand FRÉMONT, Jean GALLAIS, Alain METTON (dir.), *L'Espace vécu*, Colloque tenu à Rouen les 13 et 14 octobre 1976, Université de Caen, 1979.

À ce niveau, la Libye nous offre un exemple significatif de la ville vivante, où les populations, par des voies détournées, tendent à reproduire la structure familiale ancienne. Ainsi, il est assez frappant de constater dans la plupart des villes libyennes une certaine hétérogénéité du bâti à l'intérieur même du quartier où des résidences de luxe coexistent avec des immeubles collectifs et des surfaces où la construction d'habitat informel se développe de façon régulière. Cette hétérogénéité exprime une forme d'appropriation familiale de l'espace et une division entre groupes sociaux.

Nous savons par ailleurs que les ménages libyens ont une préférence pour le logement individuel de type *hūsh* s'adaptant parfaitement à la conception patriarcale de la famille pour laquelle il constitue un milieu clos favorisant l'intimité de la vie du groupe. Il est à préciser que dans ce type de maison, pour préserver l'intimité familiale, les pièces « *sont toutes closes du côté de la rue* »⁴¹⁶.

Or, les prototypes proposés par les spécialistes de l'urbanisme, dans le cadre de l'habitat collectif notamment, ne peuvent être qu'inadaptés au besoin et au mode de vie des populations ciblées. L'habitant avec des technique simples « *mais souvent plus performantes que bien des inventions technologiques sophistiquées* »⁴¹⁷, entreprend alors d'importantes modifications dans le logement qu'on lui a ainsi proposé (surtout lorsqu'on sait que la famille libyenne comprend un nombre plus ou moins important d'individus gravitant autour du patriarche) afin que son habitat soit en accord avec les schémas structurant sa manière d'habiter.

Si l'on considère que la ville est une projection sociale de l'occupation du territoire, on peut comprendre les transformations visant l'espace domestique. Ainsi de l'agrandissement du salon aux dépens d'autres pièces, du sacrifice de la cour pour donner plus d'espace à la cuisine (où les femmes passent un temps considérable), à l'extension en hauteur et l'édification d'un étage, voire deux étages pour retrouver plus d'espace, les changements sont considérables.

⁴¹⁶ Ibrahim Mohamed WAFA, *Maison traditionnelle et organisation familiale : la maison de type houch en Libye*, op. cit., pp. 138.

⁴¹⁷ Daniel PINSON, « De l'anthropologie pour l'architecture et l'urbanisme », texte disponible sur le site : <https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00796228/document> (consulté le 19 décembre 2018)

Photos 3-4 : Surélévation du logement sans autorisation



Photos de l'auteur, mars 2019

Ces adaptations par les habitants illustrent la manière dont les structures familiales parviennent à redéfinir un ajustement spatial qui rend possible le fonctionnement des manières d'être d'une famille élargie et des modes de vie enracinés dans les traditions. Cette façon de faire rejoint la réflexion d'Anne Buttimer, disant que « *l'expérience vécue se plante sur la terre* » ⁴¹⁸. Ce qui importe, c'est l'habitant qui, souvent de façon permanente, introduit des transformations et des reformulations conséquentes de son habitat. Dans ce contexte, c'est toute la définition de la citoyenneté qui est remise en question ; celle-ci ne peut plus se concevoir en termes de simple analyse du contenu des discours (même les plus savants), mais plutôt comme une étude du champ pratique, des « arts de faire », d'un quotidien qui s'invente avec « *mille manières de braconner* », selon l'expression de Certeau ⁴¹⁹. Ces arts de faire se lisent dans l'usage du logement, reproduisant parfois les attitudes, les valeurs et les normes coutumières définissant la femme libyenne. Dans ce cadre, la reconfiguration de l'habitat prend en compte la

⁴¹⁸ Anne BUTTIMER, « Le temps, l'espace et le monde vécu », *L'Espace Géographique*, vol. 8, n° 4, 1979, pp. 243-254.

⁴¹⁹ Michel de CERTEAU, *L'Invention du quotidien*, tome 1, « Arts de faire », Gallimard, 1990, p. XXXVI.

représentation sexuée de l'espace, c'est-à-dire cette figure de la femme envisagée en termes d'assignation domestique ⁴²⁰. Elle sera donc enfermée chez elle, car on lui a fourni une demeure qui la protège « *de la vue d'amateurs par trop étrangers à la famille* » ⁴²¹.

Dans son étude de la maison traditionnelle libyenne, Mohamed Wafa explique que « *le soin particulier avec lequel le hūsh est isolé de l'espace environnant et du monde extérieur – une seule ouverture le met en relation avec l'extérieur et de plus, une construction en chicane interdit au passant de jeter des regards indiscrets sur l'intérieur – témoigne de la valeur attachée à l'intimité et à la pudeur familiale* » ⁴²².

Et lorsqu'il s'agit d'appartement, l'intervention des habitants dans la reformulation de leur logement vise généralement l'obstruction des balcons.

Photo 5 : Obstruction des balcons



Photo de l'auteur, mars 2019

⁴²⁰ Katia NIGAUD et Fabrice RIPOLL, « Femmes maghrébines dans la ville. Insertion sociale et appropriation de l'espace public. Deux facettes de l'émancipation féminine ? », in Sylvette DANÈFLE (dir.), *Femmes et villes*, Tours, Presses universitaires François Rabelais, 2004, pp. 489-499.

⁴²¹ Christiane SOURIAU, « La société féminine en Libye », *op. cit.*, p. 133.

⁴²² Ibrahim Mohamed Wafa, *Maison traditionnelle et organisation familiale...*, *op. cit.*, p. 155.

Ces contraintes s'inscrivent dans la croyance que les femmes sont faites pour garder le foyer, quand les hommes accaparent l'extérieur ⁴²³. Les différenciations sexuelles émergent à l'intérieur même du logement avec un espace réservé aux femmes (*ḥārem*) à qui on demande de conserver les traditions et les coutumes, et ne pas se montrer à des invités de sexe masculin.

3. L'acquisition du savoir

Par le mot « savoir », on entend généralement un ensemble de connaissances et de pratiques acquises par le travail, l'étude, l'observation et l'expérience. Le terme inclut aussi l'aptitude à reproduire les enseignements reçus ⁴²⁴. Cela implique l'appropriation, l'échange et la transmission des idées, des objets, des symboles, etc.. Les finalités du savoir sont de comprendre, d'interpréter, d'expliquer et de produire ce qu'on observe. Dans ce sens, le savoir n'est pas une cumulation de connaissances figées, chosifiées ; au contraire, c'est une matière vivante ; il s'apprend, se transmet socialement, évolue et se transforme au contact d'autres pratiques physiques ou intellectuelles, formelles ou informelles, explicites ou implicites. Ainsi circonscrit, le mot « savoir » entraîne nécessairement une réflexion sur l'éducation et la formation, et dans ce cadre qui, mieux que l'École, peut permettre la production, l'appropriation et la transmission des connaissances ⁴²⁵. En son temps, Kant avait soutenu que « *l'homme ne devient homme que par l'éducation* » ⁴²⁶. Et nous savons, depuis Émile Durkheim, que l'école n'est pas un simple lieu d'apprentissage mais une véritable société ⁴²⁷, ou du moins l'un des laboratoires où se prépare la société de demain.

⁴²³ L'étude de Bourdieu sur la tradition kabyle dégage ce phénomène et donne à comprendre une société révolue où les *habitus* s'estompent, mais dont l'actualisation traverse toutefois les nouvelles configurations d'architectures de chaque foyer. Pierre BOURDIEU, *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Seuil, 1972 voir notamment le chapitre intitulé : « La maison ou le monde renversé », pp. 45-59.

⁴²⁴ Voir Marie-Louise MARTINEZ, « Approche(s) anthropologique(s) des savoirs et des disciplines », revue *TRÉMA*, n° 24, 2005, pp. 1-24.

⁴²⁵ François DUBET et Danilo MARTUCCIELI, *À l'école, sociologie de l'expérience scolaire*, Seuil, 1996 ; Jacques LÉVINE, Michel DEVELAY, *Pour une anthropologie des savoirs scolaires. De la désappartenance à la réappartenance*, ESF, 2003.

⁴²⁶ Emmanuel KANT, *Réflexions sur l'éducation*, trad. Alexis Philonenko, Vrin 1990.

⁴²⁷ Émile DURKHEIM, *Éducation et sociologie*, Paris, PUF, 2005.

Tout commence à l'école. En principe, les connaissances acquises à l'école, prônant l'égalité entre les sexes, sans distinction aucune, doit inciter l'enfant à s'éloigner des idées reçues et des normes accumulées au sein de la famille lorsque celles-ci lui paraissent incompatibles avec l'enseignement reçu dans l'institution scolaire. Toute la difficulté est de savoir si cet objectif peut être atteint dans une société où les coutumes et les traditions dominent l'espace public et privé.

Soulever ce point, revient à questionner la capacité de l'école à remplir sa mission de former et de préparer les individus à s'émanciper de leur appartenance religieuse, ethnique ou sexuelle. Or, selon certains auteurs, l'éducation dispensée par l'institution scolaire, tout en évacuant les différentes formes de discrimination entre garçons et filles, tend à les reproduire implicitement en laissant penser qu'une personne a plus de chance de réussir une tâche si celle-ci correspond à son sexe, masculin ou féminin ⁴²⁸. Il est vrai que ce qu'on apprend à l'école ne se limite pas aux programmes d'enseignement et aux manuels scolaires, « *ce qui s'y développe réellement, c'est une image de soi-même qui se forme progressivement dans la comparaison avec les autres, et au fil des diverses évaluations* » ⁴²⁹.

Ce paradoxe attribué à l'école apparaissant à la fois comme vecteur d'égalité et reproductrice des différences sexuelle, explique, dans une certaine mesure, les discours récurrents sur la crise de l'école ⁴³⁰. Pour notre part, nous considérons que de manière générale, le pouvoir de socialisation et d'émancipation attribué à l'école plus qu'à toute autre forme d'institution, n'est pas dénué de fondement ⁴³¹.

⁴²⁸ Pierre BOURDIEU et Jean-Claude PASSERON, *La reproduction. Éléments pour une théorie du système d'enseignement*. Paris, Éditions de Minuit, 1970 ; Nicole MOSCONI, *Égalité des sexes en éducation et formation*, Paris, PUF, 1991 ; *Femmes et savoir : la société, l'école et la division sexuelle des savoirs*, Paris, L'Harmattan, 1994 ; Marie DURU-BELLAT, *L'école des filles : quelle formation pour quels rôles sociaux ?* Paris, éd. L'Harmattan, 1990.

⁴²⁹ Asaad SHAGLEB, *La pratique de l'éducation physique et sportive par les élèves de sexe féminin d'origine maghrébine*, op. cit., p. 206.

⁴³⁰ Voir Jean-Paul FILIOD, « Anthropologie de l'école. Perspectives », *Ethnologie française*, n° 37, 2007, p. 582.

⁴³¹ Sur ce point, voir Yves LENOIR et Frédéric TUPIN (dir.), *Instruction, socialisation et approches interculturelles des rapports complexes*, Paris, éd. L'Harmattan, 2013.

En effet, l'école reste le lieu par excellence où se joue l'acquisition d'une autonomie future de la femme par rapport aux interdits ancestraux et aux valeurs traditionnelles qui veulent la maintenir dans une posture d'infériorité vis-à-vis de l'homme. En fait, tout dépend du contexte familial, de l'intensité du mode de socialisation de l'enfant au sein de sa communauté et la conduite qu'il va adopter à l'égard de son milieu culturel et vis-à-vis des normes et des habitudes inculquées par l'institution scolaire.

En tout cas, concernant notre propos, la fréquentation de l'école devrait permettre aux jeunes filles libyennes de se forger une personnalité adaptée à la trajectoire qu'elles parcourent dans l'espace social et aux positions qu'elles y occupent. Sous ce versant, il est commun de dire qu'une personne instruite et socialisée est un *sujet pensant*, s'acclimatant plus facilement à la société dans laquelle elle évolue en répondant aux attentes de son entourage et de son environnement social, sans pour autant se laisser submerger par des règles coutumières restrictives. Cette liberté d'appréciation ne se déroule pas sans heurts face aux codes de conduite incorporés par les parents et par la société, reproduisant la distinction entre les sexes et les discriminations qui lui sont associées. Des tensions existent donc entre deux visions opposées. Et c'est à ce niveau que se situe le rôle de l'institution scolaire apportant des idées nouvelles que les filles vont s'approprier afin de pouvoir lutter contre les tabous et les interdits imposés par leur environnement familial et social.

À ce stade, il est utile de noter que dans le monde musulman, l'idée d'émancipation de la femme par l'acquisition du savoir n'est pas une nouveauté. Cette question a suscité l'intérêt des penseurs de la Renaissance arabe (*nāḥḍa al'arābiyā*), au XIX^e siècle, comme le démontrent les écrits du réformateur égyptien Ḳasīm Amīn, pour qui l'éducation de la femme est un progrès contre l'obscurantisme. Selon lui, l'accès au savoir ainsi que l'autonomie de la femme sont des marques de modernité, et que le statut de la femme au sein d'une société traduit le niveau de civilisation atteint ⁴³².

⁴³² Ḳasīm AMĪN, *Tāḥghir al-Mar'ā* (*La Libération de la femme*), publié en 1899. Du même auteur, *Al-Mar'ā al-djadidā* (*La femme nouvelle*), 1900.

Il n'est plus besoin aujourd'hui de rappeler que c'est par l'instruction que la femme peut s'affirmer comme un être à part entière. À cet égard, il est important de souligner, encore une fois, que c'est la différenciation sexuelle, intervenant dans le processus de socialisation des filles, qui est le principal déterminant de leur soumission ⁴³³. Or, l'école apparaît comme le meilleur moyen de franchir ce handicap dans la mesure où elle permet d'acquérir d'autres valeurs, d'autres règles, d'autres manières de penser et de vivre son individualité et sa maîtrise de soi.

Ainsi, l'école va à l'encontre du système patriarcal où le comportement des jeunes filles est normée ; celles-ci doivent respecter leur rôle de femmes en devenir, réservées et pudiques, comme le veut la tradition et la religion. Par conséquent, toute violation de ces obligations sera réprimée, car il en va de la réputation et de l'honneur de la famille. Partant de ces considérations, il est possible de soutenir qu'en favorisant la progression de l'identité individuelle au détriment de l'identité communautaire, l'école opère comme le premier lieu où s'effectue une remise en cause de l'ordre patriarcal ⁴³⁴.

En Libye, bien que la Constitution monarchique ait fait du droit à l'éducation l'une des priorités nationales (art. 28, 29 et 30), entre 1955 et 1956 seuls 2500 jeunes (garçons et filles) auraient dépassés l'école primaire. Une décennie plus tard, ce chiffre atteint 236 567. Le pays comptait aussi 28 049 dans le cycle préparatoire ; 6 612 dans le secondaire et 2494 étudiants, répartis sur plusieurs facultés : Lettres, médecine, commerce et industrie (Benghazi) ; architecture, agronomie (Tripoli). À côté, il y a eu création d'une université islamique dans la ville al-Bāyda, créée par la confrérie sanoussi et consacrée à l'étude de la *sharī'a* ⁴³⁵.

⁴³³ Les indices de développement affirment que l'acquisition du savoir est un facteur de changement principal dans le processus de développement humain, cependant elle échoue à s'acquitter de ce rôle dans le cas de la femme à cause de l'intervention de la culture régissant en tant que facteur de changement affectant la distribution des rôles entre hommes et femmes. PNUD : Rapport sur le développement humain : vers la création d'une société de savoir, 2003.

⁴³⁴ Voir Nicole MOSCONI, *Femmes et savoir : la société, l'école et la division sexuelle des savoirs*, Paris, L'Harmattan, 1994.

⁴³⁵ Al Mūnāḍamā al-Lībiyā li Siyāssā wa a-Strātidjīyat : *Waḳī' at-Ta'lim al-'Alī* (La réalité de l'enseignement supérieur), LOOPS, Rapport mai 2016, p. 1 ; Christiane SOURIAU, « La société féminine en Libye », *op. cit.*, p. 140 ; Faraj AL-MABROUK, *A-Ta'lim fi Lībyā wa ba'd ad-Dūwal al-ūkhṛā. Dirassā mūḳāranā* (L'enseignement en Libye et dans d'autres pays. Étude comparée), 2018, p. 25.

Pour ce qui est de notre propos concernant la condition des femmes, il est très significatif de relever le taux très réduit de fréquentation de l'école par les jeunes filles, durant la période de la monarchie, comme le démontre le tableau suivant :

**Tableau 4 : Nombre des garçons et filles scolarisés
(années 1959-60 et 1968-69)**

École primaire		
Année scolaire	Nombre de garçons	Nombre de filles
1959-1960	31967	4920
Collège		
1959-1960	7087	305
1968-1969	26627	3544
Lycée		
1959-1960	1660	305
1968-1969	6237	944

Source : Ministère de l'éducation, 1973, pp. 44-46.

Alors que l'école classique moderne tentait des innovations imposées par l'évolution sociale et politique des pays, la majorité des personnes formées à l'époque avaient reçu une éducation religieuse, ce qui explique, en grande partie, le conservatisme de toute une génération, notamment en ce qui concerne le statut de la femme.

À ce sujet, notons ce que dit une jeune étudiante libyenne Kawthar Najm qui s'est faite remarquer par son engagement pour la cause de la femme libyenne et la reconnaissance de ses droits, à l'égal de l'homme : « *Je suis fille de l'époque qui brave les difficultés. Par ma présence [...] par ma conscience je bâtirai pour la vie. Je suis un esprit qui réfléchit...* » ⁴³⁶.

⁴³⁶ Kawthar Najm, *Fādjir wa ghūyūm (Une aube et des nuages)*, Beyrouth, Dar Lubnân, 1965, p. 39.

Ce passage annonce une prise de conscience de la femme libyenne et sa révolte contre le confinement et l'absence de parole dans laquelle elle était maintenue. Il est en effet établi que durant la période monarchique, aucune mesure légale n'a été prise pour restreindre l'autorité absolue de l'homme au sein de la famille. Il fallait attendre l'arrivée au pouvoir de Kādāfi pour voir émerger des initiatives avant-gardistes visant la promotion des femmes ⁴³⁷. De même, il est souvent dit qu'après sa prise de pouvoir en 1969, Kādāfi « *continuera à gérer la rente pétrolière en multipliant les emplois dans la fonction publique, sans réellement améliorer l'efficacité de cette dernière, **sauf dans l'éducation** (et la santé) où l'effort de diffusion des infrastructures sur l'ensemble du territoire contraste souvent avec la faible qualité des prestations dispensées* » ⁴³⁸.

Toujours est-il qu'avec le rôle fondamental reconnu à l'école par le nouveau régime, l'accès à l'éducation est envisagé comme étant un droit universel. Ainsi, selon l'article 15 de la *Charte verte des droits de l'homme*, « *l'instruction et la connaissance sont des droits naturels reconnus à tous et toutes...* » ⁴³⁹.

L'institution scolaire est devenue un lieu dont la fréquentation est obligatoire pour tout enfant âgé de 6 jusqu'à 18 ans ⁴⁴⁰ et un espace ouvert à tous, sans discrimination aucune par rapport à l'origine ethnique, la culture ou les traditions ancestrales.

Selon certaines études, le taux de scolarisation aurait atteint 100% ⁴⁴¹ avec un nombre de filles dépassant largement celui des garçons :

⁴³⁷ Sur la politique d'émancipation des femmes durant l'ère de la *Djamāhiriyā*, voir notamment Moncef DJAZIRI, *État et société en Libye*, op. cit., pp. 125 et s.

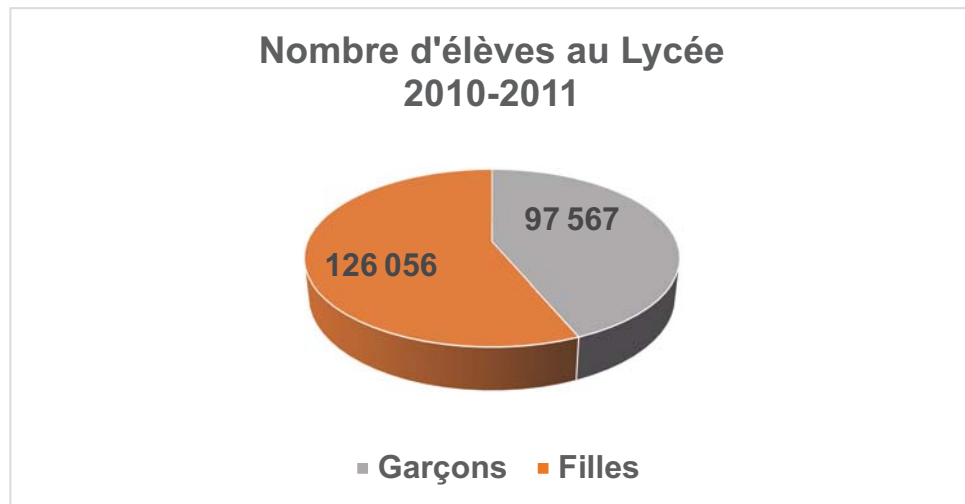
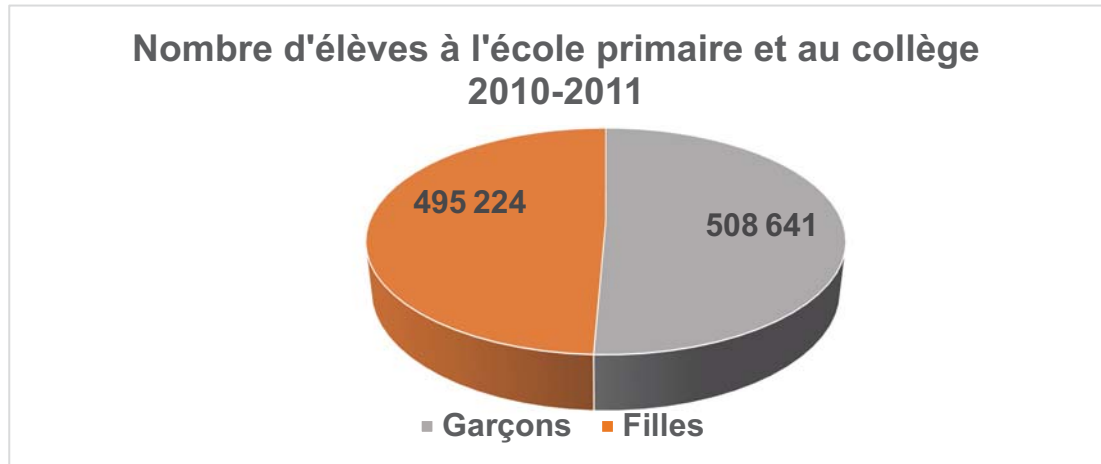
⁴³⁸ Chantal VERDEIL, Delphine PAGÈS-EL-KAROUI et M'hamed OUALDI (dir.), *Les ondes de choc des révolutions arabes*, Presses de l'Ifpo, 2014, chap. 2 (c'est nous qui soulignons).

⁴³⁹ Ce droit est repris dans les mêmes termes par l'article 23 de la *loi de 1991 relative à la confirmation des libertés* (Loi n° 20/1991, JO, n° 22, 9 novembre 1991).

⁴⁴⁰ Loi n° 96 de l'année 1975 relative à la scolarisation obligatoire

⁴⁴¹ Abdeslam AL-QILALI, « feuille introductive », in Conférence nationale sur l'éducation : *Al Mūnāḍamā at-Ta'limyā fī Libyā : 'Anaṣir at-Tāḥlīl, Māwaṭīne al-Ikhfāḳ, stratidjiyat at-Tāṭwir* (Le système éducatif en Libye : éléments d'analyse, Raisons d'échec, Stratégie de développement), Tripoli, septembre 2012, p. 5.

Graphiques 3 et 4



Source : L'enseignement général en Libye, Rapport avril 2016, p. 9.

Alors qu'à l'époque de la monarchie, il existait une seule université, sous le régime de la *Djamāhiriya* on a recensé 12 universités et 198 facultés, en plus de 100 instituts dans différents secteurs. Quant au nombre d'étudiants, il a été estimé à 342 795 au courant de l'année 2010 ⁴⁴².

Il est commun de dire que l'école ne se limite pas à sa mission d'instruction. Elle est plutôt considérée comme l'une des institutions publiques qui favorise largement la mobilité des individus, facteur d'émancipation. Sans que cela soit explicite, c'est bien l'objectif visé à travers l'éducation qui œuvre à libérer les enfants de leur milieu

⁴⁴² Al Mūnāḍamā al-Lībiyā li Siyāssā wa a-Strātidjiyat : *Waki' at-Ta'līm al-'Alī*, op. cit., p. 7.

traditionnel. L'école, désignée comme un lieu de transmission des savoirs et de socialisation, contribue donc à l'autonomie des élèves. Cet objectif passe par un travail d'apprentissage des fondamentaux (lecture, écriture), considéré comme un moyen d'accéder aux connaissances civiques et morales qui permettront aux élèves de s'éloigner de leur cadre de vie spécifique, de dépasser leur condition d'existence et de connaître les idées nouvelles. Dans cette perspective, malgré tout l'attachement que la jeune fille peut avoir pour sa culture d'origine, et en dépit de l'incorporation du rôle qui lui est assigné par la tradition, elle ne manquera pas de critiquer la figure de la femme véhiculée par son milieu, en se basant sur des réalités extérieures à son environnement familial et social. Par ce comportement, elle fait acte de résistance à l'ordre établi.

Ainsi, l'école est bien plus qu'un simple appareil d'instruction, elle est une institution reflétant l'idée que la société se fait d'elle-même.

Par ailleurs, s'agissant de l'influence du sexe de l'enfant durant la scolarisation, il est admis que les filles s'adaptent mieux au système éducatif et à ses obligations. Ce constat repose sur le taux plus élevé de réussite scolaire des filles par rapport au garçons. Il est fondé également sur leur scolarisation prolongée en comparaison avec leurs camarades masculins. Cette réalité s'oppose à une idée courante dans certains milieux traditionnels qui veut qu'une fille puisse savoir juste lire et écrire, car destinée en fin de compte à se marier et à s'occuper de son foyer ⁴⁴³.

Pour les jeunes filles, s'accrocher à leurs études apparaît comme la seule voie possible d'accéder un jour à l'autonomie individuelle. Elles expriment de la sorte une réelle combativité face tabous qu'elles rencontrent tout au long de leur vie. En tout cas, penser l'école en termes d'émancipation est déjà une preuve de réussite. En tant que symbole d'indépendance, la scolarisation offre un espace de liberté, en ce sens qu'elle permet d'échapper, pendant un laps de temps, aux contraintes familiales ⁴⁴⁴.

⁴⁴³ Voir Omar AL-SHIBANI, *Tarikh at-thāḳafā wa at-Ta'lim fi Lībyā* (Histoire de la culture et de l'éducation en Libye), éd. Université Al-Fath, 2000.

⁴⁴⁴ Abdalla JABIERA, *Controverses autour de la notion de liberté : La France et « l'affaire du foulard »*, op. cit., p. 242 ; Asaad SHAGLEB, *La pratique de l'éducation physique et sportive par les élèves de sexe féminin d'origine maghrébine*, op. cit., p. 97.

Dans le long terme, l'école devient un outil de réflexion, voire un « mode de vie »⁴⁴⁵ pour les filles. Les connaissances cumulées au sein de l'institution scolaire permettent en effet, d'affiner l'esprit critique, d'évaluer et de comparer les normes culturelles qu'elles ont acquises. Lieu d'apprentissage, l'école apparaît ainsi comme un espace de découverte de l'autre, dépassant le cadre étroit d'appartenance communautaire. L'ouverture à d'autres mondes et à d'autres valeurs crée des rapports interactifs, vécus par les jeunes filles comme un moment de bonheur et de grande liberté, loin de la surveillance des parents.

À ce niveau, on peut suggérer que le contact avec d'autres idées et d'autres modes de pensée constitue un tremplin permettant aux jeunes filles de trouver des réponses à leur propre existence, en comparant leur situation avec les principes qu'elles ont appris, vantant le rôle des femmes. C'est là une attitude féminine assurément active qui permet de prendre du recul vis-à-vis des préjugés et des stéréotypes accolés à la femme. Dans cette limite, il est possible de reprendre cette formule affirmant que « *l'élève, pour être un élève, a besoin d'être à la fois un élève et un "Nous", c'est-à-dire quelqu'un qui a les mêmes droits que n'importe qui de s'instaurer "penseur du monde" »*⁴⁴⁶.

Sur la base de ces considérations, on peut soutenir que l'école est un vecteur de liberté et d'émancipation. C'est dans ce lieu que les jeunes filles apprennent le sens du mot égalité entre femmes et hommes.

Reste à savoir si dans la société libyenne ces conquêtes spectaculaires que l'on attribue à l'école, sont-elles parvenues à effacer totalement les représentations qui sont associées, depuis des temps anciens, aux statuts respectifs de garçon et de fille, d'homme et de femme ? A-t-on réussi, par l'éducation à mettre en évidence les qualités des individus indépendamment des clichés attachés à leur sexe ?

⁴⁴⁵ Jean-Paul FILIOD, « Anthropologie de l'école. Perspectives », *op. cit.*, p. 584.

⁴⁴⁶ Jacques LÉVINE et Michel DEVELAY, *Pour une anthropologie des savoirs scolaires...*, *op. cit.*, p. 82.

À ce niveau, on peut convoquer Durkheim, estimant que la personne reste prise dans les faits sociaux, lesquels se traduisent par « *des manières d'agir, de penser et de sentir extérieures à l'individu et qui sont douées d'un pouvoir de coercition en vertu duquel ils s'opposent à lui [...]* » ⁴⁴⁷.

De son côté, Dubet avait défini la relation du sujet avec son milieu comme un moment de tension entre socialisation et individualisation. Il dit en substance : « *La formation des acteurs sociaux est double. D'une part, c'est la socialisation dans laquelle les individus intériorisent des normes et des modèles. D'autre part c'est une subjectivation conduisant les individus à établir une distance à leur socialisation* » ⁴⁴⁸.

Il est vrai que le fait social exerce son pouvoir de contrainte sur les individus. Cependant, comme l'avait pensé Bourdieu, la personne est un sujet de désir susceptible de donner sens à ce qui le conditionne lui permettant de se dégager des déterminismes sociaux, économiques, politiques ⁴⁴⁹. Si l'on souscrit à cette hypothèse, il est plausible d'ajouter que le savoir constitue un facteur important donnant aux filles la possibilité d'exclure le modèle de la femme au foyer.

Toutefois, rien n'est acquis et le doute est permis puisque les différentes représentations et stéréotypes traditionnels semblent encore bien vivants en Libye. Ainsi, on peut noter tout d'abord l'absence de mixité dans certaines écoles, aux collèges et aux lycées, fondée sur des croyances d'ordre moral ou religieux. Très emblématique de cette situation, le décret du ministère de l'Éducation de 2015 prononçant la séparation entre fille et garçons dans tous les établissements scolaires ⁴⁵⁰.

⁴⁴⁷ Voir Émile DURKHEIM, *Les règles de la méthode sociologique* (1895), Flammarion, 2010.

⁴⁴⁸ François DUBET, Danilo MARTUCCELLI, *À l'école, sociologie de l'expérience scolaire*, op. cit., p. 139.

⁴⁴⁹ Pierre BOURDIEU (dir.), *La misère du monde*, Points, 2015.

⁴⁵⁰ Intervenant après la *fatwā* du Cheikh Al-Sadek Al-Gharayani (*mufti* de Libye), cette décision n'a été mise en pratique que dans quelques établissements et ne concerne que certains lieux soumis à des milices armées.

Photos 6-7 : Construction d'un mur séparant filles et garçons à l'université Omar Al-Moghtar (ville de Dārna)



→
Cour de récréation pour les filles

source : <https://amp.observers.france24.com/ar/20140430-أولاد-درنة-جامعة-ليبيا-جدار-فاصل-فتيات>

Il arrive que des parents refusent que leur enfant participe à certains cours, soit parce que les conditions dans lesquelles ils se déroulent représentent une contrainte religieuse pour l'élève, c'est le cas notamment du refus des filles de mettre un short pour les cours d'éducation physique ou un maillot de bain pour le cours de natation. Il se peut aussi que les demandes touchent à la réglementation de la vie scolaire en dehors de la classe et peuvent avoir un impact sur les relations entre élèves et la vie de l'école. De nombreux exemples peuvent illustrer ces demandes : l'ouverture d'un lieu de prière dans l'école, le port de vêtements particuliers comme le *ḥidjāb*, etc. Ces pratiques, adoptées au sein du système éducatif, participent à la création de la dualité masculin-féminin ainsi que les rôles et statut respectifs de chacun d'eux ⁴⁵¹.

⁴⁵¹ Fahima CHARAFEDDINE, « savoir, culture, politique : le statut de la femme dans le monde arabe », *op. cit.*, p. 10.

Nous avons indiqué que les jeunes filles se distinguent de façon remarquable, grâce à l'enseignement dispensé par l'école qui, parfois, va à l'encontre de la culture des parents. Cette posture témoigne de leur volonté d'autonomie et d'émancipation. En un mot, l'école fonctionne comme échappatoire à l'emprise des traditions familiales et sociales. Toutefois, en Libye (comme dans nombre de pays musulmans) l'institution scolaire connaît une situation conflictuelle assez forte opposant d'une part le rôle de l'école en tant qu'outil de transmission d'une culture transcendant les discriminations et les interdits, et d'autre part la réalité familiale et sociale qui ne voit pas de la même manière ce qui s'y joue. Le principe d'égalité entre les deux sexes, enseigné par l'institution scolaire, vient buter sur cette contradiction insurmontable.

Certes, en Libye, l'instruction vise des pans entiers de la société et les valeurs progressistes transmises devraient logiquement participer à améliorer la condition de la femme. Mais la question est de savoir si dans le milieu libyen, l'apprentissage de l'autonomie de la femme constitue-t-elle réellement un objectif assumé par l'école ? La réponse est plutôt négative. Une école émancipatrice n'a jamais existé ; elle ne peut d'ailleurs l'être compte tenu de l'environnement familial, social et culturel dominé par le principe patriarcal. Au demeurant, l'appartenance socioculturelle de l'enfant ne peut être totalement séparé de celle de ses parents. D'ailleurs, l'école s'inscrit forcément dans la marche de la société profondément traditionnelle.

Sur un autre plan, il semble qu'on pourrait se poser la question d'émancipation dans le rapport des parents à l'école. Or, il paraît que dans les familles libyennes, les parents éprouvent des difficultés à investir l'école, par discrétion, par faute d'une instruction suffisante ou en raison de la grande taille du groupe familial ⁴⁵². La quasi-absence des rencontres avec les enseignants en sont des révélateurs.

⁴⁵² On retrouve ce phénomène d'abstention même en France, dans le milieu maghrébin. Voir Philippe MEIRIEU, *L'école et les parents, la grande explication*, Paris, Plon, 2000 ; du même auteur, *Les devoirs à la maison* « parent, enfant, enseignement : Pour en finir avec ce casse-tête » - Paris, éd. Syros, 2000 ; voir également Jean-Paul CAILLÉ « Les parents d'élèves de collège et les études de leurs enfants attentes et degré d'implication », *Éducation et Formation*, n° 32, 1992.

En Libye, comme à peu près partout dans le monde, l'école s'est singularisée par sa forme d'institution nationale ⁴⁵³. Elle a pour finalité de contribuer à l'émergence d'une nation, au-delà des particularismes régionaux ou tribaux. À ce propos, et du point de vue idéologique, il appartient aux autorités politiques de faire des composantes de la société libyenne une seule nation, et dans ce cadre, l'école apparaît comme l'un des instruments de cette unification. Elle peut faire évoluer les esprits et faire naître chez les populations le sentiment de former un seul peuple, au-delà des différences et des oppositions qui peuvent exister entre les individus et les catégories sociales. Mais la formation d'une nation ne se limite pas à un travail idéologique. Il y a aussi le volet économique et sur ce plan l'école, à sa manière, apporte sa contribution en organisant notamment l'accès à la hiérarchie sociale sur la base du mérite scolaire.

Reste à souligner que ces deux dimensions idéologiques et économiques entre la société libyenne et l'école demeurent très confuses, si l'on tient compte du fait que dans son ensemble, l'éducation nationale se heurte à la persistance du sentiment tribal et au comportement de parents qui refusent de voir leurs enfants appliquer certaines normes enseignées par l'école. Autant dire qu'on est pas encore tout à fait dans l'image suivant laquelle la scolarisation jouerait par ses effets de socialisation et tendrait « *à remplacer les liens fondés par l'identité ethnique et une relation organique par des liens sur une relation civique et sociale* » ⁴⁵⁴.

Finalement, les enseignements à retenir de ces développements se déclinent en plusieurs points :

Premièrement, l'égalité des sexes est une norme transmise par l'école que les jeunes filles peuvent revendiquer pour contrer le discours familial et social consacrant la hiérarchisation masculin-féminin ⁴⁵⁵.

⁴⁵³ À ce titre, « l'instruction et la connaissance sont des droits naturels reconnus à tous et à toutes », Charte verte, art. 15.

⁴⁵⁴ Smaïn LAACHER, *Questions de nationalité. Histoire et enjeu d'un code*, Paris, éd. L'Harmattan, 1987.

⁴⁵⁵ Pour une vue d'ensemble de cette question, voir Gaël PASQUIER, « L'éducation à l'égalité des sexes et des sexualités au risque de l'altérisation de certaines familles », in *Socio*, n° 7, Dossier : « Dynamique de l'intime », décembre 2016, pp. 83-99 ; John CULTIAUX et Pascal FUGIER, *Face à la domination : dévoiler, résister, s'émanciper*, Paris, L'Harmattan, 2017.

Deuxièmement : malgré le rôle important reconnu à l'école dans le processus d'émancipation de la femme, le respect des traditions culturelles ou religieuses sont là et s'expriment parfois ouvertement (non-mixité).

Troisièmement : si l'on doit définir le savoir comme l'acquisition d'un ensemble de faits culturels, sociaux et psychiques, tissés de discours et de pratiques qui s'efforcent de lire, d'interpréter et de produire le monde extérieur suivant une dynamique fondée sur la relation ⁴⁵⁶, il est évident que des notions comme tradition, coutume, religion, tabous, etc., traversent tout le corps social et se projettent, bien entendu, au sein de l'école ⁴⁵⁷. Par conséquent, le statut inégalitaire de la femme par rapport à l'homme ne résulte pas uniquement de conditions objectives véhiculées et entérinées par la société, il est déterminé aussi et surtout par les perceptions que l'imaginaire collectif produit, perceptions influencées par le mode patriarcal et le système de valeurs adopté ⁴⁵⁸, et qui commence dans la famille, s'étend à la société, puis reproduit, consciemment, ou non, par l'institution scolaire.

Ces dernières indications incitent au pessimisme sur le rôle de l'école en matière d'émancipation de la femme. Mais, d'un autre côté, l'École, malgré ses imperfections, demeure le lieu d'appropriation et de transmission de savoirs, faisant naître chez l'individu certaines qualités lui permettant d'émerger en tant que sujet conscient et autonome. La question est de savoir jusqu'où la personne éduquée et instruite peut aller dans cette voie, sachant qu'elle ne peut faire totalement abstraction de son héritage culturel et religieux. À ce niveau, l'examen des formes d'émancipation adoptées par les femmes peut être éclairant.

⁴⁵⁶ Voir Edgar MORIN, *La Méthode*, t. 3 : *La Connaissance de la Connaissance*, Paris, Seuil, 1986.

⁴⁵⁷ Pour plus de détails sur ce point, se reporter au travail du terrain.

⁴⁵⁸ Fahima CHARAFEDDINE, « savoir, culture, politique : le statut de la femme dans le monde arabe », *op. cit.*, p. 11.

II. LES DIFFÉRENTES FORMES D'ÉMANCIPATION DE LA FEMME

Nous avons dit précédemment qu'en Libye, comme dans la plupart des pays de tradition musulmane, la fille est destinée à quitter le foyer familial pour rejoindre celui de son époux. Dans cette optique, durant l'éducation reçue au sein de sa communauté, elle aura appris et intériorisé des normes entérinant la primauté de l'homme. Elle aura surtout appris à être une « vraie femme musulmane ».

Nous avons constaté que la construction sociale d'une personne identifiée comme féminine ou masculine relève d'un long processus d'éducation et d'apprentissage qui tend à reproduire la division sexuelle des rôles.

Ce constat suscite l'interrogation suivante : comment les femmes libyennes composent-elle avec un milieu perpétuant l'image d'un monde culturellement réservé aux hommes ? Autrement dit, quels sont les modes et les stratégies d'autonomie mis en pratique par les femmes ?

L'idée proposée ici porte sur l'émancipation des femmes libyennes et sur ce plan, il est possible de l'analyser en termes d'opposition aux interdits imposés par l'ordre patriarcal. Cette opposition peut revêtir deux formes : familiale (A) et sociale (B).

A. Émancipation familiale

Rappelons que dès son jeune âge, la femme est surveillée. Généralement, son éducation ne se fait pas hors milieu familial, hors contrôle du groupe, ce qui conduit souvent à délimiter son champ d'action et à la rendre invisible, la tradition voulant qu'elle se consacre entièrement à son foyer et qu'elle soit une bonne épouse et une bonne mère. Cette idée est fondée sur l'illusion qui consiste à dire que les règles et les traditions se transmettent à des sujets passifs. On oublie que les femmes sont insérées dans une société où des principes coutumiers opèrent en parallèle avec de nouvelles normes enseignant l'égalité des sexes ⁴⁵⁹ qu'elles veulent s'approprier pour forger leur propre identité et composer un itinéraire qui ne soit pas balisé par l'ordre patriarcal.

⁴⁵⁹ Sonia DAYAN-HERZBRUN, « Femmes musulmanes dans la modernité contemporaine », *Les Possibles*, n° 16, Printemps 2018, pp. 1-6.

Ainsi, au sein de la famille, l'émancipation du genre féminin se pose presque toujours en termes de rapports de forces ⁴⁶⁰, dans la mesure où il est question de se soustraire au poids de la coutume (1) et de négocier une conduite autonome sans remettre fondamentalement en cause l'ordre familial (2).

1. Se soustraire aux poids de la coutume

La société libyenne se dit moderne et se veut moderne, comme le démontre l'utilisation fréquente de l'adjectif « *ḥādatha* » dans le langage des intellectuels et des responsables politiques ⁴⁶¹. En fait, le pays continue de vivre la transition conduisant à un tiraillement identitaire où les valeurs traditionnelles et modernes sont constamment en conflit. À ce propos, il faut préciser que le nombre des femmes instruites est assez élevé et de ce fait, les modes de résistance aux traditions et leur intensité ont aussi évolué : chez bon nombre de femmes, l'adhésion résignée aux anciennes valeurs morales et religieuses n'est plus vraiment à l'ordre du jour.

Ainsi, on rencontre aujourd'hui des femmes qui n'hésitent pas à rejeter ouvertement les stéréotypes et à déplorer la condition des femmes voilées qui seraient enfermées dans une conception des rapports sociaux qu'elles considèrent comme archaïques. Ces femmes vont montrer, avec plus ou moins de ténacités, une volonté de maîtrise de soi, en adoptant des attitudes opposées à la culture dominante, comme, par exemple, se découvrir les cheveux dans l'espace public, défiant ainsi les normes en vigueur où « *le vêtement doit répondre aux codes de la pudeur et aux lois religieuses qui recommandent de dissimuler les parties du corps qui peuvent réveiller les désirs masculins* » ⁴⁶². Ces femmes, adoptant cette attitude qualifiée d'« occidentales » par les hommes religieux, réfutent les prescriptions dictant leur conduite et n'acceptent pas le voilement au prétexte de ne pas être importunées par les hommes.

⁴⁶⁰ Pierre BOURDIEU, *La domination masculine*, op. cit., pp. 95 et s. ; Geneviève FRAISSE, « Ouverture : Les contretemps de l'émancipation des femmes (condition, conséquence, mesure et ruse), » in *Féminisme*, éd. de la bibliothèque publique d'information, 2006, pp. 8-14.

⁴⁶¹ Christiane SOURIAU, « La Libye moderne », op. cit., p. 115.

⁴⁶² Assad SHAGLEB, *La pratique de l'éducation physique et sportive par les élèves de sexe féminin d'origine maghrébine*, op. cit., p. 144.

L'appropriation et l'incorporation d'autres cultures vont permettre à ces femmes d'acquérir de nouvelles manières de se conduire et d'agir, donc à la réalisation de soi. Elles vont exister non pas comme « la fille de » ou « l'épouse de » ⁴⁶³, mais comme des personnes autonomes. Leur niveau d'étude leur permet d'aborder des thèmes sociaux comme la liberté individuelle, les droits des femmes, la mixité dans la vie publique, le port de robes près du corps, le choix des activités et métiers auxquels elles aspirent, etc. La revendication de ces valeurs conduit ces femmes à s'interroger sur leur rapport avec l'héritage culturel. Cette interrogation peut être interprétée comme un signe de résistance. Ainsi, pour elles, l'égalité des sexes n'est pas contraire aux principes du Coran, le port du voile n'est pas une obligation religieuse, accéder à l'espace public n'est pas un tabou, etc.

Lorsque les femmes se montrent très critiques vis-à-vis des normes traditionnelles, c'est un peu le procès de leur statut qui est fait. Les contraintes imposées sont remis en question, car elles entravent l'émancipation personnelle hors du groupe familial ou de la communauté. La volonté de l'homme de maintenir sa supériorité en conformité aux traditions et à des habitudes millénaires, apparaît à ces femmes comme inadaptées à la vie contemporaine et à leurs propres aspirations.

Il arrive que d'autres femmes fassent les mêmes griefs mais en se montrant très prudentes. Si elles estiment que les discriminations dont elles font l'objet se situent bien dans tradition patriarcale qui reconnaît tant de privilèges à l'homme, elles sont pour une évolution en douceur, conciliant à la fois leur devoir envers les valeurs traditionnelles et religieuses intériorisées et leur aspiration personnelle. Ce compromis passe parfois par « la ruse » (pour sortir, la femme utilise de temps en temps cette technique), très souvent par la négociation et le dialogue.

De tels comportements qui sont des actes de résistance sont aujourd'hui courantes dans la vie des femmes libyennes, mais il y a une question qui semble plus difficile à surmonter : l'appropriation de leur corps.

⁴⁶³ Selon Malek CHEBEL, « En terre arabe, une femme n'existe jamais d'une manière autonome. Elle est toujours fille, épouse, mère ou amante d'un homme », *L'imaginaire arabo-musulman*, Paris, PUF, 1993, p. 342.

Étant destinée à devenir une épouse et à procréer, la femme doit se conformer à cet ordre « naturel » qu'elle a appris depuis son enfance et qu'elle est amenée à reproduire. Donc, son corps ne lui appartient pas ; il est la propriété de la famille et de la société, c'est un « corps social » ⁴⁶⁴. En effet, les femmes apprennent, depuis leur plus jeune âge, qu'elles n'ont qu'un objectif, celui de se préparer pour être la femme de maison. Elles savent aussi qu'il faut montrer du respect pour l'homme, faire preuve de retenue, de décence et de pudeur. La femme ne doit pas être source de déshonneur. C'est dans ce sens qu'il faut interpréter l'exigence de la virginité jusqu'au mariage. Cette obligation permet de désigner la « vraie femme musulmane », et dans ce cas l'amour physique lui est formellement interdit avant le mariage. De même, très jeune, elle doit assister sa mère en s'occupant de ses petits frères et sœurs et participer à l'entretien de la maison. Donc, son premier lieu de socialisation est la famille qui contrôle ses moindres faits et gestes ainsi que ses déplacements hors du foyer ⁴⁶⁵. En fait, « *l'intimité de la jeune fille est entachée de surveillance* » ⁴⁶⁶. Par crainte, par respect pour la tradition, souvent par contrainte, elle va assimiler le système des valeurs du groupe. Aussi, c'est à travers elle que l'opposition entre « tradition » et « modernité » va être la plus remarquable. En effet, c'est elle qui fait remonter à la surface les contradictions qui habitent les deux modèles culturels, local et étranger. Par conséquent, c'est à elle que s'adressent les injonctions les plus intransigeantes de conformité aux normes traditionnelles. Vient ensuite cette figure de la fille adulte, associée à une sexualité inquiétante qu'il faut contrôler. Cette surveillance, supposée nécessaire, fonctionne comme une légitimation de la domination masculine. La question de l'honneur symbolisé par les femmes, vient

⁴⁶⁴ Khaoula MATRI, *Port du voile : représentations et pratiques du corps chez les femmes tunisiennes*, op. cit., pp. 50 et s.

⁴⁶⁵ Ainsi, la vie de l'écolière en Libye était décrite comme le « va-et-vient entre la maison, le *hūsh*, et l'école. Elle passe la majeure partie de son temps à l'intérieur, et les sorties avec ses amies ou au cinéma, par exemple, sont strictement défendues. D'ailleurs de telles sorties ne sont même pas considérées par les filles. Instituteurs et institutrices décrivent la fin de l'année scolaire comme un moment d'énorme tristesse pour les écolières de tout âge qui, au lieu de se réjouir à l'idée de vacances, souvent éclatent en sanglots car elles savent déjà que leur été sera vécu comme celui de leur mère, dans le *hūsh* », Mona FIKRY, « La femme et le conflit des valeurs », op. cit., p. 102.

⁴⁶⁶ Ibrahim Mohamed Wafa, *Maison traditionnelle et organisation familiale : la maison de type houch en Libye*, op. cit., pp. 78 et s.,

renforcer cette domination. Nous avons vu que dans la société musulmane, l'honneur de la famille est porté surtout par la femme. Mais considérée comme vulnérable et faible, elle doit être mise sous la tutelle masculine.

Et puisque la femme se conformerait parfaitement au schéma véhiculé d'un corps voilé et protégé des regards, il serait très difficile d'imaginer qu'elle puisse prendre l'initiative de se mouvoir en toute autonomie. Il s'avère toutefois que par leur mobilité, les femmes remettent en cause ce schéma stéréotypé du corps féminin. Il est évident que l'accès à l'extérieur traduit une volonté d'appréhender le corps féminin autrement. Dans le désir d'être reconnue et de communiquer, et cela à l'encontre des violences et des résistances des tabous familiaux, la femme va utiliser l'espace public comme atout pour s'approprier son corps. En vérité, les femmes libyennes, soumises à des tensions, témoignent bien souvent d'un compromis culturel qui va dans le sens d'une conciliation entre respect des normes et transgression. Dans ce cadre, la récurrence des qualificatifs tels que « discrète », « sobre », traduit une autonomie corporelle précautionneuse, sous contrôle du regard du groupe. La femme qui adopte cette attitude est consciente de l'enjeu que constitue son souhait d'émancipation à travers la maîtrise de son corps.

Dans le but de s'approprier leur corps, les femmes rejettent les aspects les moins sérieux de la tradition et les moins sacrés de la religion : c'est ainsi que le mariage anticipé, arrangé ou forcé est contesté par les femmes. En effet, les jeunes filles ont acquis des idées nouvelles qui touchent à la nécessité de connaître le futur époux et de pouvoir l'apprécier. De telles idées et de telles attitudes sont considérées comme scandaleuses et puériles. « Nos filles n'épouseront pas n'importe qui » est la formule consacrée dans les familles libyennes, traditionnelles comme modernes.

Finalement, on voit que la lutte pour l'émancipation mène inéluctablement à des tensions : la femme se rend compte que pour obtenir son autonomie doit affronter les préjugés encore tenaces, malgré la généralisation de l'instruction, la rapidité de l'urbanisation et la désintégration de l'unité et de la cohésion de la famille traditionnelle. Il peut se produire alors une forme d'aliénation de la femme dans un milieu où les valeurs prédominantes n'appartiennent ni au monde moderne qui s'affirme peu à peu, ni au monde traditionnel qui périclité lentement, mais à une synthèse complexe des

deux. Sur la base de cette constatation, il a été soutenu que « *Les tensions qui émanent de façons de vivre si opposées ne se sont pas encore résolues mais elles sont contenues par la satisfaction et l'acceptation, chez ces femmes modernes, du statu quo et par la résignation [...] aux valeurs les plus opiniâtres et les plus tenaces qu'elles savent qu'elles ne peuvent même pas indirectement attaquer, telle que la polygamie et la suprématie du mâle* » ⁴⁶⁷.

Il s'agit, en définitive, d'un problème d'identité, c'est-à-dire que les femmes libyennes vivent un conflit d'identification, la culture familiale propose une définition de la féminité qui se situe aux antipodes des modèles de catégorisation du genre féminin que véhicule la modernité. Donc, l'émancipation de ces femmes, placées sous contrôle collectif et soumises à des attentes d'être et de vivre contradictoires, peut s'avérer problématique.

Mais c'est dans un contexte de contradictions que la combat des femmes pour leur émancipation prend tout son sens. Partagées entre aspirations individuelle et le statut qui leur est imposé, elles ne peuvent que lutter contre un ordre familial qui leur a appris à obéir sans protester, et cette lutte est susceptible d'ouvrir l'accès à d'autres domaines où les femmes cherchent à mettre fin à leur invisibilité voulue par l'ordre patriarcal.

2. Lutter contre l'invisibilité des femmes

Les femmes se plaignent souvent d'être réduites à l'invisibilité et accusent le système de valeurs traditionnel jugé obsolète par rapport à celui qu'elles constatent à travers la connaissance et grâce aux médias ⁴⁶⁸. Elles dénoncent à ce titre les interdits coutumiers qui les obligent à l'enfermement : habits couvrant tout le corps, déplacements limités, surveillance constante, obligation de se cacher à l'arrivée d'hommes....

⁴⁶⁷ Mona FIKRY, « La femme et le conflit des valeurs », *op. cit.*, p. 109.

⁴⁶⁸ Le développement des moyens de communication (télévision, Internet) semble augmenter les connaissances et les perspectives des femmes. Sans entraîner une véritable révolution du rapport homme/femme, l'accès aux techniques modernes de communication a largement contribué à la perte des traditions les plus importantes pour la cohésion culturelle de la société : l'interdiction de la mixité, la femme destinée à la vie domestique, la non-pratique de certaines activités et métiers « réservées aux hommes ».

Sur le plan religieux, la tendance à l'autonomie des femmes peut s'appuyer sur une autre lecture du Coran, soulevant une question essentielle : les tabous dont elles font l'objet trouvent-ils leur origine dans les prescriptions coraniques ou viennent-ils au contraire d'une interprétation masculine des textes sacrés ? Par cette interrogation majeure, les femmes entendent mettre en cause la vision théologique traditionaliste qui a fondé « *toute son exégèse sur quelques versets socioculturels, devenus dès lors « le cadre référentiel de la lecture patriarcale et à partir desquels toute la relation femmes-hommes a été interprétée et comprise* »⁴⁶⁹. Elles proposent de changer radicalement de paradigme.

Notamment, les femmes cherchent à dénoncer un certain respect dû aux hommes auxquels il faut « obéir aveuglément », ne « jamais répondre » et devant lesquels il est intimé de « baisser le regard » et de « ne pas hausser la voix ». Il est question d'adopter une autre éthique, fondée sur le respect mutuel à l'aune des droits humains universels qui ne sont aucunement en contradiction avec les principes de l'islam.

Traditionnellement, l'époux était le seul à investir l'espace public⁴⁷⁰, à se déplacer et à se mouvoir librement. Il s'imposait donc dans son foyer parce qu'il connaissait le monde extérieur et ses exigences. Or, avec l'instruction et la diffusion des principes d'égalité et de liberté, cette supériorité du mari n'est plus tolérée ; elle est jugée comme un vestige du passé, une anomalie. D'ailleurs, les femmes investissent sans difficulté l'espace public.

Un autre signe d'émancipation concerne le mariage forcé. Dans la plupart des familles libyennes, les parents ne cherchent plus à obliger leur fille de prendre un mari qu'ils ont choisi pour elle. Cette évolution des mœurs constitue un acquis positif pour les femmes cherchant à s'approprier leur corps et à affirmer leur individualité.

Ainsi, face à l'ordre social patriarcal qui veut reproduire les normes consacrant la primauté de l'homme, les femmes expriment leur désir d'émancipation en termes de

⁴⁶⁹ Asma LAMRABET, *Islam et femmes. Les questions qui fâchent*, op. cit., pp. 193 et s.

⁴⁷⁰ Généralement, c'est le mari qui fait les courses pour sa femme, et ce n'est pas pour l'aider, mais surtout pour éviter qu'elle ait au contact d'autres gens.

refus des interdits, qui dans certains cas, peut les conduire à remettre en question toute la culture traditionnelle. Dans cette perspective, certaines femmes, en prouvant qu'elles sont aussi instruites que les hommes, exigent une liberté accrue dans leurs actions et dans leurs mouvements. En montrant qu'elles sont capables de réussir dans tous les domaines, elles revendiquent le droit de travailler et de s'exprimer à égalité avec les hommes.

On constate à travers ces remarques que l'instruction constitue la clé de voute de toute volonté d'émancipation. Sans elle, les femmes seront démunies et accepteraient plus facilement l'enfermement dans leur foyer.

L'émancipation de la femme passe donc par un haut niveau d'instruction qui est venu bouleverser les ordres traditionnels et les systèmes de valeurs sur lesquels reposaient la société patriarcale ⁴⁷¹. Certes, d'autres facteurs comme l'urbanisation, les lois, les exigences de l'économie, l'intégration dans le monde de travail, l'ouverture sur le monde extérieur... participent au processus d'autonomie des femmes ⁴⁷², mais il est indéniable que le niveau d'étude joue un rôle décisif, en permettant l'adoption d'une nouvelle perception des rapports entre femmes et hommes, libérée de la pesanteur des conventions sociales qui leur dictent ce qu'il faut faire et ce qu'il ne faut pas faire, ce qui est autorisé et ce qui est interdit, ce qui est admis et ce qui ne l'est pas. Ce genre de femmes savaient que la poursuite des études supérieures était un gage de leur autonomie et de leur épanouissement, et lorsqu'elles se rappelaient cette période, elles sont unanimes à saluer cette partie de leur vie, loin du domicile familial et du contrôle des parents. Ce constat vaut en tout cas pour les femmes que nous avons interviewé, qui se montrent capable de distinguer ce qui est de l'ordre de la religion et ce qui est de l'ordre des stéréotypes. Nous avons indiqué que ces femmes, possédant un niveau élevé d'instruction, se sentent à égalité avec les hommes et se montrent résolues à rompre avec les habitudes traditionnelles, sans craindre d'être stigmatisées. Ce sentiment se confirme à travers leur rapport avec l'espace public. Très tôt, elles ont manifesté leur

⁴⁷¹ Nabil HAGGAR (Dir.), *La Méditerranée des femmes*, Paris, éd. L'Harmattan, 1998, p. 149.

⁴⁷² Voir Mohamed-Chérif FERJANI, *Le politique et le religieux dans le champ islamique*, Paris, Fayard, 2005, p. 270.

besoin de mobilité et elles sont parvenues à contourner les conduites normatives établissant des frontières entre le dedans et le dehors, entre l'espace masculin et l'espaces féminin. Si aujourd'hui, certaines personnes acceptent, sans beaucoup de résistance, à jouer leur rôle de « femme au foyer », nombreuses sont celles qui ont franchi le pas en investissant massivement l'espace public, reproduisant ainsi l'idée selon laquelle « *la notion de l'égalité de droits entre genres s'est manifestée à travers la visibilité de la femme dans l'espace public* » ⁴⁷³. En effet, la visibilité des femmes dans la rue peut être lue comme manière de résister aux tabous liés au corps féminin qui doit rester caché des regards indiscret des hommes.

En définitive, et contrairement au sens commun qui veut que la femme soit destinée à la vie domestique, celle-ci sort de chez elle, sans que cette mobilité soit toujours déterminée par la volonté de son époux. Cette attitude est à mettre en rapport avec l'émancipation sociale de la femme.

B. Émancipation sociale

On suppose que socialiser une personne, c'est moduler son comportement, ses attitudes, ses gestes et ses pensées, pour qu'il soit conforme au modèle commun partagé par le groupe ⁴⁷⁴. Ce processus d'apprentissage commence au sein de la famille qui apparaît comme le lieu primaire de socialisation. Il se poursuit sans relâche dans la société à travers de nombreuses institutions intermédiaires (école, travail, associations, partis politiques, syndicat, armée...), dont la tâche fondamentale est d'intégrer l'individu dans un environnement social spécifique et de plus en plus complexe, tant du point de vue psychologique que sociologique.

Sur le plan psychologique, l'individu se trouve au centre de deux mouvements antagonistes : d'une part, il s'agit pour lui de modifier son comportement social afin de le rendre conforme à ses désirs (étape d'assimilation) ; d'autre part, il doit transformer son attitude afin de répondre aux attentes de la société (étape d'accommodement).

⁴⁷³ Khaoula MATRI, *Port du voile : représentations et pratiques du corps chez les femmes tunisiennes*, op. cit., p. 44.

⁴⁷⁴ Voir François de SINGLY, *Sociologie de la famille contemporaine*, éd. A. Colin, 2017.

Sur le plan sociologique, il est question pour l'individu d'intérioriser les *habitus* du groupe social auquel il appartient, c'est-à-dire « *ce que l'on a acquis et qui s'est incarné de façon durable dans le corps sous forme de dispositions permanentes* »⁴⁷⁵.

Ce processus permanent de socialisation se met en place dès la naissance et il est susceptible de réévaluation et de remobilisation en fonction de l'évolution de la société et de ses valeurs⁴⁷⁶. Reposant sur l'interaction entre le sujet et son milieu, ce processus, bien qu'il peut évoquer l'idée de contrainte, n'est pas obligatoirement brutal ni forcément répressif. Plus explicitement, la socialisation fournit à l'individu des repères qui le conduisent à incorporer les normes essentielles émises par la communauté⁴⁷⁷.

Suivant une approche « enchantée » de ce processus de socialisation⁴⁷⁸, l'individu, partageant les mêmes valeurs que le reste du groupe, reste néanmoins libre de son choix et dispose d'une marge de manœuvre qui le met à l'abri du poids de la tradition.

S'agissant de notre propos, les femmes libyennes, guidées par des valeurs de plus en plus universelles, ont tendance à quitter l'image d'actrices communautaires pour se couler dans un monde plus ou moins individualisé, intégrant des principes d'action et d'orientation lui permettant d'affirmer son émancipation par rapport aux codes et aux comportements traditionnels. De ce point de vue, et par rapport à d'autres pays arabes foncièrement conservateurs, la Libye fait figure de société avancée. Cela se manifeste aussi bien au niveau de l'accès au travail (1) que sur le plan de leur participation aux activités politiques (2).

⁴⁷⁵ Pierre BOURDIEUX, *Questions de sociologie*, Les éditions de Minuit, 2002, p. 134.

⁴⁷⁶ Zohra GUERRAOUI, « De la socialisation à l'identité religieuse : l'exemple des personnes en situation interculturelle », in Nicolas ROUSSIAU (dir.) *Psychologie sociale de la religion*, Paris, Presses Universitaires de Rennes, 2008, p. 20.

⁴⁷⁷ Pour plus de développement sur ce point, voir chap. 3, pp. 179 et s.

⁴⁷⁸ La vision « désenchantée » conçoit le processus de socialisation comme un ensemble de structures de pouvoir s'inscrivant sur les individus « *qui sont alors agis par le système social* ». Dans ces conditions, l'autonomie personnelle n'est qu'illusion. C'est là la conception défendue par Pierre BOURDIEU et Jean-Claude PASSERON, abordant la question de l'école. Voir *Les héritiers. Les étudiants et la culture*, Paris, Les éditions de Minuit, 1964 ; *La reproduction. Les fonctions du système d'enseignement*, Les éditions de Minuit, 1970. Pour une vue d'ensemble des deux visions de la socialisation, voir François DUBET et Danilo Martuccelli, « Théories de la socialisation et définitions sociologiques de l'école », *Revue française de sociologie*, 1996, n° 37, pp. 511-535.

1. L'accès à l'emploi

Il est devenu banal de dire que la possibilité d'exercer une activité rémunérée est l'un des facteurs reconnus d'émancipation, dans lequel « *les individus fondent généralement des attentes non seulement d'indépendance économique, mais aussi d'épanouissement social et individuel* » ⁴⁷⁹. On sait que dans la société occidentale, longtemps, l'accès des femmes à l'espace public était perçu par les hommes comme dangereux car associé à l'émancipation féminine. Pourtant, les femmes ont toujours travaillé et c'est plutôt la reconnaissance de leur statut en tant que femme active qui a évolué, connaissant des phases favorables et des phases de régression, avant que leur droit au travail ne soit définitivement consacré.

Ainsi, durant le Premier conflit mondial de 1914, les femmes ont été appelées en renfort pour faire fonctionner la « machine de guerre », mais à la fin des hostilités, elles sont les premières licenciées, renvoyées à ce qui est considérée comme leur place naturelle : le foyer.

En France, la loi sur les 40 heures adoptée en 1936, favorise l'embauche des femmes. Mais en 1940, le régime de Vichy prend des mesures très restrictives concernant le recrutement et le maintien des femmes mariées dans les emplois publics.

Les « trente glorieuses » qui a succédé à la Seconde guerre mondiale a nécessité le recours au travail des femmes pour élargir la base de la population active. Cette période de croissance est aussi celle du changement du tissu productif de l'économie avec le développement du secteur des services, plus prometteur pour l'embauche des femmes que ne l'est le secteur industriel. Cependant, l'arrivée massive des femmes sur le marché de l'emploi ne s'est véritablement affirmée qu'à partir des années 1960. Ce mouvement, qualifié de « révolution tranquille » ⁴⁸⁰, a introduit un bouleversement majeur des organisations économiques et sociales en permettant aux femmes de conquérir une

⁴⁷⁹ Agnès ADJAMAGBO et Anne-Emmanuèle CALVÈS, « L'émancipation féminine sous contrainte », *Autrepart*, n° 61, 2012, p.10, <https://www.cairn.info/revue-autrepart-2012-2-page-3.htm> (consulté le 3 février 2018).

⁴⁸⁰ Sur l'usage de cette expression, voir Olivier DICKSON, *La révolution tranquille : période de rupture ou de continuité ?* Mémoire, Science politique, Montréal, Université de Québec, 2009.

autonomie financière réelle vis-à-vis de leur conjoint et des autres membres du groupe familial. Cette situation prend une autre ampleur avec les événements du mai 68 remettant en cause l'ordre moral établi, incluant le partage du travail en dehors de toute considération liée au sexe interdisant aux femmes d'exercer certains métiers ⁴⁸¹.

En France, cette évolution, accompagnée de mesures législatives favorables à la femme ⁴⁸², a marginalisé le modèle de « Monsieur Gagne-pain et Madame-au Foyer », de sorte qu'aujourd'hui la norme est que les deux membres du couple travaillent, même si la prise en charge de l'éducation des enfants pèse encore davantage sur la femme.

Dans la société libyenne traditionnelle, les femmes qui travaillent sont mal perçues par leur entourage, car le fait d'exercer un métier implique une prise de distance par rapport à sa communauté, voir un rejet de certaines contraintes familiales ou statutaires. Sur un autre plan, l'intrusion de la femme dans le milieu de travail peut susciter un sentiment d'animosité de la part de ses collègues masculins. Il faut dire que la figure de la femme active se construit autour de la femme "immorale" qui, à l'intérieur de son domicile, conteste l'autorité de l'homme et, au travail, « *met en péril la productivité* », puisqu'elle est considérée comme faible et fragile ⁴⁸³. Or, c'est au milieu de cette atmosphère "agressive" et cette défiance à son égard que la femme peut révéler « *la vertu émancipatrice du travail* » en montrant sa capacité à se mouvoir hors de son foyer, à « *vivre une expérience de liberté en échappant à son quotidien* », et ainsi à trouver dans l'exercice de son métier « *une opportunité d'épanouissement personnel et, finalement, un moyen de se réaliser* » ⁴⁸⁴ en tant que citoyenne. Dans cette optique,

⁴⁸¹ Les femmes ont pris toute leur place dans le mouvement social du mai 68. Ainsi, on estime que sur les 9 millions de grévistes de mai-juin 1968, il y aurait 3 millions de femmes. Chiffre cité dans le Rapport du Conseil économique, social et environnemental intitulé : « 1968-2008 : Évolution et prospective de la situation des femmes dans la société française », 2009, p. 47.

⁴⁸² Loi de 1970 consacrant l'autorité parentale conjointe ; Loi de 1975 instituant le divorce par consentement mutuel ; Loi Veil de 1974 autorisant la contraception y compris aux mineures ; les lois de 1972, 1983, 2005 instituant l'égalité des salaires entre hommes et femmes, etc.

⁴⁸³ Agnès ADJAMAGBO et Anne-Emmanuèle CALVÈS, « L'émancipation féminine sous contrainte », *op. cit.*, pp. 11-12.

⁴⁸⁴ *Idem.*

le travail opère comme instrument de libération de la femme ⁴⁸⁵. Il est, en tout cas, établi que l'accès au travail interroge la société sur ses valeurs traditionnelles et entraîne des bouleversements positifs du statut de la femme qui aspire désormais à une vie différente que celle de « femme au foyer », consacrée par la tradition. Au fond, les femmes veulent exister en tant que personnes reconnues socialement, et de ce fait, ont pris conscience que leur accès au travail leur ouvrait cette perspective ⁴⁸⁶.

En Libye, le droit au travail pour tous est garanti par la norme fondamentale. Il est dit en effet dans l'article 34 dans la Constitution de 1951 que « *Le travail est l'élément de base de la vie. Il est protégé par l'État et il constitue un droit pour les Libyens. Tout individu qui travaille a droit à une rémunération convenable* ».

Ce principe sera confirmé sous le régime de la *Djamāhiriya* dans la « Charte verte de droits de l'homme » de 1988 ⁴⁸⁷ déclarant dans son article 11 que « *La société Jamahiriya garantit le droit au travail. C'est un droit et un devoir pour tout un chacun, dans la limite de ses propres efforts personnels ou en association avec d'autres. Chaque membre de la société est autorisé à pratiquer la profession de son choix [...]* ».

⁴⁸⁵ Françoise MESSANT et autres, « Le travail, outil de libération des femmes ? », *Nouvelles questions féministes*, vol. 27, 2008, pp. 4-10 ; Margaret MARUANI, *Travail et emploi des femmes*, éd. La Découverte, 2017.

⁴⁸⁶ Dans leur revendication d'un statut égal à l'homme, les femmes peuvent s'appuyer sur un ensemble de conventions internationales précisant leur droit au travail. On peut citer à ce titre la Déclaration universelle des droits de l'homme de 1948, rappelant dans son article 23 que « *Toute personne a droit au travail, au libre choix de son travail, à des conditions équitables et satisfaisantes de travail (...) Tous ont droit, sans aucune discrimination, à un salaire égal pour un travail égal* ». On peut aussi ajouter l'exemple de l'Organisation internationale du travail (OIT) qui a adopté de nombreuses conventions prônant des mesures pour lutter contre les discriminations : Convention n° 100 du 21 juin 1951 réaffirmant le principe de l'égalité de rémunération entre les hommes et les femmes pour un travail de valeur égale ; Convention n° 111 du 25 juin 1958 relative à la non-discrimination en matière d'emploi et de profession. Dans le même sens, la Convention de l'ONU du 18 décembre 1979 sur l'élimination de toutes les formes de discrimination à l'égard des femmes qui recommande « *l'adoption par les États parties de mesures temporaires spéciales visant à accélérer l'instauration d'une égalité de fait entre les hommes et les femmes...* ».

⁴⁸⁷ Dans sa structure, la « Charte verte des droits de l'homme » se présente sous la forme d'un préambule comprenant 6 alinéas, suivis de 27 articles. Elle s'apparente, en cela, à toutes les autres déclarations de droits. Et dans la mesure où cette « Charte » représente une Déclaration des droits de l'homme, les droits qu'elle protège demeurent des droits naturels, liés à la personne humaine, donc supérieurs au droit positif. Voir T.N. AL-HILĀLI, *Ḥimāyat ḥukūk al-afrād fī ḥilli al-waṭiḳā al-khaḍra al-kūbrā li-ḥukūk al'insān* (La protection des droits individuels dans la Grande Charte verte des droits de l'homme), Benghazi, 2008.

Plus loin, dans son article 21, la Charte interdit toute forme de discrimination : « *Les membres de la société Jamahiriya, hommes ou femmes, sont égaux à tous niveaux humains. La distinction des droits entre les hommes et les femmes est une injustice flagrante que rien ne peut justifier [...]* »⁴⁸⁸

Après la chute du régime de Kādāfi, la Déclaration constitutionnelle du Conseil national de transition du 3 août 2011 annonce, en des termes vagues, que « *l'État garantit l'égalité des opportunités, œuvre pour garantir un niveau de vie convenable, le droit au travail [...]* » (art. 8).

Droit inaliénable reconnu pour tous, l'accès au travail n'est cependant pas totalement acquis pour les femmes libyennes, comme l'illustre la figure suivante.

Tableau 5 : Taux de chômage selon les catégories d'âge et de sexe

Catégorie d'âge	Hommes	Femmes	total
24-25	40,9	67,9	48,7
25-34	23,8	32,8	27,3
35-44	8,2	11,5	9,5
45-54	3,5	9,5	5,2
55-65	1,4	12,6	2 ?8
65 +	2,1	51,7	4,9
Total	15,9	25,1	19,0

Source : Centre d'information et des archives, Ministère de travail, statistiques de 2006.

Il se dégage de ce tableau que le chômage touche beaucoup plus les femmes que les hommes, en particulier chez les jeunes de 20 à 34 ans. Cela pourrait sans doute s'expliquer par la présence d'une population très jeune et par l'incapacité de l'économie libyenne à absorber cette jeunesse. Mais dans un pays comme la Libye, il y a aussi et surtout l'idée de la supériorité de l'homme qui n'a pas encore perdu de son intensité. Dans ce cadre et d'après un rapport sur les droits de la femme, il semble que « *la femme*

⁴⁸⁸ La consécration du droit au travail est reprise par la « loi du 1^{er} septembre 1991 relative au renforcement des libertés », *Journal officiel* n° 22, 29^e année, le 9 novembre 1991, pp. 726-733.

libyenne exerçant une activité économique était stigmatisée et son travail était perçu comme le signe d'un état de besoin ou du manque d'un homme en mesure de subvenir aux nécessités de la famille » ⁴⁸⁹.

Ainsi, la liberté et la mobilité des femmes restent, dans une certaine mesure, déterminée par le corps social et ses préjugés accordant aux hommes le privilège de gérer tous les espaces ⁴⁹⁰, y compris celui du travail.

En travaillant, les femmes ont certes pu obtenir des moyens financiers propres leur permettant d'acquérir une certaine autonomie. Pour autant, cette émancipation n'est pas synonyme d'égalité. Ainsi, on note que les femmes et les hommes ne progressent pas de la même manière sur marché du travail. Plus précisément, l'intervention des femmes est concentrée sur nombre spécifique d'activité, principalement dans le secteur de l'éducation où elles sont surreprésentées avec un taux de 66,99% du corps enseignant, alors que dans les autres secteurs de l'économie (agriculture, commerce, industrie, bâtiment, transport, etc.), elles ne dépassent pas 26% de la main d'œuvre ⁴⁹¹.

Ainsi, l'image d'un marché du travail en tant qu'institution émancipatrice pour les femmes doit être nuancée, d'autant plus que la possibilité d'accéder à un travail n'a pas vraiment influé sur les tâches dévolues aux femmes et aux hommes. En effet, la conciliation travail-famille se fait très largement au détriment des femmes. Dans ces conditions, la majorité des femmes qui travaillent sont aussi astreintes au *hūsh* après leurs heures de labeur.

Cela étant dit, il n'en reste pas moins qu'à travers son éducation et son égalité économique avec son mari, la femme aura un pouvoir de persuasion dans sa maison, et cela lui permettra de briser les restrictions traditionnelles et sociales qui limitent sa mobilité sociale et professionnelle.

⁴⁸⁹ Commission sur l'égalité et la non-discrimination, Rapport sur « Les droits des femmes et les perspectives de coopération euro-méditerranéenne », *op. cit.*, pp. 18.

⁴⁹⁰ Roa'a GHARAIBEH, *De la subjectivation féministes aux mouvements culturels arabe*, *op. cit.*, p. 201.

⁴⁹¹ Voir Hala BOUKHRIKISS et Mohamad TANTOUCH, *Al-Mar'ā fi a-Sūḵ al-'Amāl al-lībī : Waḳī' wa Tāḥadiyāte*, *op. cit.*, p. 37.

Ainsi, s'il est utile de montrer les limites de l'activité professionnelle en tant que facteur favorisant l'émancipation individuelle des femmes, il convient de ne pas nier, ni sous-estimer le rôle que le travail peut et doit jouer pour les femmes à y prendre toute leur place et tout spécialement à réussir leur autonomie et leur épanouissement personnelle.

De même que le travail, il est important de souligner que la participation à la vie politique peut offrir de nouvelles perspectives à des femmes en quête de reconnaissance et du dépassement de leur statut de personnes passives.

2. La participation à la vie politique

« L'histoire a été écrite par les vainqueurs ». On pourrait tout aussi bien ajouter : « l'histoire a été écrite par les hommes », aux yeux desquels les femmes étaient largement invisibles ou bien devaient le demeurer. Cette idée implique que les femmes sont des êtres passifs et surtout qu'elles ne doivent pas se mêler de la politique qui reste une « affaire d'hommes ». Il faut rappeler que ce préjugé s'étend à tous les pays, même les plus démocratiques. En effet, « *jusqu'au milieu du XX^e siècle, les sociétés occidentales accordent un traitement favorisant les hommes et assujettissant les femmes, tant au point de vue du droit que des usages et coutumes* »⁴⁹². C'est ainsi que le droit de vote n'a été accordé aux femmes que tardivement. Par exemple, en France, les femmes n'ont obtenu le droit de vote qu'en 1944⁴⁹³, et en Suisse, pays de la démocratie directe, le vote des femmes au niveau national n'a été acquis qu'en 1971. Et encore de nos jours, les femmes sont largement minoritaires dans les sphères du pouvoir.

⁴⁹² Aminata TOURÉ, « Le statut de la femme avant l'arrivée de l'Islam », *op. cit.*, pp. 4-5.

⁴⁹³ En effet, ce n'est qu'à l'issue de l'ordonnance du 21 avril 1944 prise par le gouvernement provisoire du général de Gaulle à Alger que « *les femmes sont électrices et éligibles dans les mêmes conditions que les hommes* ». Ce principe sera consacré par le Préambule de la Constitution du 27 octobre 1946 énonçant que : « *la loi garantit à la femme, dans tous les domaines, des droits égaux à ceux de l'homme* ». La Constitution de 1958, instituant la Cinquième République, intégrera ce principe dans son article premier : « *La loi favorise l'égal accès des femmes et des hommes aux mandats électoraux et fonctions électives, ainsi qu'aux responsabilités professionnelles et sociales* » (loi constitutionnelle de juillet 2008). Pour un aperçu sur l'évolution du droit de vote des femmes, Voir notamment Janine MOSSUZ-LAVAU, « Le vote des femmes en France », *RFSP*, n° 43-4, 1993, pp. 673-689.

Par rapport aux hommes, le nombre de femmes dans les gouvernements reste assez bas, et leur pourcentage dans les Parlements demeure minime alors qu'elles forment la moitié du corps électoral ⁴⁹⁴.

Comment expliquer cette inégalité ? À cette question, certains auteurs estiment que « *la marginalisation des femmes dans les rapports politiques correspond à leur place dans la structure économique* » ⁴⁹⁵. Il est possible d'ajouter que la volonté des femmes de participer à la vie publique a été longtemps freinée par une certaine tradition qui refuse de les voir s'investir dans l'activité politique, encore moins d'exercer la magistrature suprême.

Il va sans dire que la règle dans les sociétés musulmanes est la quasi absence des femmes des lieux de décision touchant des questions politiques. L'adage récurrent est le suivant : « Elle se mariera un jour et aura des enfants, Peut-être qu'elle occupera en plus un métier ». Mais l'ordre des choses devra être respecté : à l'homme de se faire entendre sur la place publique ; à la femme de s'occuper d'abord de son foyer.

Dans le contexte libyen, on attribue l'absence des femmes dans la sphère publique à la religion ou plutôt au discours islamique prédominant. Or, que disent les textes ? Bien que le Coran ne définisse ni un modèle de gouvernement, ni une quelconque organisation politique, des principes directeurs sont bien présents, tel que la *shūrā* (consultation), l'exigence de justice (*'adl*) ou encore l'obéissance (*ṭa'ā*), à condition que les détenteurs du pouvoir gouvernent avec clairvoyance et équité (*al-ḵiṣṭ*) ⁴⁹⁶. Et en aucun cas, les textes sacrés ne disent que la gestion de la cité incombe exclusivement à l'homme et que les femmes devraient être exclues de l'action politique. Bien au

⁴⁹⁴ C'est pour pallier à cette discrimination que des voix se sont élevées un peu partout pour réclamer l'établissement de quotas pouvant permettre aux femmes de rattraper leur retard dans le domaine politique. Pour plus de détails sur ce point, voir Xavier BIOY et Marie-Laure FAGES (dir.), *Égalité-Parité : Une nouvelle approche de la démocratie ?* Actes du Colloque de l'IFR, Presses de l'Université Toulouse 1, 2013.

⁴⁹⁵ Jacqueline de GROOTE, « Les rôles politiques des femmes », *Les Cahiers du GRIF*, 1975, p. 24. Document in https://www.persee.fr/docAsPDF/grif_0770-6081_1975_num_6_1_975.pdf (consulté le 28 octobre 2019).

⁴⁹⁶ On peut considérer que ces principes forment, en quelque sorte, un « code éthique » qui correspondrait dans le vocabulaire du monde contemporain à la « moralisation » de la vie publique.

contraire, les prescriptions religieuses s'adressent à l'homme et à la femme de la même manière sans aucune discrimination, en utilisant les mêmes termes : « *Ô vous les gens* » (*ayūha an-Nāss*) ou « *Ô vous qui croyez* » (*Ya ayūha alladina amānū*), alors que d'autres versets s'adressent distinctement aux hommes et aux femmes, « *Les croyants et les croyantes* » (*al mūminine wal mūminate*) afin de bien spécifier que le texte est « dirigé aux deux sexes de façon égale »⁴⁹⁷.

Dans l'intention d'instituer une communauté égalitaire, où hommes et femmes discuteront les lois de la cité, l'Islam a mis en évidence de nombreux concepts comme, par exemple *al-khilafā*⁴⁹⁸ ou encore *al-wilayā* : le premier incite les hommes et les femmes d'assumer la responsabilité de la gestion de la vie terrestre ; le second indique une alliance entre les deux dans l'administration des affaires pour le bien commun, car aux yeux du Coran, « *Les croyants et les croyantes sont alliés les uns des autres* »⁴⁹⁹. On retrouve également dans le Coran des versets « *comme ceux connus sous le nom de "la scène de la mubāhala"* »⁵⁰⁰ qui est une exhortation à la participation des femmes dans la sphère publique, tandis que d'autres versets incitent les femmes à l'action politique comme ceux de la *bay'ā* ou serment d'allégeance »⁵⁰¹, au cours duquel des délégations d'hommes et de femmes concluaient un « pacte politique » avec le Prophète, considéré alors comme le représentant de la communauté musulmane de l'époque.

⁴⁹⁷ Fatima MERNISSI, *Le harem politique. Le Prophète et les femmes*, Albin Michel, 1987.

⁴⁹⁸ Le Prophète Mohamad meurt en 632 sans pouvoir désigner son successeur. Pour remédier à cette absence de décision, la communauté musulmane organise la succession du chef de l'*Ūmmā* qui va prendre le nom du *Khilafā* (ou Califat). À travers cette notion, c'est Dieu qui gouverne, le Calife lui, n'est qu'un simple serviteur, il « *n'a d'autre source que la toute puissante volonté divine* », Louis GARDET, *La cité musulmane*, vie sociale et politique, éd. Vrin, 1954, pp. 33-34.

⁴⁹⁹ Coran, sourate 9, verset 71.

⁵⁰⁰ La scène de *mubāhala* fait référence au débat opposant le Prophète aux chrétiens de Najran affirmant que Jésus est divin et fils de Dieu. Le Coran évoque la *mubāhala* dans la sourate 3, verset 61 : « *À ceux qui te contredisent à son propos, maintenant que tu en es bien informé, tu n'as qu'à dire : "Venez, appelons nos fils et les vôtres, nos femmes et les vôtres, nos propres personnes et les vôtres, puis proférons exécution réciproque en appelant la malédiction d'Allah sur les menteurs"* ». Pour un aperçu exhaustif de cette notion, voir Louis MASIIGNON, « La Mubāhala. Étude sur la proposition d'ordalie faite par le Prophète Muhammad aux chrétiens Balhārith du Najrān en l'an 10/631 à Médine », in *École pratique des hautes études, Section des sciences religieuses. Annuaire 1943-1944*. pp. 5-26.

⁵⁰¹ Asma LABMRABET, « Femmes et politique en Islam. Entre les textes et la réalité contemporaine », <http://www.asma-lamrabet.com/articles/femmes-et-politique-en-islam-entre-les-textes-et-la-realite-contemporaine/> (consulté le 22 nov. 2020).

« La bay'ā était comprise à cette époque comme une initiative qui consistait à soutenir la représentation politique du dirigeant. C'est là un acte éminemment politique auquel ont participé les femmes, il y a quinze siècles, au nom de l'islam » ⁵⁰².

Au regard de ce qui précède, on peut se demander par quel chemin on est arrivé à cette figure prégnante de la femme passive, mise à l'écart de la vie politique et confinée dans l'espace privé ? Les auteurs qui ont soulevé cette question sont unanimes à penser que le message divin a été déformée et que le contexte dans lequel il a été délivré a été falsifié, et ce afin de maintenir la suprématie masculine. En d'autres termes, les savants de l'islam ('*Ūlamā*) auraient instrumentalisé le message sacré ⁵⁰³. On peut lire dans ce sens : *« Dans cet environnement où la religion a toujours été une question d'hommes, les nouvelles directives du Coran, ainsi que la pratique du Prophète très en faveur des femmes, ont été détournées par les hommes afin de garder la légitimité absolue sur cette nouvelle religion dont l'héritage deviendra avec le temps presque exclusivement masculin. C'est ce qui explique qu'aujourd'hui on a toutes les difficultés du monde à déconstruire cet héritage masculin qui s'est construit sur les forteresses d'une culture patriarcale des plus implacables tout en s'imbriquant forcément à des reformulations religieuses transformées avec le temps en dogmes infaillibles »* ⁵⁰⁴.

Cependant, sur le plan pratique, la présence des femmes dans l'espace public des pays musulmans contemporains est un fait avéré. Ainsi, de nombreux travaux montrent qu'elles ont pris part de manière active dans les diverses luttes anticoloniales et aux mouvements de libération de leurs pays, en Algérie, en Égypte, en Palestine, au Liban, en Syrie... ⁵⁰⁵ Les femmes ont par ailleurs accompagné très tôt les processus de transformation de leurs sociétés et de leurs propres conditions de vie, à travers leur

⁵⁰² Fawzia AL ASHMAWI, « L'évolution de la femme dans le monde musulman », in *Société, droit et religion*, n° 4, 2014, pp. 65-70.

⁵⁰³ Abdallah LAROUÏ, *Islam et Histoire : essai d'épistémologie*, Paris, éd. Albin Michel, 2001 ; Fatima MERNISSI, *Sexe, idéologie et islam*, Paris, Tierce Deux temps, 1983 ; Sossie ANDEZIAN, « Femmes et religion en Islam : un couple maudit », *Clio. Femmes, Genre, Histoire*, n° 2, 1995. Texte in <https://journals.openedition.org/clio/493> (Consulté le 22 novembre 2018).

⁵⁰⁴ Asma LAMRABET, « Femmes et politique en islam : entre les textes et la réalité contemporaine », *op. cit.*

⁵⁰⁵ Voir notamment Sonia DAYAN-HERZBRUN, *Femmes et politique au Moyen-Orient*, *op. cit.*, p. 2.

participation à des partis politiques, leur affiliation à des syndicats et dans le cadre d'associations féministes ⁵⁰⁶.

Cet activisme social et politique des femmes indique que l'émancipation ne se gagne pas uniquement de manière individuelle mais nécessite une certaine solidarité reposant sur la conciliation entre projet personnel et vision collective ; de même qu'une véritable volonté des autorités publiques de mettre en place des mesures favorables aux femmes. Sur ce dernier point, il est important de signaler que la Constitution libyenne de 1951 garantissait l'égalité entre hommes et femmes ⁵⁰⁷. Notons aussi qu'en 1963, un décret royal accorde à la femme le droit de vote. Or, à cette époque, donner la parole politique à des femmes constituait en soi un véritable bouleversement de l'ordre patriarcal.

Photo 8 : Manifestation organisée par l'Association de la Renaissance féminine en appui au décret royal de 1963 accordant aux femmes le droit de vote



Source : Journal, *Libyā, Al-Mūstāḳbāl*, 1963.

⁵⁰⁶ Voir notamment Alain ROUSSILLON, Fatima-Zahra ZRYOUIL, *Être femme en Égypte, au Maroc et en Jordanie*, Paris, Aux lieux d'être, 2006.

⁵⁰⁷ Dans son article 11, la Constitution libyenne de 1951 affirme : « Les Libyens sont égaux devant la loi. Ils jouissent également des droits civils et politiques ; ils ont les mêmes opportunités et sont soumis aux mêmes devoirs et obligations publics, sans distinction de religion, croyance, race, langue, fortune, parenté, opinions politiques ou sociales ».

Cependant, il est vrai que durant la période monarchique, la majorité des femmes restaient en retrait par rapport à la vie publique ⁵⁰⁸.

Après l'accession de Kādāfi au pouvoir, de nombreux textes ont été adoptés en faveur de l'émancipation des femmes. On peut citer à ce titre la loi n° 20 de 1969 affirmant la citoyenneté et le droit des deux sexes de se porter candidats aux secrétariats des Congrès populaires. De son côté, la *Déclaration sur l'avènement du pouvoir du peuple* du 2 mars 1977 annonçait dans son article 3 (§ 3) que « *Le peuple libyen est divisé en congrès populaires de base. - Tous les citoyens s'inscrivent eux-mêmes en tant que membres du Congrès populaire de base de leur région...* » ⁵⁰⁹. Quant à la *Charte verte des droits*, après avoir affirmé que « *la citoyenneté est un droit sacré* » (art.4), ajoute que « *Les membres de la société Djamāhiriyā, hommes ou femmes, sont égaux à tous niveaux humains. La distinction des droits entre les hommes et les femmes est une injustice flagrante que rien ne peut justifier...* » (art. 21).

Pour donner corps à ces principes, la loi 1/2001 consacre le droit des hommes et des femmes d'être membres des congrès populaires.

Il reste que la participation chiffrée des femmes à la vie politique durant l'ère de la *Djamāhiriyā* était marginale. Ainsi, elles ne représentaient que 1% des membres siégeant aux secrétariats (instances exécutifs) des congrès populaires,

Au niveau de l'ensemble des congrès populaires de base, le nombre des femmes présentes était estimé à 19%. Entre 1969 et 1999, des études montrent que leur présence au sein des comités populaires ne dépassait pas 2 sur un total de 112 membres. Ce chiffre a connu une sensible augmentation dans les années 2000, puisqu'on a recensé un peu plus de 25 % de femmes dans les congrès et comités populaires institués à l'échelle nationale ⁵¹⁰.

⁵⁰⁸ « Tāṭawūr ḥarakāt al-Mar'āt fi Lībya » (*Évolution des mouvements féminins en Libye*), Document émanant des affaires étrangères américaines, publié par l'agence du développement humain, 1969.

⁵⁰⁹ <http://mjp.univ-perp.fr/constit/ly1977.htm> (consulté le 5 mai 2018).

⁵¹⁰ Mustafa MOHAMED SAAD, *Dirāsāt Mūḥararā 'an al-Mūshārka a-Siyāssiyā li al-Mār'at al-'Arābiyā : dirāssa ḥālate lībyā wa Meṣr* (*Étude comparative de la participation politique de la femme : la situation de La Libye et de l'Égypte*), éd. Centre démocratique arabe, 2017.

Après l'effondrement du régime de Kādāfi, la *Déclaration constitutionnelle transitoire* du 3 août 2011 (toujours en suspens) reprend dans son article 6 le principe d'égalité hommes-femmes, en soulignant expressément : « *Les Libyens sont égaux devant la loi, jouissent équitablement des droits civils et politiques a opportunités équitables que ce soit en devoirs et responsabilités publiques, sans distinction entre eux à cause de la religion, la doctrine, la langue, la richesse, le sexe, la relation de sang, les opinions politiques, le statut social, ou l'appartenance tribale, régionale ou familiale* ».

Cette déclaration est suivie de plusieurs textes interdisant toute discrimination entre les citoyens ⁵¹¹. Sur le plan pratique, la reconnaissance de l'égalité entre les sexes pourrait expliquer la présence de 4 femmes sur 11 membres du *Conseil national de transition*. Précisons aussi que sur les 200 membres de la chambre des représentants, 32 sont des femmes (soit 16%). Il s'agit là d'une participation minime des femmes à la vie politique ⁵¹². Nous verrons plus loin qu'en dehors de ce constat, la question des inégalités entre hommes et femmes perdurent, aggravées par la pression des islamistes, la persistance des mentalités patriarcales et par un contexte de trouble et de guerre, consécutif à la dislocation totale de l'État ⁵¹³.

⁵¹¹ Voir notamment la loi n° 4/2012 relative à l'élection du congrès national ; Loi n° 59/2012 portant sur l'organisation des élections municipales ; Loi n° 10/2014 concernant les élections législatives et sanctionnant toute forme de discrimination.

⁵¹² Abir AMNINA, « *Mūshārakāt al-Mar'ā fi al-Intikhābāt as-Siyāsiyā fi Libyā* » (« La participation des femmes aux élections politiques en Libye »), Université de Benghazi, 27/3/2018.

⁵¹³ Voir *infra*, deuxième partie, chapitre 3.

Conclusion de la première partie

Au cours de cette première partie, il a été démontré que le rapport homme-femme en Libye repose sur la supériorité masculine. Le schéma est simple : la femme est réduite à des tâches domestiques ; elle doit écouter et obéir, alors que l'homme décide de tout, et fait de l'espace extérieur son domaine naturel.

Nous avons constaté que cette assignation des rôles est incorporée par les femmes elles-mêmes qui trouvent normale, voire naturelle la hiérarchie des sexes ainsi établie. Ce comportement est attribué au poids de l'héritage tribal marqué par le patriarcat et à une certaine lecture des dogmes religieux censés exprimer la soumission de la femme. Pour notre part, nous avons pris soin de noter que tout le processus de socialisation de la femme, depuis son jeune âge, tourne autour de l'idée de sa subordination à l'autorité de l'homme, une autorité plutôt fondée sur un ensemble de jugements de valeur et de stéréotypes très ancrés dans la conscience individuelle et collective : ainsi, la femme serait par essence un être faible et fragile, donc elle ne peut prétendre exercer certaines activités « réservées » à l'homme. Étant destinée surtout à devenir une épouse et à procréer, son corps est soumis à une surveillance étroite de la part de sa communauté et de la société en général. Son rôle de s'occuper de son foyer et de l'éducation de ses enfants fait que l'accès à l'espace public lui est interdit. Ces contraintes, tendant à faire de la femme un être de l'intérieur, sont légitimées par un discours soutenant la nécessité de respecter certains principes jugés inhérents à l'harmonie du groupe familial et à la cohésion sociale : pudeur et discrétion dont la manifestation la plus visible est le port du *ḥidjāb*, l'obéissance et l'abnégation conduisant à l'absence de prise de parole, la préservation de l'honneur de la famille faisant du corps féminin un « lieu tabou ».

En s'appuyant sur toutes ces indications, il nous a été possible d'affirmer que la différenciation homme-femme est un « fait social et culturel » et non pas une donnée naturelle qui résulterait d'une inégalité biologique. Cette remarque nous a permis de soutenir que la répartition des rôles en fonction de l'appartenance sexuelle participe à la construction identitaire du genre et donc au renforcement du statut de subordonné de la femme perçu aux différentes étapes de sa vie.

Cependant, nous avons tenu à rappeler que, comme dans n'importe quelle autre société, la famille libyenne n'est pas à l'abri du contact avec des cultures véhiculant des normes et des valeurs mettant en scène l'égalité homme-femme. La formation d'un État unitaire remettant en cause l'influence du cadre tribal, la construction identitaire citadine de même que l'accès au savoir et au travail, permettent, en toute logique, à la femme de questionner son état de subordonnée voulu et maintenu par le mode de vie et de pensée traditionnel. À ce stade, nous avons parlé de « dynamique de socialisation » confrontant deux visions du monde, aux termes de laquelle la femme peut vivre un déchirement, car tiraillée entre son attachement à l'ordre familial traditionnel et son aspiration à épouser la modernité en adhérant à de nouvelles valeurs émancipatrices. À partir de là, notre analyse montre qu'il existe des cas où des femmes, par résignation ou par conviction, tendent à reproduire le rapport traditionnel consacrant la suprématie de l'homme. Cette situation semble caractériser les milieux traditionnalistes. En effet, dans la plupart des cas, la stratégie adoptée par les femmes est celle de l'émancipation à tous les niveaux : corporel, familial et social. En fait, notre étude montre que la femme libyenne, dans sa volonté de s'adapter à des valeurs libératrices produites par la référence à d'autres cultures, est souvent amenée à négocier son autonomie et son droit à l'égalité avec l'homme, sans pour autant rompre totalement avec la tradition. Dans ce sens, si elle se montre critique vis-à-vis de l'instrumentalisation de la religion et des coutumes patriarcales instituant la domination masculine comme « normale », elle se veut en même temps compréhensive à l'égard de certains principes fondamentaux, comme la pudeur, le respect mutuel, ou encore la responsabilité partagée dans l'éducation des enfants.

Finalement, l'exploration du rapport femmes-hommes en Libye nous autorise à soutenir que nous avons affaire à deux dimensions socio-culturelles : d'une part un contexte traditionnel avec ses règles, ses habitudes, ses coutumes et ses mœurs, contribuant au maintien de la prééminence masculine ; d'autre part, un milieu au contact avec le monde extérieur porteur de nouveaux principes centrés sur l'émancipation individuelle. Le lien étroit établi entre ces deux aspects justifie notre

choix du terme « altérité », envisagé en tant que construction d'une identité féminine ouverte aux valeurs de l'autre.

Il n'en reste pas moins que la référence à deux cultures opposées peut être à l'origine d'un conflit de socialisation et d'identification vécu plus intensément par la femme dans la mesure où une certaine éthique veut qu'elle soit la gardienne par excellence de la tradition. À la limite, son adhésion à la « modernité », vecteur important de remise en cause des pratiques ancestrales, peut entraîner un sentiment de culpabilisation et, de fait, l'empêcher de s'épanouir en dehors de sa communauté et d'acquiescer pleinement son émancipation par rapport aux normes décrétant la primauté de l'homme.

C'est pour répondre à cette problématique qu'il nous est apparu nécessaire de procéder à une étude de terrain. Il s'agit de donner la parole aux femmes afin d'obtenir leur point de vue sur la nature de leur rapport aux hommes et partant, de savoir dans quelle mesure elles utilisent les moyens à leur disposition pour s'émanciper de la domination masculine.

Deuxième partie

LA DISCRIMINATION DES FEMMES LIBYENNES

TRAVAIL DE TERRAIN : AU-DELÀ DU MYTHE

Au cours de la première partie de cette étude, nous nous sommes consacrées aux analyses théoriques des discriminations des femmes libyennes (et musulmanes en général). Nous avons constaté que la plupart des travaux attribuent cette situation à la religion et à la tradition tribale encore présente dans les mentalités. On y découvre toute sorte d'inégalité qui frappe les femmes : restriction des options de la sexualité des filles avec comme finalité la préservation de la virginité, mariage précoce des filles, port du voile, interdiction de se mélanger aux hommes, etc.

Toutes ces discriminations ont pour point d'achoppement le corps féminin qu'il faut domestiquer, dans le but d'assurer la pérennité de la supériorité de l'homme, illustrée au quotidien par la figure de l'époux à qui revient le droit et le devoir de garantir la subsistance du groupe familial, la femme étant reléguée à son rôle « naturel » de procréatrice. Ce schéma, introduisant une différenciation entre les deux sexes, aurait été intériorisé par les femmes à travers tout un processus éducatif engagé depuis l'enfance au cours duquel elles apprendront à être des « vraies femmes musulmanes », c'est-à-dire des femmes dont la mission fondamentale est de maintenir l'ordre social patriarcal ⁵¹⁴. Ainsi, modulé très tôt, le corps de la femme ne lui appartient pas ; il devient une affaire familiale ⁵¹⁵ ou plutôt un « corps social » ⁵¹⁶, désignant la construction du genre féminin et les rôles sexuellement fixés, interdisant aux femmes d'occuper des fonctions et des lieux dits masculins par essence.

⁵¹⁴ Roa'a GHARAIBEH, *De la subjectivation féministes aux mouvements culturels arabe*, op. cit., p. 113 : « Les êtres à qui l'on dit que ce sont des filles vont être l'objet d'un programme de socialisation destiné à les faire devenir les femmes qu'elles doivent être dans l'ordre social patriarcal ».

⁵¹⁵ Khaoula MATRI, *Port du voile : représentations et pratiques du corps chez les femmes tunisiennes*, op. cit., p. 48.

⁵¹⁶ Nicole-Claude MATHIEU, *L'anatomie politique. Catégorisations et idéologies du sexe*, Paris, éd. Côté-femmes, 1991, p. 266.

Nous avons montré que cette analyse reflète une partie de la réalité, mais elle comporte aussi une part importante d'imaginaire, dans la mesure où elle explique les inégalités touchant les femmes libyennes en se référant essentiellement à l'influence exercée par la religion et la tradition. Cette manière de voir aboutit inévitablement à une forme d'homogénéisation dans la perception de la condition féminine.

Pour notre part, nous avons émis l'hypothèse que les femmes libyennes connaissent des vécus différents, en fonction de leur statut social, de leur niveau d'instruction et de leur capacité de résister et d'agir contre l'ensemble des normes contraignantes qui les entourent, ceci afin de parvenir à s'approprier leur corps, un passage obligé pour penser comme sujet autonome et émancipé.

Nous devons vérifier la pertinence de ces dispositions théoriques, d'où la nécessité d'un travail de terrain comme « étape clé »⁵¹⁷ de notre recherche, en ce sens qu'il nous permet d'entrer en contact avec la population visée, c'est-à-dire les femmes libyennes, avec un seul objectif : écouter leur discours et tenter de comprendre le contenu et le sens qu'elles donnent au mot « discrimination ». À ce propos, le travail de terrain est défini comme une procédure de collecte de données issues de l'observation du vécu et du ressenti des sujets de l'enquête⁵¹⁸. Cela implique l'immersion du chercheur dans la population qu'il étudie⁵¹⁹.

Ces remarques nous obligent à questionner, dans un premier temps, la méthode et les techniques de notre enquête (Chapitre 3). Nous analyserons, dans un second temps, le résultat des réponses recueillies auprès des acteurs (Chapitre 4).

⁵¹⁷ Odette LOUISET, Anne VOLVEY et autres, « Choix et contraintes des terrains en sciences sociales », Atelier « Terrain », n° 27, 2008, p. 43.

⁵¹⁸ Voir Jean-Pierre Olivier de SARDAN, *La rigueur du qualitatif. Les contraintes empiriques de l'interprétation socio-anthropologique*, Louvain-la-Neuve, Bruylant, 2008.

⁵¹⁹ Bernard LACOMBE, *Pratique du terrain, méthodologie et techniques d'enquête*, thèse, Démographie, Université Paris I, 1997, t. 1, p. 9.

Chapitre 3

L'ENQUÊTE COMME OUTIL D'OBJECTIVATION DE LA RÉALITÉ SOCIALE

Dans un travail d'enquête, la première tâche est d'éclairer le problème qui lui sert de support théorique ⁵²⁰. Dans notre cas, il s'agit de séparer la fiction de la réalité dans l'approche des discriminations dont sont victimes les femmes libyennes. Mais a-t-on tout dit quand on a dit ça ? Il est vrai que certains éléments montrent qu'il y a vraiment discrimination à l'égard des femmes : elles sont en principe exclues de certaines activités réservées aux hommes ; elles portent généralement le voile, signe de leur aliénation d'après de nombreux commentateurs ⁵²¹. Enfin, l'accès à l'espace public leur est interdit, sauf en cas de nécessité, et souvent elles doivent être accompagnées d'un homme. Mais, comme il a été rappelé, ces indicateurs sont susceptibles de plusieurs lectures, qui poussent à la nuance et à la prudence lorsqu'on veut définir la condition des femmes en Libye. Autant dire qu'il ne peut exister un seul sens à ces comportements, que l'on considère comme des obligations coraniques ou à la limite, des injonctions relevant de la tradition. Ainsi, il est souvent dit que le port du voile est islamique et constitue une agression contre la dignité féminine. Nous avons dit que ce type d'affirmation ne peut être accepté que moyennant toute une réflexion sur ce que l'on sait ou croit savoir de la religion et des coutumes du pays. Or, sur ce point, nous avons vu que ni le Coran, ni la tradition n'imposent le voilement de la femme. Au demeurant, il serait judicieux d'écouter celles qui s'en servent ou le revendiquent, et dans ce cas, nous serions sans doute très étonnés de ses multiples significations, et c'est à cette multiplicité qu'il faut s'adresser. De même, la « catégorisation sexuelle », renvoyant à des activités dites « féminines » et d'autres « masculines », en tant que marqueur de soumission des femmes, est-elle pertinente dans le contexte libyen ? L'intérêt de cette question est de montrer que la construction sociale du féminin peut varier d'un lieu à l'autre et qu'il faut découvrir le sens que les intéressées accordent à cette catégorisation.

⁵²⁰ Édith SALÈS-WUILLEMIN, « Méthodologie de l'enquête : de l'entretien au questionnaire », in Marcel BROMBERG et Alain TROGNON (coord.), *Cours de psychologie sociale*, Paris, PUF, 2006, pp. 45-46.

⁵²¹ Voir *supra*, pp. 46 et s.

Ainsi, identifiée traditionnellement au « dedans » c'est-à-dire au foyer, les femmes sont de plus en plus visibles dans l'espace public et s'impliquent dans des activités dites masculines. Il va sans dire que ce comportement vient contrer les normes de féminité et de masculinité voulues et enseignées par le mode patriarcal, renvoyant les femmes à leur seule fonction : reproduire l'ordre genré.

Plusieurs arguments invoqués tout au long de ce travail tournent autour de cette question : d'un côté, le patriarcat veut contrôler le corps féminin pour neutraliser ses potentialités subversives, de l'autre, les femmes déploient de multiples formes de résistance dans le but de faire échec à un monde où elles n'auraient pas la maîtrise de leurs corps. À ce niveau, il est fondamental pour notre propos de connaître les éléments qui sous-tendent cette conflictualité. Cela passe par un exposé des principales raisons qui nous ont conduit à faire un travail enquête (I) avant de faire état du déroulement de notre recherche de terrain (II).

I. LES PRINCIPALES RAISONS DE L'ENQUÊTE

Ce que nous voulons comprendre, en procédant à un travail de terrain, c'est ce qui se joue derrière la différenciation entre les femmes et les hommes, perçue comme « naturelle ». Pourquoi l'idée répandue consiste à soutenir que les femmes libyennes sont des éternelles dominées, obéissantes, passives et cloîtrées dans leur foyer ?

Il se peut, comme le suggère Christian Schiess, que le « *mécanisme social de reproduction des privilèges échappe à la conscience immédiate des individus et (que) chacun-e y concourt, ne fût-ce déjà que par son assentiment à appartenir aux catégories "homme" ou "femme" sans apercevoir la structure nécessairement hiérarchique de ces catégories* »⁵²². Il y a là une hypothèse qu'il ne faut pas écarter, lorsqu'on sait que depuis leur naissance, les jeunes filles font l'objet d'un programme de socialisation destiné à faire d'elles des femmes conformes au schéma voulu et imposé par le patriarcat.

Mais une autre question s'impose à nous : Pourquoi se focalise-t-on sur la tradition et la religion pour expliquer la marginalisation des femmes ?

Il nous appartient de compléter toutes ces interrogations en regardant de près la situation concrète des femmes. Ainsi, la problématique de la femme libyenne réduite au silence ne serait-elle pas l'expression de préjugés fortement enracinés dans les mentalités et les habitudes, chaque fois que l'on aborde les rapports femmes-hommes dans les sociétés musulmanes ?

À travers une étude de terrain, c'est l'ensemble de ces préjugés que nous voulons interpellier : comment expliquer leur pérennité dans le temps et dans l'espace, malgré les évolutions de la société libyenne qui, comme toute société, n'est pas imperméable aux influences extérieures ? L'avantage de ce questionnement est de pouvoir réfuter les concepts *a priori*, avec tout ce qu'ils véhiculent comme imaginaires et fantasmes. Il s'agit plus concrètement d'aller au-delà des fausses évidences théoriquement construites (A) et qui, de notre point de vue, occultent les véritables enjeux de la supériorité supposée de l'homme (B).

⁵²² Christian SCHIESS, *La construction sociale du masculin*, op. cit., p. 11.

A. Aller au-delà des fausses évidences

L'analyse théorique des discriminations à l'égard des femmes libyennes nous a révélé des situations complexes qui ne se réduisent pas au mythe de la femme au foyer, savamment entretenu par l'orthodoxie religieuse. En s'emparant de cette question, nous cherchons à mettre sous le feu de la critique les idées reçues, fondées sur une vision erronée des femmes cantonnées à une vie domestique. Ce discours réducteur (1) accuse par ailleurs, sans aucune nuance, la religion et la tradition de tous les maux dont elles souffrent, aussi bien dans leur milieu familial que dans le l'espace social (2).

1. Les femmes libyennes, objet d'un discours réducteur

L'hypothèse de la domination du masculin traverse presque tous les travaux ayant voulu saisir le rôle des femmes dans la société arabo-musulmane ⁵²³. Les enseignements apportés évoquent sans arrêt leur statut personnel inspiré par la loi islamique (*sharī'a*) conçue par et pour les hommes, et font planer l'ombre d'une soumission inéluctable et durable.

Ce discours s'inscrit dans un cadre plus large, incriminant la culture islamique d'être à l'origine de la condition des femmes. Il faut bien désigner un responsable. C'est dans cette perspective que s'est forgée une certaine idée du port du voile qui serait symbole de régression et de soumission à un ordre patriarcal intransigeant et cruel. Les images de femmes voilées, inlassablement reprises et diffusées dans les médias occidentaux, contribuent sans doute au maintien et au renforcement du schéma de la femme docile et soumise.

D'autres arguments vont dans le même sens : non-mixité, interdiction de l'espace public, absence de liberté de parole, etc. Ces faits existent et il est difficile de le nier, sauf qu'ils visent certaines femmes, vouloir en faire une généralité relève davantage de l'imaginaire, loin du vécu réel des femmes, notamment celles qui peuvent faire prévaloir leur niveau d'éducation et/ou l'exercice d'un travail au même titre que les hommes.

⁵²³ Voir par exemple, Fahima CHARAFEDDINE, « Savoir, culture, politique : le statut de la femme dans le monde arabe », *op. cit.*, p. 2 ; Laura NADER, « Orientalisme, occidentalisme et contrôle des femmes », *Nouvelles Questions Féministes*, 2006, vol. 25, pp. 12-23.

Donc, si on peut admettre qu'il existe des situations peu reluisantes vécues par une partie des femmes libyennes, qui se manifestent à travers des attitudes de repli domestique, il est totalement erroné de les réduire toutes au statut de femmes au foyer. Il est même possible d'affirmer que la majorité des femmes se situent hors de cet état d'enfermement et se montrent réceptives vis-à-vis des normes prônant l'émancipation. Leurs connaissances de ces normes, transmises par l'école, le travail et les médias, sont avérées⁵²⁴ et se traduisent sur le plan pratique : habillement, activités ludiques, et plus sérieusement au niveau du choix du mari et de l'emploi exercé.

Que les femmes libyennes respectent certaines règles régissant la société, comme l'honneur, la discrétion, ou certains tabous, comme le fait de couvrir leurs cheveux, ne devraient pas faire d'elles des personnes discriminées ou systématiquement soumises. Il serait peut-être plus juste de dire que par le respect des valeurs sociétales, la femme se conforme à une vision répandue de la société, en retenant les signes extérieurs qu'elle essaye le plus souvent d'adapter, en posant notamment un regard critique sur certaines règles jugées excessives. Nous verrons que certaines femmes vont même jusqu'à exprimer leur rejet de certaines coutumes destinées à les culpabiliser, en leur imposant des conduites en contradiction avec ceux qu'elles connaissent au quotidien dans leurs relations sociales au travail ou dans l'espace public en général. Ces femmes ne veulent pas être catégorisées de femmes obéissantes et passives, et font preuve de résistance en revendiquent leur indépendance et leur rôle en tant que sujet actif.

Ainsi, au-delà de la soumission bien réelle que l'on peut rencontrer chez des femmes des milieux traditionnelles, la majorité considère que les règles véhiculées par la famille et au sein du groupe social peuvent être aménagées parce que tout individu est censé être autonome et libre, et que cette autonomie et cette liberté sont d'ailleurs protégées par les pouvoirs publics, et qu'il est donc du ressort de chacun et de chacune de s'adapter aux évolutions de la société. En tout cas, comme nous allons le découvrir, la volonté d'émancipation de la femme libyenne n'est pas un secret.

⁵²⁴ Katia SUNIER, Préface, « La situation de la femme dans le monde arabe », *op. cit.*, p. 7 ; Hala BOUKHRIKISS, Mohamad TANTOUCH, *Al-Mar'ā fi šūḵ al-'amāl al-lībī : waḳī' wa tāḥadiyāt*, *op. cit.*, p. 12.

À la lumière de ces considérations, il devient nécessaire de revoir l'argument suivant lequel la religion et la tradition expliquent la subordination des femmes.

2. La mise en cause de la tradition et de la religion, un raccourci facile

L'histoire a été écrite par les hommes aux yeux desquels « *les femmes étaient largement invisibles ou bien devaient le demeurer* »⁵²⁵. Cette histoire s'appuierait sur la tradition et la religion. La subordination de la femme à l'homme serait donc liée à ces deux facteurs. Tel est le discours dominant lorsqu'on tente, tant soit peu, de comprendre le statut de la femme musulmane qui n'aurait aucun droit, sinon celui d'être une épouse dévouée et une bonne mère.

Dans la partie théorique de notre travail, nous avons examiné l'idée suivant laquelle la tradition patriarcale accorderait une importance particulière au rôle social de la femme limitée au foyer, qui doit se consacrer aux tâches ménagères, à la reproduction et à l'éducation des enfants. Sous ce versant, l'identité féminine se construit à travers un ordre social dominé par l'homme. Cette hypothèse est brillamment mise en exergue par Erving Goffman dans son étude sur *Les arrangements du sexe*, rappelant la dimension sociale de la construction et de la reproduction des deux catégories masculin-féminin : « *Dès le début, les personnes placées dans le groupe mâle et celles qui le sont dans l'autre groupe se voient attribuer un traitement différent, acquièrent une expérience différente, vont bénéficier ou souffrir d'attentes différentes* », dit-il⁵²⁶. Les individus incorporent cette catégorisation au profond d'eux-mêmes, comme étant une donnée naturelle, donnant ainsi à la différenciation sexuelle de la légitimité : « *Dans la mesure où l'individu élabore le sentiment de qui il est et de ce qu'il est en se référant à sa classe sexuelle et en se jugeant lui-même selon les idéaux de la masculinité (ou de la féminité), on peut parler d'une identité de genre* »⁵²⁷.

⁵²⁵ Voir Sonia DAYAN-HERZBRUN, « Femmes musulmanes dans la modernité contemporaine », *op. cit.*, p. 2.

⁵²⁶ Erving GOFFMAN, *Les arrangements du sexe*, *op. cit.*, pp. 46-47.

⁵²⁷ *Ibid.*, p. 48.

Le cadre social où se construit l'identité de genre est bien entendu le patriarcat avec ses traditions visant à promouvoir le masculin et à dévaloriser le féminin. À ce niveau, il est important de rappeler que toute tradition est « inventée »⁵²⁸. Précisons aussi sur quoi la tradition est censée reposer pour décréter la marginalisation des femmes. Sur ce plan, il est souvent fait référence à sa nature biologique qui fonderait la domination masculine. Nous avons montré que la différence des sexes, en tant que « principe binaire » et inégalitaire est à l'origine de toute culture et de toute société, classée désormais en masculin et féminin. D'après Françoise Héritier, « *la reconnaissance de la différence biologique essentielle entre l'hommes et la femmes, comme la subordination de la seconde au premier a rendu possibles les opérations mentales élémentaires : classification, comparaison et catégorisation. Elle est aussi à l'origine de l'organisation sociale des êtres humains* »⁵²⁹. Mais le problème qui se pose à cette échelle, c'est de faire de la différence biologique un élément justifiant « naturellement »⁵³⁰ les inégalités de la femme, notamment en termes de capacités physiques, alors même que ces inégalités résultent de la place et du rôle qu'on lui a assigné socialement. Nous avons indiqué auparavant que la division entre l'homme et la femme en deux entités distinctes, revêt une dimension sociale et ne se limite pas à des différences physiques ou physiologiques. Les auteurs qui se sont penchés sur cette question mettent en évidence l'impact du milieu social dans la construction de l'identité de subordonnée de la femme.

En tout cas, derrière la construction sociale de l'identité féminine se dissimulent des stéréotypes désignant les deux sexes conduisant à la catégorisation masculin/féminin possédant des traits et des comportements distinctifs avec comme pivot central, la supériorité masculine. Toute la culture libyenne traditionnelle tournerait autour de ce

⁵²⁸ Éric HOBBSBAWM et Terence RANGERS, *L'invention de la tradition* (1983), traduit de l'anglais par Christine VIVIER, Éditions Amsterdam 2012.

⁵²⁹ Françoise HÉRITIER, *Masculin/Féminin II*, op. cit., pp. 33-34.

⁵³⁰ Une vision critique de ce stéréotype fait dire à certaines auteures que « *le naturel à une surprenante résistance quand il concerne la femme* », Paola TABET, « Fertilité naturelle, reproduction forcée », in Nicole-Claude MATHIEU (dir.), *L'arraisonnement des femmes : Essais en anthropologie des sexes*, éd. l'EHESS, 1985, p. 65 ; voir également Nicole-Claude MATHIEU, « Homme- culture et femme-nature ? », *L'Homme*, XIII, 3, 1973, pp. 101-113.

point et impliquerait un certain nombre de conséquences immuables : les femmes, faibles et dociles, ne peuvent exister que comme épouses et seraient destinées seulement à la procréation ; donc, son rôle essentiel est d'être une « génitrice ». C'est là le « noyau dur » de l'oppression du sexe féminin ⁵³¹. Cette absence d'une identité propre explique le mariage précoce des filles, l'obligation de se protéger des regards masculins en se couvrant et l'interdiction d'accéder à l'espace public, sauf en cas de nécessité impérative. Cette assignation à la sphère familiale, comme marque de sa marginalisation, n'aurait pas besoin d'être justifiée, elle serait indissociable des enseignements de la tradition comme le seraient les différentes formes de violence subies par la femme. À ce sujet, il est souligné que dans les sociétés arabo-musulmanes : « [...] le regard d'infériorité structurelle porté sur le rôle de la femme constitue une référence fondamentale, conférant une légitimité à l'emploi de la violence à son *encontre* » ⁵³².

Au demeurant, la femme, en tant que support symbolique de l'honneur familial et gardienne de la mémoire, n'aurait d'autre choix que de transmettre de génération en génération, l'héritage traditionnel de docilité, d'obéissance et de soumission à l'homme. Dans ce cadre, comme l'a fait déjà remarquer ʔasīm Amīn à la fin du XIX^e siècle, « *une femme opprimée ne peut engendrer que des filles vouées à la servitude* » ⁵³³. Cette situation n'aurait pas changé, ce qui fait dire à certains auteurs qu'« *on n'observe aucune avancée ou percée qui mériterait véritablement d'être soulignée sur la voie de l'émancipation de la femme* » ⁵³⁴. Cette affirmation, partant d'une critique centrée sur le port du foulard est à la fois erronée et généralisant, aussi nous n'allons pas s'y attarder de nouveau.

⁵³¹ Marc BESSIN, « À propos de la sexualité du social », *Mouvements*, n° 37, 2005, p. 148.

⁵³² Sireen SHAKHSHIR, « La violence domestique à l'égard des femmes dans la société palestinienne », in *La situation de la femme dans le monde arabe*, *op. cit.*, p. 15.

⁵³³ ʔasīm AMĪN, *Tāḥghir al-Mar'ā*, *op. cit.*, p. 29.

⁵³⁴ Monique BROUSSAUD ET Marc GUILLAUMIE, « Le voile démasqué, le Coran et la condition des femmes aujourd'hui », janvier 2016, p. 6. Texte disponible sur le site « *Le Cercle Gramsci* » <http://lecerclegramsci.com/2016/01/20/le-voile-demasque-le-coran-et-la-condition-des-femmes-musulmanes-aujourd'hui/> (consulté le 3 décembre 2019).

Comme il a été démontré, à côté de la tradition, la religion jouerait également un rôle important dans la condition discriminatoire des femmes. Nombre d'indicateurs sont convoqués pour marquer cette discrimination, toujours les mêmes : ségrégation sexuelle, port du voile, polygamie, mariage précoce des filles, etc. Pourtant, nous avons constaté que ni la tradition ni la religion ne peuvent être directement responsables du statut « inférieur » de la femme. S'agissant d'abord de la tradition, contrairement à ce qu'il est souvent dit et répété, celle-ci n'a plus le même poids que par le passé. Ainsi, les femmes transgressent sans difficulté l'un des principes qui fonde l'ordre patriarcal, à savoir la séparation sexuelle de l'espace ⁵³⁵. De même, l'idée du mariage forcé ou anticipé a connu une baisse importante. Ainsi, selon une enquête nationale menée par les autorités libyennes, le mariage des filles de moins de 15 ans ne représente désormais que 1% des femmes en âge de se marier. Notons aussi que le consentement de la future épouse est devenu une règle commune, assimilée par la société ⁵³⁶.

Dans le même ordre d'idées, et à l'opposé du discours dominant, l'islam ne fait aucune distinction entre l'homme et la femme en termes de droits et de devoirs. À cet égard, il est établi que la femme peut acquérir des biens et en disposer librement, sans l'autorisation de son mari. De même, nous avons observé que le port du voile, considéré comme symbole d'oppression de la femme, n'est pas une obligation religieuse. En effet, le Coran n'impose aucun code spécifique de tenue vestimentaire ⁵³⁷. Autrement dit, il laisse la liberté du choix aux femmes et aux hommes de s'habiller comme ils le souhaitent, en dessinant simplement les contours d'une conduite éthique qui se résume dans la notion de décence.

En fait, ni les prescriptions coraniques, ni les *ḥadīth* du Prophète n'ont condamné la femme à l'abnégation et à la soumission. Nous avons vu que ce sont les théologiens musulmans qui, reprenant dans leurs traités des positions et des traditions de la conception patriarcale de la famille, ont décidé que la femme, définie comme un être

⁵³⁵ Sossie ANDEZIAN, « Femmes et religion en Islam : un couple maudit », *op. cit.*, p. 5.

⁵³⁶ Ministère de la Planification. Agence des statistiques et du recensement, *Al Mash' al-waṭani al-libi li ṣeḥāt al-ūsra* (Enquête nationale libyenne sur la santé familiale), Rapport, 2014, p. 70.

⁵³⁷ Voir *supra*, pp. 54 et s.

faible, fragile et immature, doit se soumettre à l'homme, en échange de sa protection et de sa subsistance. Cette interprétation particulière de la religion est contestée par nombre de féministes arabes qui se sont mobilisées pour apporter une lecture des textes sacrés qui tranchent avec le patriarcat en prônant l'égalité des sexes ⁵³⁸.

De manière générale, l'étude théorique a montré que les femmes n'hésitent pas réfuter les règles et les normes traditionnelles qui les maintiennent dans un état de servitude, tout en demeurant attachées aux valeurs fondamentales de leur société. Dans cette perspective, l'accès au savoir et au travail constituent des éléments favorables à la promotion de leurs droits. À cet égard, il suffit de jeter un regard sur les indicateurs socioéconomiques pour se faire une idée de l'évolution du statut de la femme libyenne. Ainsi, dans le domaine de l'éducation, les filles représentent plus de la moitié des enfants scolarisés. Ce chiffre atteint 60% à l'Université ⁵³⁹.

Dans le milieu du travail, les femmes actives se situent à 50% et sont présentes dans toutes les catégories professionnelles ⁵⁴⁰. Ces changements de la condition féminine résultent principalement de la construction d'un État moderne et du contact avec des valeurs étrangères.

Cette dernière remarque implique qu'on ne peut pas porter un jugement sur une culture ou sur une religion seulement par le comportement de certaines personnes ou à travers une interprétation unique de la réalité. Elle a aussi pour intérêt majeur de montrer la pluralité et la complexité des sociétés de culture musulmane et de la société libyenne en particulier ; elle incite en même temps à éviter des jugements uniformes sur la condition des femmes qui sont également plurielles et diverses. Soutenir le contraire, c'est enfermer la société libyenne « *dans une essence et une altérité hors de la durée historique et des divisions sociales et sociétales, où les femmes seraient d'éternelles victimes des hommes* » ⁵⁴¹.

⁵³⁸ Voir Asma LAMRABET, *Les femmes et l'islam, une vision réformatrice*, op. cit., pp. 56-64 ; également Fatima MERNISSI, *Sexe, idéologie et islam*, op. cit., p. 97.

⁵³⁹ Al Mūnāḍamā al-Lībiyā li Siyāssā wa a-Strātidjīyat : *Waqī' at-ta'lim al-'ālī*, op. cit., p. 11.

⁵⁴⁰ Hala BOUKHRIKISS et Mohamad TANTOUCH, *Al-Mar'ā fi a-ṣūḫ al-'amāl al-lībī*, op. cit., p. 18.

⁵⁴¹ Sonia DAYAN-HERZBRUN, « Femmes musulmanes dans la modernité », op. cit., p. 1.

Cela étant dit, il a été aussi démontré que l'acquisition par la femme libyenne de nombreux droits lui permettant de s'affirmer en tant que personne à part entière, n'a pas mis fin aux préjugés préconisant la supériorité de l'homme, qui continuent de se manifester sur le plan pratique. Comment expliquer ce paradoxe ? S'agit-il d'une fatalité contre laquelle il serait difficile de lutter ⁵⁴² ?

Nous vivons dans une époque qui a beaucoup changé. Le contexte d'hier, celui de la société patriarcale, a subi des attaques de toute sorte entraînant une remise en cause du rôle prépondérant de l'homme. Et pourtant, en général, la condition des femmes en Libye reste précaire, malgré des avancées notables que nous avons signalé. Pourquoi ?

On pourrait attribuer le maintien des discriminations des femmes à l'éducation traditionnelle reçue au sein de la famille depuis l'enfance et nous en avons parlé. On pourrait aussi évoquer l'intériorisation par les deux sexes de l'identité de genre et de la distribution des rôles dans la société. On l'a signalé.

Mais ces arguments ne répondent pas tout à fait à notre attente. Nous estimons en effet que la relation inégalitaire entre les hommes et les femmes secrète de véritables enjeux qui échappent à une vision réductrice ramenant cette discrimination à une question religieuse ou à l'influence de la tradition.

B. Les véritables enjeux expliquant les discriminations des femmes

Parler des rapports sociaux, c'est soulever la question du pouvoir. Tout groupement humain contient un enjeu du pouvoir dans la mesure où il est constitué par de catégories opposées : hommes/femmes, jeunes/vieux, forts/faibles, riches/pauvres...⁵⁴³ Michel Foucault avait montré qu'il ne peut y avoir de pouvoir en dehors de la relation, de même qu'il ne peut y avoir de relation sans pouvoir ⁵⁴⁴.

⁵⁴² Nous serions presque tentés de penser que ce fatalisme n'est pas une simple image destinée à justifier l'inégalité homme-femme, si l'on prend en compte que depuis le XIX^e siècle, les intellectuels arabes d'horizons divers, n'ont cessé de dénoncer la condition de la femme, sans succès.

⁵⁴³ Christian SCHIESS, *La construction sociale du masculin*, op. cit., p. 6.

⁵⁴⁴ Michel FOUCAULT, *Histoire de la sexualité, 1: La Volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1976, p. 122 ; voir aussi Colette GUILLAUMIN, « Question de différence » dans *Questions Féministes*, n° 6, septembre 1979, pp. 3-21.

Le pouvoir traverse donc tous les rapports sociaux et dans ce cadre, la construction de genre est envisagée comme une manifestation directe des relations hiérarchiques entre les deux sexes. Joan Scott nous en donne une définition éclairante lorsqu'elle dit que la notion de genre est un « *champ premier, au sein duquel, ou par le moyen duquel le pouvoir est articulé* », précisant plus loin que « *Le genre n'est pas le seul champ, mais il semble avoir constitué un moyen persistant et récurrent de rendre efficace la signification du pouvoir [...]* » ⁵⁴⁵.

Ainsi conçu, le rapport du pouvoir s'applique au corps féminin, qu'il faut contrôler à tous les niveaux : de la sphère la plus intime (relation entre mari et femme) et dans les plus petits détails (répartition des tâches) à la sphère publique (législations restrictives des libertés). Ce schéma peut s'appliquer à la vie des femmes dans la société libyenne où le pouvoir semble un attribut caractérisant la masculinité, il ne se partage pas (1). Incarnant l'autorité, l'homme est amené à considérer comme une atteinte à son autorité toute forme de progrès favorable à l'émancipation de la femme (2).

1. La discrimination des femmes, une question du rapport au pouvoir

Depuis toujours, le thème du pouvoir se trouve directement ou indirectement au cœur des études relatives au rapport conflictuel homme/femme ⁵⁴⁶. Et depuis longtemps, dans toutes les sociétés, la culture dominante contribue à situer les femmes comme des « intruses » lorsqu'elles s'aventurent dans le domaine de l'autorité. Ce jugement découle de l'idée que le pouvoir est « par nature » une sphère réservée aux hommes, alors qu'en réalité, il s'agit d'une construction sociale conduisant à des agissements et à des rôles différents « acceptés » et incorporés par les deux sexes, sans qu'il n'ait besoin de prendre nécessairement des mesures coercitives explicites ⁵⁴⁷.

⁵⁴⁵ Joan SCOTT, Éléni VARIKAS, « Genre : une catégorie utile d'analyse historique », *op. cit.*, p. 143.

⁵⁴⁶ Voir Aline FORTIN, *La mesure du pouvoir dans les petits groupes naturels*, thèse, Université de Montréal, 1970 ; Françoise PEEMANS. « Les femmes et le pouvoir. Traditions et évolutions », *Revue belge de philologie et d'histoire*, vol. 60, fasc. 2, 1982, pp. 355-368.

⁵⁴⁷ Christian SCHESS, *La construction sociale du masculin*, *op. cit.*, p. 8.

L'approche constructiviste ⁵⁴⁸ adopte ce point de vue, en interprétant le pouvoir comme un phénomène fondamentalement relationnel issu d'interactions entre les individus. Selon cette vision, propre à la « théorie de la connaissance » ⁵⁴⁹, l'image que l'on se fait du monde est une représentation de l'esprit en interaction avec la réalité ⁵⁵⁰, et non le reflet exact de la réalité. Autrement dit, les individus interprètent et intériorisent le monde à partir des ressources et des dispositions communes à la société, et tendent de ce fait à se conformer au schéma issu de cette connaissance répandue qu'ils estiment vrai, car relevant du sens commun ⁵⁵¹. Sur ce plan, il n'y a rien d'étonnant à ce que la représentation de la réalité diffère d'un lieu à l'autre et d'un espace-temps à l'autre, en fonction des circonstances et des spécificités culturelles. Reste toutefois un invariant : l'idée du pouvoir comme un attribut exclusif de l'homme.

Dans la société libyenne, bien que les enseignements religieux parlent d'une origine commune et égalitaire, dans la pratique, la femme est généralement reléguée dans une position seconde aussi bien au plan social que sur le plan politique et économique. Cette relégation des femmes est fondée sur un discours dominant faisant du pouvoir une caractéristique typiquement masculine et de l'obéissance une particularité propre à la condition féminine. Nous retrouvons la notion de genre dans cette répartition sociale des rôles, entérinée par le contexte patriarcal qui rend difficile une conception différente de la femme en mesure d'exercer l'autorité. Cette discrimination a été exprimée dans un style imagé par Katia Sunier, affirmant que « *de la même manière que ces vêtements traditionnels cachent les cheveux ou le visage des musulmanes qui le portent, ils masquent également les réelles tensions sous-jacentes aux rapports de pouvoir* » ⁵⁵².

⁵⁴⁸ Le constructivisme serait à mettre en rapport avec « la théorie de Kant selon laquelle la connaissance des phénomènes résulte d'une construction effectuée par le sujet », Jean-Michel BESNIER, *Les théories de la connaissance*, Paris, PUF, 2005.

⁵⁴⁹ Pour une approche des différentes dimensions de cette théorie, voir Edgar MORIN, *La connaissance de la connaissance*, t. 3, « La Méthode », Paris, éd. Seuil, 1986.

⁵⁵⁰ Les travaux de Jean Piaget insistent sur « les opérations de l'intelligence dont résultent les représentations du monde », *Psychologie et épistémologie*, Denoël-Gonthier, 1970.

⁵⁵¹ Voir Denise JODELET (dir.), *Les représentations sociales*, Paris, PUF, 2003, pp. 47-78.

⁵⁵² Katia SUNIER, « La situation de la femme dans le monde arabe », *op. cit.*, p. 6.

En fait, tout un ensemble d'appareils participent à dresser le portrait de la femme si singulière qu'elle ne peut prétendre détenir un quelconque pouvoir, à commencer par le langage lui-même ⁵⁵³, enclin à fabriquer des catégorisations sexuelles définitives et invariables, car reposant sur des différences « naturelles ». Sous cet angle, le simple fait de prononcer le mot « femme », permet d'anticiper sur ses caractéristiques et ses actions, qui doivent être conformes à la culture, aux us et coutumes en vigueur au sein de la collectivité. Cette assignation par le langage dans une catégorie sociale est fondée inévitablement sur des jugements de valeur, des croyances conventionnelles et des stéréotypes faisant souvent référence à la tradition et à la morale, et dont il est interdit de s'en écarter sous peine d'être sanctionné. Il faut donc maintenir et reconduire cette catégorisation afin de perpétuer la hiérarchie qui sous-tend l'ordre patriarcal. Ainsi, être une femme implique une identité et un comportement en adéquation avec ce que la famille et le milieu social attendent d'elle, c'est-à-dire des paroles, des gestes, des signes et des actes correspondant à son sexe, et laisser les questions du pouvoir à l'homme.

Au fond, le pouvoir de nommer crée des classifications qui résultent de la manière dont le corps social se pense et conçoit les normes de conduite que tout individu devrait observer ⁵⁵⁴ en tant que membre appartenant à l'une ou à l'autre des deux catégories spécifiées, masculine ou féminine. L'intériorisation de cette division sexuelle définissant le rôle propre à chaque sexe conduit à la « normalisation » de la distinction hommes-femmes qui porte en elle une représentation du pouvoir envisagé comme un attribut exclusif au sexe masculin ⁵⁵⁵. Cette intériorisation des rôles a été décrite par Bourdieu à travers de la notion d'*habitus* : « *Produit de l'histoire, l'habitus produit des pratiques,*

⁵⁵³ Voir Pierre ACHARD, « Compte rendu de 'Sexisme' et sciences humaines : Pratique linguistique du rapport de sexage », *Langage et Société*, mars 1985, pp. 79-84.

⁵⁵⁴ Certains auteurs sont allés plus loin dans l'explication du rôle tenu par le langage dans la catégorisation du sexe féminin, en montrant que le discours dominant conçoit la femme comme « matière animée » juste apte à procréer. Claire MARCHAI et Claudine RIBÉRY, « Rapport de sexage et opérations énonciatives : cadres théoriques d'une recherche sociolinguistique », *Langage et Société*, n° 8, Juin 1979, pp. 31-54.

⁵⁵⁵ Voir Alice EAGLY, Steven KARAU, « Role Congruity Theory of Prejudice Toward Female Leaders », *Psychological Review*, vol. 109, n° 3, 2002, p. 573-598 ; Simone LANDRY, « L'exercice du pouvoir par les femmes : Une analyse psychosociologique », in *L'égalité : les moyens pour y arriver*, Colloque organisé par le Conseil du statut de la femme, Les Publications du Québec, 1991, pp. 40-49.

individuelles et collectives, donc de l'histoire, conformément aux schèmes engendrés par l'histoire »⁵⁵⁶. Mais pour que la reconnaissance intériorisée de la différenciation sexuelle produit ses effets sur la conception du pouvoir en tant que qualité inhérente à l'homme, il faut occulter sa construction sociale et le faire apparaître comme naturel, en mettant très souvent l'accent sur les dispositions corporelles masculines.

Suivant une vision optimiste, on peut suggérer que les conquêtes par les femmes libyennes de certains droits, comme l'éducation⁵⁵⁷, l'accès au marché de travail⁵⁵⁸ ou encore leur visibilité grandissante dans l'espace public, contribuent à leur émancipation et favorisent l'égalité des sexes⁵⁵⁹.

Mais il y a des principes et il y a aussi la réalité. Et cette réalité incite parfois au découragement, particulièrement lorsqu'il s'agit de partage du pouvoir, ce noyau dur de la discrimination entre les femmes et les hommes. Il suffit, à cet égard, de constater que seulement 10% des femmes assument des fonctions d'autorité : parlementaires, membres du gouvernement ou hauts responsables administratifs⁵⁶⁰.

Ce faible pourcentage de femmes dotées d'un pouvoir de décision trouve son origine dans des stéréotypes tenaces se référant à leur nature de personnes délicates, aimables et conciliantes, à l'opposé des hommes envisagés comme des êtres ambitieux, agressifs et durs. Autrement dit, les femmes ne peuvent être à la fois douces, féminines et puissantes. Celles qui réussissent à se dégager de ces préjugés ne sont plus considérées comme des « vraies femmes »⁵⁶¹.

⁵⁵⁶ Pierre BOURDIEU, *Le sens pratique*, op. cit., p. 91.

⁵⁵⁷ Al Mūnāḍamā al-Lībiyā li Siyāssā wa a-Strātidjiyat : *Waḳi' at-ta'lim al-'ālī*, op. cit., p. 14.

⁵⁵⁸ Hala BOUKHRISS et Mohamad TANTOUCH, *Al-Mar'ā fi a-sūḵ al-'amāl al-Lībī : waḳi' wa tāḥadiyāte*, op. cit., pp. 12-16.

⁵⁵⁹ Ce sentiment de libération, nous la retrouvons notamment dans les sociétés occidentales où les femmes ont depuis longtemps consacré toute leur énergie à la conquête de nombreux droits auparavant exclusivement réservés aux hommes, comme par exemple le droit au vote, ou encore le droit d'occuper des hautes fonctions de direction.

⁵⁶⁰ Ministère de la Planification. Agence des statistiques et du recensement, *Al Mash' al-waṭani al-libi li ṣeḥāt al-ūsra*, op. cit., p. 24.

⁵⁶¹ Human Rights Watch, « *khaṭar 'alā al-mūdjtama' : al-iḥtidjāz at-ta'asūfi li a-nisā' wa al-fatayāt bi hadaf l'ādāt ta'hilihinā idjtīmā'iyān* », op. cit., p. 17.

Il est à préciser toutefois que rien ne se reproduit à l'identique et que l'importance de ces stéréotypes varie selon le contexte. Elle est apparemment plus forte dans les milieux dits « traditionnels », où le regard sur le rôle assigné aux femmes est plus strict et intransigeant. Cela ne veut pas dire pour autant que les stéréotypes de genre sont absents des milieux dits « modernes », car souvent, les femmes qui adoptent un mode de comportement estimé comme « typiquement masculin » sont immédiatement dénoncées par l'opinion publique. Elles découvrent alors que même leur position de femmes instruites ou exerçant une fonction valorisante, ne suffit pas à les protéger ni de la réprobation masculine, ni des préjugés insistant sur « l'impuissance féminine » vue comme une « donnée naturelle » ; ce qui tend à priver les femmes de toute volonté. Fatna Aït Sabbah a résumé cette situation en soulignant : « *La chosification de la femme comme condition de la stratégie de domination patriarcale est une nécessité. La notion de propriété, de possession, c'est-à-dire de jouissance souveraine, n'est concevable que si l'élément possédé est privé de volonté, privé de sa capacité de contre-pouvoir* » ⁵⁶². Lorsque Foucault écrit : « *Ce qu'il y a d'essentiel dans tout pouvoir, c'est que son point d'application, c'est toujours, en dernière instance, le corps...* » ⁵⁶³, il exprime, d'une autre manière, le même processus de domination du genre féminin.

Le pouvoir masculin menant à la subjugation des femmes se joue à tout moment. C'est ce que veut démontrer Françoise Héritier en prenant comme illustration le dessaisissement de la femme de son rôle de reproductrice. Concrètement, l'auteure évoque la dépossession de la femme de sa capacité à enfanter de l'identique (garçon) et du différent (fille) ⁵⁶⁴. Il s'agit là, dit-elle, d'un « *pouvoir terrifiant pour les hommes qui se sont employés à se réapproprier à leur avantage ce privilège de la femme, réduite à l'état de matrice et de matière vide, passive, simple réceptacle de la semence masculine* » ⁵⁶⁵.

⁵⁶² Fatna AIT SABBAH, *La Femme dans l'inconscient musulman*, Albin Michel, 2010, p. 142.

⁵⁶³ Michel FOUCAULT, « Leçon du 7 novembre 1973 », in *Le Pouvoir psychiatrique*, cours au Collège de France 1973-1973, Paris, éd. Seuil 2003, p. 8.

⁵⁶⁴ Françoise HÉRITIER, *Masculin/Féminin II*, op. cit., pp. 33-34.

⁵⁶⁵ Mara Viveros VIGOYA, « À plusieurs voix sur masculin/féminin II : dissoudre la hiérarchie », *Mouvements*, n° 27-28, 2003, p. 208.

La femme devient ainsi la gardienne de la vie créée par l'homme. Pour réussir cet exploit, il a fallu toute la puissance d'un appareil conceptuel qui, se basant sur des faits détournés de leur signification, inverse l'équation en réaffectant aux hommes le rôle décisif de géniteur, favorisant par là leur indiscutable suprématie, socle d'une domination masculine, durable et présente dans toutes les sociétés et à travers toutes les époques historiques. Pour surmonter cet asservissement du corps féminin, Héritier propose la maîtrise de la procréation qui constituerait, à ses yeux, un grand pas vers la conquête du pouvoir par la femme. Dans cette perspective, l'usage de la contraception et de l'avortement sont des outils précieux permettant à terme la fin de leur situation de dominée ⁵⁶⁶.

Ces présupposés théoriques tendent à postuler que la procréation est un événement purement biologique. Cela risque de conduire à une vision essentialiste, voire naturelle des rapports entre les deux sexes. Or, écrit Paola Tabet, dès leur jeune âges, les femmes sont soumises à une éducation visant à « *produire un organisme féminin spécialisé dans la reproduction* » ⁵⁶⁷. En fait, tout un processus de « domestication de la sexualité » est mis en œuvre pour aboutir à l'image de la « femme pondeuse », selon l'expression de l'auteure. Il en résulte une « maternité asservie » ⁵⁶⁸, c'est-à-dire que le fait de procréer n'est pas un pouvoir détenu par la femme, mais plutôt une « exigence sociale » ⁵⁶⁹.

À la limite, on s'est posé la question de savoir si la place accordée à la maîtrise du corps par la femme, au moyen de la contraception ou de l'avortement, n'est-elle pas de nature à se transformer en un critère unique qui marque partout la voie à suivre pour rompre avec la rapport de domination du masculin sur le féminin, et si cette affirmation,

⁵⁶⁶ Selon Héritier, la légalisation de la contraception et de l'avortement (en France, la loi Veil de 1975) permet aux femmes de devenir juridiquement des personnes à part entière et d'acquérir autonomie et dignité. Notons toutefois que l'auteur, après avoir observé qu'« *il nous faut croire en l'efficacité des gestes, des actes et des symboles pour parvenir dans le tréfonds des esprits* », ajoute : « *ce changement, pour être universel, doit prendre quelques milliers d'années* » (Françoise HÉRITIER, *Masculin/Féminin II*, *op. cit.*, p. 394), une attente évaluée en milliers d'année a de quoi dissuader toute forme de revendication émancipatoire.

⁵⁶⁷ Paola TABET, « Fertilité naturelle, reproduction forcée », *op. cit.*, p. 131.

⁵⁶⁸ *Ibid.*, pp. 62 et 87.

⁵⁶⁹ Odile JOURNET, « Les hyper-mères n'ont plus d'enfants », in Nicole-Claude MATHIEU (éd.), *L'arraisonnement des femmes : Essais en anthropologie des sexes*, *op. cit.*, p. 17.

comme « précondition de tous les autres acquis » ne revient-elle pas finalement à interpréter « l'oppression des femmes par une seule cause » ⁵⁷⁰ ? Autrement dit, l'explication faisant du fait biologique la source principale de l'autorité de l'homme ne risque-t-elle pas de laisser de côté les conditions liées au processus de socialisation. À ce titre, nous avons rappelé que dans la société libyenne, les femmes appartiennent avant tout à une communauté (familiale et sociale), et cette appartenance les rendent parfois incapables de se détacher de la rigueur des codes culturels du groupe, dont le sens excède leur individualité. En conséquence, le déséquilibre du pouvoir en faveur des hommes résulte de la hiérarchie instituée au niveau de la répartition des rôles sociaux, conformément aux exigences patriarcales inculquées depuis l'enfance ⁵⁷¹.

Cependant, concevoir le pouvoir des hommes à partir de la catégorisation sexuelle, c'est enfermer les femmes dans une essence et une altérité hors du temps et des rapports qu'elles entretiennent avec des normes universelles enseignant l'émancipation individuelle. Ainsi que nous l'avons remarqué, le contact avec des idées et des principes différents fait que chez la partie des femmes instruites, la question de la socialisation devient celle de la réflexivité, de la critique et la distanciation par rapport aux règles coutumières, jugées archaïques et contraignantes. En d'autres termes, la construction sociale des différences entre le féminin et le masculin, en même temps qu'elle crée et reconduit des rapports du pouvoir favorable à l'homme, suscite aussi un contre-pouvoir, de la résistance qui se manifeste par le refus de l'ordre établi.

2. La contestation du pouvoir patriarcal par les femmes

Les femmes obéissent à des règles déterminées par leur appartenance sexuelle, et c'est pourquoi, des rôles qui leurs sont assignés sont ceux de gérer décemment leurs foyers et d'éduquer convenablement leurs enfants. Dans cette perspective, elles sont invitées à respecter rigoureusement les relations de pouvoir dans lesquelles elles sont

⁵⁷⁰ Mara Viveros VIGOYA, « À plusieurs voix sur masculin/féminin... », *op. cit.*, p. 217.

⁵⁷¹ Voir Robert MERTON, *Éléments de théorie et de méthode sociologiques*, Paris, Armand Colin, 1997 ; voir également Paola TABET, *La construction sociale de l'inégalité des sexes, des outils et des corps*, Paris, L'Harmattan, 1998. Concernant le monde musulman, voir notamment Fatna AIT SABBAH, *La femme dans l'inconscient musulman*, Paris, Albin Michel, 1986.

prises, et qui marquent leur soumission, réelle ou symbolique. Il s'ensuit que leurs comportements, gestes et paroles s'inscrivent dans une sorte de reconnaissance *aliénée* de leur situation de subordonnées qui n'a pas à être justifiée en tant que telle ; il suffit juste que les femmes fassent preuve de mutisme et de ne pas prendre le temps de dénoncer cette croyance incorporée soutenant que les questions relevant de l'autorité ne sont pas pour elles. Mais dans les processus de socialisation, les normes qui assujettissent les femmes sont aussi celles par lesquelles elles peuvent acquérir une identité autonome et une capacité d'agir, car il n'y a pas de rapports de pouvoir sans qu'il n'y ait des dynamiques de résistance. Nous retrouvons Foucault lorsqu'il affirme qu'« *Il n'y a pas de relations de pouvoir sans résistance, sans échappatoire ou fuite, sans retournement éventuel ; toute relation de pouvoir implique donc, au moins de façon virtuelle, une stratégie de lutte, sans que pour autant elles en viennent à se superposer, à perdre leur spécificité et finalement à se confondre* »⁵⁷².

Ce passage est intéressant pour reprendre la condition des femmes libyennes, car si, en théorie, on peut suggérer qu'elles cèdent devant l'homme et entérinent, du moins symboliquement, l'idée que l'exercice de l'autorité n'est pas leur domaine, cela ne veut pas dire pour autant qu'elles consentent pratiquement à la domination et à la violence qu'elles subissent, en raison de leur sexe. Dans cette optique, elles contestent l'image de la femme qui consiste à en faire une personne si différente qu'il est impensable de lui reconnaître un autre rôle que celui d'être femme au service de son mari et de ses enfants. Elles rejettent aussi l'idée qui fait de leur corps « *un champ pour penser le pouvoir et l'exercice du pouvoir* »⁵⁷³, le réduisant à sa seule utilité, telle que prévue par l'ordre patriarcal, à savoir la procréation. Entre en jeu ici le contrôle de la virginité ayant pour « *but de limiter ce corps féminin à une sexualité à finalité reproductrice* »⁵⁷⁴. Donc, pour dépasser ces contraintes, « *c'est de l'instance du sexe qu'il faut s'affranchir* »⁵⁷⁵. À cet égard, les femmes peuvent utiliser de multiples stratégies pour s'appropriier leur

⁵⁷² Michel FOUCAULT, « le sujet et le pouvoir », *op. cit.*, p. 242.

⁵⁷³ Roa'a GHARAIBEH, *De la subjectivation féministe aux mouvements culturels arabes*, *op. cit.*, p. 191.

⁵⁷⁴ *Ibid.*, p. 193.

⁵⁷⁵ Michel FOUCAULT, *Histoire de la sexualité*, *op. cit.*, p. 208.

corps, en particulier la contraception. Sur ce point, une enquête nationale sur la santé montre que seulement 27,7% des femmes utilisent la contraception. Ces mêmes données révèlent que 67,5% des femmes recourent à cette méthode après le « consentement de leurs époux » ⁵⁷⁶. Comme nous le verrons dans les entretiens que nous avons menés, l'utilisation de la contraception est avant tout envisagée comme un moyen de limitation des naissances et non comme un pouvoir dont disposerait la femme qui lui permettrait de prendre possession de son corps.

Plus instructive, l'appropriation des femmes de leur corps comme signe de résistance devrait passer nécessairement par une démythification de la notion de virginité. Il s'agit d'en finir avec le clivage vierge/non-vierge et de faire en sorte que l'honneur de l'homme et celui de la famille ne passe pas par l'obsession de virginité, source de « culpabilité et de souffrance » pour les filles. Nos entretiens ont montré qu'une telle évolution reste inimaginable dans la société libyenne où la virginité est hissée au rang de « vertu ». À ce sujet, il est utile de rappeler l'existence de « centres de réadaptation » où il est prévu un test de virginité des jeunes filles qui auraient déserté le domicile familial, pour quelque raison que ce soit ⁵⁷⁷.

En fait, les femmes doivent faire face à un flux de rapports de pouvoir où leurs corps est soumis au contrôle des hommes, à commencer par le mari, considéré comme le titulaire d'un droit légitime à disposer de sa femme et de son corps. Vient ensuite les hommes religieux qui enseignent aux femmes le respect des règles de l'islam concernant la « femme vertueuse ». Dans le cadre libyen, où les coutumes tribales continuent de subsister, il faut prendre en compte le rôle des anciens (*cheikh*) qui viennent s'immiscer dans la vie des familles, en recommandant notamment aux femmes de tenir un comportement décent, au nom de l'honneur du groupe. Enfin, il importe de citer les hommes politiques qui pour satisfaire la partie de la population très croyante, font référence aux normes de la *sharī'a* qui pèse plus sur les femmes que sur les hommes.

⁵⁷⁶ Seules 16,9% des femmes avaient déclaré que l'utilisation de la contraception relève de leur propre volonté. Ministère de la Planification. Agence des statistiques et du recensement, *Al Mash al-waṭani al-libi li ṣeḥāt al-ūsra*, op. cit., pp. 83-90.

⁵⁷⁷ Human Rights Watch, « Khaṭar 'alā al-mūdjtama' : al-iḥtīdāj at-ta'asūfi li a-nisā' wa al-fatayāt bi hadaf l'ādat ta'hilihinā idjtīmā'iyān », op. cit., p. 29.

Dans ce contexte, toute forme de revendication touchant la liberté et l'égalité entre les deux sexes est détournée de son objectif pour être assimilée à un « comportement occidental », voire à des actions subversives dirigées contre la religion et la tradition ⁵⁷⁸. Et c'est souvent sur un ton autoritaire que l'homme y répond, en ne laissant aucune place à la discussion, perçue comme une « expression de faiblesse » ⁵⁷⁹, dans la mesure où elle peut conduire à des concessions en faveur de la femme. Jugeant cette attitude hostile des hommes à tout type de changement pouvant diminuer leur autorité, Hicham Charabi soutient que l'évolution vers l'égalité homme-femme requiert un « changement d'éthique et de mentalité, qui tarde à émerger dans les sociétés arabes » ⁵⁸⁰.

De notre côté, nous verrons que les réactions négatives de l'homme face aux valeurs favorables à l'autonomie de la femme, se situent particulièrement dans les familles traditionnelles et dans les milieux islamistes. Et même si le mot n'est pas toujours employé, c'est bien la notion de l'autorité qui est en cause, une activité reconnue effectivement à l'homme, présenté comme l'unique garant de l'ordre familial dans un contexte où le patriarcat s'est mué en un système de pouvoir autoritaire régissant les rapports masculin-féminin : intimidation et brutalités physiques et verbales sont des pratiques courantes à l'égard des femmes qui tentent de requalifier leurs rapports avec les hommes, en mettant en scène le corps féminin, non pas comme un objet de contrôle, mais un sujet à soi. Les entretiens que nous avons mené montreront que malgré les tabous, la majorité des femmes essaye de faire de leurs vies un processus qui devrait conduire à leur autonomie, à la manière dont Foucault l'avait défini : « [...] *pour se bien conduire, pour pratiquer comme il faut la liberté, il fallait que l'on s'occupe de soi, que l'on se soucie de soi, à la fois pour se connaître [...] et pour se former, se surpasser soi-même, pour maîtriser en soi les appétits qui risqueraient de vous emporter* » ⁵⁸¹.

⁵⁷⁸ Mohammed ARKOUN, *Pour une critique de la raison islamique*, Paris, éd. Larose, 1984, p. 192.

⁵⁷⁹ Sabrina OUMERZOUK, *Essai d'une étude de la condition et des rapports homme-femme en Algérie à travers une approche socio-historique*, op. cit., p. 54.

⁵⁸⁰ Hisham SHARABI, *A-Nakd al-ḥadāri li al-mūdjtama' al-'arabi fi nihāyat al-ḡarn al-'ichrīn* (*La critique civilisée de la société arabe à la fin du XX^e siècle*), Beyrouth, Centre des Études de L'Unité Arabe, 1990.

⁵⁸¹ Michel FOUCAULT, « L'éthique du souci de soi comme pratiques de la liberté », in *Dits et écrits II*, 1976-1988, Paris, Gallimard, 2001, p. 1531.

Ce qu'il faut retenir de ces développements, c'est que la socialisation n'est pas un processus passif de transmission des normes et d'acquisition des rôles faisant du pouvoir un attribut de l'homme. Elle est, au contraire, un moment décisif d'interaction où les femmes, guidées par d'autres valeurs que les siennes, peut se montrer capable de penser de manière autonome et d'adapter les exigences sociales et les symboles acquis à ses ambitions et à ses nécessités propres.

La meilleure façon de vérifier cette hypothèse est d'aller sur le terrain, lieu où l'on peut s'informer sur les faits, en interrogeant les personnes concernées. C'est l'un des objectifs de notre enquête, dont il importe de tracer le déroulement.

II. LE DÉROULEMENT DE L'ENQUÊTE

Effectuer un travail de terrain consiste « *à saisir empiriquement l'objet de son étude* »⁵⁸². Pour la réussite de cette démarche, il est important de procéder à une conception ordonnée de l'enquête et des étapes qu'elle implique. Dans cette perspective, la première tâche que le chercheur doit observer est de savoir ce qu'il veut chercher⁵⁸³. Cela revient à définir avec une grande précision l'objectif de l'enquête. Il s'agit, « *d'éclairer pourquoi cette étude, quel est le problème et quels sont les objectifs les mieux et les plus clairement possibles. Un énoncé clair des objectifs oriente toutes les étapes ultérieures de l'enquête* »⁵⁸⁴.

Rappelons que notre souhait est de dépasser l'abstraction de la théorie, en allant recueillir sur le terrain les réflexions de la famille libyenne sur les discriminations dont sont victimes les femmes. Cette immixtion de notre part dans l'intimité de la famille nous a paru d'un grand intérêt pour déterminer le statut des femmes dans la hiérarchie familiale et sociale, telle qu'elle se manifeste à travers certaines activités et pratiques que nous avons énuméré dans la partie théorique de ce travail. Il est question d'avoir

⁵⁸² Voir Stéphane DUFOUR, Dominic FORTIN et Jacques HAMEL, *L'enquête de terrain en sciences sociales. L'approche monographique et les méthodes qualitatives*, Montréal, éd. Saint-Martin, 1991, p. 22.

⁵⁸³ Édith SALÈS-WUILLEMIN, « Méthodologie de l'enquête », in Marcel BROMBERG et Alain TROGNON (dir.), *Psychologie sociale*, PUF, 2006, p. 51.

⁵⁸⁴ Bardin BAHOUAYILA, « Cours de pratique des enquêtes », p. 2. Document disponible sur le site : <https://hal.archives-ouvertes.fr/cel-01317629/document> (consulté le 2 décembre 2019).

« une vision de l'intérieur »⁵⁸⁵, en écoutant ce que les personnes rencontrées ont à dire au lieu de parler à leur place. Au fond, nous voulons se donner les moyens de répondre à nos interrogations sur la discrimination des femmes, en allant sur le terrain. Pour ce faire, le premier élément à prendre en compte est la délimitation du cadre géographique où doit se dérouler l'enquête (A). Ce préalable doit nous permettre d'appréhender le second élément concernant le choix des outils de l'enquête (B).

A. Délimitation du cadre de l'enquête

« *Point focal du travail en science sociale* »⁵⁸⁶, le terrain désigne la méthode d'investigation à travers laquelle le chercheur tend à récolter des témoignages et des propos des acteurs, suscités par l'interrogation sur un ensemble de faits observés, et ce afin de les expliquer et les rendre intelligibles aux lecteurs, en dévoilant les logiques qui les sous-tendent et qui s'incarnent dans des paroles, des actions, des attitudes ou des symboles. Le chercheur va donc sur le terrain pour en rapporter quelque chose⁵⁸⁷. Cette action implique un déplacement vers un ailleurs proche ou lointain, spatialement limité, à défaut de quoi on « *court le risque de ne pas pouvoir stopper une démarche systémique: il y aura toujours à voir plus loin – et autant d'informations susceptibles de renseigner la recherche* »⁵⁸⁸.

La nécessité de délimiter le cadre géographique du terrain d'enquête est presque aussi important que le choix de la problématique elle-même. En ce qui nous concerne, le terrain désigné constitue un espace familier, puisqu'il s'agit de notre lieu de vie, en l'occurrence, la ville de Tripoli (1). De notre point de vue, cette proximité au terrain présente un atout méthodologique non négligeable, dans la mesure où travailler sur un espace connu permet, *a priori*, de bien cibler les populations de notre enquête (2).

⁵⁸⁵ Barbara MOROVICH, *Miroirs anthropologiques et changement urbain. Qui participe à la transformation des quartiers populaires*, Paris, éd. L'Harmattan, 2014, p. 106.

⁵⁸⁶ Bernard LACOMBE, *Pratique du terrain. Méthodologie et techniques d'enquête*, op. cit., p. 6.

⁵⁸⁷ Mortéza MAHMOUDIAN, Lorenza MONDADA (éd.), *Le travail du chercheur sur le terrain. Questionner les pratiques, les méthodes, les techniques de l'enquête*, Cahiers de l'ILSL n° 10, Lausanne, 1998, p. 48.

⁵⁸⁸ Odette LOUISET et autres, *Choix et contraintes des terrains en sciences sociales*, op.cit., p. 47.

1. L'espace géographique de l'enquête : la ville de Tripoli

La délimitation du lieu de l'enquête constitue l'un des moyens d'objectivation d'une certaine réalité sociale ⁵⁸⁹. En d'autres termes, l'espace de l'enquête, en tant que support matériel, participe à la concrétisation du travail de recherche. Dans notre cas, nous avons choisi la ville de Tripoli comme champ d'étude. Ce choix n'a rien d'anodin, car c'est un endroit que nous connaissons parfaitement puisque nous y habitons, ce qui, en toute logique, doit nous permettre d'établir un rapport intime avec le sujet traité. Notons toutefois que cette forte proximité n'est pas sans risque ; elle peut, en effet, nous affecter profondément au point d'altérer notre regard. En effet, si l'on admet que le fait d'enquêter sur une population avec qui nous partageons la même culture, et si l'on accepte le principe que le travail de terrain a nécessairement un caractère interactif, il faut convenir que cette expérience peut nous mener à se soumettre aux contingences de la vie de cette population, de sa situation sociale, de ses réactions, et finalement de s'y exposer soi-même. C'est pourquoi il est important de prendre le recul nécessaire par rapport à notre espace d'étude, qui est en même temps notre lieu de vie. Cette obligation de distance implique de dissocier notre travail de chercheuse de nos sentiments et émotions personnelles. Nous verrons que cette distanciation n'est pas toujours facile à mettre en œuvre. Pour l'instant, tâchons de retracer le parcours qui nous a permis de délimiter l'espace de notre enquête.

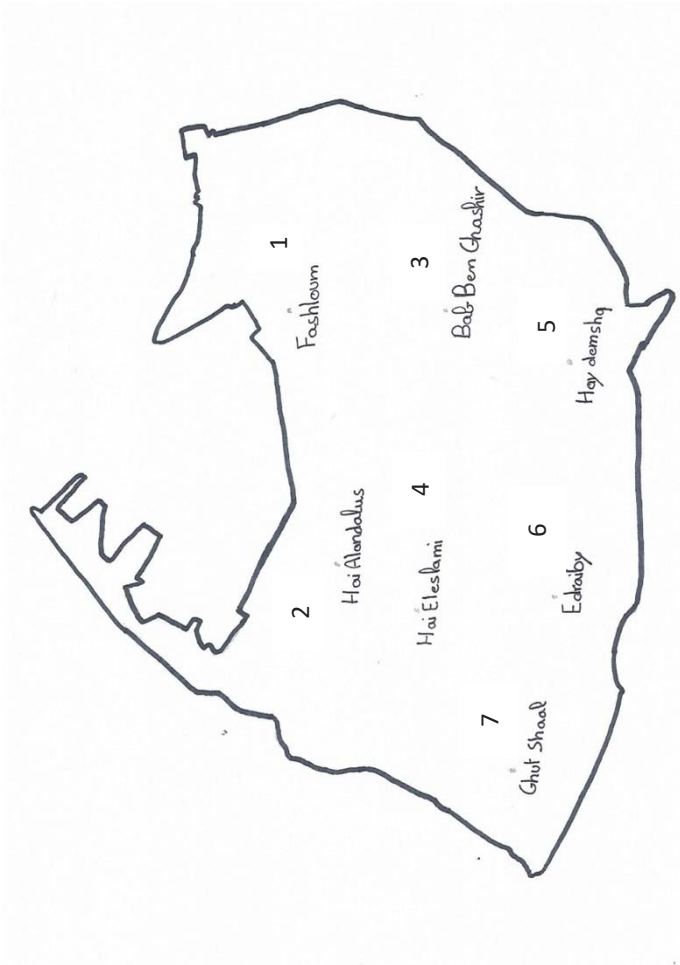
Je me suis rendue en Libye le 27 juillet 2019. Le lendemain, j'ai rencontré le maire de Tripoli. Je me suis présentée en lui disant que « je suis doctorante. Je fais une thèse en France sur les discriminations des femmes dans la société libyenne ». Il m'a demandé de lui donner un peu plus de détails sur mon projet de recherche et qu'est-ce qu'il peut faire pour moi. J'ai répondu que j'attends de lui qu'il me facilite l'accès aux documents officiels qui peuvent m'être utiles dans ma recherche. La conversation a duré presque une heure et c'était un peu épuisant. J'ai senti qu'il était embarrassé. Il m'a expliqué qu'il n'avait pas l'habitude de faire de telles rencontres et que c'est la première fois

⁵⁸⁹ Bruno RAOUL, « Un travail d'enquête à l'épreuve du terrain ou "l'expérience de terrain" comme relation en tension », *Études de communication*, langages, informations, médiation, n° 25 : Questions de terrain, 2002, p. 2. Texte en ligne : <https://journals.openedition.org/edc/653> (consulté le 3 octobre 2018).

qu'on lui demande ce genre de service. J'ai pensé pendant un moment qu'il allait refuser ma requête, mais finalement, il m'a mis en contact avec un consultant en ingénierie qui m'a remis une copie de la liste du recensement de la population de Tripoli et qui m'a aidé à définir les zones de mon travail d'enquête. Il s'agit principalement de 7 quartiers situés au nord et dans la partie est et ouest de l'agglomération de Tripoli ⁵⁹⁰.

⁵⁹⁰ Les quartiers se trouvant dans la partie sud de la ville ont été écartés pour des raisons de sécurité : ces lieux connaissaient un état de guerre larvée.

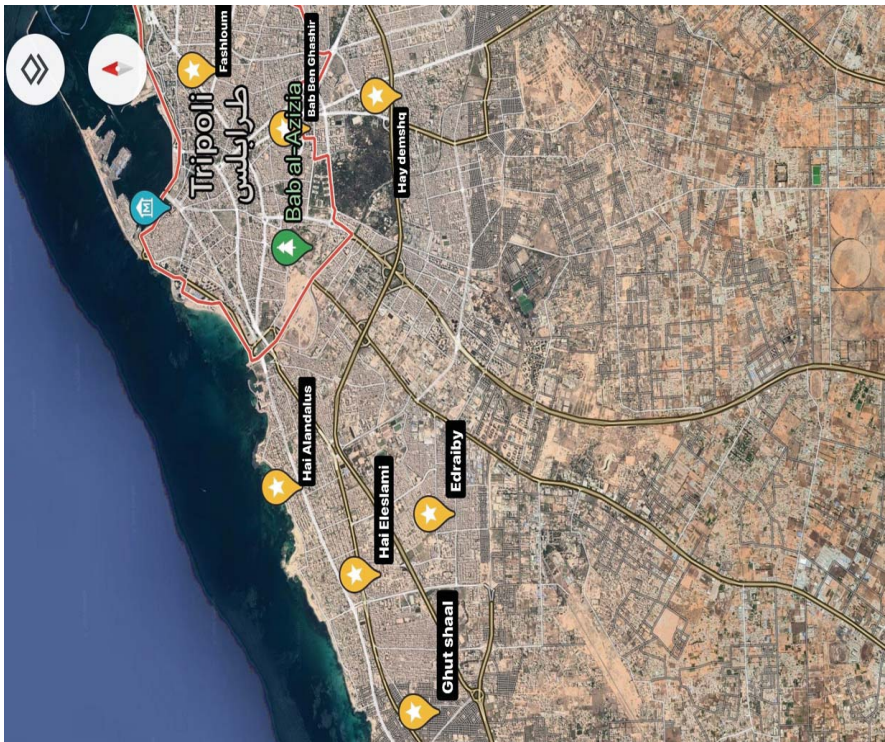
Cartographie des quartiers étudiés



Carte élaborée par l'auteur

- 1 Fashloum
 - 2 Hay Al-Andalous
 - 3 Bab Ben Chashir
 - 4 Hay Al-Islami
 - 5 Hay Demashq
 - 6 Hay Edraiby
 - 7 Ghut Shaal
- Zones d'enquête

Vue aérienne des quartiers



Source : Google Earth

J'ai aussi obtenu la liste des familles résidant dans les sept zones choisies pour mon enquête, ce qui constitue en soi un soutien précieux pour la détermination de l'échantillon des personnes qui pourraient être enquêtées.

Selon le dernier recensement de 2012, les quartiers désignés comptent une population de plus de 109.000 habitants, répartis de la manière suivante

Tableau 6 : Répartition de la population enquêtée par quartier

Nom du quartier	Hommes	Femmes	total
1. Fashloum	8027	7547	15574
2. Hay Al-Andalus	6121	5568	11689
3. Bab Ben Ghashir	6864	6632	13496
4. Hay El-Islami	7396	7276	14672
5. Hay Demashq	2256	2007	4263
6. Hay Edraiby	3138	2971	6109
7. Ghut Shaal	22420	20968	43388
Total	56222	52969	109191

Source : Bureau des statistiques et du recensement, 2012 (<https://www.bsc.ly/#a144>)

Le quartier Ghut Shaal, situé dans la partie ouest de Tripoli, est l'un des quartiers les plus pauvres de la ville avec une forte densité démographique et une prédominance de l'habitat individuel de type *hūch* ⁵⁹¹. Il convient de noter que ce qui caractérise cet habitat individuel c'est plus souvent son caractère spontané, informel.

Dans la catégorie des quartiers populaires, nous trouvons Hay El-Islami, au centre de Tripoli et Bab Ben Ghashir, connu par la présence massive de l'habitat collectif ⁵⁹² qui

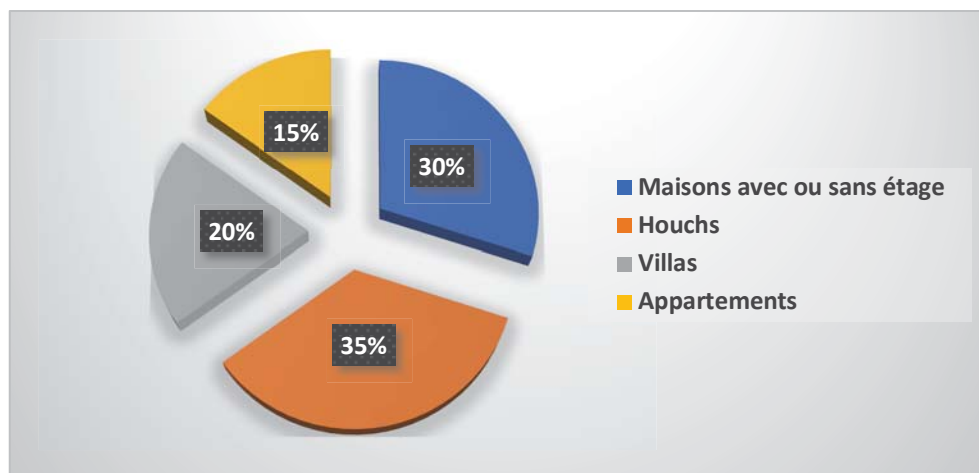
⁵⁹¹ Gamal Farag AWIDAN, *De l'urbanisme étatique à la gouvernance urbaine. L'exemple de Tripoli (Libye)*, op. cit., p. 323.

⁵⁹² Nous avons signalé que le premier plan triennal de développement de 1973-1975 a fait du secteur du logement une priorité nationale après le secteur pétrolier. Les programmes de l'État s'adressent surtout à la population la plus défavorisée et mettent donc l'accent sur l'habitat social. La période charnière se situe entre 1973 et 1980 avec la construction de 320000 logements. Voir *supra*, pp. 130 et s.

n'est pas sans rappeler les HLM en Europe possédant, dans la plupart des cas, des défauts structurels, comme la forte densité de la population. Ces constructions, autour desquelles bourgeonnent diverses activités tertiaires et industrielles, vont devenir le lieu de résidence des couches sociales défavorisées. Mais, du point de vue de leur superficie, les appartements occupés sont étroits et le nombre de pièces très restreint, ce qui pose la question de leur adaptation à la taille de la famille libyenne, comprenant en moyenne plus de 5 personnes.

À l'opposé, des quartiers comme Al-Duraibi, Hay Al-Andalus et Hay Demashq se distinguent par la présence par endroits de zones luxueuses, formées de villas dispersées, en général des duplexes. Occupant de vastes terrains, aussi bien en zone urbaine qu'en zone rurale, ces lotissements regroupent les classes aisées (commerçants, industriels, professions libérales, hauts fonctionnaires...) et se caractérisent par une infrastructure de grande qualité : voirie généreuse, réseau de communication sophistiqué, édifices administratifs soignés...

Graphique 5 : Différents types d'habitat (en %)



À la lecture de ce graphique, il apparaît que l'habitat individuelle domine le paysage urbain des quartiers désignés (85%). Cet habitat va de la maison traditionnelle de type *hūsh*, aux maisons avec ou sans étage, en passant par des villas somptueuses. Les immeubles collectifs standardisés et uniformes représentent à peine 15 %.

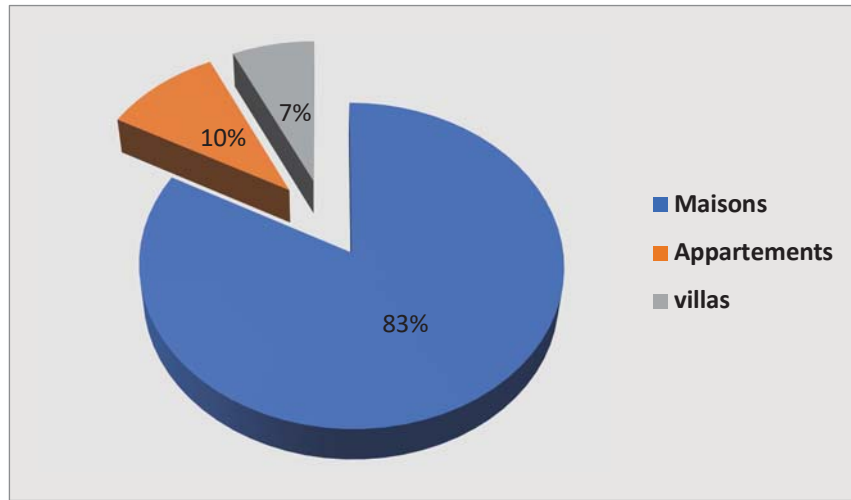
À première vue, ces indications permettent de parler d'une hiérarchisation urbaine qui n'est au fond qu'une projection sur l'espace des disparités existantes entre les différentes couches de la population ⁵⁹³. En effet, en tant que lieu de vie, les quartiers nommés connaissent des formes d'expression diverses et variées du point de vue socio-économique : nous avons un quartier défavorisé (Ghut Shaal), dont la promiscuité apparaît comme l'une de ses principales caractéristiques. Ce quartier où domine l'habitation traditionnelle est marqué par un état de délabrement avancé des constructions, ce qui entraîne sa marginalité. Nous avons aussi des quartiers dits populaires (Hay El-Islami, Bab Ben Ghashir) composés en grande partie d'immeubles collectifs, alignés les uns à côté des autres et où vivent des catégories de population que l'on peut qualifier de « classes moyennes ». Notons que c'est dans ces deux types de quartiers que les traditions sont fortes ; celles-ci se lisent d'ailleurs dans l'usage même de l'habitat, en particulier dans les adaptations apportées par les habitants à leurs logements afin qu'ils soient conformes à leurs habitudes et à leur culture ⁵⁹⁴.

Enfin, nous avons des quartiers composés, par endroits, de lotissements de haute standing (Al-Duraibi, Hay Al-Andalus et Hay Demashq), des villas notamment, souvent dispersées sur des terrains agricoles ; elles sont ouvertes sur l'extérieur, entourées de jardins et séparées par des voies larges et publiques. Ces constructions sont habitées par des classes aisées.

Cependant, l'observation de ces quartiers ne permet pas de parler strictement de différenciation spatiale sur le modèle quartier populaire/quartier moderne ou encore quartier pauvre/quartier riche, car la diversité des formes de production urbaine est telle que les imbrications entre les différents types d'habitats sont une réalité, ce qui pousse à dire que notre terrain d'étude n'est pas un « microcosme » clos et exemplaire.

⁵⁹³ Les recherches sur la ville montrent que l'espace urbain est un produit social, par essence différencié et complexe. Dans cette perspective, la ségrégation spatiale ne fait que reproduire le système de stratification sociale. Voir notamment Henri LEFEBVRE, *La production de l'espace*, Paris, Anthropos, 1974, pp. 23 et s.

⁵⁹⁴ Sur ce point, voir *supra*, pp. 135-137.

Graphique 6 : Imbrication de différents types de logements dans les quartiers (en %)

On voit en effet une certaine hétérogénéité du bâti à l'intérieur des quartiers où coexistent des maisons individuelles majoritaires, parfois dans un piteux état, des immeubles le plus souvent mal entretenus et des résidences de luxe (villas).

L'intérêt de cette dernière remarque est d'affirmer que le terrain nous apprend autant que la consultation des travaux théoriques. Le même souci de précision a guidé nos pas dans la composition de l'échantillon des personnes ciblées par notre enquête.

2. Les personnes questionnées : un échantillon diversifié

Le terrain se définit en partie par les acteurs qui l'occupent. Cela soulève l'une des questions le plus souvent posée à un enquêteur : comment constituer un échantillon qui serait le plus représentatif possible de la population enquêtée ?

Notons que la technique scientifique de l'échantillonnage permet d'aboutir à des généralisations sur une population à partir d'informations recueillies auprès d'un nombre relativement limité de personnes étudiées. Il convient aussi de remarquer que dans ce domaine, il existe plusieurs façon de procéder qui ne sont pas aussi simple à mettre en pratique qu'un guide méthodologique idéalisé pourrait le faire croire ⁵⁹⁵.

⁵⁹⁵ Pour un bref aperçu sur les différentes techniques d'échantillonnage, voir notamment Édith SALÈS-WUILLEMIN, « Méthodologie de l'enquête », *op. cit.*, pp. 54-56.

En ce qui nous concerne, la probabilité élevée de rencontrer des personnes susceptibles d'être intéressées par la thématique de l'étude nous a incité à choisir la technique de l'échantillonnage ciblé. Il s'agit de travailler sur des sujets-cibles structurellement identifiés ⁵⁹⁶, bien que dispersés dans plusieurs quartiers ⁵⁹⁷. Et pour que notre échantillon soit plus ou moins représentatif, nous avons utilisé le système de « quotas volontaires », en fonction de certaines caractéristiques de la population, qu'on appelle généralement « variables de contrôle », faciles à observer et étroitement liés au thème de l'enquête : âge, statut social, niveau d'instruction, situation financière du ménage, type d'habitat, etc. Le principe de cette méthode est de reproduire le plus fidèlement la population étudiée.

L'adoption de la procédure de l'échantillonnage ciblé est motivée aussi par des raisons précises : c'est une méthode pratique lorsque le temps est limité. De plus, il s'agit, à travers les personnes choisies, d'explorer en profondeur les diverses dimensions de notre thématique sur les discriminations des femmes. Les études théoriques à ce sujet ont démontré que la question est complexe et qu'elle ne peut être réduite à une figure uniforme et figée. Aussi, rien de surprenant que certains auteurs, abordant la condition féminine dans le monde arabe, parlent non pas de « la femme », mais « des femmes » ⁵⁹⁸. S'inscrivant dans la droite ligne de cette pensée, notre travail d'enquête vise justement à donner la parole à des femmes appartenant à différentes catégories sociales. Il est question de les accoucher de ce qu'elles savent, parfois à leur insu. En fait, nous voulons apprendre leurs positions et leurs aspirations ainsi que les difficultés auxquelles elles sont confrontées dans leurs relations avec le sexe masculin. Pour des raisons d'objectivité, nous avons inclus les hommes dans notre investigation. En fait, nous avons fait le choix d'un échantillon composé d'une centaine de familles réparties à égalité entre femmes et hommes.

⁵⁹⁶ Comme nous l'avons indiqué précédemment, la détermination de la population cible a été faite à partir d'une liste de recensement démographique qui nous a été transmise par la mairie de la ville et à partir de laquelle nous avons retenu sept quartiers.

⁵⁹⁷ Rappelons que nous aurions souhaité étendre cette étude aux quartiers situés dans la partie sud de Tripoli. Mais en raison de l'état de guerre dans cette zone, cela n'a pas pu se faire.

⁵⁹⁸ Joëlle DENIOT et *al.* (dir.), *Femmes, identités plurielles*, Paris, L'Harmattan, 2002, p. 123.

Tableau 7 : Répartition de la population enquêtée selon le sexe

Sexe	Nombre	%
Hommes	50	50
Femmes	50	50
Total	100	100%

Cette égalité arithmétique entre hommes et femmes dans notre échantillon, s'explique par la volonté d'écouter des discours différents sur le rôle familial et social dévolu à chacun des deux sexes et de cerner le mieux possible cette idée dominante qui veut que la femme doit tenir sa place en se consacrant essentiellement à ses tâches domestiques et qu'il lui est généralement interdit d'investir l'espace public, domaine réservé à l'homme.

Lors des développements précédents, nous avons dit que cette discrimination est censée reposer sur des valeurs morales et religieuses, alors qu'elle relève plutôt de stéréotypes sexuels représentés par la dichotomie masculinité/féminité. Recueillir les paroles des familles nous semble donc nécessaire pour déterminer la véritable nature de cette différenciation, telle qu'elle semble se manifester à travers certaines pratiques.

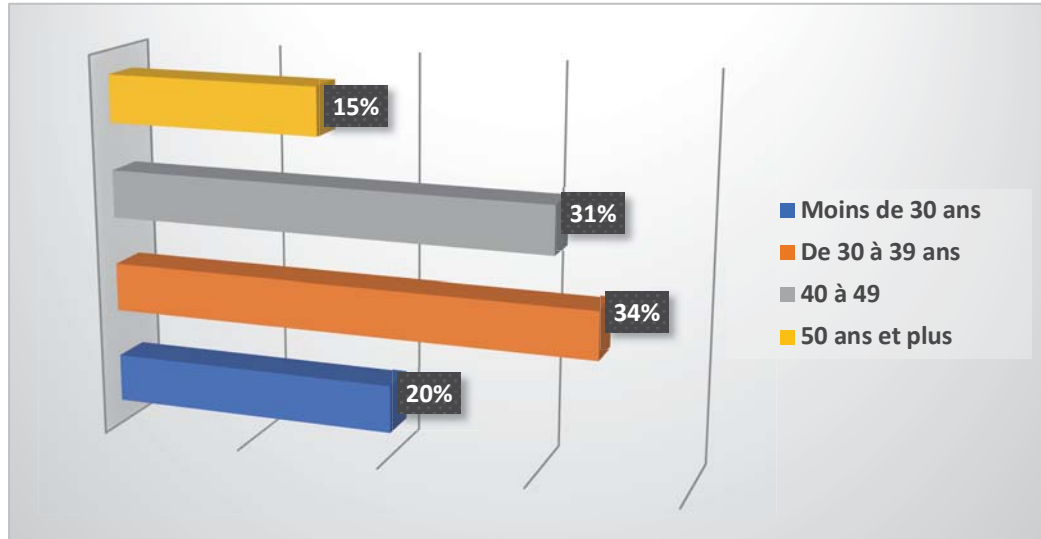
Insidieusement, parfois volontairement, dans les faits, comme dans les discours, la confusion règne dès qu'il s'agit de parler de la femme, qualifiée de « mineure » ou encore de « perturbatrice » de l'ordre traditionnel ⁵⁹⁹. Les mots et les actes mis en avant recèlent assez souvent des non-dits, délicats à gérer ⁶⁰⁰, mais où transparaît en filigrane des rapports de pouvoir ratifiant la domination masculine. Il est vrai que les obstacles - autant mentaux que réels - ne manquent pas, qui portent les femmes elles-mêmes à croire que la division sexuée des rôles est naturelle. C'est ce que nous voulons vérifier. Dans cette optique, définir les caractéristiques sociologiques des personnes enquêtées, c'est déjà faire un pas en avant dans ce processus de vérification.

⁵⁹⁹ TOUATI Armand (dir.), *Femmes et hommes : des origines aux relations d'aujourd'hui*, éd. FeniXX réédition numérique (*Hommes et Perspectives*), janvier 1994, pp. 57 et s.

⁶⁰⁰ Édith SALÈS-WUILLEMIN, « Méthodologie de l'enquête », *op. cit.*, p. 63.

Rappelons que notre choix des répondants a été effectué selon des critères précis, à commencer par l'âge des intervenants. Il s'agit de personnes adultes.

Graphique n° 7 : Répartition des enquêté(e)s en fonction de leur âge



La lecture de ce graphique montre que les tranches d'âge comprises entre 30 et 50 sont majoritaires ; elles regroupent 65 % des personnes enquêtées. Cette catégorie d'âge suppose que les sujets enquêtés forment une composante sociale participant pleinement à la vie active.

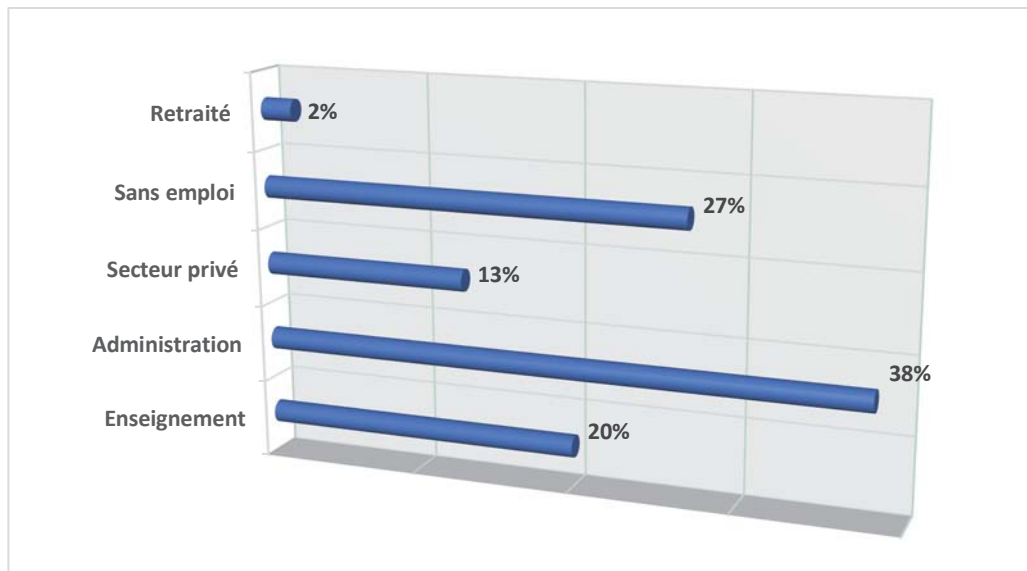
Ce choix est prémédité et par conséquent comporte une part de subjectivité. En effet, nous voulons sortir des débats théoriques focalisés sur les jeunes filles qui ont déjà fait l'objet de nombreuses études⁶⁰¹. À ce titre, nous avons jugé qu'en s'adressant à des personnes adultes, les informations et les explications recueillies pourraient mieux nous éclairer sur le rapport femme-homme. Plus fondamentalement, ce choix devrait nous aider à vérifier la condition de la femme que l'on dit « dominée » en lui offrant justement l'opportunité de s'exprimer sur la place qu'elle occupe au sein de la famille et dans la société. Les informations qu'elle peut nous fournir, si elles sont authentiques, pourraient nous aider à déchiffrer sa position à l'égard de la prétendue primauté de l'homme.

⁶⁰¹ Ces études ont pris de l'ampleur, notamment à l'occasion des débats soulevés un peu partout par le port du foulard (se référer aux notes des bas de pages 115 à 123).

Notre échantillon se compose à 84% de gens mariés, mais aussi de femmes divorcées (7%) ou veuves (9%). Contrairement à la femme mariée qui, en principe, est respectée pour son statut d'épouse et de future mère ⁶⁰², les femmes divorcées ou veuves sont plus surveillées car elles seraient « *fragilisées à cause de leur statut de "femmes sans homme"* », mais néanmoins « *initiales à la sexualité* » ⁶⁰³.

Il était nécessaire d'articuler quatre autres niveaux de critères, liés au contexte social, à savoir le statut professionnel, la situation financière des ménages, le niveau d'instruction et la taille de la famille. Cette démarche dite qualitative peut s'avérer très utile dans notre approche de la relation homme-femme.

Graphique 8 : Répartition des enquêté(e)s en fonction de leur statut professionnel (en %)



Sur le total des familles enquêtées, le nombre de personnes occupant un emploi est prédominant au sein de notre échantillon : environ 71 %. Nous avons cependant relevé que le nombre de femmes au foyer représente 22%. Ce constat rejoint l'approche choisie dans le cadre de notre travail de terrain cherchant surtout à connaître le comportement des acteurs féminins, qui n'est pas détaché de leur statut social. Ce

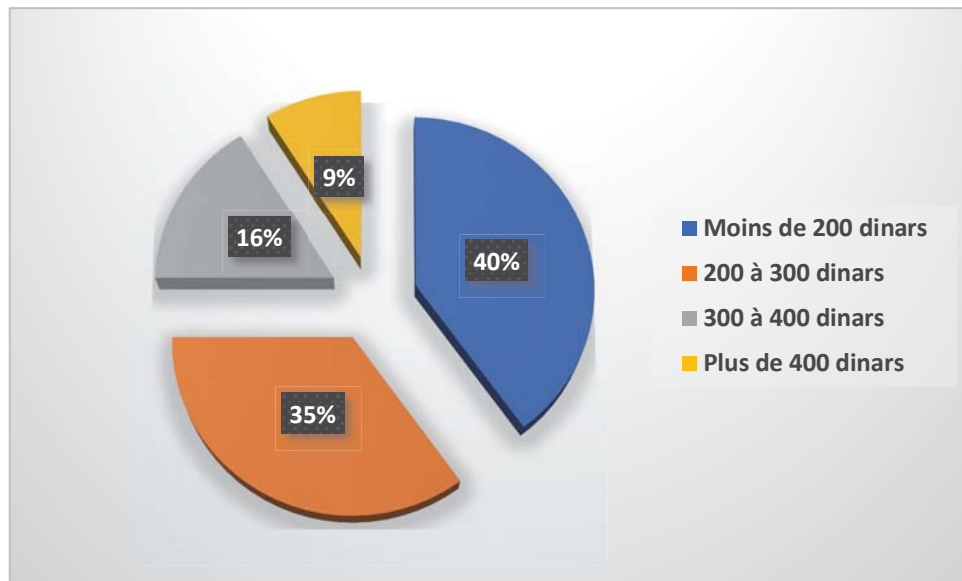
⁶⁰² Joëlle DENIOT et al. (dir.), *Femmes, identités plurielles*, op. cit., p. 127.

⁶⁰³ Safaa MONQID, « Les ailes lourdes : pratiques urbaines des femmes des quartiers défavorisés de Rabat », mars 2018, p. 11. Texte disponible en ligne sur <https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-01722415> (consulté le 7 avril 2019).

comportement devrait refléter leur vécu et les moyens qu'elles mettent en œuvre dans leur relation avec les hommes. Ainsi, la femme qui travaille est censée être émancipée et ne va pas utiliser les mêmes stratégies ni adopter la même attitude vis-à-vis de ses rapports avec son époux.

En prolongement au statut professionnel, nous avons voulu connaître les revenus des familles qui peut opérer comme un indicateur précieux du rapport homme-femme.

Graphique 9 : Répartition des enquêté(e)s en fonction des revenus des ménages



Nous sommes en présence de ménages à revenu modeste (91% des enquêtés). 40% vivent une situation financière assez difficile : leur revenu ne peut pas suffire aux besoins accrus de la famille, notamment lorsque celle-ci est composée de plusieurs membres. En revanche, dans les villas et les zones résidentiel, le salaire moyen va au-delà des 400 dinars (9%).

Cette distribution montre que la situation financière des ménages n'est pas homogène. Elle indique également une certaine précarité, notamment pour les personnes qui touchent moins de 200 dinars. Aussi nous attendons à ce que le rapport entre homme et femme soit plus tendu dans le milieu modeste, surtout lorsque la femme ne travaille pas et qu'elle est assignée à la domesticité.

Il s'est avéré utile de s'intéresser aussi au niveau d'instruction des populations enquêtées.

Tableau 8 : Répartition des enquêté(e)s en fonction du niveau d'instruction

Niveau d'instruction	Nombre	Pourcentage
Analphabète	10	10%
École primaire	6	6%
Collège	32	32%
Lycée	30	30%
Université	22	22%
Total	100	100

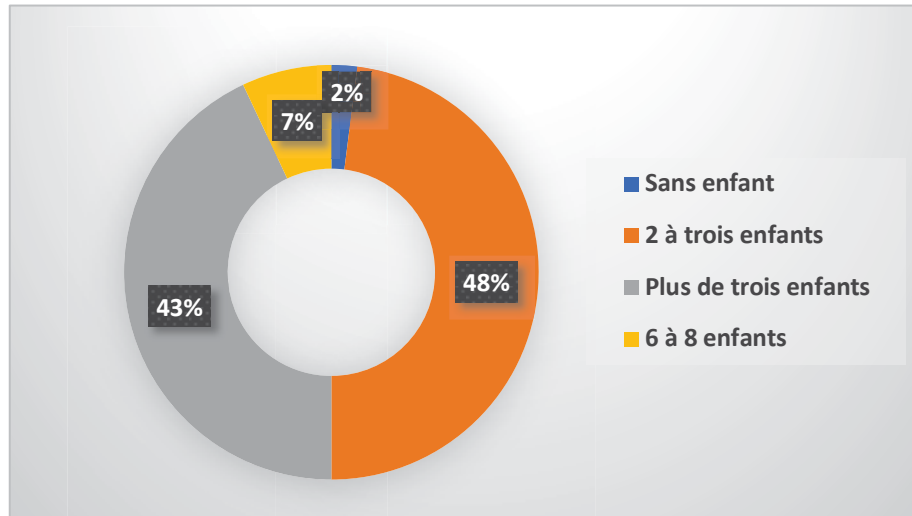
Ce tableau montre que la majorité de la population enquêtée est instruite. Ainsi 68% des sujets disposent d'un certificat d'études primaire ou secondaire, alors que 22 % ont fait des études universitaires. Cela devrait avoir un effet positif sur la condition et le mode de vie des habitants.

Précisons par ailleurs que cette mutation est liée à l'exploitation du pétrole et à la politique sociale et éducative menée par le gouvernement dans les années 1970. Nous avons souligné à cette occasion que l'accès à l'instruction constitue un facteur important d'émancipation de la femme ⁶⁰⁴. Justement, à travers notre travail de terrain, nous cherchons à savoir si l'idée de soumission dominant le rapport homme-femme est le fait de toutes les catégories sociales, quel que soit le niveau d'étude, ou, au contraire, l'instruction joue quand même son rôle émancipateur.

Les personnes interrogées vivent généralement dans des quartiers à forte densité et appartiennent à des familles dites nombreuses (4 enfants en moyenne) et dans des conditions socioéconomiques plutôt modestes.

⁶⁰⁴ Voir *supra*, pp. 138 et s.

Graphique 10 : Répartition de la population en fonction de la taille des ménages



48% des ménages comptent en moyenne 2 à 3 enfants. Ce qui constitue la norme dans la plupart des pays industrialisés. Mais 43% des familles libyennes ont plus de trois enfants, d'autres de très grande taille (7%) comprennent jusqu'à 10 membres (parents inclus).

La présence d'une famille nombreuse répond à des raisons à la fois culturelle, sociologique et économique. Elle renvoie notamment à la notion d'unité familiale au sens élargi ⁶⁰⁵ : la perception du groupe prime sur celui de l'individu.

L'enseignement qu'il faut retenir de cette présentation des caractéristiques des populations des sept quartiers enquêtés, c'est qu'il existe une importante diversité de situations et donc de points de vue et de comportements pluriels.

Notre objectif consiste à repérer, à partir de ces indications, quelles seront les éléments susceptibles de structurer le déroulement de notre recherche. Précisons à cet égard que la notion de genre est déterminante. Comme nous l'avons largement indiqué, de nombreuses études insistent sur l'influence de ce critère dans la définition du statut de des femmes. La construction de la « catégorie femme » elle-même est impactée par des croyances religieuses et des préjugés constants.

⁶⁰⁵ Sur la notion de la famille élargie, voir *supra*, pp. 28-30.

Si la discrimination des femmes est tributaire du clivage masculin/féminin, socialement construit par le système patriarcal, nous attendons à ce que cette différenciation ait des répercussions, non seulement sur le comportement des femmes au sein de la famille et le regard porté sur elles par les hommes, mais aussi sur leur attitude à l'extérieur du foyer.

Après avoir délimité le cadre de l'étude, aussi bien du point de vue spatial que du point de vue des acteurs concernés par l'enquête, il convient de souligner à présent l'importance du choix des outils d'investigation dans le processus de collecte de l'information et de restitution des témoignages des enquêtés.

B. Les principaux outils de l'enquête

Notre étude porte sur une réalité familiale et sociale à laquelle il faut apporter des éclairages. Plus précisément, nous avons posé une problématique relative au rapport asymétrique femmes-hommes en Libye que l'on attribue à la culture religieuse et à la tradition, et nous attendons à ce que le terrain nous informe sur ces affirmations et sur les hypothèses formulées à cet égard, sachant par avance que ces hypothèses, une fois mises à l'épreuve du terrain, pourraient évoluer au contact de réalités et d'énonciations plurielles. Sous cet angle, le travail de terrain apparaît comme un « laboratoire », un lieu de collecte d'informations et de données diverses et variées, permettant de rendre lisible et tangible l'objet de l'investigation scientifique. Pour schématiser ce processus, la formule dont il est fait usage dans la recherche de terrain est celle d'un « *rapport empirique au concret* »⁶⁰⁶. Ce rapport emprunte cependant de multiples formes d'action et d'intervention de la part du chercheur : observer, questionner, explorer, participer..., bref, « *autant de possibilités parmi d'autres pour maximiser la connaissance de l'objet d'étude à travers les liens entre le terrain et les acteurs* »⁶⁰⁷.

⁶⁰⁶ Bernard LACOMBE, *Pratique du terrain, méthodologie et techniques d'enquête*, op. cit., p. 10.

⁶⁰⁷ Sylvain GUYOT « Une méthodologie de terrain 'avec de vrais bricolages et plein de petits arrangements' », in Colloque : « À travers l'espace de la méthode : les dimensions du terrain en géographie, Arras, 18-20 juin 2008, p. 8. Document disponible en ligne : <https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00422362/document> (consulté le 29 mai 2019).

En dehors de cette variété de moyens, une chose demeure inchangée : pratiquer le terrain, c'est assurément partir « *à la découverte de ce que l'on sait mais que l'on ne connaît pas* » ⁶⁰⁸. Dans cette optique, le terrain constitue le lieu de « *rencontre du chercheur et de l'objet de ses recherches* » ⁶⁰⁹, dont il essaye de dégager les différentes dimensions lui permettant d'évaluer les hypothèses liées à la problématique soulevée. Cette démarche, fondée sur le principe de déduction, a fait l'objet de nombreuses critiques ⁶¹⁰. Elle n'en demeure pas moins une méthode intéressante pour combler le décalage entre théorie et pratique, à condition, bien entendu, de ne pas perdre de vue le rapport mouvant qui s'établit entre le monde de la pensée abstraite et celui des choses concrètes, telles qu'elles sont observées dans le lieu investi par le chercheur ⁶¹¹. C'est là qu'intervient l'importance de la méthode de l'observation participante qui fait du chercheur un acteur intégré dans le champ social de son terrain ⁶¹². Cette démarche a été initiée par l'anthropologue Malinowski ⁶¹³. Celui-ci a montré que pour comprendre son terrain d'investigation, l'observateur doit vivre à son contact, s'immerger dans ses différentes composantes, s'imprégner de la culture locale et de la vie ordinaire des gens qu'il observe pour enfin faire émerger du sens à partir des termes et des conduites des personnes côtoyées, sans les manipuler par ses exigences et ses remarques.

⁶⁰⁸ Lena TENEVIC, Florence WEBER, « La délégation du travail de terrain en sociologie qualitative », *Genèse*, n° 8, 1992, p. 136.

⁶⁰⁹ Pauline BOSREDON, « Choix et contraintes des terrains en science sociale », Synthèse collective, *Atelier* : « Terrain », n° 27, mars 2008, p. 42.

⁶¹⁰ Il est notamment reproché à cette méthode de reposer sur des hypothèses théoriquement préétablies, laissant du côté le caractère évolutif du terrain, le risque étant d'offrir « *un modèle fragile pour l'analyse des informations recueillies sur le terrain* », Robert EMERSON, « Le travail de terrain après Huges : continuité et changements », *Société contemporaine*, n° 27, 1997, p. 41.

⁶¹¹ Mohamad ABIDAT, *Manhadjiyat al-ba ḥṭh al-'ilmi : al-ḵaw ā'id, al-marāḥil wa a-taṭbīqat* (Méthodes de recherche en sciences sociales : fondements, étapes et principes), Aman, al-Urdun (Jordanie), Dar Wa'il li-Nashr, 1999, p. 55.

⁶¹² Jean-Michel CHAPOULIE, « Le travail de terrain, l'observation des actions et des interactions et la sociologie », *op. cit.*, p. 14 ; Paul CHOMBART DE LAUWE, « Le rôle de l'observation en sociologie », *Revue de l'Institut de sociologie*, n° 33, 1960, pp. 27-43 ; Anne-Marie ARBORIO, Pierre FOURNIER, *L'enquête et ses méthodes. L'observation directe*, Paris, Nathan, 1999 ; Abdallah ALHAMALI, *Ūslūb al-baḥṭh al-idjtimā'i*, *op. cit.*, pp. 63-65.

⁶¹³ Bronislaw MALINOWSKI, *Argonauts of the Western Pacific*, Londres, 1922, trad. français, *Les Argonautes du Pacifique occidental*, Paris, Gallimard, 1963.

Nous comprenons pourquoi, depuis les travaux pionniers de Malinowski, le terrain constitue le lieu épistémologique privilégié de nombreuses disciplines des sciences de l'homme et de la société, en particulier dans le domaine de l'anthropologie ⁶¹⁴.

Quelle que soit la méthode adoptée, il est souvent dit que le chercheur doit disposer d'un « guide pratique » ⁶¹⁵, c'est-à-dire d'un ensemble de techniques socialement normées ayant fait leur preuve dans un travail d'enquête et d'observation. Reste à ajouter qu'il n'existe pas « *une unité de méthode ou tout au moins d'application de méthodes* » ⁶¹⁶. En effet, chaque terrain a ses propres méthodes, révélant au passage deux notions récurrentes, celle de « quantitatif » et de « qualitatif » ⁶¹⁷, renvoyant chacune à des démarches méthodologiques différentes, mais non exclusives, à savoir le questionnaire et l'entretien.

Dans notre cas, nos moyens d'investigation combinent les deux méthodes : le *questionnaire* (1) et l'*entretien* non-directif (2). Ce choix peut s'appuyer sur l'argument que le questionnaire ainsi que l'entretien libre sont des moyens privilégiés de tirer, le plus possible, de la « substance » du terrain, même s'il ne faut pas négliger d'autres sources d'information toutes aussi riches, mais moins formellement collectées comme la photographie, par exemple ⁶¹⁸.

⁶¹⁴ La méthode de l'observation participante est « à l'origine de l'anthropologie moderne », Stéphane DUFOUR, Dominic FORTIN et Jacques HAMEL, *L'enquête de terrain en sciences sociales*, op. cit., p. 25.

⁶¹⁵ Christophe EVANS (dir.), *Mener l'enquête. Guide des études de publics en bibliothèque*, éd. Presses de l'Enssib, 2011, p. 9 : « Mode d'emploi » ; Stéphane BEAUD, Florence WEBER, *Guide de l'enquête de terrain : produire et analyser des données ethnographiques*, Paris, La Découverte, 2010 (4^e éd.).

⁶¹⁶ Voir Odette LOUISET et al., « Choix et contraintes des terrains en science sociale », op. cit., p. 44.

⁶¹⁷ Une enquête quantitative est une procédure qui collecte les informations sur la base d'un questionnaire déclinant les thèmes de la problématique de la recherche. Une enquête qualitative, elle, suppose une période d'observation et d'immersion du chercheur en milieu de son étude, afin de porter à jour les représentations et les logiques propres des personnes enquêtées. Christophe EVANS (dir.), *Mener l'enquête. Guide des études de publics en bibliothèque*, op. cit., pp. 72 et s.

⁶¹⁸ Nous avons eu recours à ce procédé pour restituer certaines habitudes liées à l'adaptation des logements ou encore au port du voile. Nous estimons que la photo relève du discours au même titre que le texte ; elle rend compte d'une situation, c'est-à-dire qu'elle fait récit. Parfois, elle en dit plus long qu'un texte. L'outil photographique, utilisé à bon escient, constitue « *un prolongement de soi sur le terrain* » et « *relève d'une posture autant intime que scientifique ; cela questionne le rapport du chercheur au terrain de ses recherches, ainsi que son rôle à l'interrogation de ce qui construit le terrain d'étude* », Pauline BOSREDON, « Choix et contraintes des terrains en science sociale », op. cit., p. 50.

1. Le questionnaire

Un terrain d'étude est à la fois extérieur puisqu'il existe indépendamment à celui qui l'observe et dépendant de l'observateur puisque celui-ci lui donne sens, en fonction de la problématique qu'il pose, du champ disciplinaire dans lequel il s'inscrit, des choix méthodologiques qu'il adopte et de l'utilisation scientifique des données recueillies. À partir de là, le questionnaire peut être analysé comme un tremplin permettant de nouer un contact direct avec le terrain. En tant qu'instrument intermédiaire entre l'enquêteur et l'enquêté, il se présente alors comme un outil d'investigation « *piloté à l'aval* »⁶¹⁹, c'est-à-dire une technique guidée par ce que l'on cherche, à savoir la collecte d'informations pertinentes à travers laquelle doit se forger notre analyse du problème soulevé. On devine par conséquent l'intérêt d'expliquer le processus de construction du questionnaire. En principe, celui-ci s'étale tout au long du travail de terrain, à travers des procédures d'adaptation et de réajustement des questions, afin de mieux recentrer ou détailler l'information. Pour cette raison, une enquête exploratoire (pré-enquête) s'est avérée nécessaire. Cela nous a permis de se familiariser avec l'objet de notre recherche. Cette première « immersion » dans le sujet nous a aidé par la suite à étoffer en profondeur notre questionnaire.

1.1. La phase exploratoire ou pré-enquête

Quel que soit le type d'enquête que l'on veut effectuer, un travail préalable est fortement recommandé pour repérer les éventuelles difficultés inhérentes à tout travail de terrain. « *On ne saura trop insister sur l'importance de tester le questionnaire dans des conditions les plus proches de sa future passation avant de lancer cette dernière* », écrit Romuald Ripon⁶²⁰. Il s'agit donc d'un « premier terrain », ou plus exactement, une pré-enquête qui peut être définie comme un moment de réflexion sur les thèmes abordés, et par là même un moyen utile de répertorier les réactions des acteurs, leurs questions, leurs modes de pensée et leur positionnement vis-à-vis de la problématique

⁶¹⁹ Bernard LACOMBE, *Pratique du terrain, méthodologie et techniques d'enquête*, op. cit., p. 47.

⁶²⁰ Romuald RIPON, « La mise en œuvre d'une enquête quantitative par questionnaire : vices et vertus du chiffre », op. cit., p. 75.

posée. Appréhendée sous cet angle, la pré-enquête sert de « *ballon d'essai* »⁶²¹ permettant d'observer et de maîtriser les différentes étapes destinées à l'élaboration des dimensions de l'enquête proprement dite. Concrètement, ce travail exploratoire⁶²² permet de déceler les blocages que peuvent susciter certaines questions et les réticences des acteurs à se prêter au jeu, d'expliquer l'intérêt de l'enquête, son contexte, son objectif, ses modalités et, chemin faisant, écarter ou ajouter des éléments relevant de la vision initiale de notre thématique, corriger les oublis, les erreurs, les incohérences pouvant affecter nos hypothèses *a priori*⁶²³.

Partant de ces principes, un questionnaire préliminaire a été réalisé et soumis à 15 familles libyennes résidant à Tours. Cela n'a pas été sans difficulté.

J'ai présenté le sujet du questionnaire à un compatriote que j'ai croisé par hasard à la bibliothèque de l'université de Tours, en lui expliquant que je prépare une thèse sur les discriminations des femmes en milieu Libyen, mais je souhaite m'entretenir avec des familles installées en France pour se faire déjà une idée sur les rapports au sein du couple libyen. Après m'avoir écouté, il m'a dit : « *Je suis d'accord, mais pas maintenant, parce que je n'ai pas le temps* ». Mon interlocuteur m'a toutefois donné son Mail pour que je puisse lui envoyer une explication plus détaillée de mon projet ainsi que le contenu du questionnaire. Je lui ai envoyé un courriel répondant à sa demande d'explications, mais je n'ai pas eu de retour. Je l'ai relancé plusieurs fois, mais il ne m'a jamais répondu. La même expérience a été répétée avec un autre Libyen, mais, là encore, sans succès. Ces échecs m'ont fait prendre conscience de la difficulté à trouver des personnes prêtes à accepter d'être interviewées dès qu'il s'agit de questions sur les femmes.

À partir de là, j'ai décidé de prendre contact avec une étudiante libyenne que j'avais déjà côtoyé. Lors de notre rencontre, elle m'a promis de me présenter à des personnes

⁶²¹ Marie-Christine MALLIN, « Guide méthodologique pour la pratique de l'enquête d'opinion », *Pratiques : linguistique, littérature, didactique*, n° 36, 1982, p. 89 ; Mohamad ABIDAT, *Manhadjiyat al-baḥṭh al-'ilmi : al-ḳawā'id, al-marāḥil wa a-taṭbīqat*, op. cit., p. 111.

⁶²² Édith SALÈS-WUILLEMIN, « Méthodologie de l'enquête », op. cit. p. 60.

⁶²³ Roger MUCCHIELLI, *Le sondage d'opinion. Applications pratiques*, Paris, éd. ESF, 1978, p. 123.

pouvant faire partie de mon échantillon d'étude. Elle a essayé sérieusement de me rendre ce service, mais elle n'y est pas parvenue.

Ces tentatives montrent bien que l'accessibilité au terrain ne se fait pas de manière automatique. Il faut multiplier les efforts et faire preuve de beaucoup de patience. C'est là, à notre avis, une grande leçon de la pratique de terrain.

Comme le précise pertinemment Bernard Lacombe, le travail d'enquête « *vaut ce que vaut sa préparation* »⁶²⁴ et la capacité du chercheur à persévérer et à tirer les bons enseignements de ses déboires. Aussi, face aux échecs successifs, j'ai pris l'initiative de chercher une médiation « crédible ». À l'époque où je réfléchissais encore à mon sujet de recherche, j'avais fait la connaissance d'un couple libyen, dont le mari poursuivait lui aussi un travail de doctorat. Je l'avais relancé à plusieurs reprises, en lui envoyant des messages détaillant l'objectif de ma sollicitation. Il a fini par me répondre en m'assurant qu'il allait faire le nécessaire pour m'aider. Une promesse qu'il a tenu en me mettant directement en contact avec de nombreux amis libyens qu'il a lui-même exhorté pour qu'ils participent à mon enquête.

On dit qu'une enquête est un « jeu de face-à-face », ou plutôt une rencontre à travers laquelle des liens se nouent entre l'enquêteur et l'enquêté⁶²⁵. Cette situation d'interaction exige d'être particulièrement à l'écoute de l'autre. J'ai vécu cet instant en dialoguant avec les personnes qui ont accepté notre invitation à remplir le questionnaire qui leur a été fourni. D'un commun accord, nous avons même décidé de ma présence lors de cette procédure d'écriture. De mon point de vue, cette présence était utile dans la mesure où elle m'a permis de tester la qualité du questionnaire en termes de clarté de formulation, de pertinence et de temps de réponse estimé à 30 minutes au maximum par personne.

En ma présence, le questionnaire était consulté par l'enquêté afin de relever qu'il était le thème qui semblait le plus apte de réveiller son intérêt et qui pourrait faire

⁶²⁴ Bernard LACOMBE, *Pratique du terrain, méthodologie et techniques d'enquête*, op. cit., p. 288.

⁶²⁵ Mohamad ABIDAT, *Manhadjiyat al-baḥṭh al-'ilmi : al-ḳaw ā'id, al-marāḥil wa a-taṭbīqat*, op. cit., p. 143 ; François de SINGLEY, *L'enquête et ses méthodes : Le questionnaire*, Paris, Armand Colin (3^e éd.) 2012 : voir notamment la partie consacrée à la production du questionnaire.

l'objet de développements postérieurs. Sur ce point précis, je me suis rendue compte que le désir d'appréhender la discrimination des femmes dans toutes ses manifestations m'a conduit à « ratisser large », en posant parfois des questions qui pouvait heurter la sensibilité de mon interlocuteur, comme celles touchant la sexualité, par exemple. Il a fallu donc revisiter certains fragments de mon questionnaire et contourner certains obstacles afin de mieux cibler l'information recherchée et rassurer en même temps le sujet. Cela m'a permis aussi d'éviter certaines insuffisances, comme, par exemple, le fait de relever un sujet qui n'avait pas été prévu et qui semble désormais important à retenir : c'est le cas, par exemple, de la question relative à la signification que les femmes attribuent à l'usage de la contraception.

L'enseignement que j'ai retenu à ce stade est que la question posée doit faire sens pour l'enquêté et qu'il faut être attentif à ses propos et à sa manière de penser, et solliciter parfois des précisions sur des éléments pouvant contribuer à la cohérence de notre questionnaire. J'étais consciente que la réussite finale de mon travail de terrain dépend de la nature et de la qualité des données recueillies. Cette prise de conscience implique une vigilance constante de ma part et une appréciation permanente des postures des enquêtés pouvant avoir des répercussions sur la manière de mener nos investigations. Dans ce sens, lorsque cela s'est avéré nécessaire, et pour ne pas perdre le fil de ce qui est essentiel pour notre sujet centré sur la relation homme-femme, j'ai parfois pris soin d'orienter les propos formulés par nos répondants. Il est vrai que cette « ingérence » exige un haut degré de prudence, pour ne pas tomber dans « *des créations arbitraires* »⁶²⁶, en projetant sur la réalité sociale ce que nous souhaitons y voir, c'est-à-dire notre propre vision.

Tout en sachant que dans un travail de terrain, l'expérience subjective constitue toujours un « résidu » dont il est presque impossible de se détacher complètement, j'ai essayé, autant que possible, d'être moins directive pour ne pas influencer les sujets enquêtés, sans toutefois oublier que mon travail exige de composer sans cesse avec ce

⁶²⁶ Marc AUGÉ, Jean-Paul COLLEYN, *L'anthropologie*. Chapitre 3 : « Le terrain », PUF, 2004, p. 79 ; Ihsan MOHAMAD AL-HASSAN, *Manāhidj al-baḥṭh al-Idjtimā'ī (Méthodologies des sciences sociales)*, Jordanie, Dar A-Nashr wa A-Tawzi', 2006, p. 47.

que nous découvrons sur le terrain et que ce sont ces « découvertes » qui forment la matière première de la production scientifique. Autrement dit, et quoi que l'on puisse dire ou penser, le travail de terrain accorde une large latitude à l'enquêteur dans la construction et le codage de ce qu'il observe. Par conséquent, son influence sur les données qu'il recueille ne peut être totalement évitée ⁶²⁷.

Nous l'avons dit, le but de cette étape exploratoire est de recenser les éventuels problèmes et d'envisager des palliatifs. Dans cette limite, elle constitue, selon Claire Durand, un moment crucial permettant de « *se familiariser de la façon la plus complète avec son sujet* » ⁶²⁸.

En tout cas, cette première expérience de terrain a été une phase intéressante en ce sens qu'elle nous a permis d'introduire des ajustements méthodologiques (clarification de certaines notions, comme celle évoquant le genre) et langagiers (formulation précise des questions, évacuation dans la mesure du possible de tout jargon technique).

Cette posture propre à chaque travail de terrain nous a amené à reconsidérer certaines de nos questions, telles que nous les avons envisagées et délimitées au début de nos investigations. Elle implique aussi une attention toute particulière aux réponses obtenues susceptibles d'avoir des conséquences sur la façon de mener l'enquête. De ce point de vue, la pré-enquête était une occasion de relever des questions qui appelaient un complément d'informations pour les rendre plus intelligibles (ex : la notion de « famille élargie »). Nous avons aussi repéré le malaise de certains sujets de répondre à cause de sensibilité des thèmes abordés (sexualité, virginité...). La réponse de l'enquêté dans ce contexte était plutôt évasive (« je ne sais pas »). Parfois, il s'agit d'une réponse « polie » que l'on peut qualifier de « pure courtoisie », ne permettant pas vraiment l'obtention d'informations exploitables (« oui, je comprends votre question, mais il faut voir ce que dit la religion à ce sujet. Moi je ne peux pas en dire plus... »). Parfois encore, la réponse obtenue était « inopinée ». Prenons comme illustration une phrase qui se

⁶²⁷ Voir Jean-Michel CHAPOULIE, « Le travail de terrain, l'observation des actions et des interactions, et la sociologie », *op. cit.*, p. 21.

⁶²⁸ Claire DURAND, « La pré-enquête, l'élaboration de la question de recherche », *Cours, Sociologie*, Université de Montréal, 9 janvier 2009, p. 1.

détache nettement des informations données par les autres acteurs pour qualifier l'émancipation. Trois femmes faisant partie de notre échantillon ont répondu : « c'est être libre de réaliser ce qu'on se rêve ». Une telle formulation, qui vient illustrer la dimension « liberté », semble nous inviter à examiner plus profondément l'ordre patriarcal et ses contraintes. Le caractère singulier de cette expression en fait dès lors un élément de plus dans le processus de finalisation de notre questionnaire, car pour nous, elle symbolise une forme de résistance vis-à-vis de la tradition qui veut que la femme soit cloîtrée dans sa maison.

Répondre à une question est un processus complexe qui demande parfois un effort de mémoire, sinon un temps de réflexion pour trouver la bonne formule ⁶²⁹. À la limite, le sujet interviewé, dans sa réponse aux questions qui lui sont posées, est souvent animé par des sentiments, des opinions et des enjeux dont le sens et la portée ne sont pas immédiatement repérable durant son intervention ⁶³⁰, mais qui peuvent se révéler dans le choix du langage et des mots utilisés (« J'aimerais... », « Je regrette... », « je suis déçu... »). Il appartient alors au chercheur d'identifier, de vérifier et d'approfondir l'intentionnalité sous-jacente du sujet, sans céder pour autant à l'extrapolation à partir des dires, en transformant l'information et les données qu'il reçoit en signes qu'il interprète en fonction de ce qu'il sait déjà de son terrain d'étude ⁶³¹. Pour éviter ce type de dérive, nous avons opté pour un langage simple dans le questionnaire, accessible aux sujets, et qui demande des réponses claires et précises. Tout en sachant que l'idéal n'existe pas, l'important pour nous est de savoir que les questions doivent être conformes à l'énoncé de notre objectif et qu'elles seront comprises d'une seule manière par les enquêtés. Dans cette perspective, et par mesure de précaution, les relances ont été faites à partir des dires des sujets, prenant en compte l'essentiel de leurs discours, sans pour autant perdre de vue notre question de départ.

⁶²⁹ Abdallah ALHAMALI, *Ūslūb al-baḥṭh al-idjtimā'ī (Méthodes de la recherche sociale)*, Benghazi, Manshūrat Djāmi'at Benghazi, 1994, p. 75.

⁶³⁰ Bruno RAOUL, « Un travail d'enquête à l'épreuve du terrain ou "l'expérience de terrain" comme relation en tension », *op. cit.*, p. 5.

⁶³¹ Marc AUGÉ, Jean-Paul COLLEYN, *L'anthropologie*, *op. cit.*, p. 80.

Les réponses aux questions n'ont pas fait l'objet d'une analyse systématique, mais une lecture rapide des résultats de cette première exploration du terrain a permis de dégager 4 items, fondés sur l'idée d'un rapport conflictuel entre femmes et hommes :

- 1) L'existence d'une discrimination corporelle
- 2) Une répartition des rôles en fonction du sexe
- 3) Une incrimination des traditions patriarcales
- 4) Une volonté d'émancipation plus ou moins affirmée

Il semble donc que pour les personnes interrogées, la relation femme-homme revêt de nombreux aspects résultant pour l'essentiel de la discrimination consacrée entre les deux sexes. Les questions qui couvrent cette discrimination se présentent de la manière suivante :

- Un enchaînement de questions visant le rapport asymétrique homme-femme.
- Des questions sur l'influence des valeurs coutumières et religieuses.
- Des questions sur les changements issus du contact avec des valeurs universelles.
- Une ensemble de questions portant sur le sens de l'émancipation féminine.

Il se dégage de ces indications que le recours à une pré-enquête trouve sa pleine justification, en ce qu'elle nous a permis d'opérer des choix sur la base desquels nous avons pu finaliser notre questionnaire.

1.2. La finalisation du questionnaire

L'élaboration du questionnaire doit être planifiée pour s'assurer que le résultat obtenu en bout de ligne correspond aux objectifs de la recherche. À cet égard, la pré-enquête a été une mise à l'essai instructive : elle a permis d'apporter de nombreuses précisions et certains détails ont été retenus, comme par exemple, l'estimation de la durée du remplissage du formulaire.

En considérant les résultats issus de la pré-enquête, nous avons entériné la méthode du questionnaire mixte avec des questions ouvertes et des questions fermées ⁶³². Toutefois, les questions ouvertes sont plus nombreuses (78%). Ce choix permet d'obtenir des réponses à des questions que nous n'avons pas posé de manière directe.

Les questions soumises aux sujets de notre échantillon empruntent un langage courant et abordent plusieurs volets de la discrimination des femmes, dont le contenu a été divisé en huit grilles bien ordonnées, formant « *une sorte de balisage* » ⁶³³ pouvant favoriser la progression du questionnaire :

- La première grille (6 questions) porte sur le statut familial. Elle est prolongée par une deuxième grille abordant le statut social (2 questions).

Les grilles qui suivent se présentent sous forme d'échelle, dont chacune permet aux enquêtés d'évoquer leurs connaissances sur les thèmes proposés.

- Ainsi la troisième grille s'est attachée aux aspects communs liés au poids de la coutume (8 questions).

- La quatrième grille (2 questions) vise à évaluer l'influence de la religion sur les discriminations des femmes.

- La cinquième grille a pour objet l'hypothèse de la soumission de la femme. Afin de cerner la réalité de cette situation, nous avons formulé une série de questions (10 questions) à partir de variables comme le « port du voile », la « prise de parole par la femme », la « violence conjugale, physique ou/et symbolique »... Ces thèmes ont été combinés avec des interrogations portant sur les possibilités d'émancipation corporelle, familiale et sociale de la femme que pourrait favoriser l'accès à l'éducation et au travail.

⁶³² La formulation d'une question fermée demande à choisir entre des réponses attendues (ex : « oui/non ») ou à fournir des données précises (ex : « quelle est la taille de votre famille »). Une question ouverte laisse au répondant toute latitude de construire librement et spontanément sa réponse ; celle-ci peut être extrêmement diversifiées et plus développées. C'est le cas, par exemple d'une question comme : « comment jugez-vous l'influence de la tradition sur la relation homme-femme ? ». Rappelons au passage « *qu'aucun questionnaire n'est totalement un "questionnaire fermé", il contient toujours des questions ouvertes qui impliquent le recueil d'informations et non pas des données* », Bernard LACOMBE, *Pratique du terrain*, op. cit., p. 343.

⁶³³ Voir Édith SALÈS-WUILLEMIN, « Méthodologie de l'enquête », op. cit. p. 76.

- Notre enquête a pour but de connaître les facteurs déterminant la condition de vie des femmes. À cet effet, une sixième grille a pour objet des questions relatives au caractère sexué de la société libyenne (4 questions), où nous avons insisté sur le sens à donner à l'opposition masculin/féminin et sur le mode d'attribution des rôles et des activités en fonction de l'appartenance sexuelle.

- Nous avons jugé nécessaire de consacrer une septième grille (4 questions) à l'interculturalité. Les questions posées à ce sujet devaient nous éclairer sur l'évolution des femmes libyennes, tiraillées entre les traditions locales et l'ouverture à d'autres valeurs prônant l'égalité des sexes, ainsi que sur les potentialités de changement pouvant remettre en cause la distribution ancestrale des rôles au sein de la famille et dans la société.

- Enfin, une dernière grille (5 questions) aborde le rapport actuel homme-femme, saisi à la lumière du « printemps libyen ». Dans cette partie, nous avons cherché à comprendre une évolution pour le moins paradoxale : une visibilité avérée de la femme, en même temps que des tentatives de son enfermement stimulées par la montée de l'islamisme.

Au total, notre questionnaire se compose de 41 questions⁶³⁴ fondées sur des critères identifiés et facilement déchiffrables, tournant pour l'essentiel autour de l'idée de la discrimination féminine.

Il importe de noter que la relation dynamique entre les différentes grilles a été particulièrement prise en compte, afin d'obtenir l'information la plus appropriée. Cela se lit notamment à travers l'architecture du questionnaire : au lieu d'une présentation en bloc, nous avons décomposé nos questions en thématiques avec des questions s'emboîtant les unes dans les autres, en conformité avec leur usage dans l'enquête⁶³⁵.

⁶³⁴ Ces questions ont été dépouillées manuellement, traitées par des logiciels informatiques (Word, Excel) puis stockées sur ordinateur.

⁶³⁵ En sociologie, il est souvent fait usage de ce type de procédure lorsqu'on cherche une information sensible ou quand les réponses attendues s'avèrent complexes. Ihsan MOHAMAD AL-HASSAN, *Manāhidj al-baḥṭh al-idjtimā'ī*, op. cit., p. 89 ; Abdallah ALHAMALI, *Ūslūb al-baḥṭh al-idjtimā'ī*, op. cit., p. 123.

Notre questionnaire a pour objectif essentiel de mesurer la perception des enquêtés sur la réalité de la discrimination entre l'homme et la femme. À ce titre, il était demandé aux sujets de répondre à des questions ciblées. Les questions étaient libellées ainsi :

« *L'opinion répandue suivant laquelle l'homme tient une place prépondérante par rapport à la femme est-elle justifiée ?* » (Q. 15). « *On suppose que la religion participe à la hiérarchisation entre les femmes et les hommes. Qu'en pensez-vous ?* » (Q. 18). « *Parmi les signes indiquant la soumission de la femme, on cite souvent le port de voile. Quel est votre avis sur cette question ?* » (Q. 20). « *Est-il vrai que dans la société libyenne la femme subit des violences conjugales et sociales ?* » (Q. 22).

Il était aussi question de s'interroger sur le principe d'émancipation de la femme. Dans ce cadre, il était demandé aux sujets de nous révéler le sens qu'ils attribuent à ce mot. Les questions étaient ainsi libellées « *Que pensez-vous de l'idée d'émancipation de la femme vis-à-vis de la tradition ?* » (Q. 25). « *Pensez-vous que la femme dispose librement de son corps ?* » (Q. 26). « *Considérez-vous que l'école joue son rôle dans l'émancipation de la femme ?* » (Q. 27).

À travers ce questionnaire, nous nous sommes données deux objectifs :

- il s'agit d'une part d'analyser la répartition des rôles dans une société fortement sexuée. À cet effet, il était demandé aux sujets de nous livrer leur point de vue. Les questions étaient libellées ainsi « *Comment interprétez-vous la classification de l'homme et de la femme en catégories sexuelles opposées ?* » (Q. 29). Il était demandé aussi de préciser s'ils existent des domaines d'activités où la femme doit être écartée en raison de son corps dit « fragile » (Q. 31), et si cette situation est définitivement incorporée par la société. La question était libellée ainsi : « *On considère que la discrimination corporelle est intériorisée par les deux sexes, féminin et masculin. Qu'en pensez-vous et à quoi peut-on attribuer cette intériorisation ?* » (Q. 32).

- D'autre part, il fallait explorer la perception des valeurs d'égalité et de liberté chez les femmes comme chez les hommes, afin de savoir si celles-ci sont bel et bien assimilées par les deux sexes. À ce titre, il était demandé aux personnes enquêtées de nous dire si le rapprochement avec la culture occidentale contribue ou non à la construction de

l'émancipation individuelle, familiale et sociale. La question était ainsi libellée : « *Le contact avec le monde extérieur introduit des changements dans la mentalité libyenne de nature à remettre en cause la redistribution ancestrale des rôles au sein de la famille et de la société. Percevez-vous ce changement ?* » (Q. 36).

- Nous avons terminé notre questionnaire en demandant aux enquêtés de nous livrer leur impression sur l'évolution de la Libye depuis la fin du régime de Kādāfi. Les questions portaient sur la visibilité des femmes sur la scène politique et social et sur le combat menée par des féministes (Q. 37, 38, 39). De même, nous avons voulu connaître leur opinion sur la montée de l'islamisme et ses effets sur la condition féminine. La question était : « *On considère que la montée de l'islam orthodoxe constitue un frein à l'émancipation de la femme... Le constatez-vous, et dans quel domaine ?* » (Q. 40).

Le tri croisé et la mise en relation des données recueillis devraient nous aider à approfondir la compréhension des conditions favorisant la discrimination des femmes, de même que les facteurs pouvant participer à leur émancipation. À ce stade, en s'appuyant sur les premières indications qui apparaissent dans les réponses des personnes questionnées et sur notre travail théorique, nous avons pris la liberté de revenir sur quelques hypothèses qui se trouvent en filigrane dans notre travail :

- **Hypothèse 1** : *Nous nous attendons à ce que les femmes rejettent le discours dominant qui les situent dans un état de personnes soumises à la volonté des hommes.*

- **Hypothèse 2** : *Dans le même registre, nous nous attendons également à ce que les femmes refusent d'attribuer l'inégalité entre les deux sexes à leur appartenance à un milieu dominé par la tradition et la religion.*

- **Hypothèse 3** : *Nous pensons que les femmes attacheraient de l'importance à leur autonomie et à leur liberté d'agir et le ferait savoir à travers l'accès à l'instruction, au travail et à l'espace public en général.*

Hypothèse 4 : *Nous pensons que les femmes sont conscientes du fait que leur maintien dans état de soumission relève d'un certain nombre de préjugés et de stéréotypes faisant du pouvoir un attribut masculin alors que l'obéissance serait le propre de la condition féminine.*

Nous verrons si l'analyse des réponses confirme ces hypothèses ou s'il faut les affiner ou les réajuster en fonction des informations et des données recueillies. Nous devons toujours garder à l'esprit que les personnes enquêtées ne constituent pas un seul bloc. Par conséquent, on peut s'attendre à des réponses susceptibles de déconcerter tous ceux qui partent de lieux communs ou de schémas préconçus.

S'agissant de la distribution du questionnaire aux enquêtés, celle-ci n'a pas toujours été facile.

1.3. La distribution du questionnaire

Nous avons rencontré des obstacles de toutes sortes et à divers niveaux, et qui sont le lot quotidien, si l'on peut dire, du chercheur, mais ils peuvent être surmontés.

La première épreuve que nous avons eu à surpasser était de savoir comment obtenir l'aval des autorités dans un délai raisonnable. Il est clair que ce qui est ennuyeux dans cette démarche, ce n'est pas l'acte administratif lui-même, c'est-à-dire le besoin d'une autorisation d'enquête. C'est là une procédure presque normale qui permet d'accéder à des documents officiels et de légitimer l'entretien, en le rendant légal. Ce qui est dommageable, c'est plutôt la lenteur de l'administration, susceptible de porter un préjudice fatal à un planning de recherche où le facteur temps est essentiel. Ce que perd en effet le chercheur dans de telles situations, c'est le temps. La patience est ici le meilleur remède. Comme nous l'avons souligné, et pour notre bonheur, la démarche administrative n'a pas été trop lourde au point d'handicaper notre recherche.

Le second type d'obstacle porte sur le contact avec les populations. Même si, de façon générale, on peut dire que cela s'est bien passé, la suspicion a parfois été de rigueur au premier contact notamment, sans oublier la réticence de l'élément masculin à participer à l'enquête. À ce niveau, nous avons développé notre questionnaire en tenant compte de la culture et des traditions de la société libyenne. Par conséquent, nous avons évité autant que possible les formules qui pouvaient choquer ou susciter de la méfiance (ex : s'informer sur des cas de femmes violenter pour avoir commis un acte d'adultère). Cela n'a pas été vraiment difficile puisque nous appartenons à la même sphère culturelle.

Le pouvoir de s'expliquer constitue une « spécificité humaine » dont on ne peut se priver ⁶³⁶. Aussi, un séjour raisonnable sur le lieu de l'enquête paraît souhaitable. Pour notre part, nous devons rester en Libye pour une durée d'un mois mais la situation de guerre qui sévissait à Tripoli avec tous les risques que cela comportait, en particulier l'annonce officielle de fermeture de la frontière avec la Tunisie, seul lieu où l'on pouvait encore prendre l'avion, nous a obligé à réduire notre présence à une semaine. Cette contrainte temporelle est de nature à affecter l'application du questionnaire sur le terrain. Pour y remédier, nous avons sollicité le soutien d'une équipe de collègues de l'université de Zawia, qui en plus habitent les quartiers et semblent être, dès le départ, intéressés par le sujet de la recherche et motivés à l'idée de participer à une enquête de terrain. L'utilisation de ce réseau amical que nous assumons, et que certains auteurs qualifient de « bricolage » ⁶³⁷, s'est avéré comme une méthode efficace puisqu'il nous a permis d'accéder pratiquement aux enquêtés.

En confiant à nos amis-collègues la mission de distribuer individuellement le questionnaire, nous avons insisté sur quelques points essentiels : ils devaient se présenter en s'identifiant comme médiateurs dans un travail d'enquête universitaire sur les discriminations à l'encontre des femmes, en précisant au passage qu'il ne s'agit pas d'un sondage et qu'ils sont libres de répondre ou pas. Ils devaient aussi leur dire qu'ils pouvaient commencer par la question de leur choix, ce qui nous semble un moyen de les mettre en confiance.

En outre, les membres de notre équipe devaient expressément indiquer aux sujets que l'anonymat était garanti ⁶³⁸ et qu'il suffit mettre leur prénom sur le questionnaire, après avoir précisé que tout ce qu'ils vont nous dire s'intègre dans un travail scientifique. Il était aussi très important de leur indiquer que la sincérité et la véracité des réponses étaient la clé de réussite de notre enquête.

⁶³⁶ Marc AUGÉ, Jean-Paul COLLEYN, *L'anthropologie*, *op. cit.*, p. 83.

⁶³⁷ Sylvain GUYOT, « Une méthodologie de terrain 'avec de vrais bricolages et plein de petits arrangements' », *op. cit.*, p. 9.

⁶³⁸ Aux yeux de certains auteurs, « l'exigence de garantie d'anonymat est un impératif tant sur le plan déontologique que sur le plan pratique », Romuald RIPON, « La mise en œuvre d'une enquête quantitative par questionnaire : vices et vertus du chiffre », *op. cit.*, p. 74.

Enfin, ils devaient ajouter que le temps était très précieux, ce qui nécessite un effort de la part des sujets à nous remettre les réponses dans un délai convenable. Sur ce dernier point, les intéressés ont tenu compte de notre exhortation puisque l'attente était relativement courte ; elle n'a pas duré plus de six mois. De plus, l'ensemble des exemplaires distribués nous ont été retournés presque complètement renseignés, surtout par les femmes, les hommes s'étant contentés de formulation vagues et brèves difficilement exploitables.

Nous avons alors procédé au dépouillement des réponses et élaboré à cette occasion une synthèse sous forme de tableaux et de graphiques. Nous avons également converti certaines données qualitatives en données quantitatives en utilisant le package des données statistiques (SPSS).

Parallèlement à ce travail d'investigation par questionnaire, et pour donner à notre recherche une dimension satisfaisante, nous avons considéré utile de réaliser des entretiens auprès de sept familles et deux personnalités publiques.

2. L'entretien semi-directif

Le travail de terrain est un rapport au concret et au réel. Dans ce cadre, le recours à l'entretien apparaît comme une outil précieux d'investigation ⁶³⁹. Entièrement orienté par la problématique de la recherche, mais laissant la parole aux personnes enquêtées, la technique de l'entretien semi-directif permet de donner sens à des discours nécessairement diversifiés, de déceler les interprétations faites des réalités vécues par les familles interrogées et finalement de découvrir et de comprendre, autant que possible, la nature et la portée des discriminations visant les femmes. Dans ce contexte, notre rôle c'est d'écouter, d'observer et de relancer la conversation à partir des déclarations faites par les intéressées. C'est dire toute la dimension « qualitative » de cette méthode d'enquête.

⁶³⁹ Stéphane BEAUD, Florence WEBER, *Guide de l'enquête de terrain*, Paris, éd. La Découverte, 2010, p. 211 ; Édith SALÈS-WUILLEMIN, « Méthodologie de l'enquête », *op. cit.*, pp. 13 et s.

Le terrain est un moment d'interaction sociale, donc, les idées qui émergent sont en partie le produit du contexte dans lequel elles s'insèrent ⁶⁴⁰. De là l'importance de la préparation de l'entretien prenant en compte les nombreuses difficultés qui peuvent se manifester, en particulier, le problème de la distanciation du chercheur par rapport à son objet d'étude.

2.1. Préparation de l'entretien : une tâche laborieuse

Il est certain que les conditions matérielles sont déterminantes dans le choix d'une stratégie d'entretien. À ce propos, une première difficulté consistait à prendre contact avec deux personnalités publiques visées par notre enquête : Madame Younis, ancienne Secrétaire d'État des affaires sociales et Madame Zahia, présidente de l'association féministe « Pourquoi je suis pour les droits des femmes ? ».

J'ai pensé que le fait de s'être identifiée comme chercheuse libyenne va me faciliter l'accès à ces personnalités, mais il m'a fallu quand même plusieurs semaines pour obtenir un rendez-vous. Quant aux entretiens, ils se sont déroulés par conversation téléphonique. Les deux interlocutrices m'ont posé des questions sur l'objet de mon travail. Sur ce point, Madame Zahia a été plus curieuse. Elle m'a demandé ce que je pense personnellement de la discrimination des femmes et si je connaissais des femmes qui luttent pour la cause féminine. En revanche, ce qui était marquant dans le dialogue avec la ministre, c'est son extrême précaution dans les réponses : « *Oui, il y a des discriminations à l'égard des femmes, mais le gouvernement a fait d'énormes progrès dans ce domaine [...]* ».

Comme nous l'avons dit, les conversations se sont faites par téléphone, un moyen privilégié pour accéder à des personnes en dépit de la distance ⁶⁴¹. En tout cas, il nous a permis de recueillir des informations pertinentes sur les rapports discriminatoires entre les femmes et les hommes. Il n'en reste pas moins que cette ressource informative doit

⁶⁴⁰ Voir Alain BLANCHET et Anne GOTMAN, *L'enquête et ses méthodes : l'entretien*, Paris, éd. Nathan 1999 ; Mustapha Omar ATTAIR, *Mūqadima fi mabādi'e wa ūssūs al-baḥṭh idjtimā'ī* (Introduction aux principes et aux fondements des sciences sociales), Al Mansha'a al-'Ama li an-Nashr wa at-Tawzi' wa al-l'lane, 2005, p. 35.

⁶⁴¹ Voir Pauline BOSREDON, « Choix et contraintes des terrains en science sociale », *op. cit.*, p. 49.

être considérée avec précautions quant à la « neutralité » du contenu des témoignages, spécialement lorsqu'ils émanent de personnes publiques ou socialement engagées.

Plus intéressant est le dialogue avec sept femmes libyennes. Dans ce cadre, les entretiens ont pris parfois un caractère biographique⁶⁴². Cette méthode permet d'avoir accès à ce qui peut être considéré comme « intime » : la vie intérieure des familles. À cet effet, nous avons indiqué que des petites histoires susceptibles d'illustrer leur vécu étaient les bienvenues. Il s'agit de permettre aux sujets interviewés de se fondre dans la thématique et d'assimiler complètement la nature des questions.

On dit souvent que dans le cadre d'un entretien, l'interviewé est parfois amené faire part de sa situation, de ses activités et de ce qu'il pense. En fait, il exprime une histoire qui peut être individuelle, familiale ou sociale. Le récit ainsi transmis reproduit une partie de sa vie⁶⁴³, que Pierre Bourdieu avait appelé « *l'illusion biographique* »⁶⁴⁴, c'est-à-dire un vécu envisagé par la personne qui le raconte un condensé cohérent d'informations. Cela nécessite de notre part un travail d'écoute, mais aussi une grande vigilance à l'égard du vocabulaire et des mots utilisés qui sont loin d'être toujours anodins, dans la mesure où ils sont la projection de représentations qui peuvent être d'ordre « cognitif » ou « affectif »⁶⁴⁵ et qui participent à la structuration de l'objet d'étude, en fonction des normes individuelles ou collectives acquises par le sujet. En outre, dans le cadre de notre thématique, les propos peuvent receler des non-dits où apparaît en filigrane la réalité persistante d'un certain nombre de stéréotypes et de préjugés se nourrissant des différences consacrées (la distinction corps masculin-corps féminin, la virilité de l'homme opposée à la fragilité des femmes, etc.). Il faut donc être en mesure, à partir du discours de l'enquêté, de mettre en évidence son opinion.

⁶⁴² Sur cette technique d'enquête, voir notamment Jean PENEFF, *La Méthode biographique*, Paris, Armand Colin, 1990.

⁶⁴³ Daniel BERTAUX, *L'enquête et ses méthodes. Le récit d'une vie*, Armand Colin, 2010.

⁶⁴⁴ Pierre BOURDIEU, « L'illusion biographique », *Actes de la Recherche en Sciences sociales*, n° 62-63, 1986, p. 71.

⁶⁴⁵ Rodolphe GHIGLIONE et Benjamin MATALON, *Les enquêtes sociologiques*, Paris, éd. Armand Colin, 1978, p. 73.

Ces considérations mises à part, précisons que la conversation s'est déroulée dans le domicile des interviewées, après avoir eu l'assurance que les conditions de confort minimales seront remplies, notamment le calme. Ce choix du lieu est important, si l'on convient que l'espace où se déroule la communication a un effet sur ce qui se dit, et que le temps de l'entretien peut durer plus d'une heure. Pour alléger la prise de notes et être très à l'écoute du répondant, nous lui avons fait part de notre intention d'enregistrer la conversation sur un magnétophone.

Avant de commencer, nous avons tenu à rappeler à nos interlocutrices que notre objectif est d'identifier la dimension discriminatoire qui régit les rapports entre les hommes et les femmes. À ce titre, nous leur avons exposé l'intitulé de notre étude, notre mode d'approche du sujet et notre position d'observatrice en leur expliquant que notre travail de recherche ne visait nullement à porter des jugements de valeur. Ces précautions nécessaires ont pour mérite de permettre aux intéressées d'évacuer le doute et le stress, d'évaluer le contenu et la portée de nos questions et finalement d'incorporer le climat de l'entretien. C'est là qu'intervient le facteur temps : le temps de la construction de la réponse et de l'élaboration de l'argumentation ⁶⁴⁶. Cette ligne de conduite part du principe qu'il n'y a pas une réponse toute faite. Il est donc fondamental que la personne approchée « digère » le cadre de l'entretien et forge ses idées en toute sérénité, sans trop prolonger son intervention, afin de pouvoir aborder tous les thèmes de notre problématique. À ce titre, nous avons fait parfois usage de la procédure du « filtrage » dans le but d'orienter nos enquêtées vers des sujets spécifiques en fonction de leurs réponses.

En raison de la courte durée de notre séjour en Libye, j'ai réparti sur trois jours le temps des entretiens (c'est-à-dire plus de deux entretiens par jour). Cela n'a pas été simple. Parfois, la fatigue ressentie de mon côté était visible, mais de manière générale, le résultat était satisfaisant puisque j'ai réussi à boucler tous les entretiens qui étaient prévus avant mon retour précipité en France.

⁶⁴⁶ Voir Mustapha Omar ATTAIR, *Mūkadima fi mabādi'e wa ūssūs al-baḥṭh idjtimā'i*, op. cit., p. 62.

À ce stade, il est utile de souligner qu'il n'existe pas de « recettes simples » ou de techniques standardisées pour conduire un entretien. En conséquence, les thématiques ne suivent pas un ordre préétabli. Cela correspond à notre souhait de laisser nos informatrices s'exprimer librement. Ainsi, bien que lancé à partir d'une question d'ordre pratique valable pour toutes les enquêtées, ce qui favorise une base de départ commune, la poursuite du dialogue est restée en effet aléatoire ; en ce sens que l'enchaînement de la conversation dépendait surtout du discours des personnes interviewées, de leurs priorités et de leurs logiques propres. De là l'intérêt des relances faites par mes soins à partir des paroles tenues par les répondantes pour les inciter à être à la fois plus explicites et plus profondes dans leurs propos. Cette procédure est vivement conseillée s'il on se fie à certains auteurs pour qui « *la meilleure question n'est pas donnée par la grille : elle est à trouver à partir de ce qui vient d'être dit par l'informatrice* »⁶⁴⁷.

La formulation des relances se fait de la manière la plus ordinaire utilisant des expressions comme « selon vous », « à votre avis », « d'après votre point de vue », etc. L'essentiel consiste à ce que la relance, pour obtenir des témoignages solides et pertinents par rapport à notre problématique, « *fonctionne en écho (et) renvoie au contenu du discours* » du répondant⁶⁴⁸. Elle repose par ailleurs sur le principe que dans un entretien, le plus important c'est de comprendre et de ce fait, le problème n'est pas tant « *de savoir si nous devons poser les bonnes questions pour obtenir de bonnes réponses* »⁶⁴⁹ que de laisser aux interviewées le temps de réfléchir. Ce principe repose sur l'idée que l'entretien est un processus au cours duquel les enquêtées précisent progressivement leurs points de vue. Il s'agit donc d'entretien qui peut être qualifié de *compréhensif*, au sens défini par Jean-Claude Kaufmann : « *la particularité de l'entretien compréhensif est d'utiliser les techniques d'enquête comme des instruments souples et évolutifs : la boîte à outils est toujours ouverte et l'invention méthodologique est de*

⁶⁴⁷ Jean-Claude KAUFMANN, *L'enquête et ses méthodes. L'entretien compréhensif*, Paris, éd. Nathan 1996, p. 48.

⁶⁴⁸ Édith SALÈS-WUILLEMIN, « Méthodologie de l'enquête », *op. cit.*, p. 64.

⁶⁴⁹ Stéphane BEAUD et Florence WEBER, *Guide de l'enquête de terrain*, *op. cit.*, p. 203.

rigueur. La construction de l'objet aussi est en évolution permanente, avec des ralentissements, des impasses, des accélérations ; la gestion des phases et des rythmes dépend de ces soubresauts » ⁶⁵⁰. L'entretien compréhensif est analysé comme une technique d'enquête très productive, puisqu'elle repose sur de questions relativement flexibles et évolutives fondées sur la norme que « *l'informateur possède un savoir précieux* » ⁶⁵¹ et que l'enquêteur à « *un monde à découvrir* » ⁶⁵².

Comme nous l'avons indiqué, ce qui est primordial, c'est d'écouter sincèrement et activement la parole des personnes interviewées, en procédant, lorsque cela s'annonce nécessaire, à des reprises plus ou moins libres de certaines réponses, sans essayer de les influencer en ajoutant des éléments informatifs, ou de calquer sur leurs dires les grilles de lecture sociologique de manières systématique et automatique.

Cette conduite est fondée sur le fait que ce que l'on découvre pratiquement sur le terrain, n'est pas forcément ce que l'on apprend dans les ouvrages et dans les catégories de pensée, encore moins dans les idées préconçues ou dans des variables clés, prédéterminées. Il y a là une forme de prudence élémentaire qui a guidé nos pas dans l'élaboration de l'entretien et qui exige l'adoption de postures particulières de notre part, plus spécialement une certaine neutralité vis-à-vis du discours des personnes interrogées, une question qui se pose dans tout travail et l'on s'est demandé même s'il est souhaitable de « *renoncer à la prétendue neutralité nécessaire au bon déroulement du terrain* » ⁶⁵³.

Observer une certaine neutralité ne veut pas dire pour autant que la mise en évidence du « discours » propre aux interviewées n'implique pas une interprétation conceptuelle, et par là même scientifique et culturelle. C'est là d'ailleurs tout le paradoxe du travail du terrain « être à la fois juge et partie » : ainsi, le chercheur doit transmettre le plus fidèlement possible le message des enquêtés, car, même s'ils n'ont

⁶⁵⁰ Jean-Claude KAUFMANN, *L'enquête et ses méthodes*, op. cit., p. 40.

⁶⁵¹ *Ibid.*, p. 48.

⁶⁵² *Ibid.*, p. 51.

⁶⁵³ Barbara MOROVICH, *Miroirs anthropologiques et changement urbain*, op. cit., pp. 113-114.

pas toujours raison, ils ont leurs logiques qu'il convient de dégager, de connaître et de comprendre. En même temps, l'interviewer est amené à décoder et à rationaliser les données collectées, dans le but d'extraire les caractéristiques fondamentales répondant aux fins qu'il poursuit puis à les généraliser.

En ce qui nous concerne, notre volonté d'obtenir des informations adaptées aux objectifs de notre recherche nous a conduit à ne pas juger, ni à dévaloriser ou survaloriser les paroles des personnes approchées. Par exemple, nous savons que dans la culture libyenne, les effets de sexe influent sur la manière de raconter son vécu : alors que les hommes ont tendance à se percevoir et à se présenter comme des êtres du « dehors », du public, les femmes, en revanche, sont censées vivre en tant que membres de la famille, se considèrent maîtresses et « reines » dans leur foyer et qualifiée à cet égard de femmes d'intérieur. Nous avons donc centré l'entretien sur les éléments qui pourraient éclaircir cette vision du couple libyen.

Cette préoccupation essentielle justifie le choix de certaines questions adressées aux femmes et libellées ainsi : « *Pensez-vous que la place de la femme est à l'intérieur de la maison ?* ». Cette question ouverte, conduisant à un discours narratif d'une réalité parfois vécue, vise à obtenir des données factuelles sur le rôle des femmes au sein de la famille. Elle comporte des précisions mettant en évidence la manière dont le répondant comprend l'objet de l'étude : « *Existent-il des activités que vous considérez comme vous appartenant exclusivement ?* », ou encore : « *Estimez-vous que l'espace public est un lieu pour les hommes ?* ». Ces questions ont pour intérêt d'orienter les intéressées vers un discours explicatif et/ou évaluatif de la thématique de la discrimination. Elles exigent de la part du répondant un effort de connaissance. En tout cas, cette façon de procéder devrait nous aider à identifier la position des interviewées vis-à-vis du problème soulevé. À ce propos, il est assez significatif de constater que les sujets perçoivent les questions différemment. Nous reviendrons plus loin sur cet aspect récurrent. Dans l'immédiat, notons que nos entretiens ont pour finalité de vérifier la pertinence de nos hypothèses, déduites des propositions théoriques déjà existantes et revisitées lors de la pré-enquête qui a conduit à combler activement certaines zones d'incertitude. Cette orientation explique d'ailleurs la mise en jeu de questions apparemment banales sommairement

évoquées (« *Comment avez-vous rencontré votre mari ?* »). Cette question claire et facile à comprendre nous a cependant permis de se référer aux paroles des interviewées pour obtenir des précisions sur d'autres points (« *Comment définissez vos rapports avec votre époux ?* », ou encore : « *Existe-t-il un partage de l'exercice de l'autorité au sein de votre couple ?* », « *Avez-vous le loisir de sortir ou de voyager seule ?* »), afin d'identifier leur impact dans le processus lent et progressif de construction du dialogue.

Cette posture d'ensemble peut laisser penser qu'une grande intimité s'est établie entre nous et nos interlocutrices, ce qui n'est pas tout à fait faux. Pourtant, le maintien d'une certaine distanciation est nécessaire pour garder une certaine objectivité, même si cette qualité propre à tout chercheur, ne peut pas être respectée totalement.

2.2. Proximité et distanciation : une question d'objectivité

À travers le contact avec le terrain, l'enquêteur assume son statut de chercheur en gardant une certaine objectivité, mais il est aussi un acteur social, et en tant que tel, il est de sa responsabilité de penser et gérer son implication. « *C'est là [...] une modalité d'approche et de gestion de la "tension permanente" entre les deux positions ; une manière d'appréhender et de trouver les limites entre distanciation et connivence dans le rapport de la recherche au terrain* »⁶⁵⁴. En effet, en situation d'entretien, la distanciation vis-à-vis de son interlocuteur ou interlocutrice n'est pas toujours facile, puisque le travail de terrain implique nécessairement un « *temps de familiarisation* »⁶⁵⁵ du chercheur avec l'univers social au sein duquel évolue sa réflexion. Des relations se nouent et il arrive même que se mette en place une complicité entre l'enquêteur et les sujets enquêtés, parfois à l'insu de tous les acteurs.

En vérité, les relations entre les deux protagonistes sont souvent enveloppés dans des attitudes ambiguës, dans la mesure où ils sont animés par des positions et des motivations différentes :

⁶⁵⁴ Bruno RAOUL, « Un travail d'enquête à l'épreuve du terrain ou « l'expérience de terrain » comme relation en tension », *op. cit.*, p. 10.

⁶⁵⁵ Mariangela ROSELLI, « les enquêtes qualitatives en bibliothèque : quelles techniques pour quels résultats ? », in Christophe EVANS, (dir.), *Mener l'enquête. Guide des études de publics en bibliothèque*, *op. cit.*, p. 81.

L'interviewer cherche à obtenir le maximum de données et d'informations « sincères et authentiques » sur un thème souhaité et conçue, et de ce fait, il s'autorise à s'ingérer dans le territoire de l'interviewé grâce à son pouvoir de questionner. L'interviewé, lui, vit une expérience assez confuse : en acceptant d'être questionné, il se montre disposé à fournir l'information convoitée et « *engage sa personne et sa sincérité, produit un discours confidentiel et intime* » ⁶⁵⁶, mais la crainte de mettre en péril son image peut l'inciter à ne pas se livrer totalement en racontant des choses « trop personnelles ». Cette interaction établie entre les deux protagonistes a été considérée par certains auteurs comme « faussement symétrique ». C'est l'opinion d'Édith Salès-Wuillemin qui rappelle que « *l'enquête est à la fois en situation de possession des informations que cherche l'enquêteur, ce qui le met en quelque sorte en position de force. Mais il est également en position de faiblesse vis-à-vis de l'interviewer à qui il attribue une bonne technique et une grande expérience dans la conduite d'entretiens* » ⁶⁵⁷.

La relation d'entretien mettant les personnes interviewées en situation délicate de dévoiler leur point de vue, leur attitudes et leurs connaissances, révèle selon certains, l'importance des mécanismes émotionnels et affectifs qui rendraient difficile une séparation nette entre le domaine « thérapeutique » et le domaine de la recherche. Cet aspect clinique laisse dire que le dialogue qui s'instaure entre l'enquêteur et l'interviewé apparaît « *de plus en plus psychologisé* » ⁶⁵⁸.

Quoi qu'il en soit, un contexte de tension s'installe entre des acteurs poursuivant des objectifs et des enjeux spécifiques : l'un veut des informations, l'autre peut les lui fournir mais se sentant vulnérable demeure attentif à ce qu'il dit. C'est là qu'intervient le jeu confus de proximité et de distance qui met en lumière la difficulté de concilier les deux. Pour que cette conciliation réussisse, il faut que l'autre paraisse en partie semblable à soi, un « alter ego » en quelque sorte. Pour ce faire, le chercheur de terrain doit

⁶⁵⁶ Voir Alain BLANCHET, Hélène BÉZILLE, et al., *L'entretien et les sciences sociales : l'écoute, la parole et le sens*, Paris, Dunod, 1985, p. 113.

⁶⁵⁷ Édith SALÈS-WUILLEMIN, « Méthodologie de l'enquête », *op. cit.*, p. 58.

⁶⁵⁸ Lena TEVENIC et Florence Weber, « La délégation du travail de terrain en sociologie qualitative », *op. cit.*, p. 135.

s'immerger dans l'univers familial et social de l'enquêté, et se met en situation d'empathie avec sa culture et ses conditions de vie. Mais s'il est nécessaire de se mettre « dans la peau » de l'interviewé, il ne faut pas non plus se substituer à lui. En d'autres termes, en même temps qu'il faut être à l'écoute de l'autre et faire preuve d'estime et de reconnaissance nécessaires à la construction de la confiance, au point même de s'approcher du registre de l'intime, afin d'inciter l'interlocuteur à « *se livrer* » et à « *exprimer son savoir le plus profond* »⁶⁵⁹, y compris en adoptant ses opinions, il ne faut jamais perdre de vue l'objet de l'interaction, c'est-à-dire la recherche scientifique. Il faut surtout être conscient des éléments qui entrent en jeu et qui agissent sur ce rapport ténu, savoir en tirer profit sans compromettre le sens et l'orientation de l'entretien. Ces éléments peuvent être de plusieurs ordres. Dans un souci de clarté, nous allons présenter ceux qui m'ont aidé à établir une relation de proximité avec les enquêtées, puis ceux qui ont davantage contribué à mettre de la distance entre nous et nos interlocuteurs.

Il est établi que dans un travail de terrain, la rencontre avec des personnes prêtes à vous parler de leur vie et de leur vécu quotidien ne se fait jamais de manière spontanée. Il faut toujours persévérer et se montrer convaincant de l'utilité de la démarche en expliquant en quoi l'entretien peut être important, comment seront utilisées les informations et comment les répondants peuvent prendre connaissance des résultats de l'étude⁶⁶⁰. Nous avons respecté ces précautions élémentaires. Mais, ce qui nous a aidé le plus dans la prise de contact et la mise en confiance, c'est le fait de parler la même langue, de travailler sur un espace de vie qui ne nous est pas étranger et de partager avec les sujets la même appartenance. Si cette question peut exister quels que soient les contextes, elle fonctionne de manière prépondérante dans le milieu libyen où la solidarité et l'esprit du groupe restent vivaces. Tâchons toutefois de rappeler que dans une telle situation, il importe de prendre le recul nécessaire et de ne pas en faire un

⁶⁵⁹ Jean-Claude KAUFMANN, *L'enquête et ses méthodes. L'entretien compréhensif*, op. cit. p. 53.

⁶⁶⁰ Bardin BAHOUAYILA, « Cours de pratique des enquêtes », op. cit., p. 14 ; Mohamad ABIDAT, *Manhadjiyat al-ba ḥṭh al- 'ilmi : al-ḳaw ā'id, al-marāḥil wa a-taṭbīqa*, op. cit., p. 198.

argument pour influencer l'évolution de la conversation. Il y a là une obligation éthique que nous avons largement observé.

Notre immersion dans la vie des femmes interviewées (même si elle était de courte durée, c'est-à-dire une semaine) et le dialogue engagé, ont sans doute été facilités par le fait d'être une femme.

Reste à ajouter que notre expérience personnelle en tant que femme libyenne peut avoir des incidences sur notre regard. C'est pourquoi, dans la mesure du possible, nous avons adapté notre intervention et notre discours aux attentes « naturelles » des interviewées, en évitant par exemple des questions « indiscrètes », et en ce vouvoyant. Cela a permis de maintenir une certaine distance dans laquelle la parole peut nicher.

On sait que dans la culture musulmane, la présence d'une personne « étrangère » à la famille suscite généralement de la méfiance, a fortiori lorsqu'il s'agit d'effectuer un travail d'entretien. C'est dans ce sens qu'il faut interpréter la relative distance instaurée dans un premier temps entre moi et mes interlocutrices, en raison de mon statut de doctorante, ce qui, a priori, peut décourager les interviewées et les inciter à se montrer réticentes vis-à-vis de notre travail d'enquête. Nous étions conscientes du fait que dans le milieu libyen, les populations sont peu habituées à ce type de démarche qui renvoi à un travail universitaire. Cependant, j'ai été témoin d'un fait significatif : faire le récit de sa vie diffère en fonction du statut social des personnes rencontrées. Ainsi, dans les familles instruites appartenant à des catégories aisées ou à la classe moyenne, faire le récit de sa vie ne posait pas de problèmes particuliers. En revanche, dans les familles populaires, et surtout chez les femmes « traditionnalistes », j'ai perçu un certain embarras et une forme d'hostilité : « un entretien, c'est quoi ça, et pourquoi ? », « Ce n'est pas dans nos traditions ». Après avoir expliqué le pourquoi de ma démarche et qu'elles ne sont pas obligées de répondre aux questions qui peuvent les gêner, elles ont accepté l'idée et se sont même montrées parfois attentives à certains thèmes, notamment lorsqu'il était question de religion ou du port du voile. Rappelons ici que toutes les femmes rencontrées portaient le *ḥidjāb*.

Nous avons essayé tout au long des entretiens de garder, tant soit peu, une certaine distance notamment par rapport à certains aspects du vécu intime des interviewées. Cela a participé à la mise en confiance des sujets. Avec le recul, nous constatons que cet exercice n'est pas évident, ni pour moi, ni pour mes interlocutrices :

En ce qui me concerne, j'ai appris à quel point il était difficile de demander à une personne de raconter son vécu en un petit laps de temps : une heure.

Pour ce qui est des interviewées, j'ai senti que quelques questions semblaient raviver des événements éprouvants pour certaines femmes, par exemple, la violence conjugale et le divorce.

Enfin, il est utile de rappeler qu'un entretien crée une « situation de don et de contre don » entre les acteurs du terrain. Cette norme est inhérente à tout travail d'enquête. Ainsi, une fois la conversation terminée, certaines interlocutrices ont voulu savoir un peu plus sur mon projet de thèse. Face à cette curiosité, j'ai livré quelques détails sans plus. Mais je lisais sur leur visages qu'elles en voulaient plus d'informations. D'autres souhaitaient obtenir des explications sur la situation des femmes en France. Un peu surprise par la question, j'ai répondu, dans un premier temps, que ce n'est pas facile d'apporter des informations en si peu de temps, avant de leur fournir quelques brèves indications. D'autres encore m'ont interrogé sur mon travail et sur ma trajectoire universitaire. Ces réactions sont compréhensives à la lumière des spécificités de leur propre vécu. L'intérêt qu'elles ont exprimé vis-à-vis de mon travail semble concorder avec leurs aspirations.

Chaque fois j'avais terminé un entretien, les répondantes m'ont souhaité « bon courage » pour mes recherches et ont affirmé à diverses reprises que « *c'est là un travail intéressant* ». J'ai été même conviée par une famille à un mariage qui se profilait à l'horizon. J'avais répondu que j'aurais été heureuse d'honorer cette invitation, mais que je dois prendre l'avion dans les deux jours qui viennent.

La collecte de terrain terminée, une autre étape commence pour nous : l'analyse des données. Cette phase est sans conteste la plus importante, car elle donne toute la mesure du travail d'enquête effectué.

Chapitre 4

ANALYSE DU RÉSULTAT DE L'ENQUÊTE

EN FINIR AVEC LES STÉRÉOTYPES

Traiter les réponses aux questions posées permet d'appréhender la relation entre les personnes interviewées et l'objet de l'enquête ⁶⁶¹, grâce notamment à différents indicateurs comme le langage choisi, les verbes, les phrases, les conjonctions de coordination, les invariants, les déterminants... ⁶⁶² Dans ce cadre, à l'inverse de ce que l'on pense parfois, l'étape la plus complexe et souvent la plus longue de l'enquête n'est pas la phase terrain, mais bien celle d'exploitation des données ⁶⁶³. En effet, saisir et interpréter les informations obtenues dans l'objectif de les transformer en résultats scientifiquement significatifs est une opération très délicate, car le risque de se noyer dans l'abondance des propos et des discours recueillis n'est pas à écarter.

Rappelons que dans la partie théorique de ce travail, nous avons focalisé notre raisonnement sur une certaine représentation du rapport femmes-hommes attribuant ouvertement la primauté masculine à l'influence de la tradition et de la religion. Tout au long de notre réflexions, nous avons apporté quelques critiques à cette vision pour le moins réductrice. Mais qu'en est-il des témoignages des enquêtées sur ce point ?

Pour répondre à cette interrogation, il convient de noter que chaque questionnaire et entretien a été appréhendé indépendamment des autres, mais comme il existe des similitudes rendant compte de la proximité existante entre les formulations tenues par les sujets, les réponses ont été découpées puis placées sous différentes thématiques, structurant l'ensemble du discours des acteurs sur la relation femmes-hommes. De cette façon, nous pensons faire exister « notre terrain » (qui existe déjà socialement) à partir des dires de nos interlocuteurs sur chaque thème présenté.

⁶⁶¹ Jacques-Marie JAKOBI, Édith SALES-WUILLEMIN, « Les méthodes utilisant le langage », in Rodolphe GHIGLIONE et Jean-François RICHARD (dir.), *Cours de Psychologie*, tome 4 : *Mesures et Analyses*, Paris, Dunod, 1994, pp. 171- 264.

⁶⁶² Voir notamment Rodolphe GHIGLIONE, Benjamin MATALON et Nicole BACRI, *Les dires analysés : l'Analyse Propositionnelle du Discours*, Paris, Presses Universitaires de Vincennes, 1985, chap. 1.

⁶⁶³ Christophe EVANS (dir.), *Mener l'enquête*, op. cit., p. 27.

Il y a lieu de préciser ici que les thèmes désignés ne sont pas homogène, puisque les différents aspects de notre problématique se recoupent et se retrouvent à peu près dans les diverses questions et témoignages.

Il est assez courant de dire que l'analyse thématique a pour intérêt de mettre en lumière les noyaux de sens ou expressions qui ont une fréquence importante dans les propos des enquêtés ⁶⁶⁴ et qui peuvent « faire texte » ⁶⁶⁵. Mais il est également vrai que les thèmes abordés peuvent être très nombreux et se recouvrent fréquemment pour qu'une entreprise de classification unique ou unifiée puisse être tout à fait pertinente. Pour éviter cet écueil propre à toute enquête de terrain, nous avons opté pour une méthode de répartition thématique reposant sur la « structure argumentative » ⁶⁶⁶ des acteurs et sur la tonalité dominante des discours (intensité des mots, répétition des occurrences, puissance des formules...) ⁶⁶⁷, pouvant révéler l'état d'esprit des personnes enquêtées (attitude, sensibilité, représentation...).

Comme nous le verrons, cette tonalité laisse apparaître une situation de la femme qui est loin de se limiter à l'image récurrente d'une personne soumise et obéissante, prisonnière de la tradition et de la religion. En fait, après la lecture des réponses libres de tout a priori ⁶⁶⁸, et au regard des traits omniprésents dans les témoignages des personnes enquêtées, parfois explicitement, dans d'autres cas en filigrane, il se dégage deux idées clés que nous proposons de traduire en mots et en chiffres : nous avons affaire à des perceptions différentes du rapport femme-homme (I), dévoilant au passage la complexité des relations entre les deux sexes (II).

⁶⁶⁴ Édith SALÈS-WUILLEMIN, *Méthodologie de l'enquête, de l'entretien au questionnaire*, op. cit., p. 25.

⁶⁶⁵ Bruno RAOUL, « Un travail d'enquête à l'épreuve du terrain ou "l'expérience de terrain" comme relation en tension », op. cit., p. 8.

⁶⁶⁶ Laurence BARDIN, *L'analyse de contenu*, Paris, PUF, 2013, pp. 243-254.

⁶⁶⁷ Bardin BAHOUAYILA, *Cours de pratique des enquêtes*, op. cit., p. 17 ; voir aussi Ludovic LEBART et André SALEM, *Analyse statistique des données textuelles. Questions ouvertes et lexicométrie*, Paris Dunod, 1988.

⁶⁶⁸ Marie-Christine MALLIN, « Guide méthodologique pour la pratique de l'enquête d'opinion », op. cit., p. 102.

I. DES PERCEPTIONS DIFFÉRENTES DES RAPPORTS FEMMES-HOMMES

Le travail d'un chercheur de terrain est d'interpréter des données brutes et de démontrer leur pertinence par rapport à la thématique abordée. Dans ce processus, il n'y a pas de cadre conceptuel préétabli, mais seulement une méthodologie consistant à mener le lecteur d'un point A au point B, en lui fournissant les outils nécessaires de suivre le raisonnement et de se forger son propre opinion ⁶⁶⁹. De là découle l'intérêt de la notion de thème comme élément organisateur de discours souvent très variés, car largement inhérents à des conditions individuelles diverses et multiformes. Cette variété de situations justifie que l'on annonce dès à présent que le résultat de notre investigation tend à traduire différentes représentations des relations entre femmes et hommes. Cet acte constitue d'ailleurs le fil conducteur de notre démarche, prenant en considération le principe suivant lequel l'art de dire, de parler et de raconter relève assurément de l'intime, en particulier lorsqu'il s'agit de sujets dits « tabous ». En d'autres termes, notre analyse met en avant l'impact des mots susceptibles de révéler la posture de chacun des enquêtés vis-à-vis des thèmes qui lui sont proposés. Concrètement, l'attention portée à la parole doit nous permettre de savoir ce qu'ils pensent de leur statut, de leur rôle et comment tel discours tenu par tel répondant traduit sa vision, sa désillusion ou exprime une interpellation ou des attentes. Sur ce plan, l'impression générale qui se dégage à la lecture des réponses fournies par la famille libyenne est parfois assez laconiques. Ainsi, à la question : « que pensez-vous du rapport femme-homme ? », trois locutions reviennent fréquemment : « normal », « difficile » ou « complexe ». Il est à préciser également que les réponses demeurent fluctuantes en fonction de la catégorie de la famille (conservatrice ou plus libérale et ouverte à d'autres cultures) et du statut social des personnes concernées (niveau d'étude, emploi...). Toutefois, en multipliant les croisements entre les réponses relatives à certaines idées (émancipation, attachement religieux, tradition...), nous avons réussi à extraire deux orientations majeures : le rapport femme-homme apparaît dans certains cas comme un cadre de contrainte (A) et dans d'autres cas comme un lieu de négociation (B).

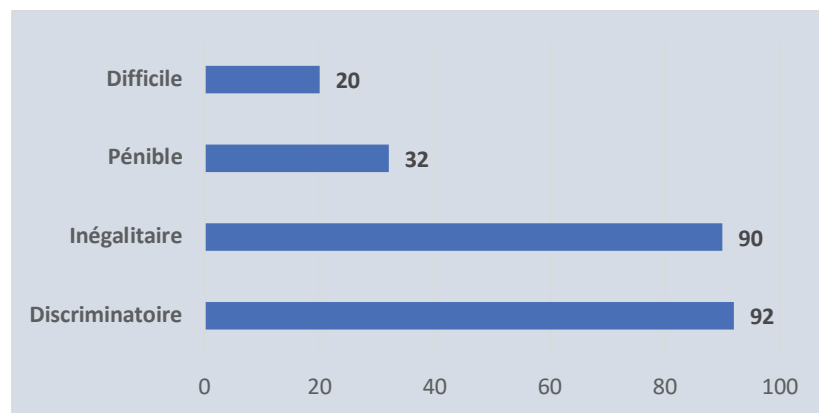
⁶⁶⁹ Voir l'étude de Howard BECKER, *Les ficelles du métier : comment conduire sa recherche en sciences sociales*, Paris, éd. La Découverte, 2002, pp. 16-19.

A. Les relations femmes-hommes : un lieu de contrainte

Notre enquête nous a révélé que la tendance à considérer le rapport femme-homme comme un lieu de contrainte se situe essentiellement du côté du féminin. Il convient ici de relever que l'expression « contrainte » reflète un milieu peu disposé à accepter l'égalité entre les deux sexes. Le vocabulaire choisi à cet égard est significatif, même s'il faut « *ne pas sauter trop vite aux conclusions* » et de toujours garder l'esprit critique en alerte ⁶⁷⁰.

Cela dit, à travers les mots utilisés par les femmes questionnées, il est assez fréquent d'assister à une sorte de mécontentement et d'insatisfaction individuelle vis-à-vis d'un cadre familial et social contraignant. Ainsi, lorsqu'on leur demande ce qu'elles pensent de la situation des femmes musulmanes en général, les termes le plus souvent répétés sont de quatre ordre : « difficile », « pénible », « inégalitaire » et « discriminatoire ».

Graphique 11 : Fréquence des mots utilisés par les enquêtées pour désigner la situation de la femme arabe



À la lecture de ce graphique, plusieurs suggestions peuvent être faites :

- 1) La fréquence d'apparition de mots incriminants semble accréditer l'hypothèse dominante du statut déprécié de la femme musulmane reléguée au second plan.
- 2) Par ces termes, nos interlocutrices essaieraient de mettre en exergue la nature oppressive du contexte dans lequel évoluerait la femme musulmane.

⁶⁷⁰ Christophe EVANS (dir.), *Mener l'enquête*, op. cit., p. 27.

3) On peut voir dans l'usage de ces vocables une forme de dénonciation de la position asymétrique du masculin et du féminin, révélant du même coup une tendance à se défaire de cette identité figée de la femme musulmane faible, subalterne et soumise forgée par la tradition et la coutume ⁶⁷¹.

4) Enfin, on peut supposer que derrière les mots employés se profile une forme de résistance au pouvoir exercé par l'homme sur le devenir de la femme.

Au-delà de ces observations qui restent à vérifier de manière plus détaillée, les témoignages retenus à ce niveau tournent pour l'essentiel autour de deux pôles qui donnent sa cohérence à l'ensemble des représentations : la pérennité des valeurs patriarcales (1) et le maintien du clivage masculin-féminin (2).

1. La pérennité des valeurs patriarcales

Toutes les cultures sont marquées par le patriarcat. Mais, dans les sociétés arabo-musulmanes, cette marque garde toute sa force et tend à régir tous les domaines de la vie sociale et familiale. Dans cette limite, le patriarcat fonctionnerait comme une « institution » ⁶⁷², même si l'on doit ajouter qu'il ne s'agit pas d'une réalité inchangée, dont les composantes seraient figées. En effet, la renaissance arabe du XIX^e siècle (*nāḥḍa*), les différentes formes de colonisations, les nationalismes modernisateurs, la globalisation des échanges culturelles et économiques, constituent autant de facteurs qui font que le patriarcat traditionnel, au sens de subordination pure et simple des femmes aux hommes, n'est plus qu'un souvenir stéréotypé du passé. Partant de ce constat, d'aucuns préfèrent utiliser l'expression « patriarcat hybride » désignant par-là les effets de la « modernisation » sur le pouvoir patriarcal ⁶⁷³, conduisant à une remise en cause de certaines normes coutumières régissant l'espace familial et social.

⁶⁷¹ Dans une certaine mesure, nous retrouvons là cette idée chère à Deleuze pour qui l'individu, en s'orientant, en faisant des choix, en adoptant d'autres manières de penser, modifie nécessairement son devenir. Gilles DELEUZE, « Contrôle et devenir », *Pourparlers*, Paris éd. de Minuit, 2003.

⁶⁷² Judith M. BENNETT, *History Matters : Patriarchy and the Challenge of feminism*, University of Pennsylvania Press, 2010, p. 56.

⁶⁷³ Roa'a GHARAIBEH, *De la subjectivation féministe aux mouvements culturels arabes : Égypte, Jordanie, op. cit.*, p. 12.

Maintenant, si l'on doit soutenir qu'il existe bel et bien un patriarcat arabe, même « hybride », il importe de préciser en quoi consiste-t-il, sans pour autant tomber dans le culturalisme. Sur ce plan, au cours des développements précédents, nous avons signalé que l'ordre patriarcal valorise le rôle du père (le patriarche), seul détenteur de l'autorité vis-à-vis de sa famille. Par extension, cette primauté de la figure paternelle vient consacrer la puissance de l'homme et l'exclusion de la femme réduite à des tâches domestiques et à sa fonction « naturelle » de reproductrice. Cette discrimination trouve son origine dans le caractère tribal de la société libyenne. Elle aurait été aggravée par un corps de normes religieuses recommandant à l'épouse l'obéissance et le respect de son mari ⁶⁷⁴. Et bien qu'il y ait une évolution dans la reconnaissance des droits de la femme, les pratiques étatiques relèvent souvent de l'esprit patriarcal. Pour donner un seul exemple, il suffit de constater le nombre très limité des femmes dans la sphère politique, ce qui est en soi révélateur de la prédominance de l'homme, par nature « efficace » et « rationaliste » lorsqu'il s'agit de l'exercice du pouvoir, à l'opposé de la femme considérée comme « émotive » et « moins rigoureuse ».

La construction de l'identité féminine semble avoir intégré ces vieux préjugés, de tel sorte qu'aujourd'hui encore, la femme pense, agit et se comporte conformément à la tradition patriarcale. Aussi a-t-on affirmé que « *la loi de l'obéissance gouverne les femmes [...] jusqu'à maintenant* » ⁶⁷⁵. Qu'en est-il en vérité ?

Commençons par signaler que la presque-totalité des personnes enquêtées (97%) estime que la soumission des femmes provient d'une certaine lecture des principes religieux, moraux et coutumiers.

Les fūkhāha disent que la femme doit se montrer obéissante et accepter sans discuter l'autorité de son mari. C'est la parole de Dieu. Moi, quand je regarde le Coran que j'ai appris par cœur, je lis autre chose, je lis que les époux doivent avoir du respect (*ihitiram*) l'un pour l'autre ⁶⁷⁶.

⁶⁷⁴ Il est important de rappeler que le patriarcat comme phénomène religieux n'est pas spécifique à la culture musulmane. En effet, toutes les religions et toutes confessions consacrent l'ordre patriarcal. Voir *supra*, pp. 79-85.

⁶⁷⁵ Nawal AL-SA'DAWI, *Taw'am al- ṣolṭa wa al-djins (La dialectique du pouvoir et du sexe)*, Le Caire, Maktabat Madbouli, 2005, p. 15.

⁶⁷⁶ Soumaya, femme de 26 ans, mariée et travaille comme enseignante.

Dans ce témoignage, la jeune femme se réfère à la religion qu'elle dit bien connaître pour réfuter l'idée d'obéissance à l'autorité masculine.

Les interviewées, après avoir soutenu nettement que la société (et la famille) libyenne est partagée entre deux cultures, traditionnelle et moderne (96%), affirment sans équivoque la domination de la culture traditionnelle (99%). Dans le même ordre d'idée, les enquêtés annoncent d'une voix quasi unanime le caractère tribal de la société libyenne. En effet, ils sont 99% à défendre cette idée.

Rappelons que la question principale est celle de savoir si la religion et la tradition tribale peuvent être considérées comme un facteur des inégalités entre les femmes et les hommes. Nous avons constaté à cet égard que nombreuses sont les études qui expliquent la marginalisation des femmes par le poids de la tradition et de la religion qui seraient défavorables par essence au principe d'égalité entre les deux sexes ⁶⁷⁷.

Bien que l'hypothèse d'une corrélation entre les différentes discriminations subies par les femmes dans le monde musulman et les règles coutumières ou religieuses est loin d'être établie ⁶⁷⁸, il est avéré que la forme patriarcale de la société libyenne, suppose la supériorité masculine qui, d'une façon ou d'une autre, tend à remodeler le mode de pensée des femmes contraintes à se conformer à l'image traditionnelle que la communauté attend d'elle. Cette situation se dégage des propos des enquêtées relatifs à l'influence de la tradition qu'elles jugent majoritairement comme une évidence et qu'elle fait partie de la culture libyenne, même si par ailleurs elles jugent cette situation comme insupportable. Écoutons ce que dit Najat :

Je n'ai pas mesuré le poids de la tradition jusqu'au jour où mon père est venu me dire : maintenant, tu es une femme (j'avais 16 ans). Il ne faut pas fréquenter les garçons, c'est honteux (*ayb*). Je n'ai pas compris tout de suite ce qu'il voulait dire. Alors, il m'a expliqué que c'est notre tradition. Aujourd'hui, je me rends compte de l'impact négatif des interdits coutumiers sur le devenir des femmes. Il m'arrive de m'insurger contre certains comportements que je trouve aberrants. Voyez-vous,

⁶⁷⁷ Voir Lucette VALENSI, « Les conditions de la femme dans les pays arabes », *Revue Projet*, n° 282, 2004, p. 27.

⁶⁷⁸ Germain TILLON, *Le Harem et les cousins*, *op. cit.*, p. 104 ; voir aussi Olfa LAMLOUM et Bernard RAVENEL (dir.), « Femmes et islamismes », *Confluences Méditerranée*, n° 27, 1998 ; Asma LAMRABET, *Femmes et hommes dans le Coran : quelle égalité ? op. cit.*

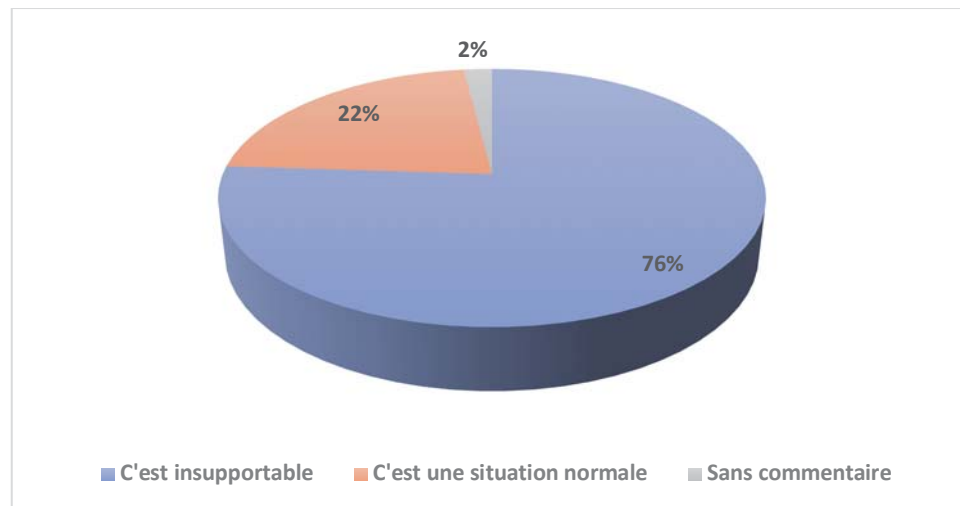
par exemple, j'ai connu des femmes qui refusent d'aller voir un médecin homme, parce qu'elle a appris depuis son enfance que c'est contraire à la décence » ⁶⁷⁹.

Ces propos tenus par Najat montrent que les tabous sont liés à l'éducation reçue par les jeunes filles au sein de la famille. Ils révèlent aussi un sentiment de colère contre des habitudes culturelles restrictives, intégrées et intériorisées par certaines femmes sans se poser de questions. Cette colère peut être qualifiée d'acte de résistance à l'ordre coutumier. Ce n'est pas le cas d'une partie des enquêtées qui acceptent de se plier à la tradition qu'elles considèrent comme une partie de leur culture.

Ma culture me dicte des codes de conduite que je dois respecter en tant que femme musulmane. J'ai été élevée de cette manière et je ne suis pas choquée si certaines règles sont plus strictes que d'autres, disait Safia ⁶⁸⁰.

Nous pouvons dire que ce témoignage revendiquant l'attachement aux traditions est un contre-exemple des discours subversifs de la plupart des personnes enquêtées. Il montre l'importance de la socialisation en tant qu'appareil de contrôle des femmes .

Graphique 12 : Représentation de l'influence de la tradition sur le statut des femmes



Le fait qu'il n'y ait pas un discours commun sur cette dimension du rapport femme-homme laisse deviner toute la complexité de notre problématique. Cela nous invite à

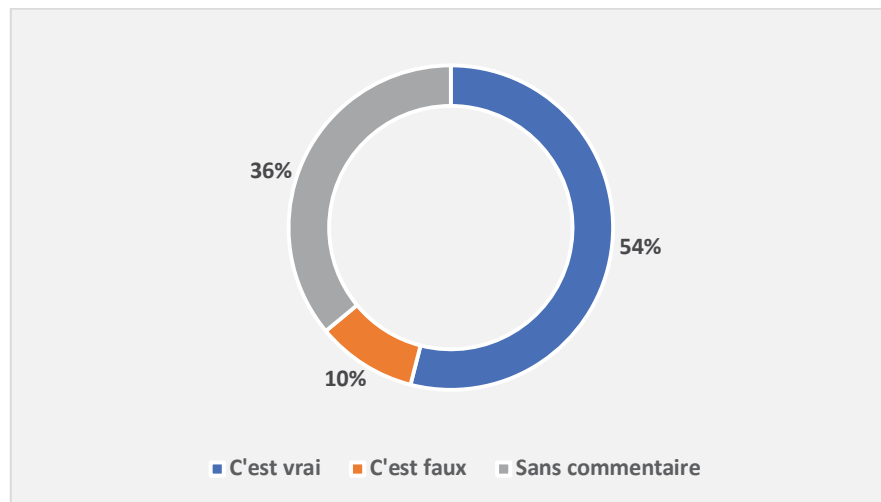
⁶⁷⁹ Najat, une femme mariée, âgée de 54 et exerçant la fonction d'avocate.

⁶⁸⁰ Safiya, âgée de 24 ans et femme au foyer.

être prudent dans la définition de la causalité des pensées et des discours. Il s'agit surtout de ne pas envisager les témoignages des personnes enquêtées comme déterminés uniquement par le contexte culturel (social et familial), mais aussi comme des représentations englobant une part importante de subjectivité aboutissant à des adaptations des valeurs originaires aux situations individuelles spécifiques. En d'autres termes, bien que les règles établies par la tradition et la coutume sont intégrées dans l'imaginaire collectif et construisent la réalité sociale, la subjectivité individuelle interfère dans ce processus en reconstruisant sa propre vision du monde ⁶⁸¹.

La prise en compte de cette dynamique singulière qui se joue à l'intérieur de la tradition patriarcale, permet de comprendre les oppositions repérées dans les discours des sujets. Nous retrouvons à peu près le même schéma dans les réponses concernant l'absence de parole des femmes sans le consentement de leurs maris.

Graphique 13 : Le système patriarcal à l'origine de l'absence de parole de la femme sans le consentement du mari



La lecture de ce graphique nous informe sur la tonalité dominante du discours des enquêtés qui peut être analysée comme une interpellation de la tradition, voire une

⁶⁸¹ L'importance attribuée à la subjectivité dans la définition du comportement des personnes se réfère au courant de pensée cognitiviste endossant l'hypothèse selon lequel les représentations mentales jouent un rôle essentiel dans le traitement et l'adaptation de l'information à une situation donnée. Dans cette perspective, le milieu environnemental n'a pour ainsi dire qu'un impact secondaire. Fernando GONZALEZ-REY, « Subjectivité sociale, sujet et représentations sociales », *Connexions*, n° 89, 2008, pp. 112-114 ; Gérard de MONTPELLIER, « La notion de comportement et son évolution en psychologie », in *Bulletin de la classe des Lettres et des sciences morales et politiques*, t. 67, 1981, pp. 234-252.

forme de résistance au patriarcat. Il n'est pas inutile d'ajouter que le pourcentage des personnes n'ayant pas répondu à la question (36%) est composé surtout de femmes évoluant dans des milieux traditionalistes, peu favorables à une remise en cause de l'ordre ancien.

Il est courant de soutenir que dans un travail de terrain, la tendance générale est de ne pas procéder à une véritable critique des données recueillies, sous peine de tomber dans un discours orienté. Bernard Lacombe avait formulé cette crainte en disant : « *l'on préfère ne pas parler de ce dont on n'est pas sûr pour affirmer les résultats dont on se croit sûr* »⁶⁸². Au fond, il est question de neutralité et d'objectivité du chercheur⁶⁸³. Plus précisément, il s'agit pour l'enquêteur de suivre de plus près les enquêtées et de rester proche de leurs interprétations, sans essayer de leur opposer « *une interprétation plus forte* »⁶⁸⁴. Toutefois, cette posture ne signifie pas effacement, et dans notre cas, elle ne diminue en rien l'hypothèse suivant laquelle dans les milieux traditionnels, les femmes, en principe limitées à des activités liées à la vie quotidienne et à la sphère privée, sont souvent emmurées dans le silence. Nous avons montré que dans l'ordre patriarcal, fondé sur le sacro-saint principe de la primauté masculine, « le verbe est l'apanage de l'homme », c'est à lui qu'appartient la parole, c'est lui qui ordonne et qui décide de tout ; la femme, elle, s'exprime généralement par le mutisme et la résignation.

Pour schématiser, nous serions en présence de la figure récurrente de la femme absente, ontologiquement « sans voix » et dont le rôle ne dépasse pas le seuil du foyer conjugal. Sa présence, ses pratiques et ses mouvements convergent vers un seul et unique but, servir son mari, auquel elle doit respect et abnégation.

Nous avons abordé avec nos interlocutrices des questions en rapport avec l'obéissance et la soumission de la femme, mais dans la majorité des cas, les réponses

⁶⁸² Bernard LACOMBRE, *Pratique du terrain*, op. cit., p. 386.

⁶⁸³ Voir Jacqueline FELDMAN, « Objectivité et subjectivité en science. Quelques aperçus », *Revue européenne des sciences sociales*, XL-124, 2002, pp. 85-130.

⁶⁸⁴ Serge PROULX, « Usages des technologies d'information et de communication : reconsidérer le champ d'étude ? », Actes du XII^e Congrès national des sciences de l'information et de la communication « Émergences et continuité dans les recherches en information et communication », *Société française de l'information et de la communication (SFSIC)*, Unesco (Paris), 10-13 janvier 2001, p. 59.

sont restées largement évasives. Les mots qui revenaient le plus souvent sont : « c'est possible », « ce n'est pas tout à fait exact », « oui, mais dans certaines situations seulement ». Cette posture semble assez paradoxal puisqu'elles sont 76% à penser que dans la société arabe, l'homme exerce sa domination sur la femme.

À l'inverse, à propos de certaines valeurs spécifiques, les sujets se sont montrés très éloquents. C'est le cas de la question relative à l'honneur, en arabe *shāraf* ou *'ird*. De nombreux proverbes marquent l'importance de ces mots dans la mentalité arabe. Ainsi, un proverbe dit : « *al-ard heyya il 'ird* » qui signifie « la terre c'est l'honneur ». Dans cet usage familial, il faut comprendre que défendre sa terre c'est défendre son honneur. Un autre proverbe dit : « *A-nar wala Al-'ar* », qui signifie « plutôt l'enfer que la honte ». Cela revient à dire que l'on préfère mourir que de subir la honte ⁶⁸⁵.

Dans les pages précédentes, nous avons montré comment dans les sociétés arabes, les femmes sont censées symboliser l'intégrité et l'honneur de la famille ⁶⁸⁶ et que ces aptitudes constituent un critère régulateur de l'ordre social ⁶⁸⁷. Sous ce versant, la bonne épouse est celle qui se montre soucieuse de la protection de sa personne et de son honneur en présence de son mari comme en son absence. Donc, rien d'étonnant à ce que l'unanimité des réponses de nos enquêtés jugent plutôt favorablement cette qualité. À leurs yeux, il n'existe pas de problèmes particulier à ce sujet. En effet, toute une palette de vocabulaires exprime une forme d'acceptation et d'incorporation de cette norme ancestrale : « c'est naturel » ; « c'est conforme à notre éducation et à la culture musulmane », « c'est une question d'éthique », « une exigence morale », voire une « obligation religieuse ».

⁶⁸⁵ Roa'a GHARAIBEH, *De la subjectivation féministe aux mouvements culturels arabe*, *op. cit.*, p. 193.

⁶⁸⁶ Voir *supra*, pp. 97, 124 et 199. Voir aussi Katia NIGAUD et Fabrice RIPOLI, « Femmes maghrébines dans la ville Insertion sociale et appropriation de l'espace public. Deux facettes de l'émancipation féminine ? », in Sylvette DENËFLE (dir.), *Femmes et villes*, Presses universitaires François Rabelais, Tours, 2013, p. 492.

⁶⁸⁷ Lucette VALENSI, « La condition des femmes dans les pays arabes », *op. cit.*, p. 29 ; Asma LAMRABET, *Les femmes et l'Islam : une vision réformatrice*, *op. cit.*, p. 13.

Tableau 9 : Indications sur la fréquence d'apparition des arguments justifiant l'honneur symbolisé par les femmes

Arguments	Nombre de mentions
C'est notre éducation	97
C'est une obligation religieuse	94
C'est culturel	82
C'est une exigence morale	66
C'est une question d'éthique	45
C'est tout à fait naturel	32

En fonction des arguments qui viennent d'être exposés, nous pouvons émettre le commentaire suivant :

- La notion de l'honneur chez les sujets est avant tout tributaire de leur foi religieuse et du sens qu'ils ont de l'islam ;
- Elle révèle la perception qu'ont les interviewées pour leur culture ;
- L'honneur est défini en termes d'éducation et de socialisation ;
- Les enquêtées se montrent parfois fatalistes en supposant que la préservation de l'honneur est une chose naturelle, qui n'a donc pas besoin de justification.

Par ces remarques, nous avons en vue les déterminations qui interviennent dans les significations que les sujets confèrent à la question de l'honneur. Et il est assez instructif d'observer que ce critère définissant le rapport femme-homme est envisagé toujours en termes très favorables. En effet, jamais l'idée de contrainte sociale n'est mentionnée dans les réponses des enquêtées.

Mais pour ne pas en rester là, il importe de rappeler que dans la culture patriarcale garantissant la filiation des enfants au père, la perception de l'honneur est étroitement associée au corps féminin qu'il faut protéger contre les « dérives sexuels ». Autrement dit, la sauvegarde de l'honneur implique un contrôle de la sexualité des femmes par la

famille et la société ⁶⁸⁸. Dans ce cadre, il est demandé à toute jeune fille « respectable » de conserver sa virginité intacte jusqu'au mariage ⁶⁸⁹. Cette exigence renvoie le corps féminin à sa seule fonction de reproduction. Aussi, dès l'adolescence, la fille recevra une éducation conforme aux valeurs préconisées par la culture patriarcale fondée sur les notions de « *'ayb* » (honteux), « *hishmā* » (décence), « *ḥarām* » (interdit) ; autant de vocabulaires à charge morale forgés contre les pulsions sexuelles de l'adolescente. Tous les parents, même ceux les plus permissifs, adoptent cette posture, car il en va de l'honneur de la famille entière. En effet, si une jeune fille perd sa virginité hors mariage, c'est toute la communauté familiale qui est affectée par ce « péché irréparable » . C'est pourquoi, dès la puberté elle fera l'objet d'une discipline et d'un discours chargés d'inquiétude, de peur, de contrôle et de protection. On lui inculquera la crainte des hommes. On lui apprendra à se méfier des garçons, à ne pas entretenir de relations même amicales avec eux, à éviter leur contact, et qu'en cas transgression de ces injonctions, elle peut être sévèrement sanctionnée.

Donc, au cœur de la notion d'honneur se trouve l'idée de chasteté des femmes ⁶⁹⁰. Reste que cette approche de l'honneur, faisant du corps féminin un objet prédéfini et régulé culturellement, tend à réduire structurellement et physiquement les femmes à « *des êtres sexuels et biologiques* » ⁶⁹¹ et rien de plus. Ce point de vue a été étudié par Fatima Mernissi qui dit : « *tout le concept de l'honneur patriarcal a été construit autour de l'idée de la virginité, qui a réduit le rôle de la femme à sa dimension sexuelle* » ⁶⁹².

⁶⁸⁸ Maha BADISSY, « Et l'homme n'est pas comme la femme ». Repenser les différences homme-femme dans la tradition islamique », Centre de recherche sur la législation islamique et l'Éthique, 2015, Document disponible en ligne : <https://www.cilecenter.org/fr/resources/articles-essays/and-male-not-female-rethinking-male-female-differences-islamic-tradition> (consulté le 31 mars 2021).

⁶⁸⁹ Sabrina OUMERZOUK, *Essai d'une étude de la condition et des rapports homme-femme en Algérie à travers une approche socio-historique*, op. cit., p. 61.

⁶⁹⁰ Andrée CARBONEIL, « Capacité juridique de la femme et lien matrimonial dans le droit musulman malékite », *Revue juridique de l'Océan Indien (RJOI)*, n° 3, 2002-2003, p. 174. Texte disponible sur le site : <http://www.lexoi.fr/index.php?id=3007> (consulté le 21 mai 2019)

⁶⁹¹ Roa'a GHARAIBEH, *De la subjectivation féministe aux mouvements culturels arabes*, op. cit., p. 183

⁶⁹² Fatima MERNISSI, *Beyond the Veil, Male Female Dynamics in Modern Muslim Society*, Indiana University Press, réed. 1987, p. 114.

On peut penser que l'honneur lié à l'exigence de la virginité des femmes est « *une façon de marquer le passage des corps féminins sous le pouvoir des hommes* »⁶⁹³. À l'appui de cette hypothèse, il y a l'usage familial valorisant la sexualité des hommes contrairement à celle des femmes, assimilé par tout un ensemble d'appareils (familial, social, religieux et institutionnel) au danger et à la honte. Sauf que lorsqu'on demande aux personnes enquêtées pourquoi l'honneur en tant que requête morale et sociétale ne prend pas en considération les « vertus » de l'homme qui peut violer impunément la règle de chasteté, nous avons comme réponse un silence assourdissant, ponctué parfois de sourire ou d'éclats de rires. Il faut comprendre que sur un sujet aussi sensible que la chasteté, les conventions sociales issues de l'ordre patriarcal imposent aux femmes le silence, sinon la décences du langage qui, à n'en pas douter, contribue à la construction stéréotypée de la femme discrète et docile, dont la préoccupation majeure est l'entretien de son foyer et l'éducation de ses enfants.

Dans toute pratique scientifique, notamment dans les sciences sociales, le champ ciblé est parfois débordé par d'autres phénomènes connexes liés à la question que l'on veut étudier. Autrement dit, tout travail de terrain draine des informations diverses en rapport avec le sujet principal. Par conséquent, il est assez aisé de constater qu'en prolongement à l'honneur, les propos recueillis tendent à mettre l'accent sur d'autres mots clés, comme la pudeur, placée sous le signe de la tradition. À cet égard, les sujets enquêtés nous offrent un nombre varié d'arguments où les termes les plus fréquents sont « discrétion », « décence », « respect », « vertu », « prescription coranique »...

Le choix de ces mots n'est pas anodin, il est le résultat de l'interprétation que les enquêtées se font de certaines règles coutumières ou religieuses qu'ils jugent positives et qu'ils ont appris depuis leur jeune âge : « j'ai toujours été éduquée dans le respect du père » ; « grâce à mes parents, j'ai appris le sens de la pudeur et du respect des normes familiales et sociales » ; « faire preuve de pudeur est une partie intégrante de mon éducation » ; « c'est un devoir de protéger ma famille de tout ce qui peut tâcher son honneur »...

⁶⁹³ Roa'a GHARAIBEH, *De la subjectivation féministe aux mouvements culturels arabes*, op. cit., p. 186.

Il nous appartient de préciser que dans les discours des interlocutrices, ces multiples dimensions symboliques que sont la pudeur, le respect et l'honneur ne sont pas autonomes, mais se définissent mutuellement et peuvent être considérées comme une marque de conformité des femmes à l'ordre patriarcal. En soutien à cette hypothèse, on peut invoquer comme argument la situation du garçon dont l'éducation paraît plus souple que celle inculquée à la fille. Alors que l'apprentissage de la pudeur et de la discrétion peut, dans certains cas, aboutir au confinement de la jeune fille et justifier une surveillance accrue de ses fréquentations, de ses gestes et mouvements, l'éducation du jeune garçon, par contre, tend surtout à faire de lui un homme, tel que défini par la tradition : virilité, agressivité et grande visibilité dans l'espace public. Le culte de la pudeur fonctionne ici comme une manière de vivre au féminin, marquant ainsi la limite entre les genres à ne pas transgresser.

Sur la base de ces considérations, on est tenté de voir dans l'apprentissage précoce de la fille à être pudique, réservée et discrète, au nom de la sauvegarde de l'honneur, une façon d'instiller la peur dans l'objectif de faire de son devenir un être obéissant et soumis. Pourtant, ce point de vue n'est pas partagé par une grande partie des personnes enquêtées pour qui la mise en valeur de principes tels que l'honneur, la pudeur et le respect relèvent de la bonne conduite de la femme musulmane : « c'est du devoir de la femme d'être pudique et respectable » ; « se montrer respectueuse des traditions ne veut pas dire soumission. Ma culture l'exige et c'est tout » ; « c'est faux de voir dans la pudeur et le respect de l'homme un signe de subordination ». Tels sont les propos dominants recueillis auprès des enquêtées. Dans les réponses obtenues, la retour sur des mots exprimant l'intention des enquêtées va de soi, tel que, par exemple : « il est normal de respecter son mari », ou « le respect, la pudeur et l'obéissance sont des obligations religieuses » ; ou encore : « montrer du respect pour son mari est un commandement coranique ». Nous rencontrons là sans doute ce que l'anthropologue Saba Mahmood qualifie de désirs de conformité sociale et morale ⁶⁹⁴.

⁶⁹⁴ Saba MAHMOOD, *Politics of Piety : The Islamic Revival and the Feminist Subject*, Princeton University Press, réed., 2011.

Dans un travail de terrain, l'enquêteur formule des hypothèses et cherche à vérifier leur validité. Il se produit alors une relation intime avec l'objet de la recherche ⁶⁹⁵, ou du moins une « familiarisation » par rapport à la situation étudiée ⁶⁹⁶, ce qui veut dire que le chercheur n'est jamais totalement dans une position d'extériorité vis-à-vis de son terrain d'observation. En outre, les deux protagonistes (enquêteur et enquêtées) contribuent à la production de la connaissance, même si en dernier lieu, c'est bien le chercheur qui élabore la connaissance scientifique sous sa forme finale ⁶⁹⁷. Pour se faire, et concernant notre propos, la première exigence consiste à s'éloigner du point de vue dominant à l'œuvre sur la condition des femmes musulmanes, dont la déconstruction des termes utilisés pour les qualifier constitue la première étape à entreprendre. Dans cette optique, il est essentiel d'écouter les personnes interrogées, de s'imprégner de leurs dires et de leur silence sans essayer de calquer le discours négatif à leur égard de manière systématique. Toutefois, le rôle de l'enquêteur est aussi de ne pas surestimer les paroles écoutées et d'éviter d'ordonner le vécu des enquêtées suivant une intuition exprimée à un moment donné, dans un contexte déterminé. En d'autres termes, l'enquêteur, sans renoncer à la neutralité nécessaire au bon déroulement de son travail d'investigation, ne doit pas non plus se focaliser sur l'écoute des opinions et des points de vue émis. Au contraire, il doit déceler et extirper le sens caché des discours, car même si de manière générale les informatrices disent que la pudeur et le respect ne constituent pas un problème, elles s'estiment néanmoins s'inscrire dans la tradition patriarcale, transmise et appropriée durant des générations. Dans cette limite, nous estimons que la contrainte s'effectue de façon plus subtile et « sans douleur » (respect des règles du jeu), à travers la « reproduction sociale », confirmée par la répétition de certaines expressions comme « ma culture l'exige », « c'est une obligation », « c'est normal... », « c'est propre à mon éducation »...

⁶⁹⁵ Pauline BOSREDON, et al, « Choix et contraintes des terrains en sciences sociales », *op. cit.*, p. 41.

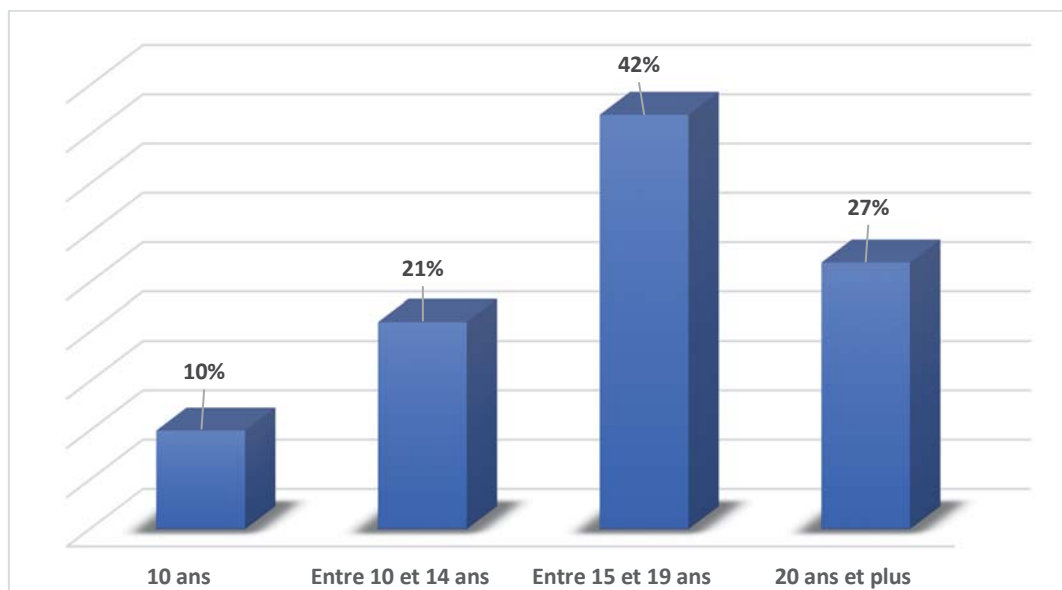
⁶⁹⁶ Jean-Pierre OLIVIER DE SARDAN, *Anthropologie et développement. Essai en socio-anthropologie du changement social*, Paris, Karthala, 1995, p. 5.

⁶⁹⁷ Bruno RAOUL, « Un travail d'enquête à l'épreuve du terrain ou "l'expérience de terrain" comme relation en tension », *op. cit.*, p. 3.

Il est possible de tenir le même langage au sujet d'un autre thème décisif pouvant justifier l'idée d'un rapport contraignant entre homme et femme. Il s'agit du port du *ḥidjāb*. Notre hypothèse de départ est que le voilement peut aboutir sur une abdication de l'autonomie lorsque la femme voilée se voit contrainte par son milieu familial et social de le porter.

Notons tout d'abord que toutes les femmes que nous avons interrogées portent le *ḥidjāb*, souvent depuis leur jeune âge ;

Graphique 14 : Le port du *ḥidjāb* en fonction de l'âge



L'examen de ce graphique montre que le port du *ḥidjāb* connaît une progression significative à partir de 15 ans, c'est-à-dire au moment de l'adolescence, une étape où l'identité féminine se constitue et s'affine, en adéquation avec l'image sociale de son appartenance sexuelle. Nous avons indiqué que cette période est considérée comme décisive pour la jeune fille dont il convient de surveiller les actes et les déplacements. Dans cette perspective, l'attitude des parents va se durcir afin de contraindre la jeune fille à se conformer aux codes de conduite en adoptant des manières d'être et de se vêtir correspondant aux croyances et aux normes traditionnelles en vigueur ⁶⁹⁸.

⁶⁹⁸ Arif MAHRUKH, « La condition actuelle de la femme musulmane », *op. cit.*, p. 10 ; voir aussi Asaad SHAGLEB, *La pratique de l'éducation physique et sportive par les élèves de sexe féminin*, *op. cit.*, p. 143.

S'agissant des raisons justifiant le voilement, celles-ci sont diverses. Ainsi, certains propos invoquent la religion : « c'est Dieu qui a recommandé le port du *ḥidjāb*; c'est un signe de soumission à Dieu ». Cette déclaration faite par Najwa ⁶⁹⁹ et reprise par Dalal qui nous dit : « porter le voile est une reconnaissance envers Dieu » ⁷⁰⁰. « Bien sûre que le voile est conforme aux enseignements religieux, c'est même une obligation (*fardh*) établi par les textes sacrés », ajoute Zaynab ⁷⁰¹.

Les personnes tenant ce discours se déclarent croyantes, pratiquantes, et se disent tout à fait convaincues que le port du *ḥidjāb* est dicté par le Coran ⁷⁰². Nous avons pourtant tenté de leur expliquer que les rares versets coraniques qui invoquent le voile s'adressaient exclusivement aux femmes du Prophète et que nulle part dans le Coran nous ne trouvons un texte énonçant l'obligation pour toutes les femmes de se voiler. Nous avons même pris la liberté de les orienter vers des auteurs spécialistes de l'Islam, pour s'informer sur les différentes significations que l'on donne au port du *ḥidjāb*. Dans leur majorité, nos interlocutrices se sont montrées assez sceptiques face à notre argumentation. Elles sont convaincues que le *ḥidjāb* est une expression de la foi, et ne pas le porter est révélateur d'un manque de conviction religieuse. En conséquence, les informations que nous avons obtenue sur ce plan convergent vers le même sens : célébrer l'Islam en mettant en pratiques des valeurs considérées comme essentielles ; dévotion et respect envers la religion et envers Dieu, la certitude d'avoir fait le bon choix en répondant à des « commandements coraniques », l'affirmation d'être en totale harmonie avec l'idée de la femme musulmane, etc. Sous ce rapport, le *ḥidjāb* constitue, aux yeux des sujets interrogés, un cheminement spirituel, une façon de s'approprier et de vivre profondément sa religion.

⁶⁹⁹ Najwa, femme mariée et âgée de 24 ans.

⁷⁰⁰ Dalal, âgée de 44 ans et mariée

⁷⁰¹ Zaynab est âgée de 43 ans. Elle est mariée et femme au foyer.

⁷⁰² Nous avons longuement développé cette question dans la partie théorique et cité à l'occasion quelques versets coraniques évoquant le port du voile, qui demeurent néanmoins sujets à plusieurs interprétations. Notons par ailleurs que l'obligation religieuse de porter le foulard a toujours fait débat parmi les théologiens du monde musulman et la question n'a jamais été véritablement tranchée.

Bien que s'appuyant sur une interprétation unique du port du voile, l'explication religieuse qui nous est donnée laisse penser que nos enquêtées conçoivent cette tenue vestimentaire comme « un choix assumé ». Le *ḥidjāb* n'est donc pas imposé mais voulu. Il traduirait l'idée de se conformer « à la volonté divine ». Bref, le *ḥidjāb* constituerait un moyen pour la femme musulmane d'être fidèle à ses propres croyances.

Au-delà de l'énumération de ces valeurs symboliques, prenant la religion comme raison valable et primordiale incitant à porter le *ḥidjāb*, un autre discours présente ce voilement comme un signe de respect de la tradition et de la culture familiale. La jeune Soumaya exprime ce point de vue en disant : « Le voile est une marque d'attachement à ma famille et à ma culture ». Le voile s'inscrit ainsi dans un registre d'appartenance à une communauté et à un mode de vie : en se couvrant les cheveux, les femmes pensent s'identifier à des valeurs culturelles intrinsèques, traduites en termes d'éthique, de respectabilité et de pudeur, car de leur point de vue, certaines attitudes qualifiées de « déviantes » constituent une source de dangers pour le groupement familial. Suivant cette logique, le port du *ḥidjāb* est conçu par les enquêtées comme une conduite normale et nécessaire, il donne une certaine respectabilité dans la mesure où il leur permet de circuler dans l'espace public avec le sentiment d'être à l'abri du regard concupiscent des hommes, alors que si elles ne le mettent pas, elles ont la sensation d'être dévoilées dans leur intimité.

Ainsi, chez ces femmes, le *ḥidjāb* se fait refuge. Il entraîne le respect de celles qui le portent, appelées *mūtasatirat* (voilées), par opposition aux femmes dévoilées (*mūtabarrijāt*)⁷⁰³ qui étalent leur charme et exposent les détails de leur corps. C'est dans ce sens qu'il faut interpréter les mots prononcés par Najwa :

Dans la société occidentale les femmes sont de plus en plus dénudées. Elles deviennent des objets de désir. Or, le *ḥidjāb* sécurise et protège. Les hommes gardent leurs distances.

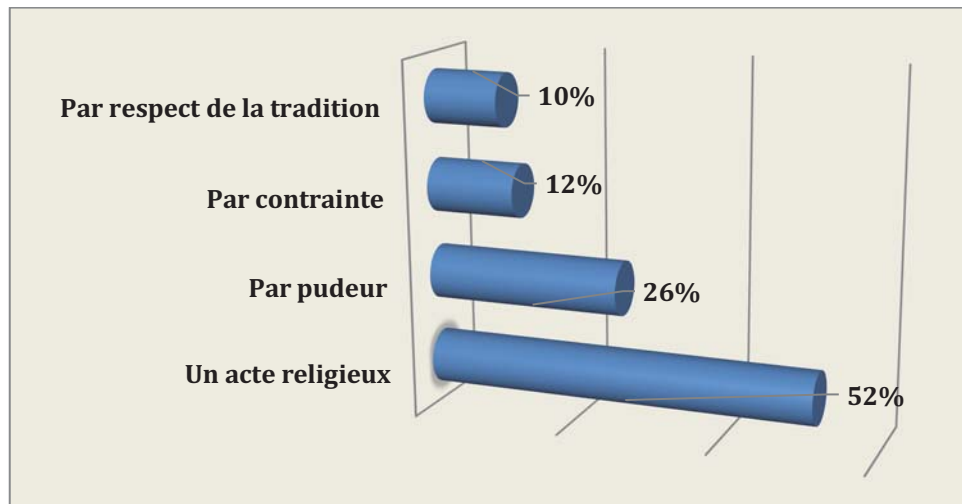
⁷⁰³ Mohamed KERROU « Voiles islamiques et espaces publics au Maghreb et en Europe », in *Politiques Méditerranéennes, Le Maghreb*, 2003, n° 12, pp. 98-99.

À travers ces paroles, c'est une image de soi qu'on essaye d'entretenir. Tout se passe comme si, pour être reconnue comme une vraie femme musulmane, il faut porter le voile. Dans cette limite, l'idée de la féminité au sens occidental n'a pas de prise sur elle.

Il n'en reste pas moins que le voilement des femmes peut être assimilé à une forme d'oppression lorsqu'il provient de la posture autoritaire de certains maris pour qui la préservation de la pureté de leurs épouses les conduits à leur imposer le voile et la claustration. Elles sont seulement 12% à émettre cette opinion qui, sans que cela ne soit explicitement dit, exprime bien une sorte de « souffrance ».

Il existe donc une variété de représentations du voile qui émanent spontanément des interventions des enquêtées et qui relèvent parfois d'une conviction profonde des intéressées. Par ordre d'importance, celui-ci est perçu comme la traduction d'une obligation religieuse ; il se dégage aussi que le port du *ḥidjāb* est une injonction à la pudeur, lorsqu'il n'est pas tout simplement le résultat d'une contrainte exercée par les époux. Enfin, le *ḥidjāb* est envisagé comme le biais par lequel les personnes concernées expriment leur attachement à la tradition et à la culture familiale.

Graphique 14 : Motifs justifiant le port du *ḥidjāb* (en %)



L'essentiel des motifs extraits des discours des enquêtées (foi religieuse, pudeur et respect des tradition) semble exprimer à peu près le même sentiment et sont donc très proches. Cela n'exclut pas une certaine variété de témoignages qui explique notre choix

de hiérarchiser les formulations des items. Cependant, en dehors de la catégorie des personnes voyant dans le *ḥidjāb* une contrainte sociale et familiale, il est utile de noter que dans l'ensemble, les expressions s'entremêlent et se trouvent souvent dans le même discours. Ainsi, si le *ḥidjāb* est défini avant tout comme une expression de foi religieuse, cet aspect peut être formulé différemment par les sujets, en fonction de la lecture qu'ils se font de l'islam et des préceptes coraniques. Sous ce rapport, le port du voile peut paraître évident pour certaines femmes (« c'est une obligation divine ») qui l'adopte dès leur jeune âge, alors que pour d'autres, il est assimilé à un aboutissement (« c'est un processus spirituel »).

De même, lorsque les enquêtées évoquent comme arguments la pudeur, l'aspect religieux du discours n'est pas absent. En effet, aux yeux des personnes interrogées, porter le *ḥidjāb* répond à l'exigence de la pudeur enseignée par les lois religieuses recommandant de dissimuler les parties du corps susceptibles de réveiller les désirs masculins : « c'est du devoir de la femme musulmane d'éviter que l'homme ne porte un regard impudique sur son corps », disent-elles.

La leçon à retenir de ces remarques est de ne pas oublier le caractère formel de notre classement hiérarchique des motifs justifiant le port du *ḥidjāb* ⁷⁰⁴.

Il nous reste à ajouter qu'en invoquant la religion, la pudeur ou la tradition pour légitimer le port du *ḥidjāb*, les femmes ne finiraient-elles pas par se laisser prendre au piège ? Pour peu qu'elles aillent jusqu'au bout du souhait de leurs époux de les garder cachées des regards, ne finiraient-elles pas par accepter volontiers des restrictions à leur liberté en s'enfermant dans une logique de femmes de l'intérieur et de femmes voilées lorsqu'elles se trouvent à l'extérieur de leur domicile ? En tout cas, nous pensons que ce comportement s'inscrit dans la tradition patriarcale qui est d'autant plus forte que l'identité familiale est marquée par un clivage sexuel prononcé ⁷⁰⁵.

⁷⁰⁴ Il existe d'autres significations du port du foulard, comme par exemple son utilisation dans un but esthétique, ou comme moyen de séduction ou encore comme effet de mode. Pour plus de détails sur ce point, voir Khaoula Matri, *Port du voile, représentations et pratiques du corps*, op. cit., pp. 101 et s.

⁷⁰⁵ Marie-Clémence LE PAPE, « Les ambivalences d'une double appartenance : hommes et femmes en milieu populaire », *Société contemporaine*, n° 62, 2006, pp. 5-26.

2. Le maintien du clivage masculin/féminin

L'un des effets du système patriarcal est la création de deux identités différentes : masculine et féminine. La première est construite par référence à la virilité et à l'autorité. La seconde est fondée sur une image négative de la femme conçue comme faible, imparfaite, et perturbatrice pour l'ordre social. Cette différence en fonction du sexe vient légitimer le contrôle de la femme, nécessaire à l'homme pour asseoir son pouvoir au sein de la famille et dans la société. Parlant de cette « catégorisation binaire », dont la substance réside dans la différence entre les sexes, l'anthropologue Françoise Héritier parle d'un « modèle archaïque dominant » ⁷⁰⁶, qui est loin d'être limitée à une religion, ou à une civilisation particulière.

Il est vrai que l'inégalité reposant sur la différenciation sexuelle est un phénomène ancien que l'on peut constater aisément dans la plupart des cultures, et qui n'a pas fini d'imprimer sa marque, notamment dans les sociétés arabo-musulmanes. Il n'est donc pas surprenant que notre analyse des données collectées auprès des enquêtés montre que 75% des sujets estiment que la discrimination masculin-féminin est omniprésente dans la conscience collective et dans les pratiques quotidiennes, familiales et sociales. Il est essentiel de noter que ce pourcentage élevé vise un aspect important du rapport homme-femme, car il détermine, en quelque sorte, le statut social de la personne de même que les rôles attribués respectivement à chacun des deux sexes. Consciemment ou inconsciemment, l'assimilation de cette différenciation fait que certaines conduites et activités sont attachées pratiquement ou symboliquement à la masculinité ⁷⁰⁷, alors que d'autres seraient propres aux femmes.

Ce trait est dominant chez les sujets qui ont intériorisé les stéréotypes sexuels aussi bien chez les hommes que chez les femmes. Dans cette optique, l'opposition masculin-féminin sera considérée comme « conforme à la nature des deux sexes ». 36% des enquêtés adoptent ce point de vue.

⁷⁰⁶ Françoise HÉRITIER, *Hommes, femmes, la construction de la différence*, op. cit., p. 36.

⁷⁰⁷ Christian SCHIESS, *La construction sociale du masculin*, op. cit., pp. 37 et s.

Apparaît alors un certain fatalisme qui se trouve renforcé lorsque 73% des sujets attribue cette discrimination masculin-féminin aux normes communes véhiculées par la tradition et auxquelles la femme doit se conformer. L'une de nos interlocutrice, âgée de 45 ans, mariée et femme au foyer, mobilise cet argument pour donner sens à la séparation des activités entre homme et femme :

Je comprends que les hommes exercent des activités qui leurs sont propres. Je n'ai pas de problème avec cette idée. C'est dans nos coutumes (*'adat*) et on a grandi avec. Bien sûr, beaucoup de choses ont changé par rapport à nos tradition, mais je reste persuadée que certaines tâches ne peuvent être remplies que par des hommes. Prenez par exemple le travail dans un chantier de construction, ou encore chauffeur de camion, franchement je ne vois pas les femmes se consacrer à ce type de métiers.

Ce discours est partagé par un grand nombre d'enquêtées cherchant à légitimer les rôles distincts des hommes et des femmes, même s'il arrive parfois qu'ils répètent que les femmes ne sont pas plus diminuée physiquement que les hommes.

Il est commun de dire que toute forme de soumission est fondée sur une asymétrie des relations entre individus ou entre groupes d'individus. Les rapports sociaux de sexe en font partie et semblent traverser l'ensemble des champs qui structurent la société. La question qui se pose à ce niveau est de déterminer l'origine de cette opposition catégorielle. Sur ce plan, et par rapport à notre thématique relative à l'inégalité entre les deux sexes, il est supposé que la religion musulmane accorde la prééminence aux hommes sur les femmes ⁷⁰⁸. Ces dernières doivent obéissance à leurs époux ⁷⁰⁹. Dans cette limite, « *la seule identité dont la femme musulmane dispose se construit à travers celle de son mari ou à travers la soumission à son mari* » ⁷¹⁰.

Nous nous attendons donc à un nombre conséquent de témoignages incriminant la religion, surtout lorsqu'on sait l'interprétation littérale des textes coraniques opérée par les théologiens orthodoxes, ainsi que toutes les reproches faites par de nombreux

⁷⁰⁸ *Le Coran*, sourate 2, verset 19.

⁷⁰⁹ « Mais ne leur cherchez plus querelle, si elles vous obéissent » (*Le Coran*, sourate 4, verset 34).

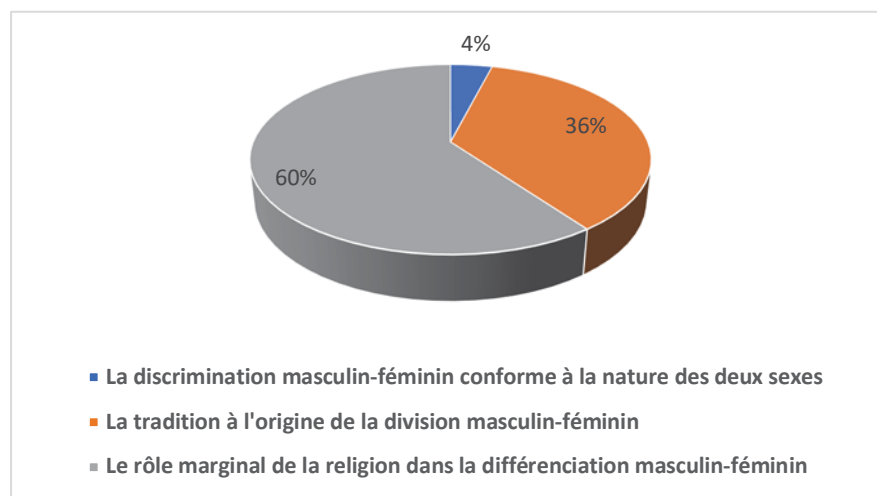
⁷¹⁰ Arif MAHRUKH, « La condition actuelle de la femme musulmane », *op. cit.* p. 8.

intellectuels à l'islam dans la construction des inégalités touchant les femmes ⁷¹¹. Or, curieusement, seuls 4% des réponses obtenues soutiennent cette thèse et concerne des personnes appartenant à des milieux que l'on peut qualifier de « progressistes ». Dans leur majorité, les enquêtés rejettent catégoriquement que la religion puisse participer à l'infériorité de la femme.

Mais comme le dit assez justement Bernard Lacombe : « *Le chercheur trouve souvent plus qu'il ne voulait trouver Que rares soient les chercheurs qui trouvent également ce qu'ils cherchent est une autre question, ils obtiennent, hélas, moins que ce qu'ils voulaient, tout en obtenant plus que ce qu'ils ne cherchaient* » ⁷¹².

Cela étant, si nous essayons maintenant de restituer sous forme de graphique ce qui ressort du contenu des réponses des enquêtés, relatives à la discrimination masculin-féminin, nous constatons la présence de deux thèmes prépondérants :

Graphique 15 : Représentation des sources de l'inégalité féminin-masculin

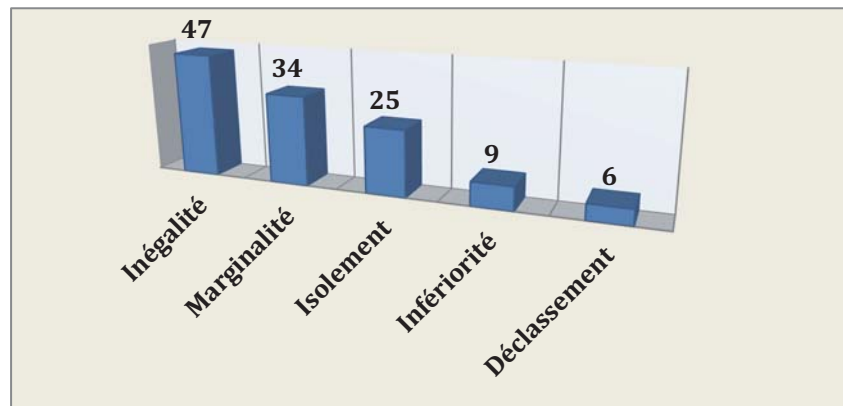


Les deux thèmes principaux (nature et culture) retenus par les enquêtés pour expliquer l'origine de la différenciation masculin-féminin sont accompagnés d'une variété de termes négatifs, comme « inégalité » (47 mentions) ; « marginalité » (34 mentions), « infériorité » (9 mentions) « isolement » (25 mentions), « déclassement » (6 mentions).

⁷¹¹ Voir *supra*, pp. 52 et s.

⁷¹² Bernard LACOMBE, *Pratiques de terrain, op. cit.*, p. 366.

Graphique 16 : Présentation par ordre hiérarchique des termes négatifs associés à la discrimination sexuelle



La fréquence de ces occurrences nous informe sur l'image dépréciée de la femme imposée par le milieu familial et culturel. Les sujets tiennent en même temps à signaler qu'il s'agit là d'un « long processus ». Cet aspect a été cité par nombre d'enquêtées et lorsqu'on a voulu comprendre ce qu'elles entendent par-là, c'est l'image d'une femme incorporant son rôle et son statut sexuellement catégorisés qui semble se dégager de leurs témoignages. Notre interlocutrice, la jeune avocat Fatim, nous

Durant toute mon éducation, j'ai appris ce que je dois faire et ce que je ne dois pas faire. On m'a toujours enseigné qu'il y a des domaines et des lieux qu'il faut éviter, car ils sont de l'ordre du masculin (*a-dhakar*). Ce n'est pas bon pour toi me répétait ma mère, et puis, c'est comme ça. Il ne faut pas chercher à comprendre.

Sans que cela ne soit conceptualisé par notre informatrice, on devine bien le principe de socialisation derrière ce discours justifiant la construction du genre ⁷¹³. De ce fait, il est constant de les entendre affirmer qu'elles ne sont pas disposées à se mélanger aux hommes. Cette idée est partagée par 67% des femmes interrogées, même si parfois elles ne l'expriment pas ouvertement. Ainsi, se mettant dans une position d'observatrice, Dalal raconte :

Arrivée à l'âge adulte, j'ai décidé moi-même de ne pas me trouver toute seule en présence des hommes ; je préférais éviter de telle situation. Voyez-vous, c'est une histoire de pudeur (*hishmā*). C'est la tradition.

⁷¹³ Dans une certaine limite, ce discours n'est pas sans rappeler Simone de Beauvoir montrant que l'on ne naît pas femme mais on le devient par tout un programme de socialisation patriarcale. Simone De BEAUVOIR, *Le deuxième sexe II, l'expérience vécue*, op. cit., p.13.

Il est difficile de faire des généralisation concernant le principe de discrétion des femmes, la manière dont elles perçoivent la mixité et c'est pourquoi nous avons parfois des réponses assez laconiques : « il y a des moments où on est obligé d'être avec des hommes, dans le lieu de travail, par exemple », « on n'a pas le choix », « on essaye quand même d'être discrètes »

Il est important de relever que ces attitudes peuvent être observées à l'intérieur même des maisons dont l'architecture offre un espace scindé en deux : l'un pour les hommes, l'autre pour les femmes. 98% des enquêtées acceptent cette séparation spatiale entre les deux sexes, qu'ils pensent conforme à l'éthique musulmane. Elle est particulièrement marquée chez les femmes du milieu populaire. Elles sont 62% à y adhérer, prenant parfois comme argument la dimension religieuse de cette séparation. Nous verrons plus loin qu'une telle croyance ne se fait pas sans douleur, sans heurts et sans conflit.

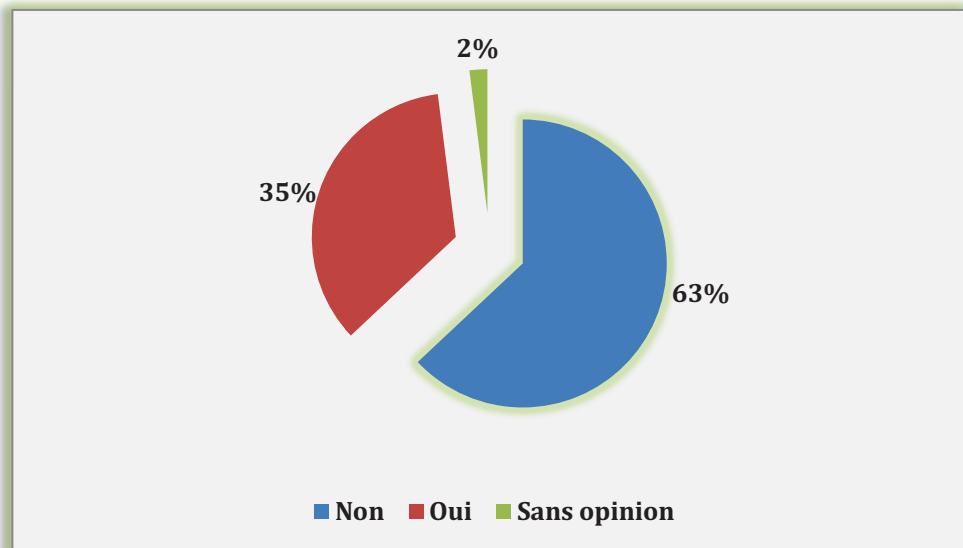
À l'extérieur du domicile, les femmes sont tenues d'être voilées, de baisser leur regard et de ne pas marcher au milieu des hommes, sinon avec discrétion et pudeur. Ici, l'impact de la culture patriarcale est manifeste, enseignant le comportement approprié à prendre en fonction du sexe, en particulier la pudeur. Le fait que l'ensemble des femmes enquêtées s'interdisent d'aller à la piscine, où elles risquent de rencontrer des hommes, en est une bonne illustration. Cette attitude nous est livrée par la jeune Bouchra, à peine âgée de 24 et qui ne s'autorise pas de pratiquer une activité aussi banale que la natation :

Allez nager dans une piscine, non, certainement pas. Dieu nous a demandé de ne pas afficher son corps devant tout le monde ; c'est un péché (*a-danb*), c'est dégradant, en plus cela attise la convoitise des hommes.

Ces propos sont représentatifs de ce que pensent toutes les femmes que nous avons interrogées. Ils nous renseignent sur les critères définissant le genre : la construction sociale du corps féminin et la séparation sexuée de l'espace. Cependant, très souvent, différentes dimensions apparaissent dans leurs discours, et nous retrouvons là quelques indices du paradoxe qui existe autour de la dialectique féminin-masculin. Ainsi, lorsqu'on leur pose la question de savoir si la discrimination corporelle entre femmes et

hommes est justifiée, il est remarquable de constater le rejet de cette idée par la majorité des sujets. En effet, elles sont 63% à considérer que l'inégalité fondée sur l'image traditionnelle de l'homme fort et viril est un non-sens.

Graphique 17 : La discrimination sexuelle fondée sur la force et la virilité masculines est-elle justifiée ?



En même temps, à la question de savoir si les hommes sont physiquement plus aptes que les femmes à remplir certaines tâches, 88% des enquêtées répondent par l'affirmative. À partir de là, elles sont 97% à éviter l'exercice de certaines activités considérées comme masculines.

Ce qui essentiel ici n'est pas qu'il y ait de tels pourcentages, mais plutôt de relever les contradictions présentes dans les témoignages recueillis qui, d'une part, refusent que la discrimination hommes-femmes ait son fondement dans la présence de traits physiques distincts, mais admettent que les hommes, en raison de leur morphologie, investissent des domaines d'activités qui leur sont exclusifs. Donc, des réponses apparemment antinomiques peuvent coexister chez les mêmes sujets.

On peut penser que les enquêtées qui vivent cette situation contradictoire sont tiraillées entre le respect des règles inhérentes à leur culture traditionnelle et la volonté de s'en dégager lorsque les interdits reposent sur des préjugés, comme la supériorité

physique, la virilité en tant que « point d'orgue de la masculinité »⁷¹⁴, ou encore l'idée d'autorité qui seraient des attributs de l'homme. Certains propos recueillis auprès de Fatim vont dans cette direction :

Je pense que les femmes sont aussi fortes que les hommes. croire que l'homme serait plus fort que la femme fait partie de ces stéréotypes (*idjhāf*) qui n'ont pas disparu malgré les progrès réalisés dans le marché de travail et les lois qui donnent aux femmes le droit d'occuper n'importe quel poste. De même, c'est faux de dire que l'autorité appartient au sexe masculin. La femme, autant que l'homme, est capable de prendre des décisions. Moi, par exemple, je suis architecte et je travaille au sein d'un groupe. Elle m'arrive de donner des directives à mes collègues et de prendre des décisions quand c'est nécessaire ».

Notons que ce type de discours se situe davantage chez les femmes ayant reçu une éducation plutôt libérale remettant en cause les tabous très présents dans le milieu familial et social. Tout cela nous incite à affirmer qu'il n'existe pas chez les personnes enquêtées une représentation du rapport femme-homme « construite » ou « réfléchie », c'est-à-dire rationalisée, mais plutôt une pluralité de représentations plus ou moins subjectives et plus ou moins revendiquées.

Toujours est-il que dans l'ensemble, la tonalité négative du discours peut se lire comme une extériorisation du malaise vécu par les femmes contraintes à se soumettre à un ordre de valeurs prônant ce qui est permis et ce qui est interdit en fonction de sexe et de la définition même de la femme fragile et docile qu'il faut mettre à l'abri des regards indiscrets des hommes et de l'exercice de certaines activités jugées non-conformes à sa nature féminine.

B. Les rapports femmes-hommes, un cadre de négociation

Personne ne conteste l'existence des différences biologiques entre les hommes et les femmes, mais ce sont les pratiques culturelles qui sont à l'origine des constructions sociales imposant la manière dont ils doivent se comporter, leurs rôles mais aussi ce qui est attendu de chacun d'eux⁷¹⁵.

⁷¹⁴ Christian SCHIESS, *La construction sociale du masculin*, op. cit., p. 67.

⁷¹⁵ Susane E. CROSS, Laura MADSON, "Models of the self : self-construals and gender", *Psychological Bulletin*, août 1997, 122(1), pp. 5-37 ; Jacqueline LAUFER, Catherine MARRY et Margaret MARUANI (dir.), *Masculin-Féminin, questions pour les sciences de l'homme*, Paris, PUF, 2001.

Une fois intériorisée par les individus, la catégorisation sociale vient légitimer la hiérarchisation entre les deux sexes ⁷¹⁶. Nous avons constaté que la majorité des enquêtées n'excluent pas cette hypothèse. En même temps, une partie importante des sujets ne désespèrent pas de vouloir dépasser les stéréotypes enracinés dans la société, en cherchant à concilier tradition et principes prônant l'égalité entre hommes et femmes (1). L'appropriation de l'espace public s'inscrit dans cette perspective (2).

1. Concilier tradition et principes égalitaires

Dans une société profondément patriarcale comme en Libye, la coutume et la tradition, affirmant ce qui est permis et ce qui est interdit, constituent le fondement de la bipolarisation masculine-féminine, visant à réduire le rôle de la femme à des tâches domestiques. Nombre d'auteurs se sont insurgés contre ce rapport inégalitaire estimant au passage que lorsque les femmes se saisiront de cette question, les règles pourraient sans doute évoluer ⁷¹⁷.

De notre côté, nous avons longuement montré dans la partie théorique que des phénomènes comme la scolarisation, l'urbanisation et la formation d'un État moderne, auxquels vient s'ajouter l'essor extraordinaire des médias favorisant le contact avec l'extérieur, tendent à modifier sensiblement les croyances et à faire naître d'autres pratiques contredisant les idées reçues, les préjugés, et de manière générale la culture dominante au sein du groupe familial et social libyen. Les personnes interrogées sont conscientes de cette évolution qu'elles jugent d'ailleurs comme un progrès. Dans cette optique, le principe d'égalité est souvent évoqué pour mettre explicitement en cause l'ordre traditionnel patriarcal qui organise la primauté masculine. Ce discours apparaît nettement chez les femmes qui aspirent à un statut qui soit en harmonie avec leurs attentes.

⁷¹⁶ Marie-Claude HURTIG et PICHEVIN Marie-France, « La variable sexe en psychologie : donné ou construct ? », *Cahiers de Psychologie Cognitive*, 1985, 5(2), pp. 187-228.

⁷¹⁷ Fatima MERNISSI, *Rêves de femmes, une enfance au harem*, Paris, Albin Michel, 1996, p. 77.

Les femmes répondent sur le registre de l'égalité et ne veulent pas qu'elles soient traitées comme une catégorie diminuée, juste parce qu'elles sont des femmes.

Parfois, les réponses contiennent des mots révélateurs d'un sentiment d'injustice. C'est ainsi qu'un ensemble d'occurrences mettent l'accent sur l'indifférence de la société à l'égard de la situation des femmes : « c'est injuste » (34 mentions) ; « c'est un problème » (29 mentions) ; « ce n'est pas normal » (23 mentions), « c'est regrettable » (9 mentions), « c'est anachronique » (7 mentions).

S'inscrivant dans un processus de contestation à l'encontre d'un ordre social qui les a marginalisées et reléguées au rang de personnes de seconde zone, les femmes entendent transcender ce stéréotype. Dans l'ensemble, le discours qui revient le plus souvent peut être résumé en cette phrase formulée par l'une de nos enquêtées qui revendique son droit de résister à la ségrégation entre les deux sexes :

Je ne suis pas contre tout ce qui est tradition, mais il y a des règles que je peux qualifier d'arriérées (*mūta'akhirat*) et dont il faut se débarrasser, comme par exemple le mariage forcé ou encore l'idée que la femme doit s'occuper uniquement de son foyer et de l'éducation des enfants. Il faut surmonter ce type de contraintes imposées par la coutume, et ne pas l'accepter comme une fatalité.

Il y a dans cette posture une dénonciation des dérives engendrées par l'application de certaines normes traditionnelles consacrant la discrimination entre les deux sexes, qui, de l'aveu même des enquêtés, ne se limite pas au couple familial, mais s'étend au monde du travail, des loisirs et à bien d'autres activités. Nous avons prêté toute notre attention aux paroles d'Iman, cette femme de 54 qui se dit désespérée :

Je suis révoltée contre l'image de la femme qui n'a pas beaucoup évolué. Elle ne peut pas voyager toute seule, et surtout, elle ne peut toujours pas choisir librement le métier ou l'activité qu'elle souhaite exercer parce la tradition et la coutume ont décidé qu'ils ne conviennent pas à la femme et que de toute façon, il y a des domaines qui appartiennent naturellement à l'homme. Je veux parler de l'armée, de la police et bien d'autres tâches. Je voudrais ajouter qu'aujourd'hui la situation est devenue encore plus insupportable puisque les islamistes veulent interdire aux femmes des fonctions qu'elles occupaient auparavant, comme celui d'être juge. Je ne comprends pas comment la fonction de juge appartiendrait exclusivement à l'homme. Je pense sincèrement que leur objectif est tout simplement d'exclure la femme de l'espace public.

Derrière ce propos se profile la liberté de choisir. Ce principe constitue d'ailleurs un axe central qui détermine en grande partie les réponses des enquêtées. La prise en compte de cette dimension permet notamment de comprendre l'attitude des femmes ciblant plusieurs aspects de la tradition comme étant un obstacle à leur émancipation. Rappelons que 97% des sujets trouvent certains interdits dictés par la tradition injustifiés. Les femmes savent que l'aspiration à la liberté et à l'autonomie heurte forcément les habitudes et les croyances communes. Elles reconnaissent qu'elles peuvent être qualifiées de « femmes peu vertueuses », d'éléments troublant l'ordre établi, parce qu'elles refusent de se plier à la norme. Nous avons dit que la femme n'existe pas par ce qu'elle fait, mais par ce qu'elle est, c'est-à-dire par son corps qui doit faire ses preuves en se soumettant à un ensemble de règles définies par les hommes. Son chemin est balisé par des interdits dont seul le respect fait d'elle une « vraie femme », c'est-à-dire avant tout un corps traduisant la grammaire de l'obéissance et de l'invisibilité dans l'espace public.

Donc rien de singulier à ce que le regard porté par les femmes sur d'autres valeurs égalitaires est celui de personnes qui cherchent à dialoguer avec la culture familiale et sociale. Lors de nos entretiens, notre interlocutrice Najat a amplement exprimé ce point de vue qu'elle pense partager avec de nombreuses femmes :

Je vis dans un milieu où les mots d'ordre sont : « cela ne se fait pas », « cela n'est pas permis », « c'est contraire à la nature de la femme », « la tradition exige ceci et cela ». On me dit : « une femme respectée et respectable ne sort pas toute seule et ne se maquille pas ». Ma position à moi est de dire que ces interdits relèvent d'une autre époque et que nous sommes dans une autre monde, dans une autre société. Je ne rejette pas systématiquement la tradition (*taḥalid*), mais je revendique le droit de distinguer entre ce qui me semble valable et ce qui ne l'est pas dans nos coutumes. Dans cette optique, je fais mienne certaines normes consacrées universellement, tels que l'égalité homme-femme et la liberté de parler et d'agir. Je répète, faire état de ces valeurs ne signifie pas aller à l'encontre de ma culture (*taḥafa*). D'ailleurs, l'Islam enseigne bien l'égalité du genre humain »

Il est assez significatif de noter que cette femme refuse la tradition familiale dans ce qu'elle a de désuet, de contraignant pour le sexe féminin, en particulier les interdits fondés sur la notion de réputation, sur ce qui se fait et ce qui ne se fait pas. Dans cette démarche, elle s'est appropriée des principes liés aux droits de la femme, en même temps, qu'elle se réfère à la religion pour distinguer entre islam et coutume.

Ce discours est développé par la plupart des enquêtées, mais il est plus visible chez les femmes instruites. Ainsi, s'inscrivant dans le même registre qui consiste à dénoncer parmi les interdits ceux qui semblent relever d'une époque révolue, une jeune enseignante nous dit :

Mon mari est quelqu'un de très croyant. Il répète souvent qu'une femme respectable doit couvrir ses cheveux à l'extérieur du domicile, que c'est honteux de ne pas le faire. Je ne suis pas contre le port du foulard hors du foyer, on a grandi avec cette idée c'est une obligation religieuse. Il me dit : « se mélanger aux hommes est un interdit religieux ». Je ne partage pas cette opinion. Il n'y a pas d'interdiction religieuse de la mixité (*izdiwādji*). Et puis, cela n'est condamnable que si je me montre indiscrette et indécente, c'est là qu'est l'interdit. Mais ce n'est pas le cas si je me trouve simplement en compagnie des hommes. D'ailleurs, dans le travail je côtoie forcément des collègues masculins. Je lui répète que c'est aberrant de s'accrocher à cette vieille coutume dans une société qui a évolué, qui s'est modernisée et qui a beaucoup appris de ses contacts avec des cultures étrangères. Chaque fois que ce type de discussion a eu lieu, j'ai réitéré mes arguments dans l'intention de convaincre mon mari qu'il faut distinguer entre préceptes islamiques auxquels il faut se conformer et certaines coutumes dont l'application est aujourd'hui largement dépassée.

Ce témoignage montre comment le sujet parvient à examiner les interdits qui lui sont imposés, à retenir ceux qui relèvent de la religion et à rejeter ceux qui relèvent de la coutume qualifiée de rétrograde. On peut suggérer que cette capacité de séparer ce qui est du domaine du religieux de ce qui appartient à la coutume est facilitée par le niveau d'étude élevé de la personne enquêtée et par son ouverture à des idées nouvelles. Dans un contexte marqué par la présence de comportements prédéfinis assignant la femme à un rôle subalterne, le discours qui nous est proposé constitue une forme de résistance à l'ordre social voulu et établi par les hommes, voir une transgression de certaines règles coutumières considérées comme figées et immuables.

En fait, nous retrouvons le même discours stigmatisant la coutume chez la plupart des enquêtées. Ainsi, leur paraît obsolète l'idée du mariage arrangé par les parents (86%), ou celle de la femme enfermée au foyer (88%), n'ayant aucune liberté de mouvement et de parole. À leurs yeux, cela constitue une survivance du passé contraire aux exigences et aux valeurs d'égalité régissant le monde contemporain.

Bien entendu, cette attitude contestataire est très visible chez les femmes qui ont fait des études, qui travaillent et qui ont assimilé le mode de vie occidental, sans pour autant renier l'attachement à leur culture. Elles acceptent ce qu'il y a de mieux dans la culture de l'autre et ce qu'il y a de mieux dans la culture locale. D'ailleurs, se demandent-elles : « c'est quoi l'égalité homme-femme : sortir seule la nuit, fumer et boire ; se mettre en robe courte ? ». Elles avouent que ce n'est pas leur vision de la femme et de la féminité.

Cette dernière remarque n'est pas synonyme d'opposition à « l'occidentalisation » mais une simple révélation de la tendance des sujets interviewés à utiliser des discours qui leur sont propres pour légitimer leur position subversive à l'égard de pratiques coutumières connotées comme « arriérées » et « caduques ». Ce discours leur permet d'avoir de nouveaux espaces d'expressions, de résistances et de négociations, de répandre une manière différente de penser l'ordre familial et social et de relier la discrimination dont elles font l'objet à certaines coutumes patriarcales assimilées à des reliquats du passé faisant obstacle à leur accomplissement personnel et à leur volonté d'être l'égal de l'homme.

On peut reprendre ici avec profit la notion de « subjectivation »⁷¹⁸, entendue au sens d'un ensemble de processus complexes par lequel les individus se reconnaissent dans leurs façons de penser le réel. Sous cet angle, la subjectivation équivaut à ce qu'Alain Touraine nomme « *la pénétration du Sujet dans l'individu* » ou, ce qui revient au même, « *la transformation de l'individu en Sujet* »⁷¹⁹. Autrement dit, la subjectivation consiste dans la construction du Sujet capable de réfléchir sur son devenir et de se le représenter de diverses manières. Pour sa part, Michel Foucault, réinvestissant cette notion, achoppe sur un sens précis liant la subjectivation au savoir et au pouvoir : le savoir est une étape de subjectivation aboutissant à une modification plus ou moins grande de l'individu se connaissant lui-même comme Sujet actif. Mais ce même Sujet se

⁷¹⁸ Pour un aperçu sur la notion de subjectivation voir notamment Michèle BERTRAND, « Qu'est-ce que la subjectivation ? », *Le Carnet Psy*, n° 96, 2005/1, pp. 24-27 ; Annie-Charlotte GIUST-OLLIVIER, « Subjectivation », *Dictionnaire de sociologie clinique*, 2019, pp. 624-626.

⁷¹⁹ Alain TOURAINE, *Critique de la modernité*, Paris, Fayard, 1992, p. 244.

prête facilement à être « quadrillé » ou assujetti par le pouvoir à travers différents appareils de contrôle et de répression et, de manière plus subtile, par le recours à des techniques de normalisation (éducation, école, armée...) ⁷²⁰. L'émergence du Sujet réside donc dans ce double mouvement, mais l'auteur ne s'arrête pas là, car la subjectivation révèle également un grand paradoxe : les processus qui assujettissent l'individu sont en même temps le canal par lequel le Sujet acquiert une identité et une capacité d'agir sur les choses et sur les autres. Ainsi, d'après Foucault, le pouvoir « [...] *classe les individus en catégories, les désigne par leur individualité propre, les attache à leur identité, leur impose une loi de vérité qu'il leur faut reconnaître et que les autres doivent reconnaître en eux. C'est une forme de pouvoir qui transforme les individus en sujets. Il y a deux sens au mot "sujet" : sujet soumis à l'autre par le contrôle et la dépendance, et sujet attaché à sa propre identité par la conscience ou la connaissance de soi* » ⁷²¹.

Si l'on accepte cette définition désignant la subjectivation comme interaction entre Sujet dépendant et Sujet doté de la puissance d'agir, force est de constater que les propos recueillis auprès de nos enquêtées traduisent souvent ce double processus. En effet, souvent, leurs discours, leurs témoignages et leurs représentations des relations entre femmes et hommes montrent à la fois un attachement à une culture et à des codes sociaux qu'ils ont intériorisés et qui les subjuguent, et une pratique de liberté tendant à contrer les normes patriarcales jugées comme désuètes. Ce comportement, révélateur de leur subjectivation, est indissociable de la pénétration de nouvelles valeurs fondées sur l'égalité et l'émancipation de l'individu, modifiant le paysage social et familial dans le sens d'une autonomie accrue des femmes à différentes échelles (études, travail, loisir...) C'est à ce niveau que la subjectivation peut être interprétée comme une « puissance d'agir » qui ne cesse de heurter les normes traditionnelles ⁷²².

⁷²⁰ Marcus VIHALEM, « Qu'est-ce qu'une subjectivation ? Les rapports entre le savoir, le pouvoir et le sujet dans la pensée de Michel Foucault », *Synergie Pays riverains de la Baltique*, n° 8, 2011, pp. 89-100.

⁷²¹ Michel FOUCAULT, « Le sujet et le pouvoir », in *Dits et Écrits 1976-1988*, vol. 2, Paris, éd. Gallimard, p. 1046.

⁷²² Roa'a GHARAIBEH, *De la subjectivation féministe aux mouvements culturels arabes*, op. cit., p. 18.

Maintenant, si l'on doit porter un regard global sur la manière dont les femmes disent vouloir associer la culture traditionnelle débarrassée de l'influence de certaines coutumes jugées intolérables, et ouverture à de nouvelles valeurs dites « universelles », nous pouvons dégager le schéma suivant : dans leur majorité, les femmes interviewées remettent en cause les préjugés et les idées reçues et revendiquent l'égalité entre les deux sexes. Cette posture défie certaines pratiques coutumières, ce qui lui donne un caractère subversif. Cette expression a été choisie à dessein pour définir les réponses des enquêtées dénonçant un ordre patriarcal réfractaire à l'idée d'égalité entre les deux sexes. Elle témoigne de la présence au sein du groupe familial et social d'espaces de conflictualités, de négociations et de résistances à l'ordre coutumier. Il convient de préciser que le terme résistance ne veut pas dire rupture avec le contexte culturel, mais juste une prise de parole critique issue de l'intérieur même du système patriarcal. Cette prise de parole, traduisant une forme de résistance ⁷²³ à l'ordre coutumier, se retrouve aussi lorsqu'on aborde l'accès à l'extérieur du domicile, traditionnellement refusé au sexe féminin, sauf nécessité absolue. Il importe alors d'étudier les discours et les représentations que se font les femmes de leurs attitudes et actions exprimant différents modes d'appropriation de l'espace public.

2. Appropriation de l'espace public par les femmes

La société libyenne est dominée par un code culturel d'ordre patriarcal qui impose ses règles visant l'appropriation du dedans et du dehors. Cette dualité d'occupation de l'espace est particulièrement illustrée par la ville, ce qui est en soi un paradoxe : alors que le mode de vie urbain appelle une plus grande mobilité et une fréquentation accrue de l'espace public, curieusement, dans le contexte libyen, il arrive de constater une reproduction de pratiques anciennes consacrant les rôles respectifs attribués aux hommes et aux femmes : l'homme voit son destin intimement lié au monde extérieur, alors que la femme est intimée de rester confinée dans la sphère privée et domestique.

⁷²³ Voir Albert O. HIRSCHMAN, *Défection et prise de parole : Théorie et applications*, traduit de l'anglais par Claude BESSEYRIAS, Paris, éd. Fayard 1995.

Cet usage sexué de l'espace urbain tourne naturellement autour du corps féminin régulé selon l'axe opposant le dedans et le dehors, donnant lieu à un corps éclaté et déchiré entre intérieur et extérieur, traduisant l'aliénation de la femme dans un monde créé par et pour l'homme.

À l'origine de ce processus d'aliénation, nous trouvons évidemment les nombreux tabous associés à la nature féminine et inculqués depuis l'enfance, faisant d'elle un « être invisible », une « éternelle mineure », ou du moins une personne diminuée lorsqu'elle ose s'aventurer dehors : elle doit faire preuve de pudeur dans sa démarche, se mouvoir tête baissée, ne pas regarder les hommes dans les yeux, pas d'éclat de rire ni paroles à haute voix, et surtout voilement du corps. Telle semble la conduite à suivre, faute de quoi, elle est rattrapée par les préjugés qui décident qu'une vraie musulmane doit être d'une grande discrétion. Là commence l'oppression de la femme à qui la socialisation patriarcale apprend régulièrement que la rue n'est pas faite pour elle et que c'est aux hommes de gérer l'espace public.

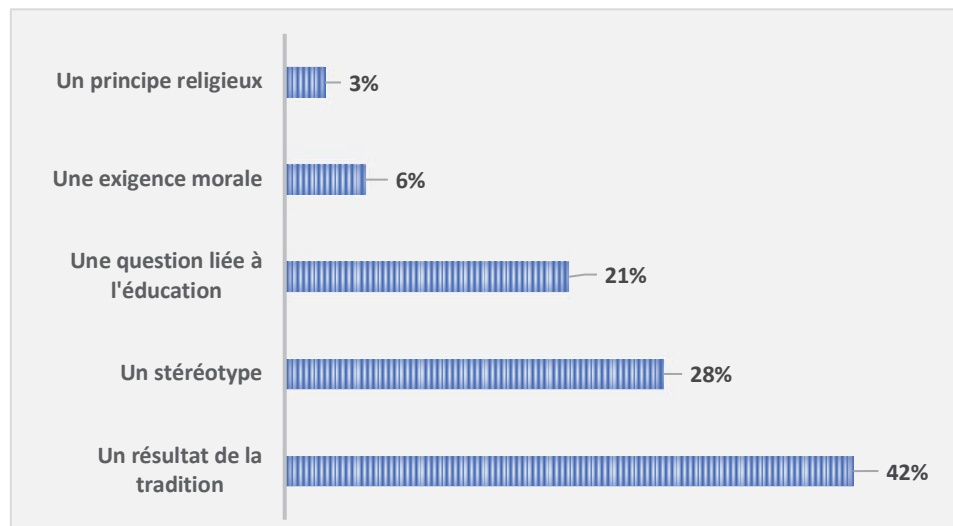
Rappelons que cette ségrégation spatiale peut être vue comme un prolongement de la répartition discriminante des rôles entre les deux sexes, tant sur le plan familial que social. Il s'agit pour nous de savoir si les personnes enquêtées partagent cette hypothèse. À cet égard, les propos tenus par une partie importante des sujets insistent bien sur la réalité d'une séparation spatiale consacrée par la tradition patriarcale et qui se veut fidèle au dogme suivant lequel la femme, symbolisant l'honneur de la famille, ne doit pas s'exhiber dehors. Nisreen à 36 ans et elle se rappelle que depuis son mariage, il y a une dizaine d'années, son espace de mobilité s'était limité au quartier et aux visites des proches. Il nous explique :

Il existe un code de conduite (*al-sūlūk*) prenant comme cible la femme dans ses relations avec l'extérieur occupé essentiellement par des hommes. Alors, je dois me concentrer sur mon foyer et à mon statut de gardienne de la moralité de la famille. J'ai accepté cette image parce que c'est ainsi que notre société fonctionne. Chacun doit tenir son rôle. En mon rôle à moi, c'est de me conformer à l'ordre social qui m'impose un style de vie où la non visibilité de la femme dans l'espace public et voulue, et même considérée comme une vertu. Même lorsque je rends visite à quelqu'un de la famille, je dois rester encore invisible. Écoutez, il y toujours une séparation entre les hommes et les femmes, même à l'intérieur du domicile, au nom de la pudeur et de l'éthique musulmane. Moi, je pense plutôt que la

séparation sexuée de l'espace sert seulement à contrôler les femmes et à maintenir la supériorité masculine telle qu'elle est voulue par les autorités religieuses et le système patriarcal (*nizam al-abawi*). De ce côté, rien n'a changé

Dans l'expression : « code de conduite ciblant la femme », Nisreen résume la construction du genre, impliquant la séparation sexuée de l'espace et des rôles attribués aux femmes et aux hommes, prenant appui sur l'éthique, la moralité, la religion, en fait de nombreuses raisons que l'on retrouve chez la plupart des enquêtées, comme le montre le graphique suivant raisons sont invoquées pour expliquer cette discrimination, se référant à l'éthique, à l'éducation, à la coutume...

Graphique 19 : Représentation des raisons de la discrimination spatiale entre femmes et hommes (en %)



À la lecture de ce graphique, il apparaît que 42% des personnes interrogées attribuent la division spatiale entre hommes et femmes à la culture traditionnelle, alors que 28% des sujets pensent qu'il s'agit d'un stéréotype durable alimenté par l'éducation familiale (21%).

Il convient cependant d'apporter quelques nuances à cette règle « coutumière ». Du point de vue des enquêtées, si l'occupation différenciée de l'espace est consacrée théoriquement par l'ordre social coutumier situant l'individu en fonction de leur appartenance sexuelle, aboutissant parfois au confinement des femmes et à une surveillance constante par leur entourage, dans la pratique, cette restriction connaît des

limites, tant il est vrai que tout pouvoir de contrainte engendre, d'une manière ou d'une autre, un contre-pouvoir, c'est-à-dire une capacité de résister et d'agir, marquée par une volonté de briser les interdits et de construire de nouveaux espaces de liberté.

Cette volonté transgressive s'inscrit dans le quotidien des femmes conscientes de leur condition et peut se manifester par l'adoption d'une gamme de stratégies pour échapper à l'enfermement. Ainsi, dans le milieu dit « traditionnel », deux espaces extérieurs, apparemment anodins, semblent jouer ce rôle : le *soūk* (marché traditionnel) et le *ḥamām* (souvent appelé bain maure ou bain turc).

La notion de *soūk* est associée à la ville arabe. C'est un lieu où se côtoie le loisir (spectacles « *ḥalka* ») et l'utile (transactions commerciales) ⁷²⁴. Dans le passé, les visites au *soūk* étaient réservées aux hommes ⁷²⁵, mais aujourd'hui, c'est plutôt les femmes qui ont investi cet espace public. Le sentiment dominant chez nos enquêtées laisse même penser qu'il s'agit d'un lieu largement féminin : « Il y a plus de femmes au *soūk* que d'hommes » disent-elles ; « C'est à la femme de s'occuper des besoins domestiques élémentaires de la famille », ajoutent-elles. En tant que lieu permettant d'accéder à l'espace public, le *soūk* constitue pour les femmes une occasion de quitter le foyer, de circuler et de s'exprimer en toute liberté. Certes, le *soūk*, comme d'autres lieux situés à l'extérieur du domicile, est un espace balisé, avec des règles, des conditions et des exigences ayant trait à la moralité et à l'éthique, en particulier à l'égard des femmes qui doivent observer un certain type de comportement, surtout au niveau vestimentaire ⁷²⁶. En effet, celles-ci se rendent au *soūk* les cheveux couverts par un foulard. Toutes les femmes que nous avons rencontrées l'admettent et justifient cette attitude par la présence des hommes, ce qui est assez révélateur de l'incorporation des normes sociales relatives à la pudeur et à la discrétion. Ce point nous est révélé par Najat :

⁷²⁴ Voir notamment Franck MERMIER, « Souk et citadinité dans le monde arabe », in Jean-Luc Arnaud (dir.) *L'urbain dans le monde musulman de Méditerranée* Tunis, Institut de Recherche sur le Maghreb contemporain, 2014, pp. 81–99.

⁷²⁵ Déborah KAPCHAN, « Paroles de femmes, paroles volées. Les souks au Maghreb », *Hermès*, n° 22, 1998, p. 150.

⁷²⁶ Mohamed DAW, « La représentation littéraire de la condition de la femme dans la médina (la vieille ville) entre cloisonnement et liberté de mouvement », *Academic Journal of Modern Philology*, vol. 11, 2021, p. 31.

Je vais au *soûk* une fois par semaine, parfois toute seule, parfois accompagnée de ma fille ou de ma voisine. Cela me permet de sortir, de me balader et de prendre l'air. Bien entendu, je porte le *hidjāb* comme j'ai l'habitude de le faire chaque fois que je suis dehors. C'est normal, puisque le *soûk* est un lieu public où l'on rencontre des hommes, donc, il serait inconvenant, voire indécent de ne pas se couvrir les cheveux ou de manquer de retenue dans mes paroles et mes gestes.

Cette citation nous informe de manière évidente sur l'intériorisation par cette femme des codes sociaux dictés par la tradition patriarcale : en présence des hommes, les femmes doivent se couvrir et faire preuve de discrétion. Il n'en reste pas moins que le temps passé au *soûk* présente pour elle un moment de liberté, loin du contrôle familial et social et des contraintes conjugales : les mots « sortir », « me balader », « prendre l'air », témoignent de cette liberté vécue concrètement. Dans cette limite, les termes utilisés prennent un sens profond, en ce qu'ils constituent une manière de contourner le stéréotype de la femme « *définitivement habitante du dedans* » ⁷²⁷.

La visite au *ḥamām* peut aussi être interprétée comme une forme de violation de l'ordre coutumier obligeant la femme à rester cachée ⁷²⁸.

Le *ḥamām*, en dehors de sa fonction première qui est l'hygiène corporelle, se présente comme le lieu où les femmes parviennent à échapper, pendant un moment, à leur confinement, à se retrouver et à communiquer en toute liberté ⁷²⁹. En effet, dans ce lieu, les femmes se découvrent verbalement et physiquement en s'autorisant l'usage de choses interdites ⁷³⁰. « Nous parlons de sexualité, d'amour, du désir et on se racontent des anecdotes et des histoires évoquant les parties génitales de l'homme, tout cela en riant et en chantant », nous dit la jeune Najwa. « Il arrive que nous faisons

⁷²⁷ Pierre-Robert BADUEL (dir.), *Habitat, État, Société au Maghreb*, Paris, CNRS, 2002, p. 243.

⁷²⁸ L'orthodoxie religieuse enseignait que le *ḥamām* ne doit pas être fréquenté par les femmes, au nom de la décence. L'argument avancé est que l'affichage et l'exaltation de la nudité du corps féminin constituent une violation des normes islamiques. Pour un aperçu sur ce point, voir notamment Mohammed Hocine BENKHEIRA, « Hammam, nudité et ordre morale dans l'islam médiéval », *Revue de l'histoire de la religion*, n° 3, 2007, pp. 319–371.

⁷²⁹ Habiba BENHAYOUNE, « Dans les coulisses du hammam », *Martin Média* 2010, p. 112, Document disponible sur <https://www.cairn.info/revue-travailler-2010-2-page-111.htm> ; Fatima MERNISSI, *Rêve de femmes, une enfance au harem*, trad. Claudine Richetin, Paris, Albin Michel 1994, p. 136.

⁷³⁰ Leïla SEBBAR, *Femmes au bain*, Saint-Pourçain-sur-Sioule, Bleu Autour 2009, p. 11 ; Mohamed DAW, « La représentation littéraire de la condition de la femme dans la médina (la vieille ville) entre cloisonnement et liberté de mouvement », *op. cit.*, pp. 31-32.

des simulations érotiques en projetant les cheveux en arrière, en laissant filer des soupirs et des gémissements. C'est très drôle », ajoute Zaynab.

Ce comportement traduit une envie refoulée, celle de vivre en dehors des normes représentatives du patriarcat qui veulent que la femme soit discrète lorsqu'il s'agit du sexe ou d'amour. Nous sommes ici aux antipodes de l'image la femme dissimulée derrière les murs de son foyer. Bien plus, au *ḥamām*, les femmes s'approprient leurs corps qui, dans la réalité de tous les jours, ne lui est accessible qu'à travers le discours porté par l'homme et la société. Entièrement dénudé et débarrassé des restrictions morales ou religieuses, son corps est révélé au grand jour et devient pour elle « un objet sensualité et de soins » : utilisation de savons parfumés, crème à l'huile d'amande douce, gants veloutés pour nettoyer la peau, bref, tout une panoplie de matières lui permettant de « renouer avec le charme, la beauté l'esthétique du corps » ⁷³¹.

Finalement, l'investissement de ces lieux que sont le *soūḳ* et le *ḥamām* illustrent la manière dont les femmes réussissent à accéder subrepticement à l'espace public, répondant ainsi à leur façon de contourner la rigidité des règles coutumières. Il est remarquable d'écouter les enquêtées parler d'une pratique presque régulière et non pas ponctuelle ou exceptionnelle : « aller au *soūḳ* ou se rendre au *ḥamām* fait partie de notre mode de vie en tant que femmes », avouent-elles.

Dans tous les cas de figure, ces pratiques s'inscrivent dans la condition des femmes que les religieux et le système patriarcal entendent assignées à domicile et à l'éducation des enfants. Elles attestent de leur capacité à déjouer les interdits et les contraintes liées à leur statut de mère au foyer.

De façon plus ou moins subtiles, ces femmes font preuve d'un « savoir-faire » renvoyant à des pratiques urbaines qui sont de l'ordre du quotidien, de la mobilité, des actes, des gestes et des signes de tous les jours, remettant en cause la vision binaire du lieu divisé en deux espaces, l'un qui serait féminin, l'autre masculin.

⁷³¹ Mohamed DAW, « La représentation littéraire de la condition de la femme dans la médina... », *op. cit.*, p. 32.

La lecture des réponses permet aussi de se rendre compte de la présence massive de femmes dans l'espace public qui constitue désormais un acquis irréversible. En effet, l'accès à l'emploi et au savoir, la diffusion de l'idéologie individualiste, la vulgarisation des principes à caractère universel ainsi que l'accélération et l'essor des moyens d'information tendent à favoriser l'apparition de schèmes et de modèles de pensées différents, en opposition avec le milieu social et culturel dominant.

Au demeurant, il est admis que le contact avec des idées nouvelles étrangères au contexte local entraîne nécessairement un processus d'acculturation des populations avec comme conséquence des changements éloignés des normes spécifiques de la culture originale ⁷³², car c'est bien dans l'action qui rassemble et oppose des cultures différentes que l'individu parvient à se réaliser en inventant et en développant des invariants identificatoires puisés dans la situation de conflits et de tension vécue ⁷³³. Appliquée à notre domaine, le phénomène d'acculturation ne peut que bouleverser la représentation figée des femmes libyennes considérées comme effacées et confinées à leur domicile. Rappelons à cet égard que 70% des personnes enquêtées exercent un emploi et 41% ont fait des études supérieures. On comprend donc que l'accession des femmes à l'espace public soit défini en termes de progrès social.

Ainsi, contrairement aux idées reçues, les femmes libyennes sortent de chez-elles et vont jusqu'à investir des lieux connotés masculins et n'hésitent pas à pratiquer certaines activités en se mélangeant aux hommes, notamment dans les lieux de travail. Nous pouvons illustrer ce propos à travers le récit de Nourria, cette femme retraitée, ayant été auparavant sous-officier dans l'armée :

Il y a une idée très répandue soutenant que la femme, contrairement à l'homme, ne peut pas occuper certains emplois, je ne comprends pas pourquoi. On me cite des différences corporelles, on me dit que les hommes sont plus aptes physiquement et que de toute façon, il y a des domaines qui ne sont pas faits pour les femmes. Tout le temps, on me répète que c'est comme ça et c'est tout. Je ne supporte pas cette manière de voir. Moi j'ai été militaire, un secteur dominé par les hommes et qui exige beaucoup d'effort physique. Je n'avais senti ni gêne ni

⁷³² Voir John W. BERRY and Sam L. DAVID, "Acculturation: When Individuals and Groups of Different Cultural Backgrounds Meet", *Perspectives on psychological science*, vol. 5, n° 4, 2010, pp. 472-481.

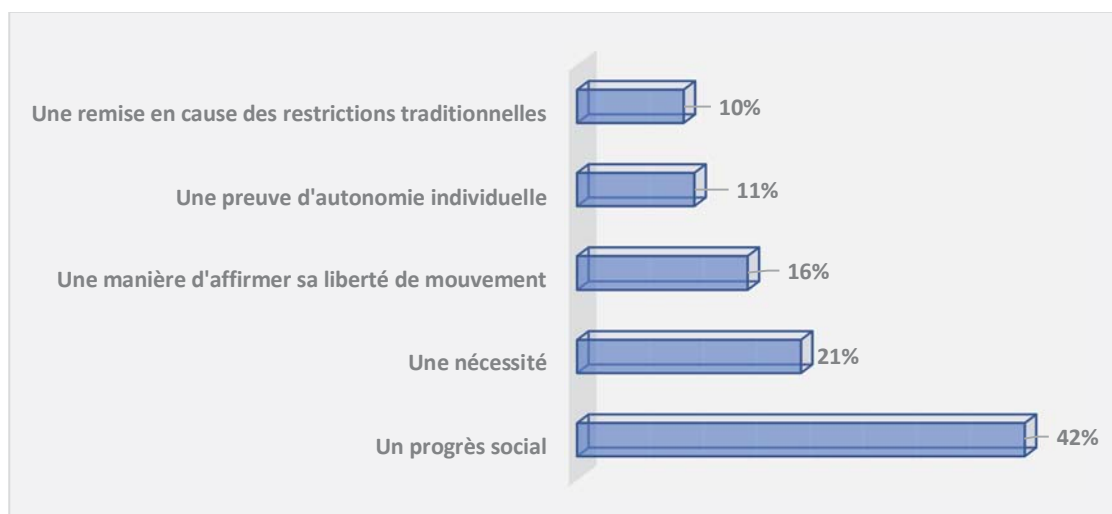
⁷³³ Pascal BÉGUIN et Yves CLOT, « L'action située dans le développement de l'activité ». @Activités, vol. 1, n° 2, pp. 27-49, <https://journals.openedition.org/activites/1237> (consulté le 2 novembre 2020)

honte dans l'exercice de ce métier. J'étais même fière de ma situation. J'entretenais d'ailleurs des relations très amicales avec tous les soldats, qu'ils soient hommes ou femmes. Alors, je veux comprendre pourquoi cette séparation des rôles sociaux existe encore de nos jours ? Je n'ai pas une réponse toute faite, mais je crois que cela provient de certaines croyances et préjugés qui perdurent malgré l'évolution de la société et malgré le progrès réalisé concernant les conditions de femmes.

Ces questionnements semblent être le reflet d'une attitude féminine qui conteste l'ordre établi et la répétition des aprioris destinés à faire des femmes une catégorie à part, en se focalisant sur ce qu'elles doivent faire et ne pas faire. Nous pouvons donc dire qu'il y a résistance et refus d'assujettissement à un milieu qui tend à considérer comme naturelle la séparation sexuelle de l'espace vécu. À partir de là, il devient aisé de soutenir que la visibilité des femmes dans une zone traditionnellement réservée aux « mâles », témoigne de la mise à distance de processus de relégation et de soumission voulue et consacrée par la coutume proposant la prééminence de l'homme. Cette visibilité peut aussi être interprétée comme une dénonciation de l'état d'exclusion par la prise en main de l'acteur féminin lui-même, finalement conscient de sa capacité de s'affranchir des tabous et des restrictions familiales et sociales.

En prolongement à ces remarques, et en s'appuyant sur les dires des enquêtées concernant l'accès à l'espace public, on constate une tendance à mettre l'accent sur des aspects significatifs comme, « progrès » « nécessité », « liberté » et « autonomie ».

Graphique 20 : La représentation féminine de l'accès à l'espace public



Ce langage résulte peut-être des questions posées abordant un thème sensible, sinon central dans la représentation et la signification que les femmes entendent donner à leur droit à l'espace public. Nous devons toutefois souligner que ce droit n'est possible que dans la limite où les femmes respectent les normes de mise en jeu du corps dans les relations publiques, en particulier le port du *ḥidjāb*. Or, comme nous l'avons précisé, ce point soulève la question des tabous très présents dans le milieu familial et culturel libyen. Nous avons remarqué aussi que le *ḥidjāb* prend diverses significations : pudeur, respect de la religion, etc., ce qui montre le caractère dynamique de l'organisation des idées relatives à cette question. Et si le *ḥidjāb* s'impose surtout à l'extérieur du domicile, c'est parce que ce symbole vestimentaire s'adresse en premier au corps féminin soumis à des contrôles réguliers. C'est bien ce qui ressort de ce témoignage fait par Iman :

Lorsque j'étais petite, je portais des vêtements légers (une jupe, une robe, un pantalon...). Je jouais avec les garçons du quartier. Mais un jour, les choses ont changé lorsque mon père avait décidé de m'interdire la fréquentation des garçons et de me couvrir les cheveux. J'ai demandé pourquoi ce changement soudain, alors que jusqu'à hier, ma manière de se comporter dehors ne posait aucun problème. Et là mon père me répond que ma mère lui a appris que j'ai eu mes règles. Il m'a dit que je suis devenue une femme et que je dois me comporter comme telle : s'habiller décentement et éviter les hommes. Par respect des mes parents, qui n'ont pas manqué d'ailleurs de me rappeler que notre culture et nos traditions sont ainsi faites, j'ai accepté leur décision et je n'ai aucun regret.

Ce qui est marquant dans ce témoignage, c'est cette transition subie par le corps : il n'est plus ce corps innocent de la petite fille, mais un corps chargé désormais de traits signifiant le passage au statut de femme, donc un corps qui va être régulé pour qu'il réponde aux standards de la féminité telle qu'envisagée par la tradition patriarcale.

La plupart des enquêtées semble avoir incorporé cette figure de femme sans cesse réitérée par le milieu familial et social et, de ce fait, rien de particulier de les voir exprimer leur désapprobation devant la promotion de l'image courante de la femme exposée comme un instrument de désir.

Il y a dans cette prise de position une certaine satisfaction à s'éloigner des normes féminines admises ailleurs, et de ce point de vue le port du *ḥidjāb* opère comme un marqueur distinctif. Il peut même être conçu comme un moyen permettant l'accès en toute liberté à la sphère publique : « Dehors, nous sommes respectées » ; « On n'est pas

embêtées ». Ces mots expriment sans doute une sorte de soulagement : « On va pouvoir sortir sans que l'on nous traite de ceci ou de cela ».

Sur le fond, il y a indiscutablement une injonction à se conformer aux règles morales valorisées par la société. Vu sous cet angle, le *ḥidjāb* traduit l'appartenance aux valeurs culturelles auxquelles les femmes se disent attachées. Pour autant, cet attachement ne signifie pas soumission aveugle : ces femmes ont une vie différente de leurs grands-parents. Elles ont fait des études et partagent le mode de vie et de consommation de la société dite « moderne »⁷³⁴. On comprend dans ce contexte que la tenue vestimentaire musulmane adoptée par ces femmes n'est pas comparable à celle des grand-mères, elle est adaptée à l'époque : certaines s'habillent en pantalon, veste ou blouson, portent un foulard discret et s'opposent au voile intégral. Et ce n'est pas parce qu'elles portent le *ḥidjāb* qu'elles ne se sentent pas des femmes accomplies. Elles peuvent être séductrices, même les cheveux couverts, elles prennent soin de leur corps, se maquillent, se meuvent dans l'espace public selon la sensibilité corporelle naturelle malgré le poids de la tradition qui pèse sur elles. Pour marquer cette idée, écoutons ce que dit Najwa, adoptant un discours et un style assez revendicatifs :

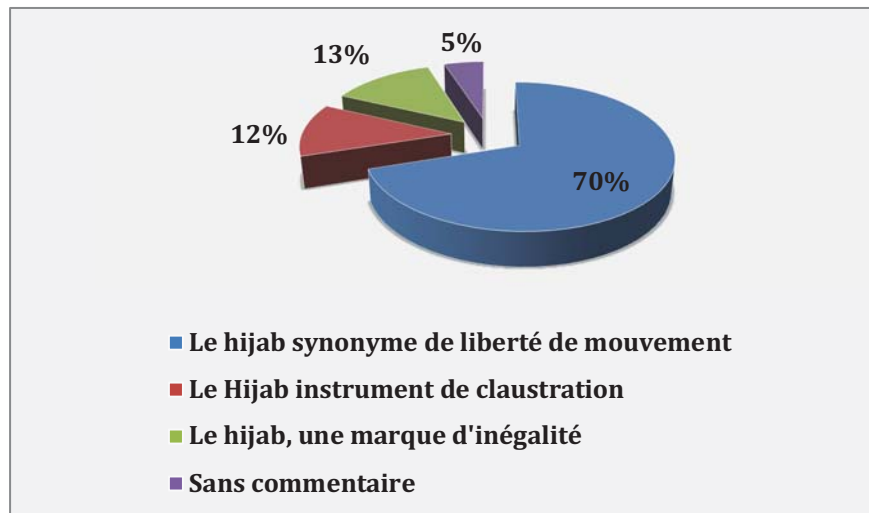
Je vis dans le respect de ma culture et de ma religion. Mais je ne rejette pas en bloc les apports des autres cultures, notamment lorsqu'il s'agit de normes contribuant à l'amélioration de la condition des femmes. Dans cette optique, l'égalité entre les deux sexes ainsi que la liberté de dire et d'agir sont à mes yeux des principes essentiels. Cette adhésion ne signifie pas pour autant que je dois rejeter le port du foulard pour être qualifiée de femme émancipée. Ce n'est pas l'idée que je fais de l'émancipation. Pour moi, on peut porter le *ḥidjāb* et se sentir libre. Je travaille, je voyage, je vais au restaurant, je ne demande pas la permission de mon mari pour sortir avec des amies, je donne beaucoup d'importance à mon apparence extérieure, je me coiffe, je me maquille, je me fais belle, bref, mon comportement et mes actes ne diffèrent en rien de ceux de toutes les femmes. Et je ne pense pas que le fait d'être vêtue en jupe courte ou avoir les cheveux en l'air ferait de moi une femme vraiment émancipée. Il est vrai que ma conduite répond à des valeurs que j'ai apprises depuis longtemps et qui se résument dans deux mots : pudeur et décence. Mais je sais faire la distinction entre ce que dit ma religion et les stéréotypes dérivant d'une conception tribale définissant la féminité selon des critères liés à une réinvention d'un passé douteux (*maṣḥkūk fih*), dont l'objectif est de soumettre la femme à la volonté de l'homme.

⁷³⁴ Abderrahmane MOUSSAOUI, « Le Libâs al-sunnî. Les raisons sacrées d'un habit profane », Susanne OSSMAN (dir.), *Miroirs maghrébins : Itinéraires de soi et paysages de rencontre*, éd. CNRS, 1998.

Cet extrait d'entretien nous révèle trois choses : premièrement, le port du voile n'empêche pas cette femme de se sentir libre et de se comporter comme telle. Deuxièmement, l'idée de la femme soumise résulte d'une vision tribale de la féminité, qui n'a rien à voir avec la religion. Enfin, nous pouvons traduire la répétition de certains mots (sortir, se maquiller, se faire belle...) comme un acte de résistance à l'ordre coutumier, ou du moins une manière de négocier avec la culture dominante.

Quoi qu'il en soit, l'idée partagée par de nombreuses enquêtées est que le foulard permet d'accéder à l'espace public en toute liberté, ce qui va à l'encontre des préjugés qualifiant le voile d'instrument de claustration.

Graphique 21 : Les significations du *ḥidjāb*



Face à la séparation binaire traditionnelle entre le dedans, lieu clos réservé aux femmes, et le dehors accessible uniquement aux hommes, le port du *ḥidjāb* apparaît finalement comme un tremplin permettant aux femmes de contourner les contraintes familiales et sociales en investissant largement l'espace public, sans qu'elles fassent l'objet de reproches ou de remarques agressives. On est donc bien loin de l'idée de la femme asservie.

À la lumière de ces considérations, il serait peut-être plus approprié de s'interroger sur la relation dynamique entre l'attachement à la culture traditionnelle dans ce qu'elle a de convenable, et la volonté des femmes de dépasser les vieux tabous qui les assignent au foyer. Cette relation produit nécessairement ses effets sur l'organisation de l'espace,

reconnaissant à la femme le droit de se mouvoir librement à l'extérieur de sa maison. Cette évolution répond d'ailleurs aux exigences de la vie contemporaine, mettant à mal les interdits et les stéréotypes associés à la définition de la femme musulmane, docile, et résignée.

Du reste, il existe des femmes avec différents vécus, et non la femme infériorisée et domestiquée, ce qui témoigne de la complexité des rapports hommes-femmes.

II. UNE LECTURE PLURIELLE DES RELATIONS FEMMES-HOMMES

La première lecture des résultats s'est basée pour l'essentiel sur des questions, des prénotions et l'extraction des thèmes qui nous ont paru dominants. Mais, parfois, cette lecture peut se révéler insuffisante. Il était donc bien délicat de s'arrêter à ce niveau. En tout cas, cela nous a mené à développer davantage l'investigation d'où la réalisation d'autres entretiens effectués auprès d'une quinzaine de familles par visio-conférence, alors que nous avons commencé l'analyse et l'exploitation des discours et témoignages en notre possession. Cette initiative nous a toutefois conforté dans notre perception de départ écartant la conception binaire de la femme dominée et de l'homme dominant. Il existe en effet une relation dynamique entre les normes coutumières en perte de vitesse et les représentations que se font les personnes interrogées de leur statut familial et social mettant en lumière des modes multiples et variés d'interactions femmes-hommes. Dans ce contexte, la primauté supposée de l'homme se trouve sans cesse contrariée par une multiplicité d'expressions de résistance et une capacité d'agir des femmes contre l'ordre coutumier et les discriminations qu'il recèle à l'égard du sexe féminin. En d'autres termes, il n'y a pas uniformité d'attitudes qui serait liée à des « *caractéristiques similaires* »⁷³⁵ inhérentes à la condition féminine. Comme nous allons le voir, il y a plutôt des femmes avec des expériences et des vécus différents et divers. Ce constat repose largement sur les récits des interviewées, interdisant de réduire les relations au sein du couple à une seule figure ; celle de la femme discriminée, soumise et docile. En vérité, il découle de notre travail de terrain une tendance générale mettant

⁷³⁵ Jean-Paul CODOL, « La perception de la similitude interpersonnelle : influence de l'appartenance catégorielle et du point de référence de la comparaison », *L'Année psychologique*, vol. 84, 1984, p. 44.

à jour deux types de situations : il y a d'une part des perceptions de la femme confinée dans son foyer (A) que l'on trouve surtout dans les milieux conservateurs, et d'autre part la représentation de la femme plus ou moins émancipée, que l'on découvre chez les personnes instruites (B). Notons toutefois que notre enquête nous a appris que cette séparation entre deux mondes féminins connaît bien des limites et des nuances qu'il faut ne faut pas négliger.

A. La question des femmes confinées au foyer

Dans la société libyenne, certaines traditions et certaines coutumes continuent à façonner le mode de vie de nombreuses familles. Parmi ces traditions figure notamment l'idée de la femme tournée essentiellement vers l'espace intérieur, c'est-à-dire le foyer. Ainsi assignée, elle se doit de répéter la norme masculin-féminin, c'est-à-dire continuer à reproduire la division de la sphère familiale et sociale en deux lieux distincts : l'un, privé qui lui est attribué, l'autre, public intrinsèquement réservé à l'homme. Notre enquête a permis de constater que cette séparation discriminante est présente à des degrés divers dans les réponses de certaines femmes évoluant dans des milieux que l'on peut qualifier de « conformistes » (1). Mais les témoignages recueillis nous montrent surtout que cette discrimination tend à prendre de l'ampleur avec la fin du régime de Kādāfi et la montée en force de l'islamisme (2).

1. La femme assimilée « au-dedans », un discours dominant dans les familles religieuses

Rappelons que les entretiens réalisés avec les familles en juillet 2019 et en octobre-novembre 2021, ont eu lieu aux domiciles des personnes interviewées. Cette démarche, bien que présentant quelques contraintes (interruption du dialogue par le bruit des enfants se trouvant à proximité, des personnes qui viennent frapper à la porte pour une raison ou une autre...), a cependant pour vertu de pénétrer dans un espace relevant de l'intimité et donne à voir le contexte intérieur des femmes, surtout lorsqu'il s'agit de personnes appartenant à des milieux religieux. Dans un tel cadre, la première idée qui vient à l'esprit est que ces femmes se doivent d'être le modèle de comportement de la

« femme musulmane ». De fait, l'essentiel de leurs activités tournerait autour de la famille et de l'entretien du domicile. Peut-on alors parler d'assignation domestique engendrant sa marginalisation ? Pour répondre à cette question, nous avons repris un nombre de thèmes que le discours dominant s'accorde à dire qu'ils marquent la subordination des femmes ⁷³⁶. Parmi ces thèmes, figure, bien entendu, la question du port du voile. Sur ce point précis, nous avons déjà eu l'occasion de montrer que la majorité des femmes composant notre échantillon d'enquête rejette l'idée du voilement comme instrument de dépendance ou de capitulation devant la pression des hommes. Elles estiment, au contraire, que ce mode d'habillement constitue une marque d'identité et de piété en tant que femmes musulmanes. Nous avons également souligné à quel point il peut s'avérer difficile de faire la distinction entre un voile librement choisi et celui porté sous l'effet de la pression familiale et sociale ou des impératifs coutumiers. Or, ce doute raisonnable est tout simplement évacué par nos interlocutrices pour qui le *ḥidjāb* est synonyme de discrétion, de décence et de sauvegarde de l'intimité. Kitam, femme au foyer et mère de quatre enfants est catégorique :

Je ne comprends pas cette obsession créée autour du port du *ḥidjāb* qui serait un élément de soumission à la volonté des hommes, alors qu'il s'agit d'obéir à un ordre divin. En ce qui me concerne, le fait de réduire la vie des femmes à sa façon de se vêtir ne tient pas compte de notre culture qui implique le respect des structures religieuses et sociales... ⁷³⁷.

Ce passage illustre un désir de conformité religieuse et culturelle, très souvent ignoré par les opposant au port du foulard. C'est bien ce sentiment qui nous est communiqué par la jeune Karwa qui laisse exprimer sa colère :

Je suis furieuse de constater que les opposants au port du foulard ne se donnent pas la peine d'étudier sérieusement nos traditions, nos coutumes et notre religion. S'ils le faisaient, ils pourraient peut-être comprendre pourquoi nous, femmes musulmanes, avons un désir puissant de respecter les lois religieuses et les conventions sociales. Ils comprendront que porter le *ḥidjāb* est un gage de notre foi et non un signe de subordination aux hommes.

⁷³⁶ Voir Roa'a GHARAIBEH, *De la subjectivation féministe aux mouvements culturels arabes Égypte, Jordanie, Liban*, op. cit., p. 148 ; Christian SCHIESS, *La construction sociale du masculin. On ne naît pas dominant, on le devient*, op. cit., pp. 17 et s. ; Joan SCOTT, Éléni VARIKAS, « Genre : Une catégorie utile d'analyse historique », op. cit., p. 131.

⁷³⁷ Entretien, 15 juillet 2019.

On peut voir dans ces paroles une conviction sincère de ces femmes d'aller chercher dans la religion et dans les traditions des idéaux et des outils de référence pour justifier le port du *ḥidjāb*. Ce faisant, elles se définissent par rapport à leur « communauté » remettant ainsi en cause la séparation généralement admise entre individu et société sur laquelle repose la pensée libérale ⁷³⁸.

Plus profondément, l'appropriation du fait religieux et la référence à la tradition permettent à ces femmes de marquer leur opposition à l'occidentalisation de la société. Pour elles, ne pas se couvrir les cheveux est contraire à l'éthique musulmane ⁷³⁹.

Nous avons évoqué également la notion de « chef de famille », dont la consécration laisserait à la femme une marge de manœuvre très restreinte qui consiste à observer scrupuleusement son devoir d'épouse. Là encore les réponses y sont édifiantes. D'après les propres mots de Marwa :

Une femme musulmane qui se respecte doit servir son mari en tout temps et en tout lieu, et pour y parvenir elle se doit de ne pas s'écarter des obligations coraniques prônant l'obéissance (*ṭa'ā*) ⁷⁴⁰.

Une enquêtée reproduit à peu près le même témoignage :

Vous savez, l'harmonie de la famille dépend essentiellement de la conduite des femmes et du respect du rôle de chacune conformément aux principes dictés par la religion et la coutume. C'est ma conviction. Je pense qu'il est important de respecter les règles en vigueur, notamment l'obéissance à son mari, voulu d'ailleurs par les prescriptions coraniques ⁷⁴¹.

En fait, les femmes des milieux religieux que nous avons interviewées, partagent la même idée, et une fois encore c'est la religion qui est convoquée pour faire de l'obéissance au mari un devoir : « C'est comme ça, je dois obéir à mon époux, c'est notre culture. Violenter cette règle serait une faute (*khata'*), voire un péché (*dhanb*) », nous dit Kitam.

⁷³⁸ Saba MAHMOOD, *Politics of Piety : The Islamic Revival and the Feminist Subject*, op. cit., p. 52.

⁷³⁹ Cette critique se lit à travers la majorité des réponses que nous avons obtenues lorsqu'il s'agit des raisons justifiant le port du *ḥidjāb*.

⁷⁴⁰ Entretien, 11 décembre 2021.

⁷⁴¹ Entretien, 9 novembre 2021 avec Rihab, une femme de 25 ans, célibataire.

En cas d'insubordination, certaines femmes trouvent normale l'idée selon laquelle les époux ont droit sur leurs épouses et de ce fait, ils peuvent leur imposer des sanctions, y compris des châtiments physiques. Ainsi, pour Awda :

Une femme qui désobéit à son mari c'est 'ayb (honteux), c'est même aller à l'encontre des obligations religieuses. Par conséquent, elle doit être rappelée à l'ordre, quitte à utiliser la force ⁷⁴².

Cette manière de voir se retrouve chez d'autres interviewées, avec toutefois quelques nuances :

Il est vrai que la loi religieuse recommande l'obéissance de la femme à son mari et en cas de violation de cette règle, le mari a le droit d'être furieux, mais il ne doit pas pour autant être violent vis-à-vis de son épouse... », nous explique Kiriya, avec un grand sérieux ⁷⁴³.

Quoi qu'il en soit, faire de l'obéissance une règle incontournable laisse penser que l'identité de la femme se construit à travers celle de son mari ou à travers la soumission à son mari. Nous serions alors devant cette « *figure normative d'une féminité faible, subalterne et soumise* » ⁷⁴⁴.

Bien que les disparités des trajectoires familiales et sociales des personnes interrogées rendent particulièrement difficile une perception homogène de la situation de la femme, dans le milieu traditionnel la loi de l'obéissance gouverne les relations entre mari et femme, autorisant certains auteurs à dire que « pour installer cette obéissance, il a fallu opprimer les femmes physiquement et mentalement » ⁷⁴⁵. Un trait pouvant illustrer cette oppression est le droit accordé au mari de contrôler les déplacements de son épouse, allant parfois jusqu'à l'interdiction de toute sortie. La seule exception à cette surveillance sera pour l'épouse le droit de rendre visite à ses parents et même dans ce cas, il faut parfois le consentement du conjoint : « Une fois par mois, je rends visite à ma mère qui vit seule depuis le décès de mon père. Moi et mon mari, avons discuté de cette possibilité dès notre mariage », nous confie Kitam

⁷⁴² Entretien, 5 novembre 2021 avec Awda, une femme mariée, âgée de 50.

⁷⁴³ Kiriya est une jeune femme âgée de 25, mariée et mère de deux enfants.

⁷⁴⁴ Arif MAHRUKH, « La condition actuelle de la femme musulmane », *op. cit.*, p. 8.

⁷⁴⁵ Nawal AL-SA'DAWI, *Taw'am al- şolṭa wa al-djins*, *op. cit.*, p. 15.

Cette limitation d'aller et venir des femmes, assez prononcée dans les milieux dits traditionnels, s'inscrit dans le droit fil des considérations développées précédemment, à savoir la répartition sociale des rôles selon le sexe, ayant pour effet l'accès restreint des femmes à l'espace extérieur.

Nous avons toutefois montré que si l'épouse ne peut sortir du domicile conjugal sans l'autorisation de son mari, elle n'est pas pour autant cantonnée dans son logement. Par des moyens très subtils, elle réussit à accéder à l'extérieur et à s'approprier, sans réelle difficulté, l'espace public : les visites au *soūk*, aux petites unités commerciales existant dans le quartier d'habitation, au *hamām*, aux jardins d'enfants et aux établissements scolaires constituent des lieux fréquemment investis par les femmes. Elles y trouvent un moment d'échange et de détente. Siham, veuve et mère de trois enfants, rend compte de cet instant tant apprécié :

Je vis dans une famille très croyante. Moi aussi je le suis. Donc, j'ai toujours tenu à ce que mes actes soient conformes à ma religion. Je veux dire par là que mon rôle et mes activités en tant que femme musulmane sont organisés essentiellement autour de l'entretien de la maison et l'éducation de mes enfants. Je ne me suis jamais plainte de cette situation, bien au contraire, je trouve un certain plaisir à m'occuper de mon domicile et de mes trois enfants. Je me sens aussi en sécurité chez moi, surtout après le chaos qui a suivi la chute du régime et qui dure encore aujourd'hui. Mais cela ne veut pas dire que je reste enfermée ou repliée sur moi-même. En général, je sors une fois par semaine pour faire mes courses, j'y suis d'ailleurs obligée puisque mon mari n'est plus là pour le faire. Je tiens à ajouter que je fais mon marché le matin, à l'heure où les hommes sont au travail. C'est ainsi dans mon milieu. Il faut éviter autant que possible de croiser des hommes. Elle m'arrive aussi d'aller faire des achats chez l'épicier du quartier. J'accompagne aussi le plus jeune de mes enfants au jardin le vendredi (jour férié chez nous), je rends visite à ma famille et à des amies. De plus, quand j'ai vraiment le temps, je me rends à une association qui a son local pas très loin de chez moi ; j'apprends la couture et la préparation de certaines recettes de cuisine. Ces sorties me permettent de me vider l'esprit et d'oublier un peu les tâches domestiques » ⁷⁴⁶.

Ce récit semble confirmer deux choses : il nous offre une image de la femme assignée à son domicile. Farida dit d'ailleurs aimer son intérieur dont elle prend soin. Dans ses paroles, cet intérieur est synonyme de refuge confortable face à un extérieur hostile. En même temps, son discours laisse entrevoir une présence assez fréquente dans l'espace

⁷⁴⁶ Entretien, 16 décembre 2021.

public, certes limitée à des lieux de proximité, mais néanmoins réelle. Cette mobilité s'oppose aux récits largement répandus affirmant que dans les milieux « traditionnels », les femmes sont tournées exclusivement vers les espaces intérieurs, qu'elles sont invisibles et passives, voire prisonnières de leur domicile.

Nous avons indiqué que même dans de tels milieux, il faut prendre en compte les expériences et les vécus de chacune des femmes qui sont loin d'être homogènes, d'autant plus que les valeurs dominantes ne sont pas imperméables au changement qui touche la société dans son ensemble.

Cela étant, les différents témoignages collectés tendent à montrer que l'espace domestique reste le lieu privilégié des pratiques de ces femmes. En effet, l'essentiel de leurs activités demeure centré sur la famille et les visites des lieux avoisinants. On peut convenir que dans les familles où la culture patriarcale domine, les femmes sont en général soumises à des règles strictes que les intéressées elles-mêmes ne semblent pas remettre en cause, sans doute par conviction religieuse ou par habitude. Il en est ainsi de la liberté surveillée des femmes qui prend davantage de sens dans l'interdiction qui leur est faite de recevoir des mâles adultes sans la présence de leurs époux. Nouzha, mariée depuis six ans et mère de deux enfants, ne se rappelle pas d'avoir un jour reçu la visite d'un homme sans que son mari ne soit là pour l'accueillir.

C'est notre coutume dit-elle. Et puis, de toute façon, les visiteurs hommes savent qu'ils ne doivent pas franchir le seuil de la maison lorsque le père de famille n'est pas présent. C'est ainsi, c'est notre mode de vie, c'est notre religion qui veut ça. D'ailleurs, même en présence de mon mari, dans ma maison, notre éthique et notre éducation m'interdisent de se montrer devant les hommes ⁷⁴⁷.

Il est important de remarquer que cette invisibilité des femmes, loin du regard des visiteurs masculins, ne concerne pas uniquement les familles dites « traditionnelles ». Presque toutes les personnes composant notre échantillon ont tenu le même discours.

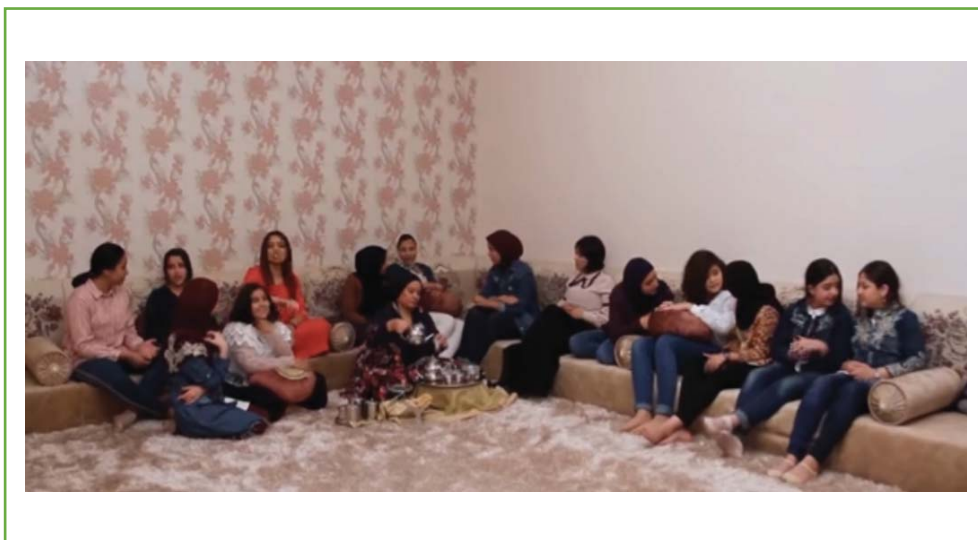
Au cours de notre enquête, nous avons appris que les familles reproduisent au niveau du logement la séparation entre deux espaces différents : l'un organisé pour les hommes et pour l'accueil des étrangers, l'autre consacré aux femmes.

⁷⁴⁷ Entretien, 15 juillet 2019.

Photo 9 : Salon réservé aux hommes

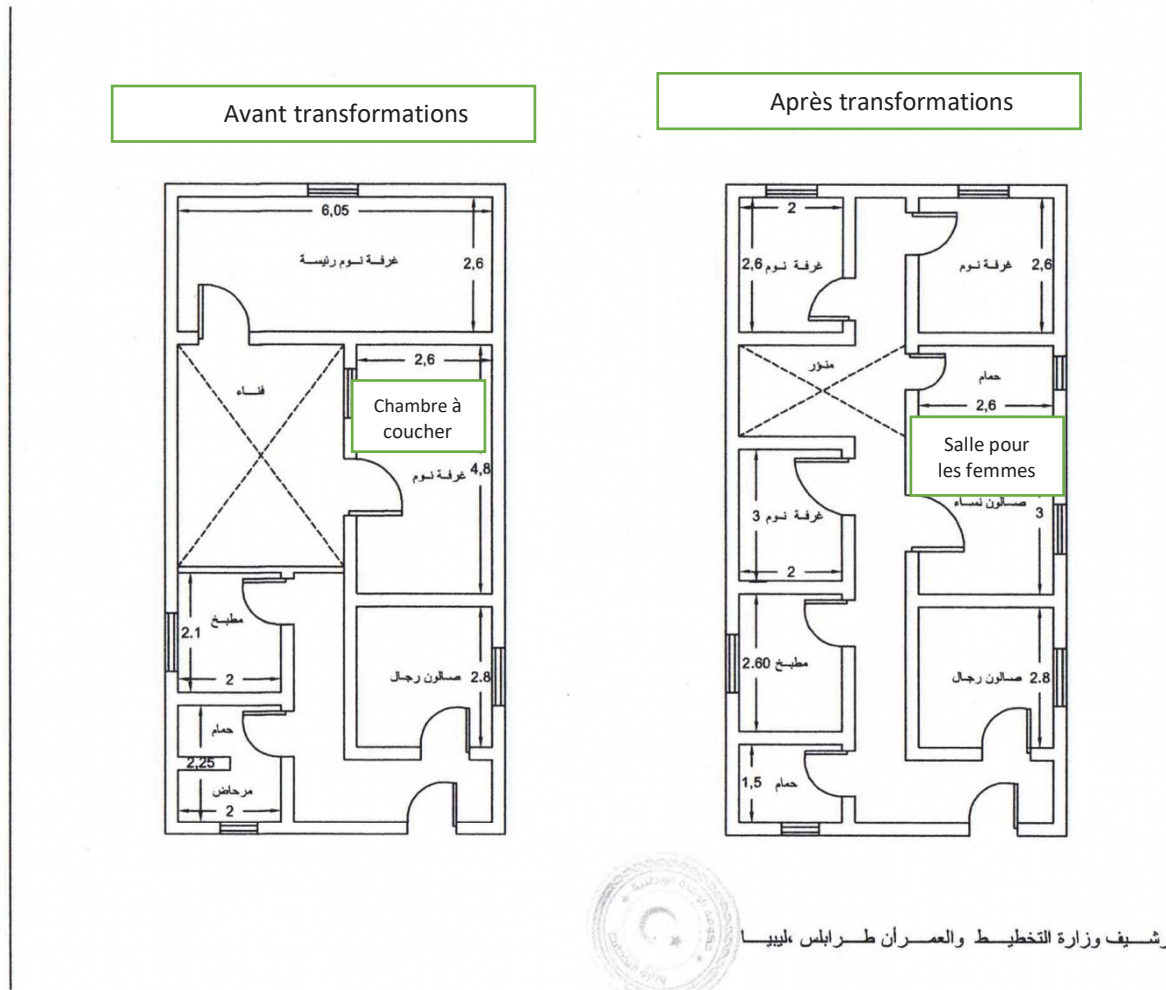


Photo 10 : Salle consacrée exclusivement aux femmes



Source : Photos de l'auteur

Planche 1 : Ajout d'une salle réservée exclusivement aux femmes



Source : Archives du Ministère de la planification et de l'urbanisme, Tripoli

En fait, derrière cette stratification de l'espace intérieur de la maison se profile le poids de la coutume patriarcale posant comme règle l'interdiction de la mixité, l'objectif étant de dissimuler tout ce qui fait partie de l'intime.

Cette volonté de protéger l'intimité de la famille se lit aussi à travers la présence d'un périmètre de circulation limité aux femmes, le « Patio » (cour intérieure close à ciel ouvert, typique des maisons traditionnelles, *hūsh*). Cet espace de vie leur permet, notamment grâce à son étendue, de se mouvoir en toute liberté, sans gêne, de pratiquer différentes tâches ménagères ou tout simplement de se distraire sans être vues.

Photo 11 : Le Patio, lieu d'intimité des femmes



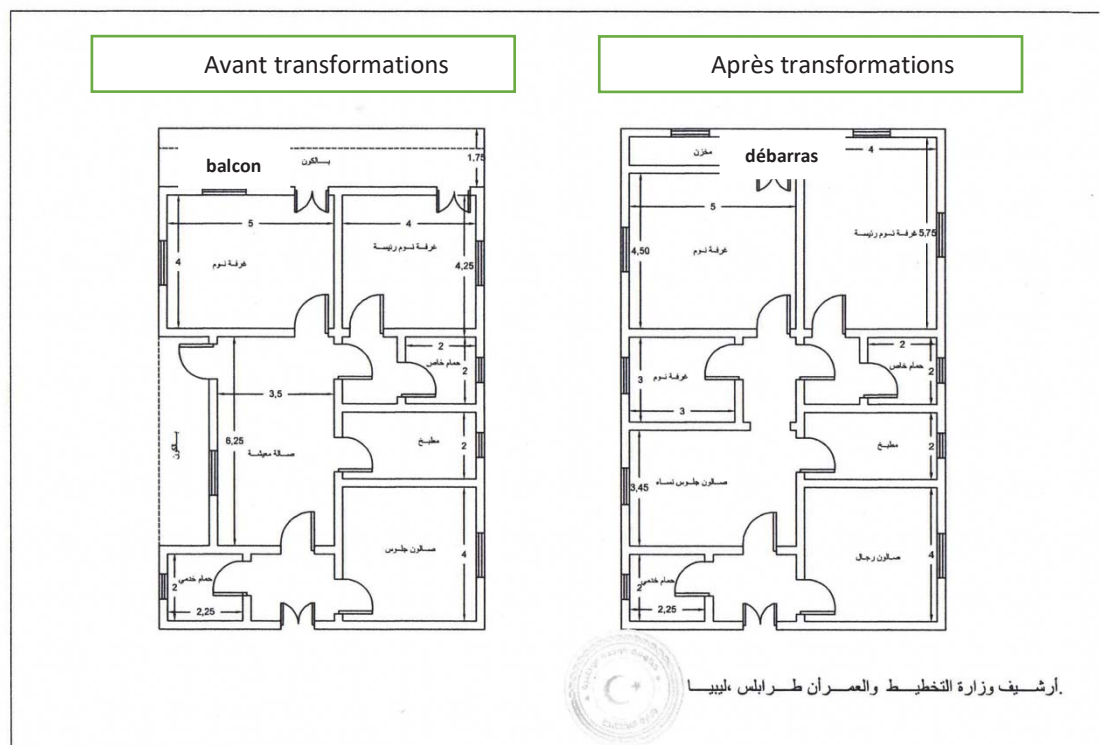
Source : Image extraite d'un programme télévisé relatant la tradition de la famille libyenne (2022)

Le marquage du logement selon le sexe, visuellement identifiable, traduit le rapport hiérarchisé entre les hommes et les femmes et véhicule un discours mettant en jeu une question bien concrète, à savoir le corps féminin auquel sont accolés de nombreux tabous (*ḥarām*) l'obligeant à se montrer discret et à rester à l'écart du regard des étrangers à l'intérieur même de son « espace de vertu », c'est-à-dire le foyer.

Nous avons souligné que cette partition sexuée de l'espace-maison est incorporée aussi bien par les hommes que par les femmes. À ce niveau, il nous incombe d'apporter quelques indications utiles. Il va sans dire que le modèle de logement issu des plans élaborés par les professionnels de l'urbain ne se réfère à aucune structure architecturale consacrant la division sexuelle de l'espace domestique. Or, aux yeux des acquéreurs, cette « omission » constitue un « signe de vulnérabilité » auquel il faut remédier en apportant des modifications. On a pu constater sur le terrain que la mise en pratique des transformations intérieures du logement concerne un grand nombre de familles (65%), que celles-ci soient locataires ou propriétaires, qu'elles résident dans un appartement ou dans une maison.

Ces changements sont généralement guidés par le souci de protéger l'intégrité de la femme et l'honneur de la famille. Aussi, s'agissant d'immeuble, l'habitant d'un étage n'aura qu'un petit effort à faire : supprimer le balcon, dérogeant ainsi au schéma qui a été élaboré par les urbanistes.

**Planche 2 : Modifications apportées au logement où figure
la suppression du balcon**



Source : Archives du Ministère de la planification et de l'urbanisme, Tripoli

Nous avons montré que l'élimination des balcons est une pratique très répandue et facilement repérable matériellement parlant ⁷⁴⁸. Pourtant, seules 32 personnes sur 130 ont voulu aborder cette question en acceptant de nous livrer quelques raisons de cette modification. Pour la plupart, il est question d'éviter de se donner en spectacle en s'affichant sur son balcon ; d'autres évoquent plutôt la possibilité d'obtenir une pièce supplémentaire. Ce dernier argument nous a paru un peu étrange lorsqu'on voit l'étroitesse du l'espace gagné.

⁷⁴⁸ Se référer à la page 137 de ce travail.

Concernant le logement individuel que l'on retrouve dans les quartiers aisés, celui-ci offre plus d'espace, mais il n'est pas à l'abri de modifications qui portent le plus souvent sur la transformation de la courette en patio, reproduisant la maison traditionnelle (*hūch*). Là encore, le nombre des personnes qui s'est exprimé sur ce sujet est relativement modeste par rapport à notre échantillon. Elles sont à peine 29 à avoir pris le temps de nous répondre. Toujours est-il que l'argument essentiel qui revient dans leur discours est celui d'adaptation et d'ajustement du logement à la structure familiale, à la manière d'être de la famille et au besoin de fournir aux femmes un espace de liberté à l'intérieur du domicile.

Reste que la réticence de la majorité des enquêtées à nous fournir les motifs de suppression du balcon nous a interpellé. Nous n'avons pas pu l'expliquer, vu que les transformations sont visibles à l'œil et de très loin. On peut toutefois supposer que cette intervention de l'habitant sur son logement se fait sans le recours à une quelconque autorisation et relève donc de ce qu'on appelle l'urbanisation informelle ⁷⁴⁹. Notons cependant que d'après les rares témoignages que nous avons pu obtenir, l'élimination des balcons n'a rien de « clandestin » ; elle se déroule au vu et au su de tout le monde et en plein jour. Ces mêmes témoignages nous ont révélé que les autorités publiques se sont toujours montrées tolérantes, voire indifférentes vis-à-vis de cette pratique des habitants.

L'aménagement spatial du logement soulève bien entendu la question du genre que nous avons évoqué devant nos interlocutrices en termes d'inégalité entre les deux sexes. Nos propos consistaient à dire que le marquage sexuel de l'habitat opère comme un miroir reflétant des relations hommes-femmes qui se voient attribuer chacun et chacune un rôle et un traitement différent, et où la composante masculine se situe au

⁷⁴⁹ Selon Agnès Deboulet, « *Les mécanismes de production de cet habitat, son mode d'articulation aux systèmes nationaux de planification, obéissent dans l'ensemble à des déterminants structurels, à des invariants économiques et politiques très similaires, quels que soient les continents* », *Vers un urbanisme d'émanation populaire compétences et réalisation de citoyens, l'exemple du Caire*, thèse de doctorat, Paris VII, 1994, p. 18. Généralement, les l'administration tolère ces pratiques ou « laisse faire » pour maintenir un fonctionnement général de l'habitat sur la base de négociations et de compromis faisant abstraction des prescriptions légales. Très Souvent, « *cette connivence s'inscrit dans des systèmes d'accords, de clientélisme et de corruption des agents d'autorité* », Gamal Farag AWIDAN. *De l'urbanisme étatique à la gouvernance urbaine : l'exemple du Tripoli (Libye)*, op. cit., p. 44.

pôle dominant de la hiérarchie familiale et sociale ⁷⁵⁰. À travers ce vocabulaire, notre objectif était de leur transmettre l'idée suivant laquelle les structures architecturales, conçues en fonction de l'appartenance sexuelle, contribue à la fabrication du genre, solidement ancré dans la mentalité patriarcale. Mais pour les intéressées, les choses ne sont pas perçues de cette manière, bien au contraire, l'obstruction d'un balcon ou la disponibilité d'espaces distincts pour les femmes et pour les hommes leur semble tout à fait légitime.

Si j'ai bien compris, vous me dites que supprimer un balcon ou instituer un coin à l'intérieur du domicile où les femmes se trouvent entre elles sont des marques de discrimination, et que cela contribue à conforter le genre. Je ne vous suis pas. Moi, je suis contente de pouvoir me trouver dans mon salon rien qu'avec des femmes. On se permet beaucoup de choses, et puis il ne me vient pas à l'esprit de se mélanger avec des hommes, nous dit Samira avec une grande sérénité ⁷⁵¹.

Ce discours est largement partagé par d'autres femmes et l'on peut déduire que les interviewées considèrent comme normale la partition de la maison en deux espaces où les femmes et les hommes sont séparés. Cet ordre familial genré leur paraît nécessaire et indépassable car, de leur point de vue, il s'agit d'un ordre naturel. Écoutons le témoignage fait par Soumya à ce sujet :

Vous me dites que le genre désigne le traitement différencié des personnes selon leur appartenance sexuelle et que ce traitement se lit dans la présence au sein du foyer d'un espace réservé aux femmes et un autre occupé exclusivement par les hommes. Je n'ai pas un niveau de connaissances assez élevé pour discuter avec vous de cette question. Tout ce que je sais, c'est que cela existe à peu près dans toutes les familles, et c'est naturel. Je ne peux pas dire plus ⁷⁵².

Dans la continuité de nos conversations, nous avons abordé la question relative à l'attachement à l'honneur porté par les femmes et que certaines études définissent comme un outil de contrôle des hommes sur les corps, les désirs et les pratiques féminines ⁷⁵³. Comme nous l'avons souligné, la sexualité et plus encore la virginité se

⁷⁵⁰ Christian SCHIESS, *La construction sociale du masculin*, op. cit., p. 10 ; Voir aussi Fabio LORENZI-CIOLDI, *Les représentations des groupes dominants et dominés*, Grenoble, PUG, 2002.

⁷⁵¹ Entretien, 16 juillet 2019.

⁷⁵² Entretien, 14 Juillet 2019.

⁷⁵³ Roa'a GHARAIBEH, *De la subjectivité féministe aux mouvements culturels arabe*, op. cit., p. 182.

trouvent au cœur de la règle de l'honneur. Il ressort de nos entretiens que les personnes interrogées estiment que la pureté sexuelle des femmes et la virginité en particulier sont des valeurs indiscutables. Ce sentiment est encore plus fort chez les femmes des milieux traditionnels qui admettent sans hésitation qu'une femme respectable doit être vierge au moment de son mariage. C'est religieux, disent-elles. Par conséquent, enfreindre cette obligation est un péché.

Au-delà de ce témoignage, le corps féminin est sujet à un ensemble de régulations et de contrôles de la sexualité qui peut conduire à des crimes dits d'honneur en cas d'adultère ou en cas de perte de virginité hors mariage. Nous avons questionné nos enquêtées sur cette pratique extrême et les réponses obtenues étaient plus ou moins ambiguës : sans condamner en termes clairs cette violence à l'encontre des femmes, les personnes interrogées ont simplement rappelé qu'à leur connaissance, dans la société libyenne, il n'y a jamais eu de « crime d'honneur » (*djarimat a-shāraf*), ajoutant au passage que ce sont des choses qui pourraient se produire, en raison de la place considérable tenue par le principe d'honneur dans la société : « Je suis contre tout type de châtiment infligé aux femmes au sein du couple, encore plus s'il s'agit de commettre un crime d'honneur, mais c'est une chose qui peut arriver et parfois même tolérées implicitement, en raison de l'enjeu familial et social », nous avoue Imane ⁷⁵⁴.

Finalement, au cours de nos entretiens avec les femmes vivant dans des milieux religieux, nous n'avons relevé aucune dénonciation des interdits et des injonctions dont elles font l'objet, au contraire, elles estiment tout à fait normal de se conformer aux normes coutumières et avouent leur attachement aux règles établies qu'elles qualifient de justes.

On peut penser que cette incorporation est facilitée par un niveau d'éducation moins élevé et par leur condition de femmes au foyer, mais leurs témoignages ne permettent pas de dégager de telles appréciations : dans leur majorité, ces femmes appartiennent à la classe moyenne ; elles sont plus ou moins instruites et se disent remplir une fonction essentielle pour la bonne marche de la société (maternité, éducation des enfants). Donc,

⁷⁵⁴ Entretien, 10 décembre 2021.

il n'y a pas de résignation dans leur comportement et encore moins un sentiment de déception ; bien au contraire, elles considèrent que leur rôle principal, consacré par la religion et la tradition est de s'occuper de leur famille : « l'essentiel est de se conduire comme une vraie femme musulmane, de montrer du respect pour son époux, de préserver la famille et de perpétuer la descendance... », répètent-elles.

Une telle appropriation du religieux leur permet de réfuter ouvertement l'idée selon laquelle la religion tend à reléguer la femme à un rôle subalterne : « c'est faux » disent-elles, ajoutant que c'est là « une image déformée de l'Islam ». Les femmes qui adoptent cette posture expriment aussi leur méfiance à l'égard de certaines valeurs étrangères prônant la libération de la femme, qu'elles jugent « non-conformes à leur mode de vie, à leur tradition et à leurs croyances ». Ces dernières années, ce discours a connu un grand succès auprès de certains courants religieux extrémistes prônant l'application de la *sharī'a* et renvoyant les femmes au foyer.

2. La femme limitée au foyer, une idée réactivée par la montée en puissance des islamistes

L'orthodoxie religieuse, quel que soit le lieu et l'époque, a été un instrument important de la soumission des femmes. Dans la société libyenne, sous le régime de Kādāfi, les mouvements islamistes ont été soit combattus, soit récupérés, mais dans tous les cas largement endigués ⁷⁵⁵. Cependant, avec l'effondrement du régime, ils ont commencé à faire entendre leur voix et ont pris de l'ampleur dans un contexte de crise qui semble perdurer.

Le retour en force de la religion est incarné notamment par le salafisme ⁷⁵⁶, courant de pensée théologique de l'islam sunnite idéalisant le passé et érigeant l'époque du

⁷⁵⁵ Voir Djallil LOUNNAS, « Islam et pouvoir dans le Libye post-Kadhafi », *Confluences Méditerranée*, n° 86, 2013, pp. 2013 et s. ; Yahia ZOUBIR, « Contestation islamiste et lutte anti-terroriste en Libye (1990-2007), *L'Année du Maghreb*, n° IV, 2008, pp. 272-273.

⁷⁵⁶ Étymologiquement, le salafisme (en arabe : السلفية) dérive du mot *salaf* (ancien, ancêtre ou prédécesseurs). Historiquement, le salafisme remonte à la période médiévale de l'islam. Il est associé au jurisconsulte Ibn Ḥanbal (780-855), recommandant le retour à la pureté originelle de la foi par une lecture littéraliste des textes sacrés. Cette tendance est accentuée par le théologien Ibn Taymiyā (1263-1328) qui va élaborer une doctrine de purification de l'islam en condamnant toute forme d'innovation et

Prophète et de ses premiers compagnons (connu sous le nom de « *Rāshidūns* », « guides pieux »), en modèle de vie musulmane à imiter. Il s'agit pour les théologiens salafistes de rendre à l'Islam sa pureté en le débarrassant de « *ses travers, de ses dérives, de ses dissidences qui l'ont affaibli puis abaissé au cours des siècles* » ⁷⁵⁷. Cette idéologie religieuse revendiquant la purification de l'islam par un retour à la foi des origines existe à des degrés divers dans tous les pays musulmans. Elle se présente généralement sous forme d'organisations ou de factions disposant de nombreux adeptes composés aussi bien de jeunes en quête de leur identité que de générations anciennes avides de faire revivre la *Sūnā* et de retrouver cet « âge d'or de l'Islam » qu'ils réduisent à une application stricte de la *sharī'a*.

Notons que la question du rôle et du statut de la femme a toujours été au cœur de la rhétorique salafiste affirmant que la division sexuée des rôles est d'essence religieuse et de ce fait doit être scrupuleusement respectée, d'autant qu'elle confère aux femmes un statut stable et clairement délimité dans l'enceinte du foyer ⁷⁵⁸. Se prévalent du verset coranique énonçant que « les hommes ont autorité sur les femmes... » ⁷⁵⁹, le salafisme entend donner de la légitimité à un discours qui atteint la femme dans son corps réduit à un appareil de reproduction, excluant toute possibilité pour elle d'occuper une autre fonction que celle d'être « mère ».

En Libye, les groupuscules salafistes ont toujours été considérés par les autorités en place comme un facteur de désordre ⁷⁶⁰, mais depuis le « Printemps arabe » ces groupes se sont vite réveillés, profitant de la liberté d'expression proclamée. Sauf que ce réveil

d'interprétation, toutes deux qualifiées de *bid'a* (hérésie). Plus tard, ces idées seront reprises par le wahhabisme saoudien du nom de son fondateur Ibn Abdel Wahhāb (1703-1792). Aujourd'hui, le salafisme se partage en trois sous-courants : un « salafisme quiétiste » consacré à l'éducation religieuse des musulmans ; un « salafisme politique », tourné vers la réforme de l'islam et un « salafisme djihadiste » prônant l'action armée pour retrouver l'islam purifié des origines. Voir Bernard ROUGIER, *Qu'est-ce que le salafisme ?* Paris, PUF, 2008.

⁷⁵⁷ Voir Pierre VERMEREN, *Maghreb, les origines de la révolution démocratique*, éd. Hachette, 2011.

⁷⁵⁸ Aurélia DUBOIS, *Tunisie : l'engagement des femmes pour leur droit. Paroles de femmes dans la transition démocratique*, Mémoire, IEP de Toulouse, 2012, p. 63.

⁷⁵⁹ Coran, sourate 38, verset 4.

⁷⁶⁰ Yahia ZOUBIR, « Contestation islamiste et lutte anti-terroriste en Libye », *L'Année du Maghreb*, n° 4, 2008, pp. 267-277.

ne se limite pas à une idéalisation du passé, il correspond plutôt à une volonté d'islamisation extrême de la société. Cet intégrisme religieux est représenté surtout par le courant salafiste appelé *Madkhalī*⁷⁶¹ en référence au *cheikh* saoudien Rabih ibn Hadi al-Madkhalī. Mais alors que ce dernier enseignait un « salafisme scientifique » connu aussi sous le nom de « salafisme prédicatif » ou « littéraliste » se consacrant uniquement à l'éducation et la purification de la nation musulmane (*Ummā*) par la pédagogie et l'enseignement⁷⁶², la mouvance madkhaliste libyenne s'est donnée pour mission de transformer en profondeur la vie familiale, sociale et politique du pays en ciblant des domaines multiples et variées : restituer l'autorité indiscutable du père, limiter la liberté d'expression (réquisition des livres étrangers sous prétexte de lutter contre l'invasion culturelle), la liberté de conscience (bannissement de toute lecture religieuse en désaccord avec leur idéologie), la liberté dans les comportements vestimentaires (généralisation du port du voile) et alimentaires (interdiction d'alcool et de cigarettes). Le statut de la femme reste toutefois la pierre angulaire du discours de ces salafistes. Se disant en cohérence avec les principes du Coran et de la *Sūnā*, ce discours rejette certaines dispositions de la loi n° 10 de 1984 relative au Statut Personnel⁷⁶³, car jugées « contraires à l'islam », comme, par exemple, le fait de vouloir réformer ou interdire la polygamie, de permettre à la femme de choisir son mari... Quant à la mixité, elle est à proscrire car elle entretient la *fitna* (discorde). Mettant l'accent sur la cellule familiale qu'il faut protéger, préserver et défendre contre tout ce qui menace son intégrité et sa stabilité, le courant salafiste madkhaliste veut imposer aux femmes le voile intégral, leur interdire de se déplacer sans leur *maḥram* (mari). Il préconise que le périmètre d'action de la femme est au foyer et son rôle se limite à être une mère dévouée à sa famille et à son époux. En bref, le rôle de la femme est d'être une bonne épouse et une génitrice.

⁷⁶¹ Ce mouvement salafiste radical a émergé au début des années 90 au Royaume d'Arabie saoudite. avant de s'étendre à d'autres pays, notamment en Libye à partir de 1985, après le retour en Libye de nombreux *djihadistes* de la guerre d'Afghanistan contre l'Union soviétique. Yahia ZOUBIR, « Contestation islamiste et lutte anti-terroriste en Libye... », *op. cit.*, p. 216.

⁷⁶² Bernard YAYKEL, « On the Nature of Salafi thought and Action », in Roel MEIJER, *Global Salafism : Islam's New Religious Movement*, Oxford, UK, Oxford University Press, 2014.

⁷⁶³ Voir Najia AL-ATRAK et Zahia ALI, *Dirāsates ḥawla mūkafaḥa a'tamiyz fi a-tashrī'āt al-lībya*, *op. cit.*, pp. 10 et s.

Photo 12 : Voile intégral porté par des jeunes filles dans une école salafiste



Source : <https://hunalibya.com/local-affairs/10296/>

Au cours de notre enquête, nous avons constaté que la majorité des femmes ont un jugement négatif sur le retour, à marche forcée, de la *sharī'a* et de l'intégrisme religieux. Il n'en reste pas moins que 19% des personnes interviewées n'ont pas voulu faire de commentaires et 4% semble adhérer au discours des salafistes ou, du moins, tolère leurs idées. Ainsi, la jeune Nassira, qui n'a pas caché son agacement lorsqu'on lui a demandé son sentiment à l'égard l'influence accrue des islamistes dans la société libyenne depuis 2011, nous a répondu qu'elle a toujours vécu dans un milieu très religieux et ne voit aucun mal dans l'essor des mouvements islamiques qui, selon ses propos, « ont soutenu socialement beaucoup de gens à surmonter les difficultés quotidiennes rencontrées pendant la guerre : aide financière, construction d'écoles, entretien des rues...). Ils ont en quelque sorte rempli le vide créé par la disparition de l'État ». Pour ce qui est de l'application stricte de la *sharī'a* voulue par les salafistes, proclamant que la place des femmes est au foyer, elle nous dit tout simplement que « c'est un principe religieux que le discours des islamistes ne fait que le rappeler. Je ne peux pas m'insurger contre la loi islamique ; ce serait trahir mes propres convictions » ⁷⁶⁴.

⁷⁶⁴ Entretien, 13 juillet 2019.

Ce récit illustre une tendance qui réduit l'ensemble de l'éthique musulmane à la bonne conduite des femmes, dont l'ultime expression réside dans l'acceptation de leur condition, car voulue par Dieu.

Dans le récit suivant, une femme indique que son rôle est d'être une bonne mère et une bonne épouse, conformément à ce que dit le Coran : « les islamistes ne disent pas autre chose ». Aussi, elle ne considère pas comme injuste le fait de se consacrer entièrement aux tâches domestiques, c'est sa mission, dit-elle. À ses yeux, « c'est même une fonction noble (*nabīl*), la seule qui confère respect (*iḥtirām*), dignité (*karāma*) et qui préserve le groupe familial. D'autres témoignages trouvent impérieux la présence du mouvement islamiste, car il s'agirait de « protéger les traditions et les valeurs islamiques face aux assauts de valeurs et de normes étrangères qui cherchent à détruire la famille, dernier bastion de résistance au sein des sociétés musulmanes » ⁷⁶⁵.

Ainsi, la famille est considérée comme le dernier rempart face à la dislocation de la société. Et parmi les membres de la famille, les femmes, en tant que dépositaires des traditions, et eu égard à leur rôle principal dans l'éducation des enfants, constituent le seul élément d'unité et de cohésion sociale. Dans cette optique, le travail à l'extérieur est largement dévalorisé par les islamistes, car il ne correspond pas au statut des femmes musulmanes prescrit par la *sharī'a* ; celui de procréer et d'éduquer. D'autant plus que les lois islamiques estiment que subvenir aux besoins de la famille est du ressort du mari. Cette règle tend à limiter l'autonomie des femmes que les mouvances salafistes assimilent à une émancipation à l'occidentale qui doit être bannie.

Ces restrictions ne semblent pas gêner outre mesure Latifah qui, bien que disposant d'un diplôme universitaire, a fait le choix d'être femme au foyer, concédant par ailleurs aux islamistes le droit de faire revivre le « vrai islam » et de redonner de la vigueur à la *Sūnā* du Prophète. Elle nous dit en substance que « la société libyenne a besoin de plus d'islam, un islam purifié des idées polluantes venues aussi bien de l'intérieur que de l'étranger » ⁷⁶⁶.

⁷⁶⁵ Entretien, 16 juillet 2019.

⁷⁶⁶ Entretien, 15 juillet 2019.

L'idéologie salafiste, caractérisée par le recours à la provocation et à la dissuasion comme mode opératoire privilégié pour imposer sa propre lecture des prescriptions coraniques ⁷⁶⁷, s'insurge contre toute atteinte portée au mariage polygame, perçue comme une « innovation blâmable » (*bid'a*). Nous avons voulu savoir ce qu'en pensent les premières intéressées. Notons qu'aucune de nos interlocutrices ne connaît une vie polygame, et nous nous attendions à ce qu'il y ait unanimité dans la condamnation de cette pratique coutumière ancestrale. Notre question était simple : « que pensez-vous de la polygamie ? ». Les réponses que nous avons obtenues peuvent se résumer dans cette déclaration faite par Nadia :

C'est une pratique inscrite dans la loi musulmane et qui peut survenir pour diverses raisons, en particulier le désir d'avoir des enfants dans le cas où la première épouse ne peut pas procréer. Donc, en soi, la polygamie n'est pas condamnable, mais elle peut l'être si le mari cherche une autre femme pour son propre confort, c'est-à-dire si le désir d'avoir deux ou trois épouses résulte de la volonté de satisfaire ses envies sexuelles ou s'il en fait une question de prestige ⁷⁶⁸.

À la lecture de ce passage, on remarque que ce n'est pas tant le fait que le mari ait plus d'une femme qui pose problème, mais c'est plutôt la raison qui pousse à cette pratique qui peut être contestable. Il y aurait donc des motifs légitimes et d'autres qui ne le sont pas.

Un autre exemple, encore plus illustratif de cette acceptation implicite de la polygamie par certaines enquêtées, apparaît dans ce témoignage fait par Zouhra :

Le droit reconnu à l'homme d'avoir plus d'une femme est consacré par notre religion. Cette pratique était d'ailleurs une chose courante dans mon pays et rares sont celles ou ceux qui la critiquaient. J'entendais souvent certains prédicateurs défendre énergiquement la polygamie contre ses détracteurs et contre toute mesure susceptible de l'abolir ou d'en limiter la portée. Si vous voulez mon opinion, moi, personnellement, en tant que croyante et très attachée à nos traditions et coutumes, je ne veux pas remettre en cause le bien-fondé de la polygamie. Toutefois, le seul et unique reproche que je peux faire à ce sujet concerne les époux qui ne traitent pas leurs femmes de manière égale, comme le veut le Coran ⁷⁶⁹.

⁷⁶⁷ Voir Théo BLANC, Virginie COLLOMBIER, « Les salafistes libyens après la révolution », *Confluences Méditerranée*, n° 118, 2021, pp. 119-132.

⁷⁶⁸ Entretien, 6 novembre 2021.

⁷⁶⁹ Entretien, 7 novembre 2021.

Il est difficile de reconnaître dans ces témoignages l'argumentation libérale sur les droits des femmes assimilant la polygamie à une forme d'oppression du sexe féminin. Il nous appartient, cependant, de ne pas perdre de vue que ce discours, émanant surtout de femmes vivant dans un milieu très religieux, s'inscrit dans une opposition globale entretenue par la pensée salafiste radicale stigmatisant l'Occident considéré comme un « ennemi éternel, déterminé à détruire l'islam à travers ses concepts et ses valeurs » ⁷⁷⁰.

Toute autre est la position de la majorité des femmes interviewées que l'on peut qualifier d'émancipées, dans le sens où leur lecture de la religion et des traditions remet en cause l'essentiel des discriminations dont elles font l'objet au nom de l'Islam.

B. La question de la femme émancipée

Notre enquête nous a révélé que la plupart des interviewées réfute l'image de la femme musulmane définitivement opprimée et marginalisée. Contre cette idée solidement installée dans l'imaginaire occidental, elles proposent leur propre vision mettant en avant leur rôle dans la famille et au sein de la société, en insistant tout particulièrement sur leur volonté d'émancipation vis-à-vis d'une certaine conception de la religion et de la coutume qui cherche à les maintenir dans une situation d'inégalité par rapport aux hommes. Par ce positionnement contestataire (1), c'est l'ordre social coutumier qui est remis en question (2).

1. Le positionnement contestataire des femmes libyennes

Nul besoin de rappeler que l'étude de la condition des femmes, en Libye comme ailleurs dans les pays arabes, a toujours été tributaire d'une approche réductrice de la tradition et de la religion accusées d'être à l'origine des discriminations dont elles sont victimes ⁷⁷¹. Il convient plutôt d'attribuer la volonté de marginaliser les femmes

⁷⁷⁰ Pour donner une assise idéologique à ce rejet épidermique de l'Occident, les islamistes s'appuient sur le Coran : « *Ni les Juifs, ni les Chrétiens ne seront jamais satisfaits de toi, jusqu'à ce que tu suives leur religion* » (Verset 120, Sourate 2). Une lecture extrême de ce texte a été portée par le salafisme djihadiste qui prône l'action armée comme moyen de rétablir la pureté de l'islam. Le recours à la violence armée pour rétablir cet « âge d'or » de l'Islam s'est traduit sur le terrain par la tentative avortée de créer un État islamique qui englobe tout le monde musulman (le Califat).

⁷⁷¹ Pour plus de détails sur ce point, voir chapitre 1, section 2 de ce travail.

libyennes à une lecture particulière de la tradition et des dogmes religieux, faite par des courants islamistes conformistes, voire extrémistes.

Notre travail de terrain nous a permis de vérifier cette hypothèse. Il se dégage en effet des entretiens réalisés que la grande partie des femmes interrogées, entend dépasser les éléments de langage des théologiens islamiques (*fūkhāha*) et du discours tenu par les partisans du salafisme très défavorable aux femmes, en procédant à une autre grille de lecture de la tradition et de la religion, remettant notamment en cause la supériorité masculine censée refléter un ordre naturel d'essence divine.

1.1. Une lecture féminine de la tradition et de la religion

Commençons par noter que les interprétations de la religion et de la tradition sont essentiellement le fait des hommes qui, à force de commentaires discutables et de préjugés ont fini par réduire l'islam et toutes les traditions à leur relation inégalitaire vis-à-vis des femmes qui serait instituée par le Coran et la *Sūnā*.

Se positionnant contre cette représentation subjective et figée de l'islam, la majorité des femmes que nous avons rencontrée s'estime en droit d'apporter leur propre regard sur les significations qu'il faut retenir des enseignements coraniques et de la pratique des traditions prophétiques faisant ainsi preuve de *l'ijtihad* qui consiste à douter du sens attribué à certains dogmes et à critiquer l'orthodoxie islamique qui en est le support.

Rappelons qu'en Libye, comme dans toutes les sociétés de culture musulmane, la vie familiale et sociale repose, en théorie, sur un ensemble de normes où se mêlent croyances religieuses, coutumes et traditions, comportements individuels et collectifs et règles de conduite, dont les fondements dogmatiques moraux et juridiques ont la même origine : les textes sacrés.

L'écrasante majorité des interviewées ne nie pas cette réalité qu'elle constate concrètement tous les jours dans leur vie quotidienne (êtres discrètes, éviter de se mélanger aux hommes, ne pas sortir sans être accompagnées d'un homme, etc.), mais ces femmes préfèrent livrer leur propre appréciation de ces normes qu'elles considèrent comme dynamiques et évolutives. C'est le point de vue de Fouziya, femme de 45 ans occupant la fonction d'enseignante :

Il est vrai que les femmes font face à de nombreux interdits véhiculés par un discours masculin religieux à tous les niveaux : familial, social, institutionnel et politique. Ces tabous sont souvent liés à des images stéréotypées comme, par exemple, le fait de considérer la femme comme un être faible qu'il faut protéger, ou encore une personne dangereuse qu'il faut contrôler. Poussé à l'extrême, ce discours défend aux femmes de s'instruire, d'aller travailler ou de se mouvoir librement dans l'espace public. Respecter ces interdictions, c'est se conformer au vrai islam, disent les salafistes et les fondamentalistes de tous bords. Je pense sérieusement que ces croyances sont en décalage avec l'évolution de la société d'aujourd'hui, marquée par des changements profonds permettant l'adoption de nouveaux styles de vie et de nouveaux modes de pensée, facilités par l'accès au travail, le niveau d'instruction et le contact avec de nouvelles valeurs. D'ailleurs, lorsque je regarde les différents interdits visant les femmes (pas de mixité, pas de sortie, sans l'autorisation du mari...), je ne vois pas la trace de la religion, mais plutôt une interprétation hypothétique des dogmes⁷⁷².

Cette opinion rejoint les propos tenus par l'essayiste et féministe musulmane Asma Lamrabet soutenant clairement que « *la production interprétative islamique est restée prisonnière des lectures dogmatiques et politisées, institutionnalisées en écoles juridiques qui, avec le temps et la décadence civilisationnelle, ont fini par figer la pensée islamique et par en sacraliser la doctrine* »⁷⁷³.

En tout cas, le témoignage de notre interlocutrice s'inscrit dans une démarche contestataire de la rhétorique conventionnelle religieuse, accentuée par les courants extrémistes faisant de l'ordre sexiste une émanation des prescriptions coraniques.

L'intervention des intéressées nous met en présence d'une autre lecture de la religion partagée par des femmes qui, pour s'affirmer comme sujets, évoquent l'esprit du message divin, révélateur, selon elles, de l'émancipation féminine. Dans cette perspective, le principe d'égalité homme-femme est convoqué :

Il est faux de croire pas que les discriminations entre le deux sexes trouvent leur justification dans la parole divine. Je pense plutôt qu'il s'agit d'une lecture « misogyne » des textes sacrés, très éloignée des finalités et de l'éthique musulmane recommandant l'égalité (*mūsāwa*) entre les hommes et les femmes, nous confie Zohra, une personne instruite et très attachée à sa religion mais s'insurgeant contre les interprétations qui en sont faites par une « doctrine conservatrice (*muḥafiḍa*) dominante »⁷⁷⁴, dit-elle.

⁷⁷² Entretien, 3 novembre 2021.

⁷⁷³ Asma LAMRABET, *Les femmes et l'Islam : une vision réformatrice*, op. cit., p. 17.

⁷⁷⁴ Entretien, 13 décembre 2021.

Les mêmes enjeux et les même préoccupations se dégagent des autres témoignages offrant une vision de l'islam qui fait voler en éclats les préjugés entretenus par le discours des courants salafistes. Écoutons à ce propos l'explication que donne Kitam, un peu médusée de ce qu'elle entend et de ce qu'elle voit :

Aujourd'hui, plus que jamais, les salafistes affirment que les droits et devoirs des hommes et des femmes, de même que leurs rôles respectifs au sein de la famille et dans la société, relèvent d'un ordre naturel consacré par le Coran et la *Sūnā*. Je ne doute pas que cette interprétation a pour unique objectif de soumettre les femmes, de les dominer en les assignant au statut de femmes au foyer (*rabāt al-bayt*). Cette assignation est en contradiction avec les enseignements religieux qui, s'adressant à l'ensemble de l'humanité, transcendent toute notion de genre ou autres... ⁷⁷⁵.

Pour appuyer leurs dires, les femmes interviewées reprennent certaines notions coraniques faisant référence aux « croyants et croyantes », sans distinction aucune : D'après la jeune femme Tahani :

Le Coran nous dit que nous sommes tous pareils, que les hommes et les femmes sont créés du même argile (طين) et qu'ils sont égaux. L'intégrité morale (*akhlāk*) et la bonne conduite s'appliquent aux deux. Le Coran ne dit-il pas que *le meilleur d'entre vous auprès de Dieu est celui qui fait acte de piété (tāḳwa)*, à chaque instant de sa vie ⁷⁷⁶.

Pour la plupart de nos enquêtées, la vie conjugale doit reposer sur le bien commun du couple, sur la concertation et l'entente mutuelle, sur la générosité réciproque et l'amour, tels qu'enseignés par le Coran.

Ce qui se formule à travers ces passages est que ces femmes entendent montrer le caractère non-sexiste de la religion. En interrogeant les textes sacrés, elles ne se situent pas en dehors des prescriptions religieuses, au contraire, elles s'en inspirent et s'en nourrissent pour démontrer que foi et désir de s'affirmer en tant que femmes à part entière à égalité avec les hommes sont déjà présents dans les paroles de Dieu et que seule une interprétation authentique des textes permet d'en rendre compte. Partant de là, nos interlocutrices regrettent sincèrement que des notions clés de la pensée musulmane valorisant les femmes soient mises en sommeil par la doctrine religieuse

⁷⁷⁵ Entretien, 2 novembre 2021.

⁷⁷⁶ *Idem*.

conservatrice préférant les reléguer au rôle de serviteurs qui doivent s'occuper de leur famille et d'obéir à leur mari. Cette opinion est défendue par Salma. Cette femme de 48 ans qui travaille comme institutrice, ne cache pas son agacement devant l'interprétation faite des textes sacrés. Elle confie :

Ce qui m'ennuie, voyez-vous, c'est que la perception des femmes, aujourd'hui largement répandue, notamment chez les mouvements salafistes occupant tout le terrain religieux en Libye, ne correspond pas à ce que préconisent les textes sacrés, nous dit Sama. C'est une lecture destinée seulement à maintenir la femme dans un statut de subordonnée, alors qu'une véritable compréhension de la parole divine montre que la vie conjugale est fondée sur la complicité et le partage des responsabilités, aussi bien à la maison qu'à l'extérieur.

Il est important de noter que les différentes personnes qui tiennent ce discours sont celles où le contact avec les mœurs occidentales est plus visible : habillement, utilisation de maquillage, pratique contraceptive, avortement, opposition au mariage précoce, etc. De leur point de vue, l'interdiction de ces pratiques n'est pas dictée par la religion, mais résulte de l'emprise de coutumes ancestrales. C'est l'opinion de l'avocate Najiya qui affirme :

Rien dans le Coran ni dans les *ḥadith* (*sūna*) ne me force à prendre les coutumes pour une vérité religieuse. Il faut se garder de confondre le sacré et le profane, or la coutume est une pratique humaine qui émerge, évolue dans le temps et peut devenir caduque.

Elle poursuit :

En général, les théologiens musulmans, censés interpréter les versets coraniques et les paroles du Prophète, continuent d'assimiler certains usages coutumiers à des principes religieux. Il en est ainsi du discours sur la division des tâches en fonction du sexe, sur l'interdiction de la mixité ou encore ne pas permettre aux femmes de travailler. C'est affligeant (*mū'lim*), non pas seulement parce qu'ils ne font pas de différence entre coutume et religion, mais parce qu'ils appuient leurs arguments sur une avalanche de sourates et de *ḥadith* qu'ils répètent de manière monotones sans jamais y réfléchir sérieusement sur leur véritable contenu. En tant que femme, je les ai tellement entendus que j'ai parfois tendance à y croire, alors que tout ce qu'ils disent n'a rien de sacré, mais puisés dans des pratiques coutumières largement dépassées par les transformations de la société. De nos jours, les femmes étudient, travaillent, sortent de chez elles sans être constamment surveillées, etc.⁷⁷⁷.

⁷⁷⁷ Entretien, 18 décembre 2021.

On est forcé de constater que l'interprétation des principes religieux par ces femmes, et la différence faite entre religion et coutume, relèvent d'un travail de déconstruction de certains dogmes légitimant la primauté de l'homme. En agissant de la sorte, elles mettent en exergue leur capacité « *créatrice, active et inventive* »⁷⁷⁸.

En tout cas, l'appropriation de la religion par nombre de femmes rencontrées, leur permet de repenser et de réinterroger leur statut, établi par l'ordre familial et social. Loin de dénigrer le contenu du message divin, elles s'en servent pour stigmatiser le conservatisme religieux et l'extrémisme islamique légitimant la domination des femmes par les hommes. Donc, une posture qui n'est pas en rupture avec la culture musulmane, mais une mise en discussion des normes religieuses et une prise de conscience du sens qu'elles recèlent véritablement, de leur point de vue. Cette démarche les autorise à soutenir que les interdits dont elles font l'objet résultent non pas d'une quelconque contrainte coranique mais d'une lecture des textes sacrés confondant religion et coutume. Il est possible de soutenir que nous sommes devant une réappropriation féminine de l'islam et des traditions combinant authenticité spirituelle et contestation de l'ordre coutumier, fidélité aux principes religieux et liberté de s'affirmer.

1.2. Une volonté affichée d'affirmation individuelle

Il résulte de nos entretiens que l'islam est envisagé par la majorité des femmes comme une « religion de la modération », compatible avec leurs aspirations. Selon elles, le véritable défi est de s'affranchir des coutumes restrictives de leur liberté et de s'affirmer comme citoyennes. Portant cette idée, Marwa annonce d'entrée de jeu, qu'« être femme dans la société libyenne n'est pas toujours facile en raison des contraintes de l'entourage familial et social et que les stéréotypes valorisant le masculin au détriment du féminin continuent de faire leur œuvre ». Elle enchaîne : « Vous savez, on n'est pas totalement sorties de la pesanteur de la tradition patriarcale ».

Par ce discours, ces femmes lient leur statut « minoré » à la prétendue prééminence de l'homme qu'elles réfutent catégoriquement :

⁷⁷⁸ Pierre BOURDIEU, *Choses dites*, Paris, éd. de Minuit, 1987, p. 23.

En dépit des discriminations envers les femmes que je vis personnellement et que je constate tous les jours dans le discours des religieux, rien ne m'oblige à prendre pour une vérité ce qui relèvent plutôt des fantasmes des hommes. En tant que citoyenne adulte et consciente, il m'appartient de décider de ce je veux être, je suis responsable de mes actes et j'assume pleinement mon opposition aux idées reçues, nous avoue Fouzia, une jeune fille de 21 ans ⁷⁷⁹.

Cette prise de position révèle une chose importante : ces femmes se construisent dans un nouvel espace d'action et du savoir et utilisent un autre langage que celui qu'elles ont entendu depuis leur enfance, un langage qui tend à remettre en cause leur éducation qui a forgé leur identité de femmes dociles et obéissantes. Elles cherchent à s'épanouir hors contrôle traditionnel, avec ce que cela représente comme affront aux stéréotypes et préjugés discriminatoires. Dans ce cadre, la référence à ce qui se fait ailleurs concernant les droits des femmes surgit dans le discours de certaines personnes interviewées, comme celui tenu par Mouna, très au courant du combat mené par des femmes dans les pays occidentaux :

Je partage la plupart des idées progressistes connues en Occident concernant l'égalité entre les deux sexes dans tous les domaines. Pour autant, je tiens à préciser que cette adhésion ne veut pas dire que je dois nier mon identité de femme musulmane. Nous avons des règles qui nous sont propres et que l'on doit observer, comme par exemple la façon de s'habiller : je ne porterais jamais une jupe courte, dit-elle avec un grand sourire. Tout en ajoutant que « l'obstacle à notre émancipation a toujours été l'existence de certaines coutumes [...] C'est pourquoi je pense que dans l'ensemble, les principes défendus dans les sociétés occidentales visant les femmes et les normes régissant la culture musulmane ne s'excluent pas nécessairement les uns les autres » ⁷⁸⁰.

Ce témoignage tend à montrer que la source des discriminations des femmes est à chercher non pas dans la religion mais dans certaines coutumes. Cet argument rejoint un discours dominant chez les interviewées selon lequel les blocages et les contraintes observables dans la société libyenne à l'égard des femmes sont de simples vestiges du passé. D'ailleurs, nous dit encore Mouna :

Aujourd'hui, nombre de ces blocages sont dépassés : la femme est libre de choisir son mari, c'est là une pratique presque générale. On n'est plus considérées comme de simples reproductrices, ni inévitablement attachées au foyer. De même, la vision

⁷⁷⁹ Entretien, 15 décembre 2021.

⁷⁸⁰ Entretien, 3 décembre 2021.

de l'espace, présenté comme stratifié sexuellement et divisé en deux, a largement reculé, on sort, on travaille au côté des hommes, etc. » ⁷⁸¹.

Au-delà de la critique des interdits imposés par la coutume, les femmes interviewées expriment leur refus de la primauté masculine et leur désir de concilier foi et affirmation individuelle :

J'ai beaucoup de respect pour ma culture, mais cela ne signifie pas que je dois me laisser enfermée dans toutes les valeurs de ma communauté. Je ne suis pas obligée de reproduire le même modèle de vie que mes parents et grands-parents. Je dois pouvoir juger librement de ce qui est mieux pour moi et ce qui ne l'est pas. Je dois choisir ma voie, m'instruire, aller travailler, fréquenter d'autres lieux que celui de la maison, bref, je veux adopter un mode de vie qui répond à mes exigences... ⁷⁸².

Cette liberté de choix est au cœur des démarches de la plupart des femmes ; elle permet de comprendre le passage suivant : « Avant le mariage, j'ai longtemps fréquenté mon futur époux. Dans mon milieu, c'est une révolution », affirme Salma qui se presse d'ajouter : « chaque fois que mon mari devait prendre une décision importante pour la famille, il demande mon avis et m'écoute, et c'est ensemble que nous décidons si cela convient ou non à notre famille ».

Nous sommes ici en présence de nouvelles combinaisons entre affirmation de soi et recherche d'autres normes familiales et sociales adaptées à l'époque. Donc, pas de déterminisme et on retrouve ici cette définition de la société en tant que « *processus d'une interaction continue entre conscience individuelle et réalité sociale* » ⁷⁸³

Plus exactement, l'attitude de ces femmes, marquée par une volonté de briser les tabous et de transcender les préjugés, nous donne une image non pas de personnes dominées mais celle d'acteurs agissants. Ces femmes prennent ce qu'elles estiment conformes à leurs croyances religieuses et leurs principes éthiques (couvrir leur cheveux, par exemple...) et transgressent délibérément d'autres règles pour affirmer leur individualité (sortir, étudier, travailler).

⁷⁸¹ Entretien, 6 décembre 2021.

⁷⁸² Entretien, 22 novembre 2021.

⁷⁸³ Pascal FUGIER, « Sociologies et déterminismes » *Interrogations* (revue pluridisciplinaire de sciences humaines et sociales) n° 7, décembre 2008, document disponible sur le site : <http://www.revue-interrogations.org/Sociologies-et-determinismes> (consulté le 21 février 2019).

S'élevant contre la tradition patriarcale, ces femmes peuvent être qualifiées de personnes « hors-normes » ⁷⁸⁴ en ce sens qu'elles ne se plient pas à l'ordre coutumier. Tâchons de préciser que l'expression hors-normes ne veut pas dire rupture avec le contexte, mais simplement la capacité des femmes qui, tout en intériorisant les codes sociaux coutumiers, en arrivent à les contrarier de l'intérieur, en mettant notamment en cause l'un de ses principaux fondements : la discrimination faite entre les deux sexes.

Une multitude d'expressions assez dures illustrent leur volonté de se soustraire aux tabous imposés par l'ordre coutumier : « archaïque », « désuet », « dépassé », « handicap », « obstacle »... À travers cet amas de vocabulaires, ces femmes entendent affirmer leur autonomie en s'insurgeant contre les règles qui veulent les enfermer dans une catégorie préétablie, celle de femmes statutairement démunies.

Ce discours porte en lui un désir de nouveaux modes de vie et de nouvelles normes d'existence que les femmes mettent concrètement en œuvre : étudier, travailler, se réaliser, s'épanouir en tant qu'individus. Même si elles répètent que le rôle des femmes au sein de leur famille est prioritaire, et même si leurs paroles montrent un souci de préserver des relations familiales harmonieuses, les témoignages recueillis insistent sur l'épanouissement personnel et l'accomplissement de soi qui est le contraire d'une soumission à des valeurs transcendantes. S'installe alors un certain individualisme, aux antipodes du discours souvent légendaire affirmant que dans les sociétés musulmanes les femmes sont insérées dans une communauté dont elles ne peuvent pas échapper.

En tout cas, ces femmes pensent et critiquent la réalité sociale dans le but de faire de leur quotidien un champ de changements. Certes, la société libyenne demeure très patriarcale, mais par leurs paroles et leurs actes, elles se construisent dans un nouvel espace de contestation qui est une preuve de pratiques de liberté de femmes conscientes de leur condition et de leur pouvoir de s'affirmer contre tout un arsenal de normes, de codes et de règles sociales qui cherchent à les confiner dans des catégories qu'elles rejettent. Ce faisant, c'est l'ordre social coutumier qui est déstabilisé.

⁷⁸⁴ Roa'a GHARAIBEH, *De la subjectivation féministe aux mouvements culturels arabes Égypte, Jordanie, Liban, op. cit.*, p. 17.

2. La déstabilisation de l'ordre social coutumier

Comme indiqué, nos entretiens ont révélé un élément récurrent : celui de marquer sa distance par rapport aux règles coutumières. Cette volonté d'émancipation fait sens dans la mesure où elle atteint l'ordre patriarcal dans ce qu'il a de fondamental, à savoir le contrôle exercé sur les femmes par la figure masculine invoquant la religion et la tradition comme arguments. Cette défiance prend de nouvelles dimensions avec l'investissement de l'espace politique par les femmes et l'apparition des mouvements féministes.

2.1. La scène politique investie par les femmes

« *Ne connaîtra jamais la prospérité le peuple qui confie ses affaires à une femme* ». dit un *ḥadīth* attribué au Prophète et souvent repris par le fondamentalisme religieux pour justifier l'interdiction faite aux femmes de s'occuper de la politique. Ce texte a été critiqué par des savants musulmans qui estiment que tout ce qui a été rapporté dans les recueils des *ḥadīth* « n'est aucunement une preuve de son authenticité » ⁷⁸⁵.

De plus, il est admis que les textes coraniques et la tradition prophétique ont toujours incité les femmes à s'investir dans les affaires publiques ⁷⁸⁶. Sans pousser plus loin cette idée, notons simplement que la participation politique des femmes en islam n'a jamais cessé de faire l'objet de débats très controversés. De nos jours, si cette question semble théoriquement réglée, la pratique montre, au contraire, que l'implication des femmes dans les sphères politiques reste relativement faible ⁷⁸⁷.

⁷⁸⁵ Il est établi que les *ḥadīth* « ne sont pas exempts d'erreurs, de contradictions, de *ḥadīth* douteux ou même de *ḥadīth* qui se sont avérés complètement faux », Voir Asma Lamrabet, « Analyse critique du *ḥadīth* : « un peuple qui confie ses affaires (politiques) à une femme ne connaîtra jamais la prospérité », document disponible sur le site <http://www.asma-lamrabet.com/articles/analyse-critique-du-hadith/> (consulté le 22 octobre 2019).

⁷⁸⁶ Concernant la tradition prophétique, voir notamment Abdelhalim ABU CHOUKA, *Encyclopédie* « *taḥrīr al Mar'a fi 'aṣr a-Rissalā* » (« La libération de la femme au temps du Prophète »), Dar el Kalam, 1995. Ce travail se présente comme une compilation des *ḥadīth* concernant les femmes lors de la période de la Révélation.

⁷⁸⁷ Il importe de noter que cette situation n'est pas propre aux pays musulmans. Dans les sociétés occidentales, le débat sur les discriminations des femmes en matière de participation à la vie politique n'a pas totalement disparu. Voir Isabelle ISELI et autres, *Être femme en politique : atout ou handicap ?* Office de la politique familiale et de l'égalité, Neuchâtel, 2013.

S'agissant de la Libye, les femmes sont dans l'ensemble très minoritaires dans les hautes sphères du pouvoir. Ainsi, sous le régime de Kādāfi, en dépit des mesures législatives qui visaient à promouvoir l'intégration des femmes dans la vie politique et sociale, ces dernières représentaient en moyenne 15 à 19% des membres siégeant au sein des structures dirigeantes (Congrès et comités)⁷⁸⁸.

En février 2011, les femmes se sont retrouvées aux premiers rangs du mouvement de contestation qui a conduit à la fin de quatre décennies du régime de Kādāfi. « Nous n'avons jamais participé à des manifestations de rue, c'était tabou. Mais la Révolution nous a rendus notre fierté et notre liberté de s'exprimer. Nous étions en première ligne depuis le début du soulèvement. Désormais, les hommes doivent nous accepter en tant qu'actrices de la vie publique », avait déclaré l'avocate Salwa Boukrikiss qui a participé activement à l'organisation et à la mobilisation des manifestants⁷⁸⁹.

Évoquant leur rôle dans le changement du régime, et rappelant que le corps électoral est composé à 45% de femmes, les militantes féminines réclamaient la parité aux élections législatives, comme c'est la tendance dans de nombreux parlements à travers le monde⁷⁹⁰. Dans cette perspective, plus de 600 femmes se sont inscrites comme candidates aux élections nationales du 7 juillet 2012. Reste à ajouter que seules 39% des femmes inscrites sur les listes électorales se sont déplacées pour voter. Au final, les électeurs ont choisi 33 femmes sur 200 membres formant le Congrès national général (parlement). Donc, la situation n'a pas beaucoup évolué après l'effondrement de la *Jamāhīriya*⁷⁹¹. Ce constat est confirmé par la loi n° 17 de 2013 accordant aux femmes seulement 10% de voix dans l'Assemblée constituante chargée de rédiger un nouveau texte constitutionnel, soit 6 sièges sur 60. En outre, seules 2 femmes seront présentes

⁷⁸⁸ Voir *supra*, pp. 118 et s.

⁷⁸⁹ Fatima BADRI, « Le mouvement féministe en Libye...un mouvement déchiré par l'extrémisme, les armes et les anciennes traditions », <https://www.sharikawalaken.media/amp/2022/07/01/-الحراك-النسوي-في-ليبيا-حركة-يتقاذفها> (consulté le 26 février 2021)

⁷⁹⁰ Gaël GILLOT et Andrea MARTINEZ (dir.), *Femmes, printemps arabe et revendications citoyennes*, op. cit., pp. 237 et s.

⁷⁹¹ Mustafa MOHAMED SAAD, Mustafa MOHAMED SAAD, *Dirāsāt Mūḵaranā 'an al-Mūshārka a-Siyāssiyyā li al-Mār'at al-'Arābiyā*, op. cit., p. 32.

au gouvernement. Le pays compte une seule femme occupant le poste de maire ⁷⁹². finalement, une participation très faible des femmes aux affaires publiques, alors qu'elles constituent à peu près la moitié du corps électoral (1,3 million sur 2,86 millions). On est bien loin du discours enthousiaste : « Les hommes ont gouverné la Libye pendant 42 ans, Il est maintenant temps pour les femmes de gouverner » ⁷⁹³.

Ce constat nous enjoint à écouter les explications données par les femmes que nous avons interviewées. Certaines d'elles attribuent cette situation à l'existence d'un socle de coutumes réfractaires à tout changement et à toute remise en cause du préjugé accordant à l'homme le droit exclusif de s'occuper de la politique :

Quand une femme cherche à devenir une personne active en se lançant dans la politique, elle est vite freinée par la culture patriarcale qui voit dans cette aspiration une menace pour l'ordre coutumier qui fait de l'homme le seul être capable de gérer les affaires publiques », nous dit la jeune Rihab ⁷⁹⁴.

Se situant sur le même registre, une autre interlocutrice annonce :

Même si quelques femmes font désormais partie du gouvernement, elles ont des postes ministériels subalternes et censés correspondre à leurs attributs féminins, comme, par exemple, le ministère des affaires sociale, le ministère du tourisme ou encore celui de la culture ⁷⁹⁵.

Ce témoignage rejoint la déclaration faite par Kamila Khamis, alors ministre des affaires sociales : « Les femmes ne devraient pas être associées systématiquement aux affaires sociales ou à quoi que ce soit d'autre. À l'avenir, des femmes ministres devraient prendre en charge des ministères souverains », dit-elle ⁷⁹⁶.

La répartition des fonctions gouvernementales fondée sur le genre repose sur des arguments d'ordre coutumier. C'est l'opinion de la plupart des personnes interrogées

⁷⁹² Abeer AMNENA, « Participation des femmes aux élections politiques en Libye », in Moncef WANAS (dir.), *La réalité des associations de défense des droits de l'homme en Libye*, Institut arabe des droits de l'homme, 2015 (en arabe).

⁷⁹³ Déclaration faite par Amal Mohamed Bayou, candidate aux élections législatives de 2012, in Human Rights Watch, « Révolution pour tous. Les droits de la femme dans la nouvelle Libye », mai 2013. Texte en arabe, disponible sur <https://www.hrw.org/ar/report/2013/05/26/256433>

⁷⁹⁴ Entretien, 16 novembre 2021.

⁷⁹⁵ Entretien, 16 novembre 2021.

⁷⁹⁶ <https://www.hrw.org/ar/report/2013/05/26/256433>

estimant que la femme ne peut pas rivaliser avec l'homme dans une société où les contraintes liées à la coutume et à la morale publique font légions. Ainsi, « elle ne peut pas occuper la fonction de ministre de l'intérieur ou celui de la défense, cela exige une grande autorité que seul l'homme est censé détenir. Elle ne peut pas non plus exercer la fonction du ministre du sport, un domaine où les femmes sont appelées à se mélanger aux hommes. Cela est interdit (محرم) », affirme Soumaya ⁷⁹⁷.

Souvent, les femmes désirant exercer une activité politique doivent faire face aux pressions de leur milieu social et même de leur entourage familial désapprouvant leur engagement jugé comme non-conforme à la conception commune du rôle des femmes dans la société libyenne. Cette pression vient parfois d'hommes politiques. Ainsi, le député Muhammad al-Kilani a critiqué la présence des femmes au congrès national, affirmant que « *leur tenue vestimentaire et leur mélange avec les hommes au Parlement est une attitude qui met Dieu en colère* » ⁷⁹⁸.

Notons que cette critique correspond aux idées salafistes farouchement opposées à la participation des femmes à la vie politique. Elle s'inscrit également dans un contexte de forte instabilité depuis la disparition de l'ancien régime.

L'absence de mécanismes efficaces pour lutter contre les courants islamistes suscite en effet l'inquiétude des femmes libyennes qui, après l'euphorie du lendemain de la révolution, se retrouvent à se poser encore des questions sur leur droit de participer pleinement à la vie de la cité. Cela fait dire à une partie des personnes que nous avons interviewées (17%) qu'elles ne se sentent pas concernées par la politique, ce qui les préoccupe en premier c'est l'insécurité qui règne depuis 2011. Ce sentiment d'insécurité est exprimé par Kitam :

Je dois vous avouer que j'ai tout le temps peur, je crains que mon pays ne s'enfonce chaque jour dans la crise et de sombrer devant la violence des extrémistes qui pensent fermement que la politique est un univers masculin. Je vois que certaines femmes ont réussi à intégrer ce milieu, mais je vois aussi que leur présence n'est pas acceptée par les hommes ⁷⁹⁹.

⁷⁹⁷ Entretien, 12 novembre 2021.

⁷⁹⁸ <https://www.hrw.org/ar/report/2013/05/26/256433>

⁷⁹⁹ Entretien, 7 décembre 2021.

Ce passage corrobore l'hypothèse développée au long de ce travail : la division des tâches en fonction du sexe. Il suffit à ce propos de se référer à ces mots recueillis auprès d'une autre personne qui commence par préciser que « la participation à la vie politique est essentiellement un phénomène urbain, les femmes rurales se sentent très éloignées de cet univers particulier ». Elle ajoute : « la légitimité et la compétence du petit nombre de femmes qui a percé en politique sont toujours remises en doute. À la limite, leur présence est instrumentalisée : on les présente comme emblème d'une ouverture de la société vers plus d'égalité entre les deux sexes, alors qu'en fait, elles sont considérées par les hommes comme des intrus dans un lieu qui ne convient pas à leur nature » ⁸⁰⁰.

Évidemment, il n'y a pas d'unanimité du discours sur la participation des femmes à la vie publique. Les réponses diffèrent en fonction du statut et de la sensibilité de chacune des personnes interrogées. Ainsi, une femme se présentant comme une personne engagée, pense que c'est « un grand pas d'avoir des femmes au gouvernement et au parlement, même si en l'état actuel leur nombre reste très faible » ⁸⁰¹. On peut également se référer à l'entretien réalisé avec Madame Imane Mohamed Younès, ex-ministre d'État aux affaires de restructuration institutionnelle qui tout en rappelant le fait qu'« il n'y a pas assez de femmes en politique et que leur présence continue de heurter certaines préjugés affirmant qu'elles ne sont pas dignes d'assumer des responsabilités ou d'être élues », préfère mettre l'accent sur l'aptitude des femmes à concilier vie familiale et vie politique dans une société assez conservatrice : « Malgré toutes les contraintes sociétales, les femmes ont fait preuve de résistance et ont montré leur capacité à faire de la politique sans pour autant négliger leur vie familiale » ⁸⁰².

Cependant, dans l'ensemble, le discours concernant la participation des femmes à la politique n'est pas sans ambiguïté : si 83 % des personnes interrogées pensent que la révolution de 2011 a permis à des femmes d'accéder à des postes de direction politique et que cette ascension constitue une marque de progrès, dans ce pourcentage, certaines

⁸⁰⁰ Entretien, 16 décembre 2021.

⁸⁰¹ Entretien, 2 décembre 2021.

⁸⁰² Entretien téléphonique, 7 mai 2019.

estiment normal que les femmes politiques doivent assumer des responsabilités qui correspondent à leur nature féminine. Il suffit ici de reprendre les réponses qui nous ont été faites lorsque nous avons posé la question de savoir si une femme peut exercer la fonction de ministre de la défense : « cela n'est pas possible » disent-elles ; « c'est une grande responsabilité qui ne peut être remplie que par un homme, surtout dans cette période trouble que traverse mon pays... » ⁸⁰³.

Ainsi, bien que les personnes rencontrées acceptent d'être représentées par des femmes, la répartition sexuelle des tâches continue d'opérer de manière explicite, sinon implicitement. Cela nous renseigne sur le contexte politique libyen à dominante patriarcale ; une réalité très visible qui s'est manifestée concrètement à nous lors de nos entretiens. Rappelons que le dialogue avec les femmes s'est déroulé en présence de leurs maris. Cela nous a permis de relever le contrôle réel exercé par l'époux sur son épouse. Ainsi, une femme qui répondait à notre question sur la campagne électorale conduite par des femmes distribuant des tracts et abordant des hommes dans la rue a été interrompue par son mari faisant le commentaire suivant : « ce n'est pas bien de se trouver toute seule avec des hommes, c'est contraire à l'islam » ⁸⁰⁴.

Dans d'autres cas, en plein milieu de la conversation, l'époux intervient pour couper la parole à son épouse, n'hésitant pas à ruiner ses espoirs de voir les femmes jouer un rôle important dans le domaine politique : « Je ne me vois pas représenter par des femmes et je ne crois pas qu'elles parviendront un jour à diriger le pays » ⁸⁰⁵.

En fait, assez souvent, le mari intervenait dans la discussion pour contredire le point de vue de sa femme, surtout lorsque notre question tournait autour de la menace que pouvait représenter les islamistes pour les droits de la femme : « Personne ne peut nier la présence des islamistes dispersés un peu partout sur le territoire, mais on a tendance à exagérer leur rôle. Il ne faut pas s'inquiéter. En plus, je ne vois pas de mal à vouloir

⁸⁰³ Entretiens, 16, 20 et 23 décembre.

⁸⁰⁴ Entretien, 2 décembre 2021.

⁸⁰⁵ Entretien, 7 décembre 2021.

inciter les musulmans à respecter les commandements de Dieu », nous dit calmement le mari de Nawal, interrompant sa femme qui exprimait une opinion opposée ⁸⁰⁶.

On peut suggérer que ce comportement révèle l'état d'esprit des hommes en général à l'égard des femmes lorsque celles-ci tentent de s'investir dans la politique. Ils estiment que ce domaine leur appartient et qu'il doit le rester. C'est le point de vue de Hossein qui affirme : « Les femmes ne peuvent pas remplacer les hommes dans la direction du pays. C'est impensable de l'imaginer et les différentes élections me donne raison » ⁸⁰⁷. Ces mots expriment un sentiment de crainte éprouvé par le sexe masculin qui va au-delà de la présence féminine en politique qui reste d'ailleurs assez faible. En effet, à la faveur du « Printemps arabe », les femmes libyennes, voilées et non-voilées, ont envahi les rues, avant d'entrée dans les instances publiques.

Photo 13 : Des femmes occupant la rue pendant la révolution libyenne



Source : <https://ar.qantara.de/content/hqwq-lmr-fy-lyby-bd-lthwr-lyby-ljdyd-rby-lthwr-wkhryf-lmr>

Cette présence massive des femmes dans les rues constitue une des caractéristiques majeures des « révolutions arabes ». Elle a été soulignée par les médias du monde entier et a soulevé de nombreuses interrogations parmi lesquelles figure la question de la libération du statut de la femme ⁸⁰⁸. En tout cas, les images transmises ont fait voler en

⁸⁰⁶ Entretien, 7 décembre 2021.

⁸⁰⁷ Entretien, 23 décembre 2021.

⁸⁰⁸ Voir Sonia DAYAN-HERZBRUN, « Révolutions arabes : quel printemps pour les femmes ? », *Diasporiques*, juin 2012, pp. 89-98.

éclats les stéréotypes de la femme musulmane réduite au port du foulard symbole de sa soumission. À la pointe des soulèvements dans les pays arabes, leur visibilité dans l'espace public apparaît comme un défi lancé au discours des religieux prônant le cantonnement de la femme au foyer conformément à la *sharī'a*. Cet avis est partagé par nombre de nos interlocutrices qui sont presque unanimes à penser que malgré le faible pourcentage des femmes en politique, leur simple présence lors des manifestations contre le régime en place constitue en elle-même un véritable bouleversement de l'ordre traditionnel qui impose aux femmes d'être invisibles dans l'espace public. Cette opinion est exprimée de manière poignante par Farida : « Après la révolution, je constate une certaine amélioration de la présence féminine dans les institutions représentatives. Mais il est vrai aussi que la sphère politique reste dominée par les hommes, malgré le contexte qui aurait pu favoriser les femmes. Cela dit, rien ne sera comme avant. L'apparition en grand nombre de femmes sur la scène publique durant les journées de la contestation constitue un changement radical dans la perception de la femme en tant qu'actrice majeure dans le processus de transformation de la société. Je suis consciente que cette évolution n'est pas bien accueillie par une grande partie des hommes, mais notre présence constitue néanmoins un défi aux préjugés véhiculés par la tradition imposant aux femmes la claustration. De mon point de vue, la masse des femmes qui a occupé la rue pendant des jours est une mise en échec des frontières posées par la tradition et la coutume aux activités des femmes assignées à la maison, le dehors étant considéré comme un attribut masculin »⁸⁰⁹.

Par ce discours, les femmes dérangent une des normes les plus conservatrices des pratiques coutumières, à savoir la division des tâches en fonction du genre. Il s'inscrit, comme nous l'avons indiqué, dans un processus d'individuation de la femme au sein de sa communauté familiale et sociale. Partant de cette hypothèse, des travaux récents mettent les femmes au centre du printemps arabe et de la lutte contre l'autoritarisme, participant ainsi à l'élaboration d'une mythologie louant leur courage et leur implication dans la vie politique : « Regardez donc les images de ces femmes défiant le destin, au

⁸⁰⁹ Entretien, 28 novembre 2021.

niveau local et au niveau international, et défiant la tyrannie sous toutes ses formes », s'écriait Hamid Dabashi ⁸¹⁰. Mieux encore, au cours des différentes élections, la population libyenne s'est trouvée devant des affiches de campagne avec des photos des candidates, ce qui constitue une « révolution » dans une société peu habituée à voir des visages féminins exposés dans l'espace public. À cela s'ajoutent leurs sorties le jour comme le soir pour distribuer leurs programmes électoraux et parler aux électeurs, y compris avec des jeunes hommes, ce qui dans le contexte libyen peut être considéré comme un défi à un autre tabou. Dans ces conditions, il est aisé de comprendre comment la visibilité des femmes dans l'espace public et leur accès aux institutions étatiques, continuent de faire l'objet des attaques des extrémistes, comme en témoigne ces mots apportés par la jeune Mouna :

L'arrivée d'un certain nombre de femmes au gouvernement et au parlement ne plait pas à tout le monde. Le fait que certaines femmes aient réussi à occuper des fonctions politiques est difficilement accepté par une frange de la population de sexe masculin qui voit dans cette évolution une menace pour leur hégémonie ⁸¹¹.

Ce témoignage révèle une préoccupation partagée par un grand nombre de femmes que nous avons interrogé. Celles-ci, tout en saluant l'accès des femmes au politique, estiment néanmoins que l'évolution actuelle du pays est inquiétante du fait de la diffusion des idées salafistes farouchement opposés au rôle politique des femmes. Elles sont 61% à le penser.

Il reste toutefois vrai que les femmes sont désormais admises à faire partie du gouvernement et à siéger au parlement. Même si aujourd'hui ce succès reste limité (32 parlementaires et 5 ministres) ⁸¹², il constitue néanmoins un moteur à leur émancipation et un coup dur porté à la vision stéréotypée de la femme incapable de jouer un rôle en matière de politique et de gouvernance. L'apparition des mouvements féministes contribuent à cet élan.

⁸¹⁰ Hamid DABASHI, *The Arab Spring. The End of Postcolonialism*, Zed Books, 2012.

⁸¹¹ Entretien, 23 novembre 2021.

⁸¹² Depuis mars 2021, le gouvernement d'unité nationale compte 35 membres parmi lesquels figurent 5 femmes : Najla Mankoush aux affaires étrangères, Mabrouka Tofi ministre de la culture, Halima Ibrahim Abdel Rahman affecté à la Justice, Houria Khalifa, occupant le poste de ministre d'État à la condition féminine et Wafaa Mohamed ministre des affaires sociales.

2.2. Apparition de mouvements féministes pour les droits des femmes

Déjà sous la monarchie Sanussi dans les années 50, de nombreuses femmes se sont organisées en mouvements féministes, parmi lesquels figure Madame Hamida Al-Enezi, l'une des pionnières libyennes à défendre les droits des femmes. Elle lui revient d'avoir fondé en 1953 à Benghazi la première organisation féministe : *Association caritative des femmes Nahda*. Elle a été suivie par l'écrivaine Khadija Al-Jahmi (1921-1996) à l'origine de l'Association *La Renaissance féministe* ainsi que par d'autres militantes comme Rabab Adham et Magda Al-Mabrouk qui ont assumé les mêmes tâches de sensibilisation et d'éducation des femmes libyennes ⁸¹³.

La généralisation du droit à l'éducation constitue le point fédératif de ces différentes associations dans une société traditionnelle qui refuse aux filles l'accès à l'école. Il s'agit à l'époque de combattre l'analphabétisme considéré comme l'obstacle majeur de la marginalisation des femmes reléguées au foyer et à des tâches ménagères.

L'arrivée au pouvoir de Kādāfi en 1969 a mis un terme à ces mouvements et c'est vers les structures étatiques que les femmes ont pu se tourner et bénéficier tant soit peu de l'attention des instances officielles ⁸¹⁴. Il fallait attendre le soulèvement populaire de 2011 et la chute du régime pour voir la société libyenne submergée par de multiples organisations féministes autonomes : les premiers mouvements ont vu le jour en 2011, il s'agit de l'association *Espoir en Dieu* (الأمل في الله) et de la *Plateforme des femmes libyennes* (منبر المرأة الليبية). Qualifiés de « grand pas en avant », en termes d'engagement militant après l'ère Kādāfi, ces organisations féministes ont servi de tremplin à l'apparition de nouveaux mouvements et groupements se revendiquant de féminisme, telles que l'*Union des femmes libyennes* (اتحاد النساء الليبيات), l'*Association de solidarité des femmes libyenne* (جمعية تضامن المرأة الليبية), l'*Association des femmes pionnières* (جمعية نساء رائدات), l'*Association Pourquoi je suis pour les droits de la femme ?* (لماذا أنا مع حقوق المرأة). Ces différents mouvements s'inscrivent dans le nouvel espace de

⁸¹³ Document établissant une association féministe à Tripoli, 1^{er} octobre 1957. Doc. disponible sur https://archive.libya-al-mostakbal.org/Motafarreqat08/october2008/091008_fatema_gandoor.html

⁸¹⁴ Moncef WANASS (dir.), *La réalité des associations de défense des droits de l'homme en Libye : difficultés et exigences*, op. cit., pp. 23-33.

liberté dont disposent les libyens et les libyennes après l'effondrement de l'ancien régime. Le pays compte aujourd'hui des dizaines d'organisations féministes. Celles-ci se partagent entre « féminisme islamique » et « féminisme historique. Le premier entend défendre les droits des femmes à partir d'une interprétation féministe des textes sacrés. Le second se réfère aux droits universels. Cependant, cette distinction s'est atténuée et les deux types de mouvements tendent à se rapprocher. Surtout, du côté des féministes islamiques, bien que le référent religieux reste essentiel, elles vont s'inspirer aussi de sources profanes aboutissant ainsi à une forme de « syncrétisme complexe »⁸¹⁵.

Quelle que soit leur étiquette (islamique ou historique), ces mouvements sont porteurs d'un discours s'adressant en premier aux femmes et à la promotion de leurs droits⁸¹⁶. Ils se posent comme une force de changement social et politique face aux idées véhiculées par certaines coutumes et traditions déniaient au sexe féminin toute capacité d'agir en dehors de leur domicile. « Le premier rôle de notre association est de préparer les femmes à devenir autonomes. C'est pourquoi la formation et l'éducation constituent le cœur de notre activité, c'est le seul moyen de se libérer d'une interprétation figée de l'islam et de coutumes ancestrales imposant aux femmes une conduite exclusive : rester à la maison et s'occuper des enfants », déclare la présidente du mouvement *Espoir en Dieu*, Madame Ruqayyah Qalisa⁸¹⁷.

Constituée de bénévoles, les mouvements féministes libyennes se veulent donc un espace de liberté et d'émancipation des femmes. Il est question de mettre sur la scène publique une autre vision de la place des femmes à travers des formes d'expression et d'affirmation nouvelles longtemps étouffées par la coutume et la censure religieuse. Selon Zahia Ali, présidente du mouvement féministe *Pourquoi je suis pour la femme ?* « L'objectif principal de l'Association est de changer les mentalités en combattant toutes les formes de discriminations qui touchent les femmes libyennes, de lutter contre les

⁸¹⁵ Stéphanie LATTE-ABDALLAH, « Le féminisme islamique, vingt ans après : économie d'un débat et nouveaux chantiers de recherche », *Critique internationale*, 2010/1 n° 46, pp. 9-23.

⁸¹⁶ Voir Thierry DESRUES et Miguel HERNANDO DE LARRAMENDI, « S'opposer au Maghreb » (dossier), in *L'Année du Maghreb*, 2009, Paris CNRS, 2010, pp. 7-36.

⁸¹⁷ <https://news.un.org/ar/audio/2015/03/325322> (consulté le 22 mars 2018).

violences dont elles font l'objet, de combler le fossé qui existe entre les femmes et les hommes en matière de droits. En parallèle, notre tâche vise aussi à encourager les autorités du pays à prendre des mesures favorables à la condition des femmes, à promouvoir leur rôle dans le pays et à satisfaire leurs aspirations d'être des citoyennes à part entière. Dans cette perspective, nous sommes souvent amenées à travailler avec le ministère des Affaires sociales. Maintenant, si notre mission vise à défendre en priorité les droits des femmes, ils s'adressent aussi aux hommes que nous invitons à se libérer des idées reçues et des stéréotypes dévalorisant le sexe féminin, et ce à tous les niveaux : familial, social et politique » ⁸¹⁸.

À la lecture de ce témoignage, on constate que l'engagement du mouvement a pour motivation profonde la condition des femmes sans toutefois voir en elles des personnes à part, puisque le discours englobe aussi les hommes.

En général, la majorité des femmes que nous avons interrogée salue la création des mouvements féministes qu'elles qualifient d'« avancée positive » face aux différentes discriminations qu'elles subissent. « Je suis convaincue que ces mouvements peuvent aider à lutter contre les violences conjugales, les inégalités professionnelles et contre toutes les dispositions discriminatoires à l'égard des femmes », nous confie Nayrouze ⁸¹⁹. Une autre personne nous apprend qu'elle suit régulièrement les nouvelles concernant les associations de défense des droits des femmes et qu'elle connaît des figures féministes célèbres qui se sont engagées dans cette voie. « Elles sont hautement diplômées dit-elle ; elles sont des universitaires comme Siham Muhammad al-Hashemi, des journalistes comme Laïla al-Maghrabi, des avocates comme Fatima Issa Shalbak ou Hanane al-Barassi, des psychologues comme Seham Sergiwa. Je peux continuer mais je ne vais pas le faire, car elles sont nombreuses. Tout ce que je peux ajouter, c'est que toutes ces femmes donnent beaucoup de leur temps pour changer les mentalités libyennes et je leur suis reconnaissante » ⁸²⁰.

⁸¹⁸ Entretien téléphonique avec la présidente du mouvement féministe « Pourquoi je suis pour les droits de la femme ? », 3 mai 2019.

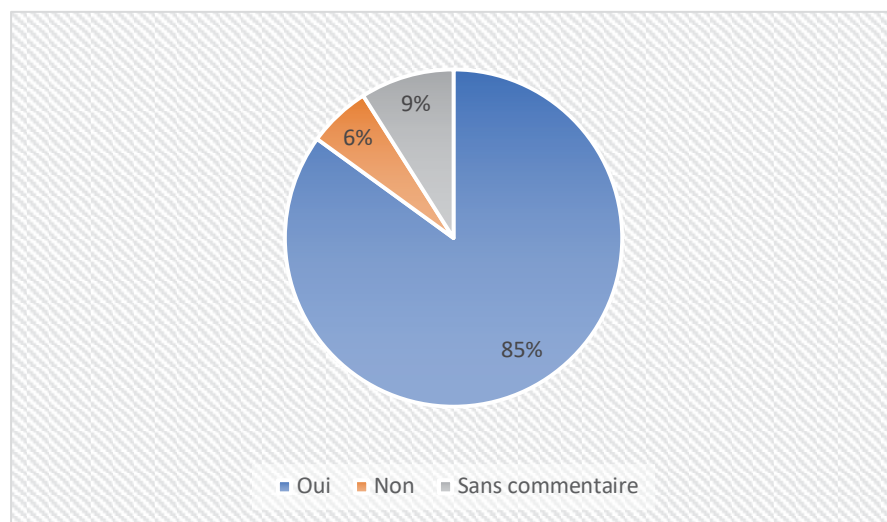
⁸¹⁹ Entretiens 16 décembre 2021.

⁸²⁰ *Idem*.

De nombreuses expressions témoignent d'ailleurs de cette reconnaissance : « elles sont actives dans leur domaine » (14 occurrences), « indispensables » (10), « elles présentent un espoir pour les femmes » (23), « un pas vers la démocratie » (34), etc.

Notons que sur l'ensemble des entretiens effectués, seules 6 % des femmes avaient montré leur scepticisme sur la capacité de ces mouvements à faire évoluer la mentalité des Libyens.

Graphique 22 : Perceptions du rôle des mouvements féministes à promouvoir l'égalité femmes-hommes



En dehors de cette large reconnaissance du rôle important des militantes féministes, ces dernières savent que dans le contexte libyen où règne la violence, en particulier contre les femmes activistes, leur engagement est un parcours semé d'embûches et qu'il faut lutter sans cesse et toucher le maximum de personnes pour faire admettre la légitimité de leur combat et à s'intégrer durablement dans le paysage politique et social. Dans cette perspective, elles n'hésitent pas à multiplier les modes d'expression collectives en organisant des manifestations en faveur des droits des femmes. Cette mobilisation prend évidemment tout son sens lorsque les droits acquis sont menacés par les islamistes qui veulent appliquer la *sharī'a* : interdire aux femmes de s'exprimer librement, de choisir leurs activités, de sortir seules, de se mélanger aux hommes ou encore de les obliger à porter le voile intégral (préconisé par les salafistes). La militante et journaliste libyenne Leïla Al-Magharbi avait dénoncé le climat de terreur qui s'est

installé en Libye avec le montée en puissance des islamistes : « Actuellement, dans mon pays, marqué par la diffusion à grande échelle de l'idéologie islamique extrémiste, parler de mouvements féministes est considéré comme une menace contre les fondements religieux de la société, un blasphème, une décadence morale »⁸²¹. Les militantes, elles, sont devenues la cible privilégiée de toutes les mouvances islamistes : harcèlement, intimidation, enlèvement, torture et assassinats⁸²². Dans ces conditions d'extrême vulnérabilité, aggravées par le chaos politique qui sévit en Libye (division « officieuse » du pays en deux régions Est-Ouest (Cyrénaïque et tripolitaine) guerres civiles durables ou sporadiques⁸²³, et propagation de milices armées sur tout le territoire), les féministes éprouvent d'énormes difficultés à poursuivre leurs activités : certaines ont été contraintes d'abandonner le mouvement, d'autres ont immigré à l'étranger et celles qui opèrent encore sur le terrain libyen le font en cercles réduits et luttent non pas pour des nouveaux droits, mais pour préserver les acquis préexistants⁸²⁴. Cette réalité inquiétante est ressentie par la majorité des femmes interviewées et c'est sans doute Fatima, cette femme enseignante de 36 ans qui en parle le mieux :

Depuis la fin du régime de Kādāfi, le pays a sombré dans l'anarchie. Un sentiment d'insécurité s'est installé durablement et s'est accentué avec la diffusion de l'idéologie salafiste, prenant souvent comme cible les femmes et leurs droits. Je n'avais pas pensé un instant que les droits acquis pouvaient être menacés alors que notre révolution était pour nous synonyme de liberté et une occasion pour promouvoir tous nos droits. Je n'ai pas imaginé qu'un jour, des droits comme le fait pour une femme d'être juge, d'intégrer la police ou l'armée, ou encore le droit de demander le divorce pouvaient être remis en cause au nom de la *sharī'a*. Inutile de

⁸²¹ Fatima BADRI, « Le mouvement féministe après la révolution », juillet 2022 (en arabe). Document disponible sur <https://www.sharikawalaken.media/2022/07/01/الحراك-النسوي-في-ليبيا-حركة-يتقاذفها/>

⁸²² On peut citer à titre d'exemples, l'ancienne parlementaire et militante Fariha Al-Barkawi, assassinée le 7 juillet 2014 dans la ville de Derna, la militante Sarah El-Deeb, assassinée le 21 novembre 2014 dans le quartier al-Andalus de la capitale Tripoli, l'activiste Entisar Al-Hassari, retrouvée morte à l'arrière de sa voiture le 23 février 2015 avec un objet enfoncé dans son dos, ou encore l'avocate Salwa Boukrikiss connues pour ses positions critiques des groupes extrémistes, tuée le 25 juin 2016 à son domicile à Benghazi, la militante des droits de l'homme l'avocate Hanan Al-Barassi abattue le 10 novembre 2020 dans une rue de Benghazi, en plein jour. La liste est longue. Selon l'ancien envoyé des Nations Unies en Libye, Ghassan Salame, en novembre 2017, 31 femmes libyennes avaient été tuées et 41 autres blessées depuis le début de la même année. Voir aussi Le rapport d'Amnesty International : « Libye : La situation des droits humains en 2021 », in <https://www.amnesty.fr/pays/libye>

⁸²³ La Libye a connu une première guerre civile qui a duré de février à octobre 2011 puis une seconde de 2014 à 2020. Entre-temps, les accrochages entre miliciens sont devenus courants.

⁸²⁴ Fatima BADRI, « Le mouvement féministe après la révolution... », *op. cit.*

dire que je suis solidaire des mouvements féministes qui ont émergé dans mon pays et qui osent encore militer pour plus d'égalité et protéger les droits existant qui risquent de disparaître sous les coups répétés portés par quelques groupes d'extrémistes ⁸²⁵.

Cette évolution alarmante du pays explique l'importance des mouvements de foules organisés sous forme de manifestations permettant d'occuper l'espace public et d'exprimer leur révolte par des mots d'ordre comme : « pas de retour en arrière », « l'émancipation des femmes, un droit légitime », ou par des symboles comme le fait de se « bâillonner » pour signifier que même si le discours religieux cherche à les réduire au silence, leurs revendications sont marquées au fer rouge et que leurs droits sont non-négociables.

Photo 14 : Femmes libyennes manifestant contre la menace que représente les islamistes pour les droits acquis



Droits des femmes
Une ligne rouge

Source : Aniss Al-Arkoubi : « La femme libyenne : partenaire dans la révolution, absente du pouvoir » (<https://www.noonpost.com/content/39983>)

Les menaces sur les droits acquis des femmes sont bien réels. Il suffit de rappeler quelques faits : à l'époque de Kādāfi, les femmes pouvaient occuper des métiers que la mentalité libyenne reconnaissait uniquement aux hommes : elles étaient présentes dans l'armée et dans la police. Elles étaient plus nombreuses que les hommes à exercer la fonction de juge. Au niveau du statut personnel, la loi n° 10 de 1984 était considérée

⁸²⁵ Entretien, 16 décembre 2021.

« comme une grande avancées par rapport à d'autres pays arabes ⁸²⁶. Ainsi, la femme pouvait choisir son époux (art. 8). S'agissant, de la polygamie, l'époux devait demander le consentement de sa première épouse avant de contracter mariage avec une autre femme (art. 12). La loi a permis aux femmes de demander le divorce (art. 39) ⁸²⁷. La loi n° 24 de 2010 a introduit le droit des femmes libyennes mariées à des non-libyens de transmettre leur nationalité à leurs enfants atteignant l'âge de 18 ans (art. 3) ⁸²⁸.

Tous ces droits sont menacés depuis 2011. Sous la pression des islamistes, la loi sur la Polygamie a été retirée. D'autres droits sont en voie d'être enlevés aux femmes, comme celui de devenir juge, d'intégrer l'armée ou encore de se déplacer sans être accompagnée d'un homme ⁸²⁹. Ces mesures restrictives des droits et libertés des femmes se réfèrent à l'article 1^{er} de la Déclaration constitutionnelle du 3 août 2011 (encore non-appliquée) énonçant que le droit libyen est fondé sur la *sharī'a* ⁸³⁰.

Pour donner corps à ces régressions dans le domaine de protection des droits des femmes, le législateur a promulgué en 2015 la loi n° 14 ⁸³¹ indiquant dans son préambule que les modifications apportées à la loi de 1984 étaient nécessaires pour se conformer aux dispositions de la *sharī'a*.

⁸²⁶ Gaëlle GILLOT et Andréa MARTINEZ (dir.), *Femmes, Printemps arabes et revendications citoyennes*, op. cit., p. 234.

⁸²⁷ Loi sur n° 10 du 19 avril 1984, JOL, 3 juin 1984 (révisée par la loi n° 9 de 1994).

⁸²⁸ Pour un aperçu exhaustif sur les lois libyennes relatives aux droits des femmes, voir notamment Najia Al-ATRAK et Zahia ALI, *Dirāsates ḥawla mūkafaḥa a'tamiyz fi a-tashrī'āt al-lībya*, op. cit., pp. 10-30.

⁸²⁹ Marine DELATOUCHE, « Les droits des femmes en pleine régression dans la Libye post-Kadhafi », *L'Orient-Le Jour*, mars 2017. Texte disponible sur <https://www.lorientlejour.com/article/1038348/les-droits-des-femmes-en-pleine-regression-dans-la-libye-post-kadhafi.html> (consulté le 6 juin 2020).

⁸³⁰ L'article premier de la Déclaration constitutionnelle stipule : « *La Libye est un État démocratique indépendant où tous les pouvoirs dépendent du peuple. Tripoli est la capitale, l'Islam est la religion, la Charia Islamique est la source principale de la législation* ». Notons que sous Kādāfi, la *sharī'a* n'était pas intégrée dans la législation qui s'inspirait uniquement du Coran.

⁸³¹ Comité législatif et constitutionnel, Loi n° 14 de 2015 portant amendements à la loi n° 10 de 1984 concernant le mariage et le divorce. Congrès national général, Tripoli, 14 octobre 2015. Texte en ligne sur <http://aladel.gov.ly/home/wp-content/uploads/2015/12/-القانون-14-لسنة-2015م-بتعديل-بعض-أحكام-القانون-10-لسنة-1984م-بشأن-الأحكام-الخاصة-بالزواج-والطلاق-وآثارهما> (consulté le 11 novembre 2021).

Parmi les atteintes aux droits des femmes, on peut signaler l'annulation par la Cour d'appel de Tripoli d'un accord-cadre signé entre le gouvernement libyen et les Nations Unies en octobre 2021 visant, entre autres, à lutter contre les discriminations à l'égard des femmes. La Cour, se basant sur une *fatwa* (avis des *fūkhāha*) et cédant à la pression des parties les plus conservatrices de la société, avait conclu que ledit accord est « contraire aux dispositions de la loi islamique » ⁸³².

Dans ce climat de recul des droits des femmes, les manifestations organisées par les mouvements féministes ne servent pas seulement à exprimer leur opposition, mais aussi à faire pression sur les autorités afin qu'elles prennent des mesures favorables à l'émancipation féminine. Cet argument a été identifié par Madame Zahia Ali : « À chaque fois qu'il y a un danger menaçant les droits déjà acquis ou lorsqu'il s'agit de revendiquer un traitement égal entre les deux sexes dans un domaine déterminé, quel soit d'ordre politique, social ou économique, le droit de manifester me paraît comme un outil efficace d'inciter le gouvernement à renforcer l'arsenal juridique protégeant les droits des femmes » ⁸³³. Nous avons soulevé cette question auprès des personnes de notre échantillon et les mots qui revenaient fréquemment dans leurs témoignages vont dans le même sens, ce qui atteste du soutien apporté aux mouvements féministes : Najya, femme de 41 ans et mère de deux filles, nous a raconté :

Dans les milieux intégristes, les femmes font l'objet d'un discours brutal et régressif tendant à rabaisser leur statut et à les réassigner à des tâches ménagères. Après 2011, dit-elle, je ne prenais pas au sérieux les mouvements féministes. Je pensais que cela ne pouvait pas faire bouger les choses. Mais avec la progression de l'intégrisme religieux et de l'islam politique, j'ai commencé à m'inquiéter et j'ai vu dans la rue et dans les médias que cette angoisse est ressentie par des femmes engagées dans des associations et comment elles parviennent à mobiliser des foules de femmes de diverses conditions sociales pour pousser le gouvernement à agir. C'était le déclic qui m'a fait changer d'avis. J'ai compris que leur combat est juste et mérite que l'on soit mobilisées. Aujourd'hui, je pense qu'il s'agit désormais d'un enjeu majeur, c'est notre avenir et celui de nos enfants qui sont en jeu ⁸³⁴.

⁸³² <https://www.rfi.fr/fr/afrique/20221015-libye-recul-du-droit-des-femmes> (consulté le 13 janvier 2022).

⁸³³ Entretien téléphonique avec Zahia Ali, la présidente du mouvement féministe « Pourquoi je suis pour les droits de la femme ? », *op. cit.*

⁸³⁴ Entretien, 16 juillet 2019.

Ce récit poignant révèle une sensibilité au combat mené par les mouvements féministes et qui, chez notre interlocutrice, s'est manifestée brutalement à l'issue d'une prise de conscience du danger que représente l'intégrisme pour les droits des femmes sur lesquels la plupart des personnes interviewées conviennent qu'il « faut rester mobilisées et intransigeantes ».

À ce stade, il est important de préciser que malgré un contexte de trouble et de violence, les mouvements féministes, en plus de manifester, tiennent des conférences dans les lycées, les universités et même dans les mosquées ⁸³⁵. Ils font usage de pétitions, pilotent des programmes d'éducation et de formation et multiplient les appels à travers les réseaux sociaux pour défendre les droits des femmes et faire connaître au monde entier les difficultés qu'elles rencontrent dans l'exercice de leurs droits. Cette stratégie de résistance visant à élargir le public-cible et à internationaliser les revendications des droits a été parfaitement résumée par Rajhat Shamissa, cofondatrice du mouvement *Espoir en Dieu* :

Tous les moyens sont vraiment utiles pour mener le combat, pour ne pas se laisser déposséder de ses droits acquis et faire en sorte d'en acquérir de nouveaux. Pour atteindre cet objectif, il faut communiquer par la parole certes, mais aussi par l'écrit, et à ce titre, Internet et les réseaux sociaux en particulier nous sont d'un grand secours, non pas seulement parce que ces techniques permettent de toucher le plus grand nombre, mais elles ont aussi pour avantage de faire connaître notre lutte hors de nos frontières ⁸³⁶.

Ce travail de propagation de la cause féminine libyenne au-delà des frontières est également porté par la militante Alaa Murabit, à l'origine du mouvement *La voix des femmes libyennes* (créé en 2011). Cette femme médecin, de nationalité canadienne et libyenne, participe activement à des organismes internationaux comme *Women in the World* en 2013, ou encore *Oslo Freedom Forum* en 2015. Elle est l'une des fondatrices de l'initiative de l'Université Harvard intitulée *Everywoman, Everywhere*. L'ensemble de son discours consiste à dénoncer les

⁸³⁵ Samira MASSOUDI, Iman DERB, « L'Association LWU (The Libyan Women Union) ou comment lutter malgré le chaos politique », *Nouvelles questions féministes*, vol. 35, n° 2, 2016, p. 151.

⁸³⁶ <https://soundcloud.com/unnewsarabic/3r9uk983odl0> (consulté le 17 mai 2021).

discriminations envers les femmes résultant, selon elle, du « poids des traditions et de la déformation du message divin »⁸³⁷.

Avant de clore ce point, nous tenons à apporter une information assez pertinente. Il s'agit de l'intérêt que portent les mouvements féministes libyens à la participation des femmes à la vie politique. Cela a commencé avec la rédaction de la loi électorale. À cette occasion, les militantes de l'*Union des femmes libyennes* avaient exigé que le comité chargé de rédiger le projet de loi soit composé de 50% de femmes. Le projet de loi leur a accordé seulement 10%. Même limité, ce pourcentage aurait pu être considéré comme un succès, eu égard à la levée de boucliers des partis islamistes, notamment le parti des Frères Musulmans « Justice et construction » et celui de Mahmoud Jibril, nommé « Alliance des Forces Nationales »⁸³⁸. Finalement, l'adoption de la loi électorale le 28 janvier 2012 abandonne le système du quota prévu pour les femmes. Cela n'a pas empêché l'activisme des mouvements féministes qui s'est illustré lors des élections du Comité constitutionnel (ou « comité des 60 ») en février 2014, puis au moment des élections législatives tenues la même année. À chaque fois, la mobilisation des femmes pour aller voter a été soutenue et accompagnée par les féministes qui allaient de quartier en quartier pour les inciter à se déplacer aux urnes. Zahia Ali en témoigne :

Nos militantes se sont impliquées totalement dans les campagnes législatives. Elles allaient à la rencontre des femmes d'abord dans leurs quartiers, puis elles ont élargi leur champ d'action en allant visiter des quartiers qu'elles ne connaissaient pas. C'était une expérience enrichissante dans le sens où cette mobilité leur a permis de dialoguer avec des femmes et des hommes sur de nombreux sujets : la révolution, la transition démocratique, l'islam politique, le droit de vote, etc., et elles ont été enthousiastes de constater l'intérêt que porte la plupart des femmes à ces questions cruciales qui secouent notre pays⁸³⁹.

Ainsi, au-delà de l'engagement en tant que femme et pour les femmes, ce discours laisse voir un engagement citoyen au sens large. Il s'agit de participer à la réussite des

⁸³⁷ Alaa MURABIT, « Ce que dit réellement ma religion sur les femmes », Vidéo-conférence in https://www.ted.com/talks/alaa_murabit_what_my_religion_really_says_about_women?language=fr (consulté le 9 avril 2020).

⁸³⁸ Voir Samira MASSOUDI, Iman DERBI, « L'association LWU (The Libyan Women Union) ou comment lutter malgré le chaos politique », *Nouvelles Questions Féministes*, 2016, n° 2, vol. 35, pp. 149-152.

⁸³⁹ Entretien téléphonique avec Zahia Ali, *op. cit.*

élections et de la transition démocratique. La coalition *Plateforme des femmes libyennes pour la paix* (منبر المرأة الليبية من أجل السلام), cofondée par l'universitaire Zahra Langhi en 2011 s'inscrit dans ce registre en appelant au « dialogue national » et en s'opposant à la loi adoptée en 2013 visant « à exclure de la vie et des institutions de l'État toute personne ayant occupé des postes de responsabilité sous le régime de Kādāfi »⁸⁴⁰. Mais la sensibilité féminine est toujours présente lorsqu'elle dit que « dès le début, les femmes ont senti qu'elles étaient exclues, discriminées en raison de leur genre »⁸⁴¹.

Cependant, cette sensibilité est dépassée par une cause encore plus grande : un projet de société qui doit inclure toutes les catégories de la population. On peut se référer une fois de plus à la militante Zahia Ali qui nous explique :

C'est en tant que femme et en tant que citoyenne que je me suis engagée sous la bannière des droits des femmes. Ces raisons prennent aujourd'hui plus de relief face au danger que représente les islamistes et les rivalités sans fin entre ceux qui gouvernent et qui sont contestés par d'autres qui veulent aussi gouverner ; les deux groupes disposant par ailleurs de milices armées qui les protègent, ce qui explique qu'à l'heure où je vous parle, les élections présidentielles et législatives prévues de longue date et qui devraient permettre l'institution d'un État plus ou moins stable n'a toujours pas eu lieu.

Fustigeant cette situation conflictuelle, elle ajoute :

La révolution nous a inculqué le sentiment de ne plus jamais avoir peur, de lutter et de garder la tête haute. C'est pourquoi, depuis 2011, on s'est toujours opposée aux idées des intégristes qui veulent réduire nos droits⁸⁴².

À l'issue de ce témoignage, peut-on parler d'une politisation de l'action féministe ?

Pour répondre à cette interrogation, on doit commencer par préciser que 80% des personnes interviewées pense que la motivation politique des mouvements féministes est indiscutable. Cette motivation se traduit sur le terrain par la création de sites Web, des publicités dans les rues et par la mise en place de lignes téléphoniques directes dédiées aux femmes, comme le montre l'exemple de la *hotline* sociale créée par le

⁸⁴⁰ Entretien avec Zahra LANGHI, 14 novembre 2013. In Gaëlle GILLOT et Andréa MARTINEZ (dir.), *Femmes, Printemps arabes et revendications citoyennes*, op. cit., pp. 243-244

⁸⁴¹ Entretien avec Zahra LANGHI, op. cit., 237.

⁸⁴² Entretien téléphonique avec Zahia Ali, op. cit.

mouvement « Espoir en Dieu » et ayant comme slogan « Vous n'êtes pas seules »⁸⁴³. À ces outils de communication largement utilisés depuis le « Printemps arabe », s'ajoute l'organisation de réunions, de séminaires, de meetings, de forums, d'ateliers... Tous ces instruments ont pour objectif, non seulement de sensibiliser les gens aux droits des femmes, mais aussi à les inciter à être des actrices actives de la vie politique, à se mobiliser lors des campagnes électorales et à participer en masse aux votes. Il est aussi question de les pousser à faire usage des technologies de communication, à prendre la parole, et à se présenter comme candidates ou à soutenir celles qui ont franchi ce pas, afin de briser le « discours sonore »⁸⁴⁴ véhiculé par la rhétorique patriarcale dominante dans la société faisant du domaine politique un univers exclusivement masculin.

On peut reprendre ici avec intérêt cette phrase forte lancée par la militante Zahra Langhi : « La démocratie sans les femmes est une hypocrisie », dit-elle⁸⁴⁵.

Finalement, la liberté retrouvée a permis aux mouvements féministes libyens de se montrer exigeants dans leurs propos et actions remettant en cause les discriminations qu'elles subissent. Mais la période qui a suivi la chute de Kādāfi montre à quel point les femmes engagées peuvent être victimes de violences intenses et de dénigrement de la part des religieux extrémistes. Ce constat a fait dire à la militante Leïla al-Magharbi qu'« en Libye, le mouvement féministe est encore un bébé qui essaye de marcher »⁸⁴⁶.

⁸⁴³ Voir l'intervention audio de Rakia KAMISSA, cofondatrice du mouvement « Espoir en Dieu », Document in <https://news.un.org/ar/audio/2015/03/325322> (consulté le 3 juin 2018)

⁸⁴⁴ Fatima MERNISSI, « La lutte pour un féminisme sans tutelle », *Nouvelles questions féministes*, n° 2, vol. 35, 2016, p. 155.

⁸⁴⁵ « Entretien avec Zahra LANGHI, 14 novembre 2013 », *op. cit.*, p. 340.

⁸⁴⁶ Propos rapporté par Fatima BADRI, « Le mouvement féministe après la révolution », *op. cit.*

Conclusion de la seconde partie

Cette seconde partie part d'un constat : les différentes discriminations familiales, sociales et politiques dont font l'objet les femmes libyennes résulteraient de l'influence de la tradition et de la religion. Elles seraient donc prisonnières de leur milieu culturel où l'éducation et les modes de socialisation et la mentalité collective sont peu favorables à la condition féminine... Le travail théorique nous a déjà permis de constater que cette approche relève d'une perception réductrice d'un phénomène beaucoup plus complexe qu'on ne le pense. Cette complexité justifie notre hypothèse retenant comme élément déterminant les parcours et les vécus de ces femmes qui ne sont pas nécessairement les mêmes. Autrement dit, il n'y a pas une femme mais des femmes avec des expériences différentes, et dans ce cas, s'il arrive que certaines intègrent, plus ou moins, des valeurs et des normes écartant l'égalité entre les deux sexes, d'autres, en revanche, se montrent critiques vis-à-vis des contraintes qui leur sont imposées au nom de la religion et de la coutume. Nous avons estimé que la meilleure façon de vérifier la validité et le degré de pertinence de cette hypothèse est d'aller sur le terrain et interroger les premières intéressées.

En portant un regard global sur l'ensemble des thèmes abordés (port du voile, mixité, répartition sexuelle des rôles, opposition spatiale masculin-féminin, construction du genre, etc.), à la lumière des réponses et des témoignages des personnes rencontrées, plusieurs enseignements se sont révélés à nous :

Tout d'abord, il s'avère que la position de la majorité des femmes va à l'encontre de l'image dominante suivant laquelle la tradition et la religion organisent la fréquence, les modalités et le type des discriminations subies. Ces discriminations sont tout au plus attribuées à la coutume qui n'a rien de sacré. Nous avons remarqué que l'appropriation du discours religieux par ces femmes contribue à cette prise de conscience, élargissant leur champ de manœuvre : s'instruire, travailler, participer à la vie publique, etc. Ce changement, en rupture avec la figure stéréotypée de la femme invisible et limitée à son foyer, est porté massivement par les militantes féministes libyennes, malgré toute la violence dont elles sont victimes de la part de quelques mouvances islamistes.

Ensuite, la lecture du résultat de l'enquête nous apprend que le système patriarcal prônant la supériorité de l'homme reste important dans la société libyenne, mais il est appréhendé différemment par les femmes, en fonction de leur statut : les femmes appartenant à des milieux conservateurs ont tendance à considérer comme normal les critères définissant leur rôle de femmes d'intérieur se concentrant essentiellement sur l'entretien de leur domicile et sur l'éducation des enfants, alors que celles provenant de milieux instruits font preuve de résistance et de transgression des normes les obligeant à adopter des conduites et des activités censées être « conformes » à leur sexe, c'est-à-dire éviter tout comportement reconnu au sexe masculin : liberté de sortir, de se trouver avec des hommes, d'exercer un travail qui ne correspond pas au genre féminin, d'occuper un poste de responsabilité ou de faire de la politique, etc.

Notre étude de terrain nous a montré cependant que cette répartition en deux catégories de femmes ne doit être lue comme la traduction de deux mondes parallèles, avec des manières de vivre et des attitudes distinctes et inconciliables.

En effet, il ressort des nombreux témoignages recueillis que, s'agissant d'abord des familles dites « traditionnelles », les femmes adoptent une gamme de stratégies pour échapper à l'enfermement, comme le fait de se rendre régulièrement à des lieux publics (*ḥamām*, *soūḳ*, jardins de proximité...) ou de faire partie d'associations pour apprendre d'autres activités (cuisine, lecture, etc.) et d'autres façons de penser et d'agir (s'informer, prendre la parole...). Ce constat nous a interdit de parler de femmes passives, invisibles et isolées, obéissant aveuglément aux valeurs véhiculées par le contexte patriarcal.

Concernant les femmes dites « émancipées », le discours mis en avant présente deux facettes différentes : d'une part, les coutumes valorisant la primauté masculine et la subordination des femmes sont dénoncées avec vigueur et qualifiées de rétrogrades, d'autre part, certaines valeurs anciennes à connotation morale sont acceptées sans réticence, comme le port de voile, la chasteté, la pudeur, bref, tout un ensemble d'idées adressées au corps féminin et qui, de notre point de vue, peuvent constituer une entrave à une réelle émancipation. Sauf qu'à les entendre, cette position paradoxale où cohabitent ouverture et fermeture, liberté et contrainte, n'en est pas véritablement

une. Il s'agit, selon leurs propres mots, de respecter certaines règles relevant de l'éthique musulmane, et de faire acte de résistance lorsque les tabous reposent sur des préjugés comme celui de la femme confinée au domicile, ou encore ceux relatifs au mariage précoce et à la division sexuelle des tâches, envisagés par les hommes religieux comme conformes à loi islamique et la tradition.

Ces dernières considérations nous amènent au troisième enseignement tirés de l'enquête, à savoir la déstabilisation de l'ordre coutumier, provoquée par les critiques répétées des normes patriarcales, considérées par nos interlocutrices comme désuètes devant l'évolution de la société en contact avec d'autres cultures prônant l'égalité entre femmes et hommes. Nous avons constaté que cette déstabilisation s'est manifestée avec plus de force après le « Printemps arabe », dans le sens où quel que soit le statut familial et social des personnes interviewées, celles-ci avaient majoritairement salué la présence massive des femmes dans les rues au moment des manifestation contre l'ancien régime, alors que l'accès à l'extérieur du domicile, sans que les femmes ne soient accompagnées par des hommes, leur est traditionnellement refusé par la *sharī'a*. Elles ont aussi exprimé leur solidarité avec les mouvements féministes, dont l'activité a pris une ampleur inégalée depuis 2011. Enfin, l'analyse révèle un certain enthousiasme de voir des femmes s'intéresser de très près à la politique, de se faire élire au Congrès national général (parlement) et d'accéder à des postes ministériels, disputant enfin à l'homme le partage du pouvoir, ce « noyau dur » de la discrimination entre les deux sexes.

CONCLUSION GÉNÉRALE

Tel le Phénix renaissant de ses cendres, la question des discriminations des femmes arabes connaît à chaque fois de nouvelles résurrections et l'histoire n'est jamais terminée, puisque des thématiques nouvelles et multiples remontent périodiquement à la surface, avec pour points d'orgue la religion et la tradition qui contiendrait toute sorte de situations où les hommes ont la prééminence sur les femmes ⁸⁴⁷ ; ces dernières étant réduites à leur rôle de mère au foyer. Cette hypothèse, largement soutenue, méritait quelques clarifications et une réflexion sur le sens des mots et sur leur usage. Comme le dit Monique Sélim, « *dans un raisonnement théorique, il peut être utile d'en faire la critique* » ⁸⁴⁸. Au cours de cette recherche, nous avons voulu contribuer à cette manière de procéder en répondant à cette interrogation essentielle : lorsqu'on associe les inégalités qui touchent les femmes à la religion musulmane, de quoi parle-t-on exactement ? Nous avons posé cette question pour saisir ce qui est en jeu. Or, ce qui est en jeu, c'est bien une certaine idée de la femme, invisible, enclavée, isolée à cause de la religion. Le port du voile, souvent vu comme un « signe manifestement religieux », est fréquemment cité comme exemple de cette servitude de la femme, assimilée à une mineur, donc privée de volonté ou de pouvoir de choisir et de décider. Ainsi, suivant la féministe tunisienne Latifa Lakhdar, « *Le voile n'est pas un simple usage, il est la partie visible d'une vision du monde basée sur la coupure en deux de l'universel, les hommes et les femmes. Le voile est le signe de l'enfermement théologique des femmes et la sanctification de l'ascendant de l'éros musulman sur l'ethos musulman* » ⁸⁴⁹.

Tout au long de cette étude, nous avons interrogé les théories et les discours attribuant les discriminations des femmes à la religion. Il se dégage de notre analyse que l'islam n'interdit point aux femmes de s'instruire, de travailler, d'exercer leurs droits et liberté et d'avoir un rôle prépondérant dans la société. Nous avons pris position en

⁸⁴⁷ Hafidha CHÉKIR, « Le combat pour les droits des femmes dans le monde arabe », Séminaire, *Orient/Occident*, n° 70, Fondation de la maison des sciences de l'homme, juin 2014, p. 13.

⁸⁴⁸ Monique SÉLIM, « En quête d'une morale de sexe », *op. cit.*, p. 185.

⁸⁴⁹ Latifa LAKHDAR, *Les femmes musulmanes, au miroir de l'orthodoxie Islamique*, Éditions de L'Aube, 2007, pp. 97-98.

disant que les inégalités qui frappent les femmes proviennent de l'interprétation qui est faite de la religion par les théologiens. À l'appui de cette affirmation, nous avons cité plusieurs versets coraniques et des *hadith* du Prophète accordant aux femmes des droits et un rôle social et politique presque similaires à ceux conférés aux hommes ⁸⁵⁰.

Ce travail est parti aussi d'un autre constat, celui de l'influence de la tradition sur le statut des femmes. Et là encore, la conformité aux valeurs traditionnelles est désignée comme l'une des causes de la discrimination des femmes. Nous avons examiné cette question de façon approfondie, en commençant par rappeler que la structure de la société libyenne repose encore, plus ou moins, sur une base tribale. Cette référence nous a conduit à porter un regard sur la notion de tribu, et il s'est avéré que l'ordre tribal, fondé sur le patriarcat, consacre la primauté de l'homme au dépend de la femme. Tout un ensemble de principes et de pratiques réduisent en effet les femmes à un rôle de subalternes : mariage précoce comme moyen de contrôler la sexualité de la jeune fille et qui permet de valoriser son rôle en tant qu'épouse et future mère, l'héritage qui revient à la ligne paternelle, un environnement social qui prône le respect et l'obéissance aux hommes : père, frère, oncle, cousin, etc. Nous avons tenu à préciser que ces règles, apprises dès la naissance et qui pèsent sur le corps des femmes, ont pour finalité le maintien de la cohésion du groupe. Mais ce que nous nous sommes efforcées de montrer à travers cette description, c'est que l'ordre tribal n'est plus ce qu'il était, en raison de la volonté de l'État de substituer la nation à la tribu. Mais l'éclatement du cadre tribal repose essentiellement sur le phénomène d'urbanisation, sur l'influence de nouvelles valeurs issues du contact avec le monde extérieur, sur la généralisation de l'école et sur le passage à une économie individualiste. Autant de facteurs susceptibles de provoquer un bouleversement du mode de vie traditionnel et des rapports au sein de la famille et dans la société ⁸⁵¹. Dans ce contexte, il est difficile de parler de tradition tribale comme source des inégalités dont les femmes sont aujourd'hui victimes ; on peut tout au plus parler d'instrumentalisation de certaines anciennes coutumes restrictives.

⁸⁵⁰ Fawzia AL ASHMAWI, « L'évolution de la femme dans le monde musulman », *op. cit.*, p. 65.

⁸⁵¹ Voir Mahmoud SEKLANI, « La fécondité dans les pays arabes : données numériques, attitudes et comportements », in *Populations*, n° 5, 1960, p. 847.

La question de la discrimination des femmes reste donc entièrement posée. Pour y trouver un début de réponse, nous avons croisé plusieurs thématiques : les unes font référence directement à notre sujet sur les inégalités entre femmes et hommes, partagées entre réalité et imaginaire. À ce niveau, nous avons soulevé plusieurs questions : le port du voile, la division des rôles entre femmes et hommes, la partition sexuelle des espaces public-privé, les pratiques dites féminines par opposition aux activités masculines, l'activité des mouvements féministes, la volonté d'émancipation des femmes, etc. Nous avons noté que ces thèmes tournent autour d'une idée centrale : le corps de la femme en tant que « miroir » reflétant les rapports sociaux ⁸⁵². D'autres idées viennent se greffer à notre sujet principal, comme par exemple le fait de transformer son habitat pour l'adapter aux exigences de la famille patriarcale. Derrière ces thématiques se profilent une notion importante : la construction sociale du genre, avec comme support un rapport du pouvoir structurant la marginalisation des femmes.

Notre recherche s'est focalisée sur tous ces points dans le seul objectif d'extraire les éléments utiles pour la compréhension des discriminations des femmes. Pour ce faire, nous avons pris en considération différents travaux abordant la situation des femmes musulmanes en général, chacun empruntant une approche particulière. Il y a les études mettant le point sur le rapport entre la condition des femmes et l'impact de la religion. Nous avons des travaux mettant au cœur de leur réflexion l'opposition entre tradition et modernité, recouvrant parfois l'idée d'un affrontement entre islam et laïcité. Nous avons aussi des analyses faisant ressortir le rôle central du patriarcat et ses normes de régulation de l'ordre hiérarchique hommes-femmes. Ce thème constitue le leitmotiv des études anthropologiques sur la construction sociale du genre.

Cette diversité d'approches nous a montré qu'il n'y a pas consensus sur les critères favorisant la discrimination féminine, ne serait-ce qu'en raison du choix de l'angle d'attaque différent d'une étude à l'autre. Elle nous a toutefois fourni des éléments intéressants lorsqu'il fallait comparer les acquis théoriques à la représentation que les femmes elles-mêmes se font de leur condition et de leur statut.

⁸⁵² Khaoula MATRI, *Port du voile : représentations et pratiques du corps ...*, op. cit., p. 37.

Dans la partie théorique de ce travail, nous avons constaté que les discriminations reposent sur des préjugés dominants, définissant la femme comme une personne « docile », « fragile » et « passive », faite surtout pour procréer⁸⁵³ et prendre soin de sa féminité. Le corps prend ici une place symbolique, il « *représente la scène sur laquelle une certaine authenticité de l'identité musulmane peut s'appliquer* »⁸⁵⁴. C'est ainsi qu'il faut comprendre l'obligation de son voilement, décidée par les prédicateurs religieux et envisagée comme une affirmation de la spécificité culturelle de la femme musulmane. Nous avons vu que ce schéma, réduisant la femme à son corps abordé comme faible et inactif, provient d'un consensus sur la définition de la féminité dans le monde islamique, reproduisant le vieux dualisme « nature biologique/pénibilité », faisant émerger ce qui différencie physiquement la femme de l'homme : faiblesse et douceur pour l'une, force et virilité pour l'autre. De là résulte le couple conceptuel masculin/féminin avec des comportements et des espaces dits typiquement féminins et ceux considérés comme masculins. Cette construction de catégories distinctes, avec des conduites et des espaces différents, explique que certaines activités soient interdites aux femmes.

Il existe des différences biologiques évidentes entre les hommes et les femmes⁸⁵⁵, mais nous avons dit que cela ne permet pas d'en faire des catégories naturellement opposées. Sous cet angle, il a été démontré comment les mouvements féministes ont fait de cette question leur cheval de bataille. Leur effort s'est porté essentiellement sur la dénaturalisation des rapports entre les deux sexes qui ne peuvent être qu'un construit social. Nous pensons avoir montré que ce sont en effet les relations familiales et sociales qui imposent la façon dont les femmes et les hommes doivent se comporter : dès leur enfance, les filles (de même que les garçons) sont élevées dans le culte de la supériorité masculine. Il en résulte que partout dans la famille, comme dans la vie sociale, politique

⁸⁵³ Cette différence initiale trouve ensuite son prolongement dans d'autres formes de discrimination : limitation des libertés des femmes, difficulté d'accéder à l'espace public, sexisme, écarts de traitement au niveau des salaires, résistance à l'autonomie de la femme (financière mais pas seulement), interdiction de se mélanger aux hommes, obligation de porter un habit convenable, c'est-à-dire couvrant la grande partie du corps, etc.

⁸⁵⁴ Roa'a GHARAIBEH, *De la subjectivation féministe aux mouvements culturels arabes*, op. cit., p. 133.

⁸⁵⁵ Françoise HÉRITIER, *Masculin Féminin : la Pensée de la Différence*, op. cit., p. 26.

et économique, cette croyance aboutit à une catégorisation sociale prenant la forme d'un « ordre naturel », justifiant ainsi les rôles respectifs assignés aux deux sexes et aussi ce qui est attendu de chacun d'eux ⁸⁵⁶. C'est en se fondant sur sa nature biologique que la femme reçoit une éducation qui la prédispose à se retirer dans la sécurité du privé et du discret, cédant à l'homme tout ce qui relève du dehors. Nous avons souligné que cette dimension se trouve en amont de la bipolarité qui s'est mise progressivement en place. Désormais, ce qui est de l'ordre privé est réservé aux femmes alors que les différentes modalités d'appropriation de l'espace public sont l'apanage des hommes. On évoque à cette occasion une « culture des rôles » ⁸⁵⁷, forgée par les coutumes, les habitudes et les croyances anciennes qui soutiennent la marginalisation de la femme et sa soumission à l'homme. Il se dégage de ces observations que « *la distribution des rôles entre hommes et femmes est déterminée par les perceptions que l'imaginaire social produit, perceptions influencées par les traditions et le système de valeurs adopté* » ⁸⁵⁸.

Notre étude montre en effet qu'en général, les femmes se voient contraintes d'agir en fonction du modèle social qu'elles ont intériorisé et qu'elles reproduisent sur tous les plans : au niveau du langage en nommant une personne « femme » ou « homme », « masculin » ou « féminin ». Or, nommer c'est déjà légitimer. La reproduction se fait aussi à travers la représentation de la femme : elle doit faire preuve de pudeur, elle doit se montrer très discrète, elle doit se couvrir, elle doit préserver l'honneur familial, etc. Enfin, la reproduction apparaît dans la pratique : ne pas élever la voix, ne pas désobéir à son mari, ne pas sortir seule, sauf en cas de nécessité et être accompagné d'un mâle, ne pas exercer certains métiers censés appartenir exclusivement aux hommes ⁸⁵⁹.

⁸⁵⁶ Voir Myron ROTHBART, Marjorie TAYLOR, "Category labels and social reality : Do we view social categories as natural kinds?" in G. Semin et K. Fiedler, *Language, interaction and social cognition*, Londres, Sage, 1992, pp. 11-36; Lorena PARINI, « Essentialisme, anti-essentialisme et féminisme », *op. cit.*, p. 45.

⁸⁵⁷ Sireen SHAKHSHIR, « La violence domestique à l'égard des femmes dans société palestinienne », in *La situation des femmes dans le monde musulman*, *op. cit.*, p. 13

⁸⁵⁸ Fahima CHARAFEDDINE, « Savoir, culture, politique : le statut de la femme dans le monde arabe », *op. cit.*, p. 9.

⁸⁵⁹ La reproduction du genre est « réussie » lorsque les personnes généralisent les attentes familiales et sociales et les étendent à l'ensemble de leurs actes et paroles et que symbolise le « on » : « on doit dire ou faire ceci ou cela ». Voir Peter BERGER, Thomas LUCKMAN, *La construction sociale de la réalité*, Paris, éd. Armand Colin, 2018, pp. 39-64.

Nous avons indiqué que s'écarter ou transgresser ces normes de conduite entraîne pour la femme la désapprobation de la famille, parfois des actes de violence de la part du groupe, au nom du principe d'obéissance et de la règle de l'honneur. Nous avons indiqué que cette situation est plus ressentie dans les milieux conservateurs, marqués par une forte catégorisation sexuelle.

Comme nous l'avons expliqué, cette incorporation de l'ordre patriarcal est nourri par les imaginaires qui se construisent autour du corps féminin lequel doit être protégé et enfermé. Le voilement des femmes fait généralement partie de ces mesures de protection du sexe féminin, en particulier lorsqu'il est question pour les femmes de se montrer dans l'espace public, « naturellement masculin et moralement dangereux et dégradant pour les femmes »⁸⁶⁰. À ce propos, nous avons pris soin de signaler que la montée en puissance des islamistes a permis la prolifération du voile intégral qui s'étend même à des écolières. Il s'agit d'un voile affirmant la religiosité des femmes et de ce fait, celles qui ne l'adoptent pas ne sont pas considérées comme des vraies musulmanes. Lorsqu'elles portent un pantalon, une robe, ou une veste, cette tenue vestimentaire est assimilée au mode de vie occidental, contraire aux valeurs et aux mœurs sur lesquelles repose la société. Dans cette limite, le voile des islamistes a une vocation politique.

L'obsession de protection se traduit au sein même de la maison. Nous avons parlé à cet égard des transformations apportées au logement pour l'adapter aux critères culturelles dominants dans la société voulant que la famille, notamment femme, soit à l'abri du regard des hommes.

Notre analyse montre cependant qu'il n'y a pas uniformité, ni une image figée des femmes domestiquées et passives. Chaque femme vit différemment sa situation, en fonction de son statut social, car suivant le crédo de Simone de Beauvoir, *aucune femme n'a de destin tout tracé*⁸⁶¹. Dans cette optique, nous avons affirmé que c'est surtout du côté des femmes instruites que provienne la contestation de la survalorisation de

⁸⁶⁰ Mohamed KERROU, *Nouveaux voiles et espaces publics*, op. cit., p. 55.

⁸⁶¹ « *Aucun destin biologique, psychique, économique ne définit la figure que revêt au sein de la société la femelle humaine ; c'est l'ensemble de la civilisation qui élabore ce produit intermédiaire entre le mâle et le castrat qu'on qualifie de féminin [...]* », Simone De BEAUVOIR, *Le deuxième sexe II*, op. cit., p. 13.

l'homme voulue par l'ordre patriarcal. Au contact avec des valeurs nouvelles, leurs parcours amènent à considérer leur condition, à la fois du point de vue corporelle (revendication de disposer de leur corps), sociale et spatiale : elles sont ainsi plus visibles dans l'espace public, sur les lieux de travail ⁸⁶² et dans la sphère politique jusqu'alors considérée comme l'expression exclusive du pouvoir masculin et par conséquent toute intervention dans ce domaine était interprétée comme une intrusion. L'investissement de l'espace politique par les femmes libyennes a été analysé comme une rupture avec l'image de la femme « *éternelle mineure, sujet passif de son histoire et otage de discours que les autres font et refont* » ⁸⁶³. À l'opposé, bien que souffrant cruellement de leur situation, certaines femmes, par conviction ou par résignation, demeurent attachées aux règles et aux coutumes qui participent à les maintenir dans leur statut de subordonnées. L'intériorisation de cette domination par ces femmes fait qu'elles s'interdisent de contester l'ordre familial et social consacrant la primauté masculine, considérée, de leur point de vue, comme une « donnée naturelle ».

Nous avons précisé toutefois qu'il n'y a pas d'homogénéité dans les comportements des unes et des autres : ainsi, les femmes qui ont intégré l'idée d'émancipation cherchent à s'affranchir des tabous et des interdits qui les étouffent et restreignent leur liberté et leur autonomie, mais elles ne remettent pas en cause certaines normes traditionnelles qu'elles considèrent comme infranchissables : honneur familial, devoir du pudeur, respect... À ce niveau, notre travail de terrain nous a révélé un point qui nous a intrigué : si les personnes favorables à l'égalité entre les deux sexes occupent sans difficulté tous les lieux publics (café, restaurant, jardins publics, parcs de loisirs...), elles rejettent, par contre, toute idée de mixité lorsqu'il s'agit de pratiquer une activité ludique apparemment banale comme celle de fréquenter la piscine : se trouver dénudées en présence d'hommes est une chose impensable pour toutes les femmes que nous avons interrogées.

⁸⁶² Voir Katia NIGAUD et Fabrice RIPOLI, « Femmes maghrébines dans la ville. Insertion sociale et appropriation de l'espace public... », *op. cit.*, p. 493.

⁸⁶³ Asma LAMBRABET, *Les femmes et l'islam, une vision réformatrice*, *op. cit.*, p. 11.

Les femmes qui se montrent très attachées à la tradition, et qui sont tournées vers l'espace intérieur de la maison, très près des enfants, se réfèrent à la religion et à la culture qu'elles ont reçu pour justifier leur condition de vie et leur statut de « femme au foyer ». Mais nous avons remarqué que la relation avec le monde du dehors n'est pas totalement absente chez ces femmes qui déploient de nombreuses stratégies pour investir l'espace public : fréquentation du jardin de proximité, accompagnement des enfants à l'école, courses auprès de l'épicier du quartier, visites à des membres de la famille. Certes, cette mobilité est fort réduite spatialement, mais néanmoins évidente, ce qui amène à nuancer l'idée de leur claustration.

Nous avons donc conclu que la condition des femmes libyennes fait coexister des dimensions contradictoires où fermeture et ouverture, transformation et maintien des règles de conduite dites « féminines » interfèrent et parfois se complètent. Ce paradoxe légitime l'expression que nous avons retenu ; celle de femmes situées « entre-deux ».

Nous avons retrouvé cette situation là où on ne s'y attendait pas, c'est-à-dire au sein même des mouvements féministes libyens qui ont surgi à la faveur du « Printemps arabe ». Nous avons indiqué que ces mouvements sont traversés par des courants de pensée et des sensibilités diverses et variées et dont chacun, à sa façon, porte un regard critique sur les coutumes qui régissent la condition des femmes : il y a d'une part un féminisme dit « islamique » en ce qu'il mobilise la religion pour contester la mainmise des hommes sur les femmes ; de l'autre, un féminisme dit « libéral », qualifié parfois d'occidental ⁸⁶⁴ parce qu'il s'inspire de la lutte et de l'expérience des organisations féministes étrangères à la Libye et à sa culture.

Notre recherche a montré également que malgré la visibilité sans précédent des femmes dans la rue à la suite de la révolution libyenne, et en dépit de la lutte des féministes dont le nombre et les revendications ont pris un grand essor, les stéréotypes relatifs aux rôles sociaux des deux sexes ont très peu évolué, en particulier lorsqu'il s'agit d'investir le domaine politique. On pourrait attribuer cette situation à la difficulté des

⁸⁶⁴ Leïla EL-BACHIRI, « Féminisme historique et féminisme islamique émergent au Maroc. Quels enjeux pour l'égalité des genres », in Gaëlle GILLOT et Andréa Martinez (dir.), *Femmes, printemps arabes et revendications citoyennes*, op. cit., pp. 73-94.

populations de se détacher de l'éducation traditionnelle et religieuse reçue au sein de la famille dès l'enfance. La majorité des femmes que nous avons questionnée retient cet argument pour expliquer leur statut inspiré par des coutumes oppressives et par une idéologisation de la religion. On pourrait aussi évoquer l'intériorisation par les deux sexes de la répartition des rôles dans la société, consciemment ou inconsciemment identifiée comme une donnée naturelle. Mais ces arguments ne répondent pas tout à fait à notre attente. C'est pourquoi nous avons pensé qu'il est difficile de comprendre la pérennité des préjugés dévalorisant le rôle des femmes, sans rappeler les véritables enjeux qui régissent les relations entre les femmes et les hommes et qui échappent à une vision réductrice ramenant la discrimination des femmes à une question religieuse ou à une incorporation des traditions faites par et pour les hommes. Sur ce plan, nous avons affirmé que ce qui est en jeu, c'est le corps féminin en tant que scène de pratique du pouvoir, d'abord par les parents sur les jeunes filles, ensuite par les théologiens et par ceux qui possèdent l'autorité (État, école...). Cet exercice du pouvoir tend à faire du corps féminin un « corps-objet » qui commence par l'exigence de virginité considérée comme une vertu définissant la femme « respectable ». Selon Roa'a Gharaibeh, l'obligation de virginité constitue « *la première épreuve collective que le corps des femmes a subi* »⁸⁶⁵. Elle exprime « *une façon de marquer le passage des corps féminins sous le pouvoir des hommes* »⁸⁶⁶. Nous avons vu qu'en Libye, la virginité est une question d'honneur familial, ce qui a pour effet de limiter les femmes à une sexualité à finalité reproductrice. La question qui se pose alors est de savoir comment la femme peut-elle dépasser sa condition de procréatrice, ou de « femme laitière », pour reprendre l'expression de Paola Tabet⁸⁶⁷ ?

Nous avons noté que certaines études proposent la contraception et l'avortement comme moyens d'échapper au pouvoir des hommes sur le corps féminin⁸⁶⁸. De notre côté, nous admettons que l'usage de la contraception et de l'avortement constituent

⁸⁶⁵ Roa'a GHARAIBEH, *De la subjectivation féministe aux mouvements culturels arabes*, op. cit., p. 186.

⁸⁶⁶ *Ibid.*, p. 185.

⁸⁶⁷ Paola TABET, « Fertilité naturelle, reproduction forcée », op. cit., p. 186.

⁸⁶⁸ Françoise HÉRITIER, *Masculin/Féminin II*, op. cit., p. 394.

des conquêtes féminines qui pourraient participer à l'émancipation corporelle des femmes, mais elles ne sont pas suffisantes pour mettre fin au rapport de domination du masculin sur le féminin. D'autres facteurs doivent être pris en compte comme l'éducation, l'instruction, le travail, etc. D'ailleurs, les entretiens menés avec les femmes libyennes montrent que celles-ci ne conçoivent pas l'avortement ou la contraception comme un moyen de prendre possession de leur corps, mais simplement comme une solution pour limiter le nombre de naissance.

Nous avons ensuite rappelé d'autres éléments qui peuvent être analysés comme des moyens visant à fonder les femmes dans l'ordre du genre qui, comme nous l'avons dit, institue la supériorité masculine. Nous avons cité à ce propos l'obligation faite aux femmes d'être discrètes, pudiques, réservées et garantes de l'honneur familial. En somme, des injonctions qui visent uniquement les femmes et non les hommes.

Mais le critère le plus fréquemment cité pour montrer la pratique du pouvoir sur le corps féminin porte sur le *ḥidjāb*. Selon Fatima Mernissi, le port du voile entraîne « *l'annihilation de la volonté des êtres physiquement présents, des êtres qui ne sont ni morts ni absents, des femmes qui sont là et qui vous regardent avec des yeux grands ouverts et attentifs* »⁸⁶⁹. Nous avons distingué différentes significations données au port du voile. Pour la plupart des femmes que nous avons interviewées, il s'agit d'une obligation religieuse ; d'autres disent que c'est un moyen d'affirmer leur identité culturelle ; d'autres enfin pensent que c'est juste un moyen pour accéder librement à l'espace public, sans être surveillées. Elles disent toutes qu'elles ont choisi de mettre le *ḥidjāb* et condamnent le voile intégral qui, selon elles, ne correspond pas à la société et à la mentalité libyenne, et que sa propagation dans certaines villes a été imposée par les islamistes. Nous avons fait remarquer que le port du voile soumet le corps à l'ordre patriarcal genré et que celles qui y adhèrent reproduisent cet ordre.

⁸⁶⁹ Fatima MERNISSI, *Le Harem politique*, op. cit., p. 151.

Au final, notre étude, combinant l'analyse théorique et le travail de terrain, nous a permis de dégager un certain nombres de points :

- Les travaux théoriques, dont les auteurs se rangent très souvent du côté des femmes dominées, imposent néanmoins une image de la femme arabe enfermée et passive. Les témoignages obtenus auprès de nos interlocutrices viennent souvent contredire cette hypothèse.

- Les critères utilisés pour identifier les causes des discriminations des femmes, à savoir la religion et la tradition, semblent manquer leur cible : ce n'est pas tant l'islam et la tradition qui sont directement responsables, mais bien la manière dont ils sont interprétés et appliqués par l'ordre patriarcal.

- Le discours sur la « femme au foyer » relève beaucoup plus de l'imaginaire que du vécu. En tout cas, il se trouve impuissant à comprendre et à conceptualiser la dynamique de résistance des femmes qui envahissent massivement l'espace extérieur, aboutissant à des comportements et à des pratiques remettant en question la norme qui veut qu'elles soient invisibles. En fait, tous les interdits visant la femme et son corps, est sans cesse questionnés, réinterprétés et contextualisés ⁸⁷⁰. En conséquence, une approche des inégalités affectant les femmes ne pouvait se concevoir qu'en termes d'évolution et de changements qui implique un travail de déconstruction et de remise en cause des idées reçues faisant du sexe féminin une catégorie « naturellement » dominée. Ce travail a montré que cette perception de la condition des femmes est déconnectée de la réalité, ou du moins, en décalage par rapport aux transformations à l'œuvre dans la société libyenne, révélant la capacité des femmes de résister et d'agir contre les stéréotypes qui les enveloppent et les étouffent. Agents actifs, ces femmes aspirent à maîtriser le cours de leur vie et à devenir des sujets libres. On convient cependant que cette réalisation de soi n'est pas la même pour toutes les femmes. Autrement dit, les femmes ne se présentent pas comme un bloc homogène. Certaines contestent la domination masculine et revendiquent leur statut de sujet libre et autonome, tant sur

⁸⁷⁰ Voir Azadeh KIAN-THIÉBAUT, « L'islam, les femmes et la citoyenneté », *Pouvoirs*, n° 104, 2003, pp. 71-84.

le plan corporel, familial que social. D'autres, ont, plus ou moins, incorporé la distinction masculin-féminin et la primauté de l'homme, se référant en cela à la culture de leur pays et à l'éducation religieuse qu'elles ont reçue. Donc, une variété de situations qui pousse à la nuance et à la prudence lorsqu'on cherche à appréhender les discriminations des femmes en Libye. Cette diversité apparaît dans les interventions de nos interlocutrices où chaque parole, chaque mot, peut avoir un sens à connotation positive ou négative de leur condition de femme. Il n'y a pas uniformité de discours et cela s'explique, en partie, par l'importance de la subjectivité et de l'autoréférence dans la perception par les personnes interviewées de leur propre vécu. Ce phénomène a été constaté chez les féministes libyennes exprimant des sensibilités différentes dans leur lutte pour l'émancipation des femmes : alors que les unes vivent leur engagement en se basant sur les prescriptions religieuses ; les autres vivent leur combat en s'inspirant du féminisme universaliste répandu en Occident ⁸⁷¹.

Tous ces points que nous venons de reprendre montrent la complexité des rapports hiérarchiques entre les hommes et les femmes. Sur ce plan, nous avons réfuté nombre de préjugés utilisés pour qualifier cette hiérarchisation, au premier de duquel figure l'interrogation qui est à l'origine de notre recherche : la religion et la tradition sont-elles directement responsables des discriminations touchant les femmes ? En posant cette question, nous avons voulu dissocier la réalité de la part de l'imaginaire dans l'approche de la condition des femmes libyennes. Le résultat de notre travail est qu'il n'existe pas une seule cause pouvant expliquer les inégalités subies par les femmes et que, de toute manière, leur situation est plurielle et, par conséquent, elle ne peut être réduite à cette image figée de la femme recluse et dominée. Il appartient au chercheur d'approfondir cet aspect, en se faisant, en quelque sorte, le porte-parole des femmes, en montrant de l'intérêt pour leur lutte, leur capacité d'émancipation faite de résistance quotidienne et d'expériences vécues. C'est donc toute une représentation des femmes libyennes qui est à cultiver et il y a urgence lorsqu'on voit les difficultés du militantisme féministe face à l'idéologie et à la visibilité grandissante des islamistes.

⁸⁷¹ Voir Houria M'CHICHI, *Genre et politique. Les enjeux de l'égalité hommes-femmes entre islamisme et modernisme*. Paris, L'Harmattan 2002.

BIBLIOGRAPHIE

La présente bibliographie n'est pas une énumération exhaustive des documents auxquels nous nous sommes référées dans la rédaction de cette thèse. Il n'est fait mention que des principaux ouvrages, des études de fond et des articles qui touchent de près les problèmes abordés, encore qu'il soit souhaitable pour le lecteur de se reporter aux autres indications bibliographiques au bas des pages.

I. OUVRAGES

- EN LANGUE ARABE

ABDELHAMID Hossine Rashwane, *Al-'A'ilā wa Al-Mūdjtāma'*, *dirassā idjtīmā'iya li-'A'ilā* (La famille et la société, étude sociologique de la famille), Mū'assāsat A-Shabāb Al-Djami'yā, Alexandrie, 2003.

ABIDAT Mohamad, *Manhadjiyat al-baḥṭh al-'ilmi : al-ḳaw ā'id, al-marāḥil wa a-taṭbīḳat* (Méthodes de recherche en sciences sociales : fondements, étapes et principes), Aman, al-Urdun (Jordanie), Dar Wa'il li-Nashr, 1999.

AL-ATRAK Najia, ALI Zahia (en collaboration avec le mouvement féministe « Pourquoi je suis pour les droits de la femme »), *Dirāsates ḥawla mūkafaḥat a'tamiyz fi a-tashri'āt al-lībiya* (Études autour de la lutte contre les discriminations dans les législations libyennes), 2020.

AL-FENNĪCH Ahmed, *Al-Mūdjtāma' Al-lībī wa Māshākilūh* (La société libyenne et ses problèmes), Tripoli, éd. Dār Māktabat An-Nūr, 1967.

AL-HILĀLI T.N., *Ḥimāyat ḥuḳūḳ al-afrād fī zillī al-waṭiḳā al-khaḍra al-kūbrā li-ḥuḳūḳ al-insān* (La protection des droits individuels dans la Grande Charte verte des droits de l'homme), Benghazi, 2008.

AL-MABROUK Faraj, *A-Ta'līm fī Lībyā wa ba'ḍ ad-Dūwal al-ūḳhrā. Dirassā mūḳāranā* (L'enseignement en Libye et dans d'autres pays. Étude comparée), 2018.

AL-NAQIB K.M., *A-Dāwla A-Taṣalūṭiyyā fī al-Mashreq al-'Arabi Al-Mū'aṣir* (L'État autoritaire au Machreq arabe contemporain), Beyrouth, Centre d'Études de l'Unité Arabe, 1990.

AL-QILALI Abdeslam, « feuille introductive », Conférence nationale sur l'éducation : *Al Mūnāḍamā at-Ta'līmyā fī Lībyā : 'Anaṣir at-Tāḥlil, Māwaṭīne al-Ikhfaḳ, stratidjiyat at-Tāṭwir* (Le système éducatif en Libye : éléments d'analyse, Raisons d'échec, Stratégie de développement), Tripoli, septembre 2012.

AL-SA'DAWI Nawal, *Taw'am al- ṣolṭa wa al-djins* (Le dialecte de la sexualité et de la domination) Le Caire, éd. Maktabat Madbouli, 2005.

AL-SHIBANI Omar, *Tarikh at-thāḳafā wa at-Ta'līm fī Lībyā* (Histoire de la culture et de l'éducation en Libye), éd. Université Al-Fath (Tripoli), 2000.

ALHAMALI Abdallah, *Ūslūb al-baḥth al-idjtimā'ī* (Méthodes de la recherche sociale), Benghazi, Manshūrat Djāmi'at Benghazi, 1994.

AMĪN Ḳasīm, *Al-Mar'ā al-djadidā* (La femme nouvelle), 1900.

AMĪN Ḳasīm, *Tāḥghir al-Magh'ā* (La Libération de la femme), publié en 1899.

AMNINA Abir, *Mūsharakāt al-Mar'ā fi al-Intikhābāt as-Siyāsiyā fi Lībyā* (La participation des femmes aux élections politiques en Libye), Université de Benghazi (Libye), mars 2018.

AT-TALISSI Mohamed Khalifa, *Sūkān Lībyā* (Les habitants de la Libye), Tarabulus, Dar al-fourjani, 1970.

ATTAIR Mustapha Omar, *Mūḳadima fi mabādī'e wa ūssūs al-baḥth idjtimā'ī* (Introduction aux principes et aux fondements des sciences sociales), Al Mansha'a al-'Ama li an-Nashr wa at-Tawzi' wa al-l'lane, 2005.

BOUKHRIKISS Hala et TANTOUCH Mohamad, *Al-Mar'ā fi a-Sūḳ al-'Amāl al-Lībī : Waḳī' wa Tāḥadiyāte* (La femme dans le marché de travail libyen : réalité et défis), Fondation Friedrich Ebert, Tripoli, 2017.

CHŪKRY Mohamed, *As-Sanūsiyyā, dīn wa Dāwla* (La Senousiya, religion et État), Le Caire, Dar al-Fikr, 1948.

HILAL Jalil, *Dirāsāt 'ane al waḳī' al-Lībī* (Études sur la réalité libyenne), Tarabulus, Maktabat Al-Fikr, 1967.

KHALLAF Abdul-Wahab, *Īlm Ūṣūl Al Fīḥ* (Science des sources du droit islamique), Le Caire, éd. Dar Al Fikr Al 'Arabi, 1999.

MOHAMAD AL-HASSAN Ihsan, *Manāhidj al-baḥth al-Idjtimā'ī* (Methodologies des sciences sociales), Jordanie, Dar A-Nashr wa A-Tawzi', 2006.

MOHAMED SAAD Mustafa, *Dirassā Mūḳaranā 'an al-Mūsharakāt a-Siyāsiyā li al-Mār'at al-'Arābiyā : dirāssa ḥālate lībyā wa Meṣr* (Étude comparative de la participation politique de la femme : la situation de La Libye et de l'Égypte), éd. Centre démocratique arabe, 2015.

SALAMA Abdelhamid, *A-Nāshaṭ al-Riyādi 'Inda al-'Arab : a-Tarikh, a-Ṭara'ik, al-Ma'āni* (L'activité sportive chez les Arabes : histoire, modalités, significations), Dar al-'Arābiyā lilkitab, Tarabulus, 1992.

SHARABI Hisham, *A-Naḳd al-ḥadāri li al-mūdjtama' al-'arabi fi nihāyat al-ḳarn al-'ichrīn* (La critique civilisée de la société arabe à la fin du XX^e siècle), Beyrouth, Centre des Études de L'Unité Arabe, 1990.

- EN FRANÇAIS ET EN ANGLAIS

AGACINSKI Sylviane, *Femmes entre sexe et genre*, Seuil, 2012.

AIT SABBAH Fatna, *La femme dans l'inconscient musulman*, Paris, Albin Michel, 1986

ALI Zahra (dir.), *Féminismes islamiques*, éd. La Fabrique, 2012.

ALLAMI Noria, *Voilées, dévoilées. Être femme dans le monde arabe*, Paris, éd. L'Harmattan, 1988.

AMSELLE Jean-Loup et M'BOKOLO Elikia, *Au Cœur de l'ethnie. Ethnie, Tribalisme et État en Afrique*, Paris, éd. La Découverte, 1985.

ASCHA Ghassan, *Du statut inférieur de la femme en Islam*, éd. L'Harmattan, 1987.

ASCHA Ghassan, *Mariage, polygamie et répudiation en Islam. Justifications des auteurs arabo-musulmans contemporain*, Paris, L'Harmattan, 1998.

BAUBÉROT Jean, BOUZAR Dounia et COSTA-LASCOUX Jacqueline, *Le Voile, que cache-t-il ?*, Paris, éd. de l'Atelier, 2004.

BEN ACHOUR Yadh, *La deuxième Fātiha, l'Islam et la pensée des droits de l'homme*, Paris, PUF, 2011.

BENNETT Judith M., *History Matters : Patriarchy and the Challenge of feminism*, University of Pennsylvania Press, 2010.

BERENI Laure et autres, *Introduction aux études sur le genre*, éd. de Boeck Sup. 2012.

BESSIS Sophie et BELHASSEN Souhayr, *Femmes du Maghreb : l'enjeu*, Paris, éd. J.C. Lattès, 1992.

BIHR Alain et PFEFFERKORN Roland, *Hommes/femmes. L'introuvable égalité*, Paris, éd. L'Atelier, 1999.

BORNEMAN Ernest, *Le Patriarcat* (Perspectives critiques), trad. de l'allemand par Jeanne ÉTORÉ-LORTHOLARY et Jean PINETTI, Paris, PUF, 1979.

BOUHDIBA Abdelwahab, *La sexualité en Islam*, Paris, PUF, 2001.

BOURDIEU Pierre, *La domination masculine*, Seuil, 2002.

BOURDIEU Pierre, *Sociologie de l'Algérie*, Paris, PUF, 2012.

BUTLER Judith, *Ces corps qui comptent : De la matérialité et des Limites Discursives du « Sexe »*, éd. Amsterdam, 2009.

BUTLER Judith, FASSIN Éric, CRAUS Cynthia, *Trouble dans le genre, le féminisme et la subversion de l'identité*, éd. La Découverte, 2006.

CHAHDORTT Djavann, *Bas les voiles*, Paris, éd. Gallimard, 2003.

- CHEBEL Malek, *L'imaginaire arabo-musulman*, Paris, PUF, 1993.
- CHÉRIF Mustapha, *L'Islam, tolérant ou intolérant ?* Paris, Odile Jacob, 2006.
- COULSON Noël, *Histoire du droit islamique*, Paris, PUF, 1995.
- CULTIAUX John et FUGIER Pascal, *Face à la domination : dévoiler, résister, s'émanciper*, Paris, L'Harmattan, 2017.
- DAVIS John, *Le Système libyen, les tribus et la révolution*, trad. de l'anglais par Isabelle Richet, Paris, PUF, 1990.
- DAVISSE Annick et LOUVEAU Catherine (dir.) *Sports, école, société. La différence des sexes, féminin, masculin, et activités sportives*, Paris, éd. L'Harmattan, 1998.
- DAWOD Hosham (dir.), *Tribus et pouvoirs en terre d'Islam*, Paris, éd. Armand Colin, 2004.
- DAYAN-HERZBRUN Sonia, *Femmes et politique au Moyen-Orient*, éd. L'Harmattan, 2005.
- De BEAUVOIR Simone, *Le Deuxième sexe*, t. 1 : « Les faits et les mythes », Paris, Gallimard, 1986.
- De SINGLY François, *Sociologie de la famille contemporaine*, éd. A. Colin, 2017.
- DENIOT Joëlle et al. (dir.), *Femmes, identités plurielles*, Paris, L'Harmattan, 2002.
- DJAZIRI Moncef, *État et société en Libye*, Paris, Laffont, 1992.
- DORLIN Elsa, *Black Feminism : Anthologie du féminisme africain-américain, 1975-2000*, Paris, éd. L'Harmattan, 2008.
- DURAND Gilbert, *Introduction à la méthodologie : Mythes et sociétés*, éd. Albin Michel, 1996.
- EL-KHAYAT-BENNAI Ghita, *Le monde arabe au féminin*, Paris, L'Harmattan, 1985.
- EVANS-PRITCHARD Edward, *La femme dans les sociétés primitives et autres essais d'anthropologie sociale*, PUF, 1963.
- FAHMI Mansour, *La condition de la femme dans Islam*, éd. Allia, 2021.
- FARES Bichr, *L'honneur chez les Arabes avant l'Islam. Études sociologiques*, Paris, Librairie d'Amérique et d'Orient Adrien-Maisonneuve, 1932.
- FAUSTO-STERLING Anne, *Corps en tous genres : La dualité des sexes à l'épreuve de la science*, trad., Oristelle BONIS et Françoise BOUILLOT, Paris, La Découverte, 2012.
- FOUCAULT Michel, « Le sujet et le pouvoir » in *Dits et Écrits 1976-1988*, vol. 2, Paris, éd. Gallimard, 2001.

FOUCAULT Michel, *Histoire de la sexualité*, vol. 1 « La volonté de savoir », Paris, éd. Gallimard, 1994.

GARDEY Delphine et LOWY Ilana, *L'invention du naturel, les sciences et la fabrication du féminin et du masculin*, Paris, Éditions des Archives contemporaines, 2000.

GILLOT Gaël et Andrea MARTINEZ (dir.), *Femmes, printemps arabe et revendications citoyennes*, éd. IRD (Institut de recherche pour le développement), Marseille, 2016.

GLUCKMAN Max, *Politics, Law and Ritual in Tribal Society*, Chicago, Aldine Pub, 1967.

GODELIER Maurice, *Les tribus dans l'Histoire et face aux États*, éd. CNRS, 2010.

GOFFMAN Erving, *L'arrangement des sexes*, Paris, éd. La Dispute, 1977.

GOFFMAN Erving, *La mise en scène de la vie quotidienne*, traduit de l'anglais par Alain ACCARDO, Paris, Éditions de Minuit, 1973.

GOLDZIER Ignaz, *Le dogme et la Loi dans l'Islam*, éd. L'Éclat et Geuthner, 2005.

GOZLAN Martine, *Le Sexe d'Allah*, Paris, éd. Grasset, 2004.

GUBIN Éliane et al. (dir.), *Le siècle des féminismes*, Paris, Éditions de l'Atelier, 2004.

GUENERON Hervé, *La Libye*, Paris, éd. PUF, 1976.

GUILLAUMIN Collette, *Sexe, race et pratiques du pouvoir*, Paris, éd. Côté-Femmes, 1992.

HADDAD Tahar, *Notre femme dans la loi coranique et la société (1930)*, éd. ANEP, 2012.

HAIMZADEH Patrick, *Au cœur de la Libye de Kadhafi*, J.-C. Lattès, 2011.

HÉRITIER Françoise, *Hommes, femmes, la construction de la différence*, Paris, éd. Le Pommier, 2010.

HÉRITIER Françoise, *Retour aux sources*, Paris, Galilée, 2010.

HOBBSBAWM Éric et RANGERS Terence, *L'invention de la tradition* (1983), traduit de l'anglais par Christine VIVIER, Éditions Amsterdam 2012.

JAHEL Sélim, *La place de la chari'a dans les systèmes juridiques des pays arabes*, Paris, éd. Panthéon-Assas, 2012.

KELLER Evelyn, *Reflections on Gender and Science*, Yale University Press, 1996.

KERROU Mohamed, *Hijab, nouveau voile et espaces publics*, Tunis, CERES, 2010.

KERROU Mohamed, *Public et privé en islam*, Paris, éd. Maisonneuve et Larose, Institut de recherche sur le Maghreb contemporain, 2002.

LACOSTE-DUJARDIN Camille, *Des mères contre les femmes : maternité et patriarcat au Maghreb*, Paris, La Découverte, 1985.

LAKHDAR Latifa, *Les femmes musulmanes, au miroir de l'orthodoxie Islamique*, Éditions de L'Aube, 2007.

LAMRABET Asma, *Islam et femmes : les questions qui fâchent*, Folio 2018.

LAMRABET Asma, *Le Coran et la femme, Une lecture de libération*, Tawhid, 2008.

LÉOTARD Philippe et TERRET Thierry, *Sport et genre*, vol. 2, « Excellence féminine et masculinité hégémonique », Paris, L'Harmattan, 2005.

LÉVI-STRAUSS Claude, *Structures élémentaires de la parenté*, PUF, 1949.

LORCERIE Françoise, *La politisation du voile en France, en Europe et dans le monde arabe*, Paris, L'Harmattan, 2005.

M'CHICHI Houria, *Genre et politique. Les enjeux de l'égalité hommes-femmes entre islamisme et modernisme*, Paris, L'Harmattan 2002.

MAHMOOD Saba, *Politics of Piety : The Islamic Revival and the Feminist Subject*, Princeton University Press, éd., 2011.

MALINOWSKI Bronislaw, *Argonauts of the Western Pacific*, Londres, 1922, trad. français, *Les Argonautes du Pacifique occidental*, Paris, Gallimard, 1963.

MARUANI Margaret (dir.), *Femmes, genre et société, L'état des savoirs*, Paris, La Découverte, 2005.

MARUANI Margaret, *Travail et emploi des femmes*, éd. La Découverte, 2017.

MATHIEU Nicole-Claude (éd.), *L'arraisonnement des femmes, essais en anthropologie des sexes*, éd. l'EHESS, 1985.

MATHIEU Nicole-Claude, *L'anatomie politique. Catégorisations et idéologies du sexe*, Paris, éd. Côté-femmes, 1991.

MENNESSON Christine, *Construction et modification des dispositions sexuées des femmes investies dans un sport masculin. Dispositions et pratiques sportives*, Paris, L'Harmattan, 2004.

MERNISSI Fatima, *Beyond the Veil, Male Female Dynamics in Modern Muslim Society*, Indiana University Press, éd. 1987.

MERNISSI Fatima, *Le harem politique. Le Prophète et les femmes*, Albin Michel, 1987.

MERNISSI Fatima, *Rêves de femmes, une enfance au harem*, Albin Michel, 1996.

MERNISSI Fatima, *Sexe, idéologie et islam*, Paris, Tierce Deux temps, 1983.

- MINCES Juliette, *La femme voilée*, Paris, Calmann-Lévy, 1994.
- MOROVICH Barbara, *Miroirs anthropologiques et changement urbain. Qui participe à la transformation des quartiers populaires*, Paris, éd. L'Harmattan, 2014.
- MOSCONI Nicole, *Femmes et savoir : la société, l'école et la division sexuelle des savoirs*, Paris, L'Harmattan, 1994.
- NAWAL Yasmina, *Les femmes dans l'islam*, Paris, la brèche, 1980.
- OSSMAN Susanne (dir.), *Miroirs maghrébins : Itinéraires de soi et paysages de rencontre*, éd. CNRS, 1998.
- REUBEN Levy, *The Social Structure of Islam*, Cambridge University Press, 1969.
- RIOT-SARCEY Michèle, *Histoire du féminisme*, Paris, La Découverte, 2002.
- SERVICE Elman Roger, *Primitive social organization an Evolutionary Perspective*, New York, éd. Random House, 1962.
- TABET Paola, *La construction sociale de l'inégalité des sexes, des outils et des corps*, éd. L'Harmattan, 1998.
- TAHON Marie-Blanche, *Sociologie des rapports de sexe*, Presses universitaires de Rennes, 2004.
- TAJFEL Henri, *Human groups and social categories : studies in social psychology*, éd. Cambridge, Cambridge university Press, 2010.
- TALBI Mohamed, *L'islam n'est pas voile il est culte, rénovation de la pensée musulmane*, Tunis, éd. Cartaginoiseries, 2009.
- TAYLOR Charles, *Les sources du moi. La formation de l'identité moderne*, trad. Charlotte Melançon, Paris, éd. Seuil, 1998.
- THÉBAUD Françoise, *Écrire l'histoire des femmes et du genre*, Lyon, ENS éditions, 2007.
- TILLION Germain, *Le Harem et les cousins*, Paris, éd. Seuil, 1966.
- TOUATI Armand (dir.), *Femmes et hommes : des origines aux relations d'aujourd'hui*, Marseille, éd. Hommes et Perspectives, janvier 1994.
- VERDEIL Chantal, PAGÈS-EL-KAROUÏ Delphine et M'hamed OUALDI (dir.), *Les ondes de choc des révolutions arabes*, Presses de l'Ifpo, 2014.
- VERMEREN Pierre, *Maghreb, les origines de la révolution démocratique*, Paris, éd. Hachette, 2011.
- VIDAL Catherine (dir.), *Féminin/Masculin, Mythes et idéologie*, éd. Belin, 2015.

VINSONNEAU Geneviève, *Culture et comportement*, Paris, A. Colin, 1997.

WANDEWALLE Dirk, *A History of Modern Libya*, Cambridge University Press, 2^e éd. 2012.

WAJNSZTEIN Jacques, *Rapports à la nature, sexe, genre et capitalisme*, Acratie, 2014.

ZAHRA Ali (dir.), *Féminismes islamiques*, La Fabrique, 2012.

ZEGHIDOUR Slimane, *Le voile et la bannière*, Pluriel, 1994.

II. ARTICLES DE REVUES ET CONTRIBUTIONS À DES OUVRAGES COLLECTIFS

ACHARD Pierre, « Compte rendu de 'Sexisme et sciences humaines : Pratique linguistique du rapport de sexage », *Langage et Société*, mars 1985, pp. 79-84.

BEN ACHOUR Sana, « Féminismes laïcs en pays d'islam », in *Mélanges Kalthoum Meziou-Dourai, La diversité dans le droit*, CPU, Tunis, 2012, pp. 53-67.

AGIER Michel, « Les savoirs urbains de l'anthropologie », la revue *Enquête*, n° 4, 1996, pp. 35-58.

AL-ANSARI Mohamad Jabir, « Du concept de l'État dans le monde arabe contemporain », *Revue d'Études Palestiniennes*, n° 53, 1994, p. 67-79.

AL-ASHMAWI Fawzia, « L'évolution de la femme dans le monde musulman », *Société, droit et religion*, n° 4, 2014, pp. 65-70.

AL-QILALI Abdeslam, « feuille introductive », Conférence nationale sur l'éducation : Al Mūnāḍamā at-Ta'limyā fi Libyā : 'Anaṣir at-Tāḥlil, Māwaṭine al-Ikhfaḥ, stratidjiyat at-Tāṭwir (Le système éducatif en Libye : éléments d'analyse, Raisons d'échec, Stratégie de développement), Tripoli, septembre 2012, p. 5.

ALTWAIJRI Abdulaziz Othman, « La femme en islam et son statut dans la société islamique », *Société, droit et religion*, n° 4, 2014, pp. 15-26.

ATALLAH Borham et FIKRY « Le phénomène urbain en Libye, problèmes juridiques et sociaux », *Annuaire de l'Afrique du Nord*, 1973, pp. 79-103.

AZZAM Amin, « Stratégies identitaires et stratégies d'acculturation : deux modèles complémentaires », *Alterstice* (revue internationale de la recherche interculturelle, 2012, pp. 103-116.

BARBIER Jean-Marie, « De l'usage de la notion d'identité en recherche, notamment dans le domaine de la formation », revue *Éducation Permanente*, n° 128 : Formation et dynamiques identitaires, 1966, pp. 11-26.

BENKHEIRA Mohammed Hocine, « Hammam, nudité et ordre morale dans l'islam médiéval », *Revue de l'histoire de la religion*, n° 3, 2007, pp. 319-371.

BERQUE Jacques, « Qu'est-ce qu'une tribu nord-africaine ? », in *Éventail de l'histoire vivante, Hommage à Lucien Febvre*. Paris, éd. A. Colin, 1954, pp. 261-271

BERRY John and DAVID Sam, « Acculturation : When Individuals and Groups of Different Cultural Backgrounds Meet », *Perspectives on psychological science*, vol. 5, n° 4, 2010, pp. 472-481.

BERTRAND Michèle, « Qu'est-ce que la subjectivation ? », *Le Carnet Psy*, n° 96, 2005/1, pp. 24-27.

BISSON Jean, « La Libye entre clientélisme et régionalisme », *Bulletin de l'Association des Géographes Français*, n° 1, vol. 74, mars 1997, pp. 70-82.

BLANC Théo et Virginie Collombier, « Les salafistes libyens après la révolution », *Confluences Méditerranée*, n° 118, 2021, pp. 119-132.

BLEUCHOT Hervé, « Les fondements de l'idéologie du colonel Mouamar al-Qaddhafi, in *La Libye nouvelle*, CNRS, 1975, p. 69-82.

BLEUCHOT Hervé, « Chroniques et documents libyens, 1960-1980 », in *Études et chroniques de l'Afrique du Nord*, Paris, CNRS, 1983, pp. 29-38.

BOCCO Riccardo, « L'État contourné en Libye. Tribalisme, clientélisme et révolution dans une économie pétrolière », *Genève Afrique*, vol. XXVI, n° 2, 1988, pp. 133-143.

BONTE Pierre, « Tribus en Afrique du Nord et au Moyen-Orient », *L'Homme* n° 102, 1987, pp. 54-79.

BOURDIEU Pierre, « La maison Kabyle ou le monde renversé », *Mélanges offerts à Claude Lévi-Strauss*, Mouton, 1970, pp. 757-758.

BOURDIEU Pierre, « La parenté comme représentation et comme volonté », in *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Genève-Paris, éd. Droz, 1972, pp. 71-151.

BOURDIEU Pierre, « Remarques sur l'Histoire des femmes », in Georges DUBY et Michel PERROT (dir.), *Femmes et Histoire*, Paris, Plon, 1993, pp. 63-66.

BOUTALEB Abdelhadi , « Unicité des sources de législation dans les religions monothéistes et capacité de l'Islam d'assurer la rénovation et la pérennité de la loi », in *Revue juridique et politique. Indépendance et coopération (RJPIC)*., avril-juin 1984, n° 2, pp. 173-184.

BUTTIMER Anne, « Le temps, l'espace et le monde vécu », *L'Espace Géographique*, vol. 8, n° 4, 1979, pp. 243-254.

CASALIS Marine, « Entretien avec Zahra LANGHI, 14 novembre 2013 », In Gaëlle GILLOT et Andréa MARTINEZ (dir.), *Femmes, Printemps arabes et revendications citoyennes*, IRD éditions, 2016, pp. 243-244.

CHAPONNIÈRE Martine, « Comment le genre trouble la classe », *Nouvelles questions féministes*, vol. 30, n° 1, 2011, pp. 106-108.

CHAPOULIE Jean-Michel, « Le travail de terrain, l'observation des actions et des interactions et la sociologie », *Société contemporaine*, n° 40, 2000, pp. 5-27.

CHARAFEDDINE Fahima, « Savoir, culture, politique : le statut de la femme dans le monde arabe », UNESCO, 2004, pp. 1-13.

CRISPI Valentina, « L'interculturalité », *Le Télémaque*, 47, Presse universitaires de Caen, 2015, pp. 17-30.

CROMER Sylvie, « Vie privée des filles et garçons : des socialisations toujours différentielles ? » in Margaret MARUANI (dir.), *Femmes, genre et sociétés, L'état des savoirs*, Paris, La Découverte, 2005, pp. 192-199.

CROSS Susane, MADSON Laura, « Models of the self : self-construals and gender », *Psychological Bulletin*, août 1997, 122(1), pp. 5-37 ;

DAOUALIBI Cheikh Maarouf, « Aspects de la condition de la femme en Islam », *Tiers-Monde*, t. 23, n° 92, 1982, pp. 853-854.

DAW Mohamed, « La représentation littéraire de la condition de la femme dans la médina (la vieille ville) entre cloisonnement et liberté de mouvement », *Academic Journal of Modern Philology*, vol. 11, 2021, pp. 21-36.

DAYAN-HERZBRUN Sonia, « Femmes musulmanes dans la modernité contemporaine », *Les Possibles*, n° 16, Printemps 2018, pp. 1-6.

DESCARRIES Francine, « Les études féministes : contribution à la déconstruction des savoirs dominants et à la réappropriation des espaces privés et publics », in Gaël GILLOT et Andrea MARTINEZ (dir.), *Femmes, printemps arabes et revendications citoyennes*, IRD éditions, 2016, pp. 27-41.

DESCHAMP Catherine, « Genre et sexe. Mécanismes de protection et de contrôle des femmes et des hommes dans l'espace », *Hermès*, n° 63, 2012, pp. 28-34.

DJAZIRI Moncef, « Tribus et État dans le système politique libyen », *Outre-terre*, n° 23, 2009, pp. 127-134.

DORLIN Elsa, « Sexe, genre et intersexualité : la crise comme régime théorique », *Raisons politiques*, n° 18, 2005, p. 117-137.

DURU-BELLAT Marie, *La tyrannie du genre*, Paris, éd. Presses de Sciences Po, 2017, chapitre IV : « Le genre entre identité et système de domination », pp. 181-234.

EAGLY Alice, KARAU Steven, « Role Congruity Theory of Prejudice Toward Female Leaders », *Psychological Review*, vol. 109, n° 3, 2002, pp. 573-598.

EL-BACHIRI Leïla, « Féminisme historique et féminisme islamique émergent au Maroc. Quels enjeux pour l'égalité des genres », in Gaëlle GILLOT et Andréa Martinez (dir.), *Femmes, printemps arabes et revendications citoyennes*, IRD éditions, 2016, pp. 73-94.

FELDMAN Jacqueline, « Objectivité et subjectivité en science. Quelques aperçus », *Revue européenne des sciences sociales*, XL-124, 2002, pp. 85-130.

FIKRY Mona, « La femme et les conflits de valeurs en Libye », *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée*, n°18, 1974. pp. 93-110.

FILLOD Odile, « L'invention de la "théorie du genre" : le mariage blanc du Vatican et de la science », *Contemporary French Civilization*, vol. 39, n° 3, 2014, pp. 321-333.

FRAISSE Geneviève, « Ouverture : Les contretemps de l'émancipation des femmes (condition, conséquence, mesure et ruse) », in *Féminisme II*, éd. de la bibliothèque publique d'information, 2006, pp. 8-14.

GODELIER Maurice, « Le concept de tribu : crise d'un concept ou crise des fondements empiriques de l'anthropologie », in *Horizon, trajets marxistes en anthropologie*, Paris, F. Maspero, 1977, pp. 93-131.

GODELIER Maurice, « Tribus, ethnies et États », in Hosham DAWOD (dir.), *La Constante « tribus ». Variations arabo-musulmane*, Paris, Demopolis, 2016, pp. 245-271.

GÖLE Nilüfer, « L'islam à la rencontre des sciences sociales », in Michel WIEVIORKA (éd.), *Les sciences sociales en mutation*, Paris, éd. Sciences humaines, 2007, p. 417-426.

GONZALEZ-REY Fernando, « Subjectivité sociale, sujet et représentations sociales », *Connexions*, n° 89, 2008, pp. 112-114.

GUILLAUMIN Colette, « Question de différence », *Questions Féministes*, n° 6, septembre 1979, pp. 3-21.

HAMMOUCHE Abdelhafid, « Définir l'interculturalité par les situations, les rapports pratiques et symboliques », *Hommes et migrations* (« L'interculturalité en débat »), novembre 2008, pp. 4-8.

HARGREAVES Jennifer, « Where's the virtue ? Where's the grace ? A discussion of the social production of gender relations in and though sport », *Theory, culture and society*, 3, 1, 1986, pp. 109-123.

HENMINGER Joseph, « La société bédouine ancienne », in *L'antica Societā Beduina*, éd. Francesco Gabrieli, Rome, 1959, pp. 69-93.

HURTIG Marie-Claude, PICHEVIN Marie-France, « La variable sexe en psychologie : donné ou construct ? », *Cahiers de Psychologie Cognitive*, 1985, 5(2), pp. 187-228

JULLIARD Virginie, « Théorie du genre : stratégie discursive pour soustraire la "différence des sexe" des objets de débats », *Études de communication, langage, information, médiation*, n° 48, 2017, p. 111-136.

KERROU Mohamed « Voiles islamiques et espaces publics au Maghreb et en Europe », in *Politiques Méditerranéennes, Le Maghreb*, 2003, n° 12, pp. 98-99.

KIAN-THIÉBAUT Azadeh, « L'islam, les femmes et la citoyenneté », *Pouvoirs*, n° 104, 2003, pp. 71-84.

KIAN-THIÉBAUT Azadeh, « Le féminisme islamique en Iran : nouvelle forme d'assujettissement ou émergence de sujets agissants ? » *Critique internationale*, n° 46, 2010, pp. 45-66.

KLOMSTEN Anne Torhild, MARSH Herb, SKAALVIK Einar, « Adolescents' perceptions of masculine and feminine values in sport and physical education : a study of gender differences », *Sex roles*, n° 52, May 2005, pp. 625-636.

LANDRY Simone, « L'exercice du pouvoir par les femmes : Une analyse psychosociologique », in *L'égalité : les moyens pour y arriver*. Colloque organisé par le Conseil du statut de la femme, Les Publications du Québec, 1991, pp. 40-49.

LE PAPE Marie-Clémence, « Les ambivalences d'une double appartenance : hommes et femmes en milieu populaire », *Société contemporaine*, 62, 2006, pp. 5-26.

MAHRUKH Arif, « La condition actuelle de la femme musulmane », in *La place de la femme en Islam*, Compte-rendu du séminaire organisé par les femmes l'Association Musulmane Ahmadiyya en France le 11 mai 2013, p. 9-11.

MALLEN Marie-Christine, « Guide méthodologique pour la pratique de l'enquête d'opinion », *Pratiques : linguistique, littérature, didactique*, n° 36, 1982, pp. 81-106.

MARCHAI Claire et RIBÉRY Claudine, « Rapport de sexage et opérations énonciatives, cadres théoriques d'une recherche sociolinguistique », *Langage et Société*, n° 8, Juin 1979, pp. 31-54.

MARTINEZ Marie-Louise, « Approche(s) anthropologique(s) des savoirs et des disciplines », *TRÉMA*, n° 24, 2005, pp. 1-24.

MATHIEU Nicole-Claude, « Homme- culture et femme-nature? », *L'Homme*, XIII, 3, 1973, pp. 101-113.

MATHIEU Nicole-Claude, « Notes pour une définition sociologique des catégories de sexe », *Épistémologie sociologique*, 1971, 11, pp. 19-39.

MENNESSON Christine, « Mode de socialisation et construction des dispositions sexuelles », *Société contemporaine*, n° 55, 2004, pp. 69-90.

MERCIER Paul, « Remarques sur la signification du tribalisme actuel en Afrique noire », *Cahiers internationaux de sociologie (C.I.S.)*, 1961, vol. XXXI, pp. 61-80.

MERMIER Franck, « Souk et citadinité dans le monde arabe », in Jean-Luc Arnaud (dir.), *L'urbain dans le monde musulman de Méditerranée*, Tunis, Institut de Recherche sur le Maghreb contemporain, 2014, pp. 81-99.

MERNISSI Fatima, « La lutte pour un féminisme sans tutelle », *Nouvelles questions féministes*, n° 2, vol. 35, 2016, pp. 154-155.

MESSANT Françoise et autres, « Le travail, outil de libération des femmes ? », *Nouvelles questions féministes*, vol. 27, 2008, pp. 4-10.

NADER Laura, « Orientalisme, occidentalisme et contrôle des femmes », *Nouvelles Questions Féministes*, 2006, vol. 25, pp. 12-23.

NIGAUD Katia, Fabrice RIPOLL, « Femmes maghrébines dans la ville. Insertion sociale et appropriation de l'espace public. Deux facettes de l'émancipation féminine ? », in Sylvette DANÈFLE (dir.), *Femmes et villes*, Tours, Presses universitaires François Rabelais, 2004, pp. 489-499.

PAPI Stéphanie, « De quelques discriminations juridiques à l'égard des femmes musulmanes dans certains pays arabes », *Revue des droits et libertés fondamentaux (RDLD)*, chron. n° 17, 2016, pp. 1-19.

PARINI Lorena, « Essentialisme, anti-essentialisme et féminisme », *Cahiers Genre et Développement* n° 6, octobre 2007, pp. 45-47.

PASQUIER Gaël, « L'éducation à l'égalité des sexes et des sexualités au risque de l'altérisation de certaines familles », in *Socio*, n° 7, Dossier : « Dynamique de l'intime », décembre 2016, pp. 83-99.

PEEMANS Françoise, « Les femmes et le pouvoir. Traditions et évolutions », *Revue belge de philologie et d'histoire*, vol. 60, fasc. 2, 1982, pp. 355-368.

POIRIER Jacques, « Les catégories de la pensée juridique et l'interprétation des droits coutumiers africains », *Ethnologie générale, Encyclopédie de la Pléiade*, Gallimard, 1969, pp. 349-354.

PRUDHOMME-PONCET Laurence, « Mixité et non-mixité : l'exemple du football féminin », *Clio : Histoire, femmes et société* n° 18, 2003, pp. 167-175.

RACHIK Hassan, « Les usages politiques des notions de tribu et de nation au Maroc », in *Identity, Culture and Politics*, vol. 1, n° 1, January 2000, pp. 35-47.

ROBIN Kate, « Au-delà du sexe : le projet utopique de Monique Wittig », *Journal des anthropologues* n° 1-2, 2011, pp. 77-78.

ROCHEFORT Florence et ZANCARINI-FOURNEL Michelle, « Le privé et le politique, du féminisme des années 1970 aux débats contemporains », in Margaret MARUANI (dir.), *Femmes, genre et sociétés. L'état des savoirs*, Paris, La Découverte, 2005, pp. 345-355.

ROTHBART Myron, TAYLOR Marjorie, « Category labels and social reality : Do we view social categories as natural kinds ? » in Gun SEMIN, Klaus FIEDLER, *Language, interaction and social cognition*, Londres, Sage, 1992, pp. 11-36.

ROY Olivier, « Groupes de solidarité, territoires, réseaux et État dans le Moyen-Orient et l'Asie centrale », in Hosham DAWOD (dir.), *Tribus et pouvoirs en terres d'Islam*, Paris, Armand Colin, 2004, pp. 5-46.

SALÈS-WUILLEMIN Édith, « Méthodologie de l'enquête », in Marcel BROMBERG et Alain TROGNON (dir.), *Psychologie sociale*, PUF, 2006, pp. 55-56.

SAUNIER Katia, « La situation des femmes dans le monde arabe », *Politorbis*, n° 48, 2010, pp. 7-8.

SCOTT Joan, VARIKAS Éléni, « Genre : une catégorie utile d'analyse historique », *Les Cahiers du GRIFF*, n° 37-38 (Le genre de l'histoire), 1988, pp. 125-153.

SOURIAU Christiane, « La Libye moderne », in *La Libye nouvelle, rupture et continuité*, CNRS, 1975, pp. 135-160.

SOURIAU Christiane, « La société féminine en Libye », *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée* n° 6, 1969, pp. 127-155.

TABET Paola, « Fertilité naturelle, reproduction forcée », in Nicole-Claude MATHIEU (éd.), *L'arraisonnement des femmes : Essais en anthropologie des sexes*, éd. l'EHESS, 1985, pp. 61-146.

TLILI Fethi, « Statut féminin, modèle corporel et pratique sportive en Tunisie », *Staps*, n° 57, 2002, pp. 53-68.

URVOY Marie-Thérèse, « La morale conjugale dans l'islam », *Revue d'éthique et de théologie et de morale*, n° 240, 2006, pp. 9-34.

VERBUNT Gilles, « Comment l'interculturel bouscule les cultures », in *Les Cahiers dynamiques*, n° 57, 2012, pp. 22-28.

VERDIER Raymond « "Chef de terre" et "terre du lignage", contribution à l'étude de droit foncier négro-africain », in *Études de droit africain et du droit malgache*, Paris, Cujas, 1965, pp. 333-359.

VIHALEM Marcus, « Qu'est-ce qu'une subjectivation ? Les rapports entre le savoir, le pouvoir et le sujet dans la pensée de Michel Foucault », *Synergie Pays riverains de la Baltique*, n° 8, 2011, pp. 89-100.

VIRGILI Fabrice, « L'histoire des femmes et l'histoire des genres aujourd'hui », in *Vingtième siècle*, Revue d'histoire, n° 75, 2002, pp. 5-14.

ZOUBIR Yahia, « Contestation islamiste et lutte anti-terroriste en Libye », *L'Année du Maghreb*, n° 4, 2008, pp. 267-277.

III. TRAVAUX UNIVERSITAIRES

AWIDAN Gamal Farag, *De l'urbanisme étatique à la gouvernance urbaine : l'exemple du Tripoli (Libye)*, Thèse, Sciences du langage, de l'homme et de la société, Université de Franche-Comté, 2009.

BERTRAND Michel-Jean, FRÉMONT Armand, GALLAIS Jean, METTON Alain (dir.), *L'Espace vécu*, colloque tenu à Rouen les 13 et 14 octobre 1976, Université de Caen, 1979.

BIOY Xavier et FAGES Marie-Laure (dir.), *Égalité-Parité : Une nouvelle approche de la démocratie ?* Actes du Colloque de l'IFR, Presses de l'Université Toulouse 1, 2013.

BUTLER Judith, Éric FASSIN et Joan Wallach SCOTT, « Pour ne pas en finir avec le "genre" ... », Table ronde, *Sociétés et représentations*, n° 24, 2007.

CLOUTIER Annie, *Mères au foyer de divers horizons culturels dans le Québec des années 2000. Représentations en matière de choix, d'autonomie et de bien-être*, Mémoire, Faculté des études supérieures de l'Université Laval, Sociologie, Québec, 2011.

CODOL Jean-Paul, *Semblables et différents. Recherches sur la quête de similitude et de la différence sociale*, Thèse, Université de Provence, 1979.

DUBOIS Aurélia, *Tunisie : l'engagement des femmes pour leur droit. Paroles de femmes dans la transition démocratique*, Mémoire, IEP de Toulouse, 2012.

FONTAYNE Paul, *Motivation et activités physiques et sportives : influence du sexe et du genre sur la pratique du sport et de l'éducation physique*, Thèse de doctorat, Université de Paris-Sud, 1999.

FORTIN Aline, *La mesure du pouvoir dans les petits groupes naturels*, Thèse, Université de Montréal, 1970.

FRÉDÉRICK Marie, *La notion d'appropriation dans le féminisme matérialiste (Christine Delphy et Collette Guillaumin)*, Master, Philosophie et lettres, Liège Université, 2020.

GHARAIBEH Roa'a, *De la subjectivation féministe aux mouvements culturels arabes. Égypte, Jordanie, Liban*, Thèse Sociologie, Université Bordeaux II, 2013.

HASHMI Mohamed, *L'évolution de l'administration locale en Libye, sous les régimes politiques successifs*, Thèse, Droit, Université Paris I, 2007.

JABIERA Abdalla, *Controverses autour de la notion de liberté : La France et « l'affaire du foulard »*. *Sociologie de philosophies politiques ordinaires*, Thèse, Sociologie, Université de Franche-Comté, 2011.

KIKHLA Mançour, *Le nomadisme pastoral en Cyrénaïque septentrionale*, Thèse, Université Aix-en-Provence, 1968.

LACOMBE Bernard, *Pratique du terrain. Méthodologie et techniques d'enquête*, Thèse, Démographie, Université Paris I, Panthéon Sorbonne, 1997.

MAHRUKH Arif, « La condition actuelle de la femme musulmane », in Séminaire organisé par les femmes l'Association Musulmane Ahmadiyya de France, 11 mai 2013.

MATRI Khaoula, *Port du voile : représentations et pratiques du corps chez les femmes tunisiennes*, Thèse, Sociologie, Université René Descartes, Paris V, Université de Tunis I, 2014.

OUMERZOUK Sabrina, *Essai d'une étude de la condition et des rapports homme-femme en Algérie à travers une approche socio-historique*, Mémoire DEA, « Études africaine », Université Paris I Panthéon-Sorbonne, 1998.

SAINT-JEAN Mathieu, *Métamorphose de la représentation sociétale du corps dans la société occidentale contemporaine*, Thèse, Sociologie, Université du Québec, Montréal, 2010.

SCHIESS Christian, *La construction sociale du masculin. On ne naît pas dominant, on le devient*, Mémoire de DEA, Sociologie, Université de Genève, 2005.

SHAGLEB Assaad, *La pratique de l'éducation physique et sportive par les élèves de sexe féminin d'origine maghrébine. Une manière d'affirmer leur émancipation familiale, sociale et corporelle*, Thèse, Sociologie de Nantes, Université, 2011.

TWATI Mahfod, *L'organisation des pouvoirs publics territoriaux en Libye*, Thèse, Droit, Université François Rabelais, Tours, 2012.

WAFA Ibrahim Mohamed, *Maison traditionnelle et organisation familiale. La maison de type Haouch en Libye*, Thèse, Urbanisme et aménagement, Université de Paris, Val de Marne, 1980.

WAFA Mohamed Ali, *Processus de métropolisation en Libye : contrastes, enjeux et perspectives. L'exemple de Tripoli*, Thèse, Géographie, Université Montpellier III, 2005.

IV. DOCUMENTATION ÉLECTRONIQUE

- « La Polygamie selon le Coran et l'Islam ».

<https://www.alajami.fr/index.php/2018/01/26/la-polygamie-selon-le-coran-et-en-islam/>

- Texte gouvernemental relatif aux associations féministes, Tripoli, octobre 1957.
https://archive.libya-al-mostakbal.org/Motafarreqat08/october2008/091008_fatema_gandoor.html

- ADJAMAGBO Agnès et CALVÈS Anne-Emmanuèle, « L'émancipation féminine sous contrainte », *Autrepart*, n° 61, 2012.

<https://www.cairn.info/revue-autrepart-2012-2-page-3.htm>

- Amnesty International : « Libye : La situation des droits humains en 2021 » Amnesty International : « Libye : La situation des droits humains en 2021 ».

<https://www.amnesty.fr/pays/libye>

- ANDEZIAN Sossie, « Femmes et religion en Islam : un couple maudit », *Clio. Femmes, Genre, Histoire*, n° 2, 1995.

<https://journals.openedition.org/clio/493>.

- BADISSY Maha, « Et l'homme n'est pas comme la femme ». Repenser les différences homme-femme dans la tradition islamique », Centre de recherche sur la législation islamique et l'Éthique, 2015.

<https://www.cilecenter.org/fr/resources/articles-essays/and-male-not-female-rethinking-male-female-differences-islamic-tradition>

- BADRI Fatima, « Le mouvement féministe en Libye...un mouvement déchiré par l'extrémisme, les armes et les anciennes traditions » (en arabe).

<https://www.sharikawalaken.media/amp/2022/07/01/-الحراك-النسوي-في-ليبيا-حركة-يتقاذفها/>

- BADRI Fatima, « Le mouvement féministe après la révolution », juillet 2022 (en arabe).

<https://www.sharikawalaken.media/2022/07/01/الحراك-النسوي-في-ليبيا-حركة-يتقاذفها/>

- BAHOUAYILA Bardin, « Cours de pratique des enquêtes ».

<https://hal.archives-ouvertes.fr/cel-01317629/document>

- BÉGUIN Pascal et CLOT Yves. « L'action située dans le développement de l'activité ». @*Activités*, vol. 1, n° 2, pp. 27-49.

<https://journals.openedition.org/activites/1237>.

- BENHAYOUNE Habiba, « Dans les coulisses du hammam ». *Martin Média* 2010.

<https://www.cairn.info/revue-travailler-2010-2-page-111.htm>

- BOSREDON Pauline, « Choix et contraintes des terrains en science sociale », Synthèse collective, *Atelier « Terrain »*, n° 27, mars 2008.

<http://eegeosociale.free.fr/spip.php?article41>

- BESSONE Magali et autres, « Identités et catégorisations sociales », in *Terrains et Théories*, n° 3, 2015.

<https://journals.openedition.org/teth/502>

- BROUSSAUD Monique et GUILLAUMIE Marc, « Le voile démasqué, le Coran et la condition des femmes aujourd'hui », janvier 2016.

<http://lecerclegramsci.com/2016/01/20/le-voile-demasque-le-coran-et-la-condition-des-femmes-musulmanes-aujourd'hui/>

- CARBONEIL Andrée, « Capacité juridique de la femme et lien matrimonial dans le droit musulman malékite », *RJOI*, n° 3, 2002-2003.

<http://www.lexoi.fr/index.php?id=3007>

- CHRAIBI Khalid, « Charia, droits des femmes et lois des homme ».

<https://oumma.com/charia-droits-des-femmes-et-lois-des-hommes-1-2/>

- CLAUDOT-HAWAD Hélène, « Venir au monde en milieu Touareg ».

<https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-01251351/document>

- Commission sur l'égalité et la non-discrimination, Rapport sur « Les droits des femmes et les perspectives de coopération euro-méditerranéenne ».

http://eeas.europa.eu/archives/delegations/algeria/documents/press_corner/2015/genre/document_reference/engagements_internationaux/conseil_europe_rapport_femme_sept_situation_mediterranee.pdf

- Comité législatif et constitutionnel, loi n° 14 de 2015 portant modification de certaines dispositions de la loi n° 10 de 1984 concernant le mariage et le divorce. Congrès national général, Tripoli, 2015.

قانون-رقم-14-لسنة-2015م-<http://aladel.gov.ly/home/wp-content/uploads/2015/12/>
pdf بتعديل-بعض-أحكام-القانون-رقم-10-لسنة-1984م-بشأن-الأحكام-الخاصة-بالزواج-والطلاق-وآثارهما

- DELATOUCHE Marine, « Les droits des femmes en pleine régression dans la Libye post-Kadhafi », mars 2017.

<https://www.lorientlejour.com/article/1038348/les-droits-des-femmes-en-pleine-regression-dans-la-libye-post-kadhafi.html>

- EMERSON Robert, « Le travail de terrain après Hugues : continuité et changements », *Société contemporaine*, n° 27 : « Autour d'Everett C. Hugues », 1997.

https://www.persee.fr/docAsPDF/socco_1150-1944_1997_num_27_1_1456.pdf

- FLEURY Pascal, « La femme au foyer : mythe bourgeois », *Magazine de l'histoire vivante*, n° 23, 27 août 2021. Document en ligne :

<https://www.unifr.ch/webnews/content/190/attach/11034.pdf>

- FUGIER Pascal, « Sociologies et déterminismes » *Interrogations* (revue pluridisciplinaire de sciences humaines et sociales) n° 7, décembre 2008.

<http://www.revue-interrogations.org/Sociologies-et-determinismes>

- GROOTE Jacqueline de, « Les rôles politiques des femmes », *Les Cahiers du GRIF*, 1975.

https://www.persee.fr/docAsPDF/grif_0770-6081_1975_num_6_1_975.pdf

- GUYOT Sylvain « Une méthodologie de terrain 'avec de vrais bricolages et plein de petits arrangements' », in Colloque « À travers l'espace de la méthode : les dimensions du terrain en géographie, Arras, 18-20 juin 2008.

<https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00422362/document>

- Informations sur le mouvement féministe « Espoir en Dieu » (en arabe)

<https://news.un.org/ar/audio/2015/03/325322>

- LAMRABET Asma, « Femmes et politique en islam : entre les textes et la réalité contemporaine ».

<http://www.asma-lamrabet.com/articles/femmes-et-politique-en-islam-entre-les-textes-et-la-realite-contemporaine/>

- LAMRABET Asma, « Voile ou *hijab* des femmes musulmanes entre l'idéologie coloniale et l'idéologie islamique traditionaliste : une vision décoloniale ».

www.asma-lamrabet.com/articles/voile-ou-hijab-des-femmes-musulmanes-entre-l-ideologie-coloniale-et-l-ideologie-islamique-traditionaliste-une-vision-decoloni/

- MOHSEN-FINAN Khadija, « L'évolution du statut de la femme dans les pays du Maghreb », note, IFRI, juin 2008.

https://www.ifri.org/sites/default/files/atoms/files/KMF_statutdelafemme_Maghr eb.pdf

- MONQID Safaa, « Les ailes lourdes : pratiques urbaines des femmes des quartiers défavorisés de Rabat », mars 2018.

<https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-01722415>

- MASSOUDI Samira, DERB Iman, « L'Association LWU (The Libyan Women Union) ou comment lutter malgré le chaos politique », *Nouvelles questions féministes*, vol. 35, n° 2, 2016.

<https://soundcloud.com/unnewsarabic/3r9uk983odl0>

- MURABIT Alaa, « Ce que dit réellement ma religion sur les femmes », Vidéo-conférence

https://www.ted.com/talks/alaa_murabit_what_my_religion_really_says_about_women?language=fr

- PINSON Daniel, « De l'anthropologie pour l'architecture et l'urbanisme ».

<https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00796228/document>

- RAOUL Bruno, « Un travail d'enquête à l'épreuve du terrain ou "l'expérience de terrain" comme relation en tension », *Études de communication*, langages, informations, médiation, n° 25 : Questions de terrain, 2002.

<https://journals.openedition.org/edc/653>

- SALMANE Magida, « Les femmes arabes », Dossier, décembre 1997.

<http://www.wluml.org/fr/node/396>

- SCHADRON Georges, « De la naissance d'un stéréotype à son internalisation », *Cahiers de l'Urmis*, 10-11, 2006.

<https://journals.openedition.org/urmis/220?lang=fr>

- TOUPIN Louise, « Une histoire du féminisme est-elle possible ? » *Recherches féministes* » n° 1, 1993, pp. 25-51.

<https://doi.org/10.7202/057723ar>

- « Une révolution pour tous : le droits des femmes dans la nouvelle Libye »

<https://www.hrw.org/ar/report/2013/05/26/256433>

- UNICEF, Éducation sociale et discrimination entre les femmes et les hommes (en arabe).

<https://www.unicef.org/ar/تنمية-الطفولة-المبكرة>

- Évolution des mouvements féministes en Libye, Document émanant des affaires étrangères américaines, publié par l'agence du développement humain, 1969 (en arabe).

<http://mjp.univ-perp.fr/constit/ly1977.htm>

TABLE DES MATIÈRES

Résumé.....	3
Remerciements.....	5
Méthode de transcription des caractères arabes.....	6
Table des illustrations.....	7
Sommaire.....	9
Introduction.....	10
 Première partie : La conceptualisation des discriminations envers les femmes en milieu libyen.....	 23
Chapitre 1. La femme au foyer, une idée largement partagée.....	24
I. La discrimination des femmes libyennes inscrite dans la culture tribale.....	25
A. Délimitation de la notion de tribu.....	25
1. La tribu, un concept ambigu.....	25
2. Les principaux critères définissant l'ordre tribal.....	28
2.1 Le principe de parenté.....	28
2.2. La communauté des biens.....	31
2.3. Organisation « juridique » de la tribu.....	36
B. Les discriminations touchant les femmes en milieu tribal.....	39
1. La discrimination de la femme à travers le droit d'héritage	40
2. La soumission de la femme par le mariage	42
3. L'éducation familiale, facteur de subordination de la femme.....	47
II. Le statut discriminant des femmes attribué à la religion	52
A. La thèse de la femme réduite au silence.....	53
1. La question du voilement des femmes.....	54
2. La femme assignée au foyer.....	62

B. La femme-objet.....	66
1. Le mariage forcé.....	66
2. La polygamie comme marque de la femme-objet.....	69
3. La répudiation laissée au bon vouloir du mari.....	71
4. Le droit de châtier sa femme.....	74
III. La discrimination des femmes fondée sur le genre.....	77
A. Quelques précisions autour du concept de genre.....	78
1. Une pluralité d'interprétations.....	78
2. Un socle commun : la construction sociale du genre.....	83
B. La fabrication du genre dans le contexte libyen.....	89
1. L'invention de la dualité corps masculin/corps féminin.....	89
2. La séparation imaginaire « corps actif (homme)/corps passif (femme) ».....	94
3. Intériorisation du genre par les femmes.....	101
Chapitre 2. L'apprentissage de l'émancipation par les femmes libyennes.....	108
I. Les facteurs favorisant l'émancipation de la femme.....	109
A. La rencontre avec l'altérité.....	109
1. La réception de la « culture moderne ».....	110
2. Le désir d'émancipation.....	113
B. Intervention d'éléments perturbateurs de l'ordre coutumier.....	117
1. La formation d'un État moderne.....	118
2. L'urbanisation massive du pays.....	130
3. L'acquisition du savoir.....	138
II. Les différentes formes d'émancipation de la femme.....	152
A. Émancipation familiale.....	152
1. Se soustraire au poids de la coutume.....	153
2. Lutter contre l'invisibilité des femmes.....	157

B. Émancipation sociale.....	160
1. L'accès à l'emploi.....	162
2. La participation à la vie politique.....	167
Conclusion de la première partie.....	174
Deuxième partie : Les discriminations des femmes libyennes.	
Travail de terrain : Au-delà du mythe.....	177
Chapitre 3. L'enquête comme outil d'objectivation de la réalité sociale	179
I. Les principales raisons de l'enquête.....	181
A. Aller au-delà des fausses évidences.....	182
1. Les femmes libyennes, objet d'un discours réducteur.....	182
2. La mise en cause de la tradition et de la religion, un raccourci facile.....	184
B. Les véritables enjeux expliquant les discriminations des femmes.....	189
1. La discrimination des femmes une question du rapport au pouvoir	190
2. La contestation du pouvoir patriarcal par les femmes	196
II. Le déroulement de l'enquête	200
A. Délimitation du cadre de l'enquête.....	201
1. L'espace géographique de l'enquête : la ville de Tripoli.....	202
2. Les personnes questionnées : un échantillon diversifié.....	208
B. Les principaux outils de l'enquête.....	216
1. Le questionnaire.....	219
1.1. La phase exploratoire ou pré-enquête	219
1.2. La finalisation du questionnaire	225
1.3. La distribution du questionnaire.....	230
2. L'entretien semi-directif.....	232
2.1. Préparation de l'entretien : une tâche laborieuse.....	233
2.2. Proximité et distanciation : une question d'objectivité.....	239

Chapitre 4. Analyse du résultat de l'enquête : En finir avec les stéréotypes.....	244
I. Des perceptions différentes des rapports femmes-hommes.....	246
A. Les relations femmes-hommes : un lieu de contrainte	247
1. La pérennité des valeurs patriarcales	248
2. Le maintien du clivage masculin-féminin.....	265
B. Les rapports femmes-hommes, un cadre de négociation.....	271
1. Concilier tradition et principes égalitaires	272
2. Appropriation de l'espace public par les femmes.....	278
II. Une lecture plurielle des relations femmes-hommes.....	289
A. La question des femmes confinées au foyer	290
1. La femme assimilée « au-dedans », un discours dominant dans les familles religieuses.....	290
2. La femme limitée au foyer, une idée réactivée par la montée en puissance des islamistes.....	303
B. La question de la femme émancipée.....	309
1. Le positionnement contestataire des femmes libyenne	309
1.1. Une lecture féminine de la tradition et de la religion.....	310
1.2. Une volonté affichée d'affirmation individuelle	314
2. La déstabilisation de l'ordre social coutumier.....	318
2.1. La scène politique investie par les femmes.....	318
2.2. Apparition de mouvements féministes pour les droits des femmes.....	327
Conclusion de la seconde partie.....	339
Conclusion générale.....	342
Bibliographie.....	354
Table des matières.....	374