



HAL
open science

La vie sociale des normes. D'amour et de droits en Egypte et au Maroc

Yasmine Berriane, Aymon Kreil

► **To cite this version:**

Yasmine Berriane, Aymon Kreil. La vie sociale des normes. D'amour et de droits en Egypte et au Maroc. Mondes arabes, 2022, Faire les sciences sociales du politique (1), pp.47-69. hal-03859733

HAL Id: hal-03859733

<https://hal.science/hal-03859733v1>

Submitted on 24 Nov 2022

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

LA VIE SOCIALE DES NORMES. D'AMOUR ET DE DROITS EN ÉGYPTÉ ET AU MAROC

Yasmine BERRIANE (Chargée de recherches, CNRS/Centre Maurice Halbwachs)

Aymon KREIL (Professeur assistant, Département des Langues et Cultures, Université de Gand)

En 2010, dans les locaux d'une association située au Caire, un groupe de femmes assiste à une formation qui prépare aux activités de conseil psychologique.¹ L'association est née de l'initiative de conseillères² actives sur un site de *fatwas* et d'assistance psychologique en ligne qui ont décidé d'aller à la rencontre directe des habitants du pays. Ce jour-là, la formatrice joue le rôle de différents patients venus la consulter et invite les participantes à la formation à poser des questions. Parmi les rôles proposés, il y a notamment celui d'un adolescent de 16 ans amoureux d'une jeune fille qu'il fréquente depuis le début du collège, jusqu'au jour où ils ont des relations sexuelles. Ils prennent alors bien soin de préserver l'hymen de la jeune fille mais l'affaire s'ébruite. Par conséquent, ils ne se voient plus depuis trois mois. La formatrice termine son récit en racontant que l'adolescent, très malheureux, aimerait revoir la jeune fille. S'ensuit un échange durant lequel la formatrice et les participantes alternent entre référents normatifs psychologique et religieux. Une des participantes demande par exemple si le jeune homme prie. « Un peu », répond la formatrice. Une autre cherche à savoir s'il craint les conséquences de son acte, comme le développement d'une addiction aux femmes par exemple. La formatrice explique que c'est précisément la raison pour laquelle l'adolescent est venu la consulter : « Il craint Dieu, il a peur pour son avenir, ou encore d'avoir attrapé une maladie sexuellement transmissible. » Une femme demande alors si un manque d'amour dans l'enfance pourrait être la cause des problèmes. La formatrice répond que les pulsions du jeune homme n'ont pas de causes particulières ; elles sont le fruit de la *fitra*, c'est-à-dire la nature originelle. Face à ses pulsions, le jeune homme cherche une solution qu'il ne trouve ni à la maison, ni chez l'imam « derrière lequel il prie cinq fois par jour ». C'est pour cela qu'il vient voir la conseillère psychologique. Une participante évoque alors le cas d'un jeune homme très pieux mais dont elle juge le comportement déviant, sans préciser pourquoi. La formatrice commente à son propos : « Celui-là, il va aller chez l'autre cheikh, celui qui guérit par les *djinn*s³ ! »

¹ Récit extrait du carnet de terrain de Aymon Kreil, Le Caire, mars 2010.

² Nous traduisons par « conseiller » la fonction d'*istishârî* qui renvoie au *counselling* développé dans les pays anglophones et qui consiste en une thérapie de conseil avec des liens revendiqués avec la psychologie.

³ Les *djinn*s sont des êtres faits de feu, invisibles au commun des êtres humains. Ils sont mentionnés dans le Coran. Dans les propos de la formatrice, cela indique que le jeune homme en question ira voir des charlatans au lieu de personnes qualifiées, comme les conseillers en psychologie.

L'année suivante, toujours au siège d'une association, mais, cette fois-ci,⁴ une organisation de défense des droits des femmes située dans un quartier résidentiel de Rabat, deux chercheuses intéressées par un mouvement revendiquant le droit des femmes aux terres collectives s'entretiennent avec deux femmes activement impliquées dans ce mouvement. La première, Amina⁵, coordonne les activités du mouvement depuis son émergence en 2007. Elle le fait en tant que salariée de l'association, qui soutient le mouvement depuis ses débuts. La deuxième, Zahra, une fonctionnaire à la retraite originaire d'un village de la région du Gharb⁶, est l'une des principales porte-paroles de ce mouvement qui représente – principalement – des femmes venues de la campagne. En 2011, les deux femmes militent donc ensemble depuis de nombreuses années déjà. Pourtant, chacune d'elles justifie de manière très différente les revendications des femmes du mouvement. Pour la salariée de l'association, c'est la Constitution du pays, « père de toutes les lois » (*abû kull al-qawânîn*) qui donne raison aux femmes mobilisées face aux hommes, guidés par des intérêts pécuniaires. Pour Zahra, la porte-parole du mouvement, c'est avant tout la religion qui donne raison au mouvement, car « l'islam garantit la dignité (*al-karâma*) des femmes » et leur donne « la moitié de tout » : exclure les femmes de leur droit à la terre est un acte que Dieu réprouve (*munkar*). Les réactions des deux femmes face aux propos de l'une et de l'autre sont également différentes : alors qu'Amina montre quelques signes d'impatience lorsque la porte-parole du mouvement mentionne l'islam comme principale source de droit – rappelant par là les conflits qui opposent l'association à certains groupes et partis d'obédience islamiste –, Zahra passe avec aisance d'un référentiel à l'autre, les combinant par moments. Si, selon ses dires, c'est l'islam qui fournit les principes généraux qui doivent orienter la société, ces principes peuvent être complétés – si nécessaire – par ce que dit la Constitution, qui garantit l'égalité, les usages coutumiers (*al-a'raf*) basés sur le principe de solidarité et de consensus et, enfin, les bonnes conduites et les valeurs morales.

Ces deux récits tirés de nos terrains respectifs s'inscrivent dans des disciplines différentes (l'anthropologie et la sociologie politique) et portent sur des objets bien distincts. Ils renvoient néanmoins, pour nous, à des processus semblables que nous proposons de mettre en lumière, dans cet article, en mobilisant un langage commun⁷. Ces deux récits mettent tout d'abord en scène des situations où, en marge de la politique formelle, plusieurs personnes – en l'occurrence des femmes – discutent collectivement de normes qui devraient régir la société, et plus particulièrement les relations entre les sexes. Précisons que la notion de norme renvoie ici à la fois aux normes sociales qui régissent les relations interpersonnelles (incluant la question des conventions sociales, de la foi et de la moralité) et aux normes légales ou paralégales qui réglementent l'accès aux droits [Dupret, 2011 ; Botiveau, 1990]. Ces femmes, entrepreneuses de morale dans le premier cas et militantes pour des droits dans le deuxième, s'attachent donc à « la tâche de dire ce qu'il en est de ce qui est » [Boltanski, 2009, p. 117] en mettant l'accent sur deux thématiques en particulier : d'une part, l'amour et la sexualité et, d'autre part, les droits des femmes. Dans les deux scènes, la justification de ces normes passe, ensuite, par la mise en relation et la hiérarchisation [Bernard-Maugiron, 2012] d'arguments et de référentiels hétéroclites, en apparence parfois inconciliables. Ainsi, les femmes de l'association cairote

⁴ Récit extrait du carnet de terrain de Yasmine Berriane, Rabat, juin 2011.

⁵ Les noms choisis sont fictifs à des fins d'anonymisation.

⁶ Le Gharb se situe dans la partie nord-ouest du pays, au niveau des plaines atlantiques.

⁷ Sur la construction de l'opposition entre anthropologie et sociologie et la nécessité de promouvoir les réflexions croisées entre ces deux disciplines, voir par exemple L'Estoile [2012].

passent sans transition du registre de la psychologie à celui de la normativité islamique, tout en cherchant à se distinguer des cheikhs et des imams. Au siège de l'association de Rabat, la discussion entre les deux femmes réunit des références à la Constitution et à la normativité islamique, mais aussi à d'autres sources de droit et de moralité, comme la coutume et les traditions. La référence à l'islam est présente dans les deux récits, mais il est difficile de toujours situer de façon univoque le rapport de nos interlocutrices à la religion. Que ce soit en matière de comportement sexuel ou dans le cadre de revendications juridiques, elles mobilisent la référence à l'islam en lien avec des arguments qui renvoient à une pluralité d'autres référentiels, y compris à la science, au droit, aux usages coutumiers ou encore aux valeurs morales.

Si la combinaison de ces différents référentiels normatifs interpelle, c'est d'abord parce qu'elle semble remettre en question certaines des grilles de lecture dichotomiques sur lesquelles, historiquement, les études sur les sociétés à majorité musulmane, et plus particulièrement les études sur le genre et la sexualité, se sont, pour une grande part, appuyées⁸. Ces grilles opposent par exemple « science » et « religion », « sécularisme » et « islam », « modernité » et « tradition », voire plus largement « Occident » et « Orient » [Said, 1978 ; Sadiqi, 2016 ; Nader, 2006 ; Terman, 2016]. Ces mêmes lignes de démarcation renvoient, par ailleurs, à des réalités politiques observables sur le terrain sous la forme de clivages sociopolitiques qui tracent « les distinctions entre progressistes et conservateurs, libéraux et islamistes », nourrissent les luttes et polarisent les débats [Kréfa & Le Renard, 2020, p. 16-17 ; Latte Abdallah, 2010]. Or, loin de mettre l'accent sur ce qui oppose les référentiels normatifs mobilisés, les scènes décrites plus haut illustrent bien plutôt le processus de négociation entre une pluralité de sources et de référentiels d'apparence incompatibles auquel participent nos interlocutrices dans leur formulation de normes. Ce sont précisément ces logiques de conciliation, tantôt délibérées tantôt implicites, et la nécessité de les saisir dans toute leur diversité ethnographique qui sont au cœur de cet article.

Nous illustrerons nos propos à partir d'une réflexion croisée menée sur la base de nos recherches respectives sur l'amour et la sexualité qu'Aymon Kreil étudie, en tant qu'anthropologue, depuis 2007, au Caire, et sur les droits fonciers des femmes que Yasmine Berriane étudie en tant que sociologue du politique depuis 2012 au Maroc. L'objectif de cette réflexion croisée n'est pas de comparer les deux cas mais de « décentrer » le regard [L'Estoile, 2012, p. 8] que nous portons sur nos objets d'études respectifs et de réfléchir plus largement, au-delà des oppositions disciplinaires, à la question de la production des normes. Si ce dialogue nous a semblé particulièrement pertinent, c'est aussi parce que les deux cas d'études sont complémentaires. Non seulement ils abordent deux thématiques centrales de la construction des rapports de genre (la sexualité et les droits), mais ils illustrent aussi deux espaces de la circulation de ces normes : l'association comme espace de formation et de conseil et le mouvement social comme espace de construction de sens et de définition de registres de légitimation. Ces deux exemples renvoient, enfin, à des contextes d'interaction distincts : l'association cairote est un espace qui, du point de vue social, est relativement homogène et le mouvement étudié au Maroc est une mobilisation qui fait la jonction entre groupes issus de

⁸ Comme nous le verrons, ce phénomène d'essentialisation binaire, particulièrement visible dans le cas des études sur les mondes arabes, renvoie aussi – plus largement – à des démarches épistémologiques qui privilégient la « comparaison frontale » consistant « à lire ses données de terrain à travers le prisme de l'opposition entre un groupe humain déterminé et "l'Occident" » [Candea, 2016, p. 184].

milieux sociaux fortement contrastés. Dans ces différents contextes, comment les normes de genre sont-elles discutées, redéfinies et réagencées ?

L'article s'intéresse donc à ce qu'on pourrait appeler « la vie sociale active » des normes de genre, empruntant ici – en élargissant le spectre – une formulation utilisée par Lila Abu-Lughod [2010] dans son appel pour une ethnographie située des droits des femmes musulmanes. Il s'agit pour nous d'être attentifs à la manière dont les normes sont concrètement énoncées, justifiées et réinterprétées, dans la pluralité des mondes sociaux propre à chaque contexte. En prenant au sérieux la diversité des espaces où les normes sont façonnées, ainsi que les rapports de pouvoir qui les traversent et la diversité des acteurs qui y sont impliqués, l'objectif est également de mettre en lumière l'action sociale de femmes qui – telles les conseillères en psychologie cairotés et les paysannes, fonctionnaires, femmes de ménage ou ouvrières agricoles mobilisées pour leur droit à la terre au Maroc – sont généralement peu visibles.

On s'arrêtera tout d'abord sur la manière dont la référence à des clivages culturels a historiquement marqué la littérature sur le genre dans les sociétés du Maghreb et du Moyen-Orient. Dans les deux parties suivantes, on montrera – à l'aide de deux exemples concrets – comment, au-delà de ces clivages, nos interlocutrices produisent, que ce soit sur le temps court d'une session de formation ou le temps plus long d'une mobilisation protestataire, des synthèses ou des justifications normatives. En conclusion, nous élargirons brièvement la discussion en proposant d'appréhender les logiques de conciliation que déploient nos interlocutrices comme un angle d'approche permettant d'appréhender la production plurielle et fragmentée de l'universel.

Le genre au-delà des clivages culturels

Comme précédemment mentionné, la littérature consacrée aux rapports de genre au Maghreb et au Moyen-Orient s'est construite, historiquement, autour de la mise en opposition d'entités préconstruites telles qu'« Orient » et « Occident » ou encore « sécularisme » et « islam ». Parmi les thèmes les plus centraux de ces mises en opposition et de l'imaginaire qui les entoure, on trouve celui de la sexualité, du corps féminin et celui des droits et du statut des femmes. Ces thématiques se sont imposées, dès le XIX^e siècle, comme composantes centrales des récits d'observateurs coloniaux dépeignant le patriarcat arabe comme une barrière insurmontable entre les civilisations occidentale et orientale, et la femme arabe et musulmane comme victime d'un ordre patriarcal immuable [Clancy-Smith, 1998].

Bien qu'elles aient été largement contestées par les courants du féminisme islamique, postcolonial ou transnational [Mahmood, 2011 ; Abu-Lughod, 2002 ; Cooke, 2001], ces grilles de lecture restent encore dominantes aujourd'hui [Kréfa & Le Renard, 2020, p. 16]. Ainsi, lorsqu'on considère la question de l'amour et de la sexualité dans les pays arabes, une thématique fréquemment mise en avant est celle de l'interdit et de sa transgression, qui renvoie à l'opposition entre une Europe à la sexualité émancipée et des pays arabes marqués au contraire par la répression du désir [Lagrange, 2008]. À travers la question des droits des femmes, c'est tout particulièrement l'incompatibilité entre islam et égalité qui est mise en avant et, plus largement, le clivage entre des sociétés occidentales supposées promouvoir l'égalité de genre et des sociétés musulmanes où les femmes n'ont pas les mêmes droits que les hommes [Mayer, 1991]. Il en va de même de la distinction faite entre féminisme séculier et

conservatisme religieux : elle est toujours mobilisée tant en Europe, pour se distancier des pays arabes et musulmans [Nader, 2006], qu'au sein de ces pays, notamment parmi ceux qui cherchent à disqualifier le féminisme comme une importation occidentale [Terman, 2016]. La littérature qui s'est attelée à déconstruire ces dichotomies a d'ailleurs elle-même contribué à reproduire d'autres distinctions tout aussi clivantes comme celle de la figure de « l'authentique musulmane », productrice d'une forme légitime de féminisme supposément ancrée dans la culture arabo-musulmane, *vs* « la féministe locale occidentalisée et déconnectée des enjeux locaux » [Tadros & Khan, 2018, p. 3].

Les mobilisations de 2011 et celles qui ont suivi ont notamment permis de mettre l'accent sur les alliances qui ont émergé durant ces événements et qui se sont accompagnées de rapprochements – souvent ponctuels – entre militants et militantes que tout semblait séparer [Berriane & Duboc, 2020 ; Kréfa, 2016]. Ces mobilisations se sont ainsi accompagnées d'une réflexion sur la nécessité de revoir les outils analytiques permettant d'étudier la construction des rapports de genre dans les sociétés du Maghreb et du Machrek [Tadros & Khan, 2018]. Des propositions ont notamment émergé, parmi des chercheuses de la région, autour de la question du développement de mobilisations féminines ou féministes. Fatima Sadiqi propose par exemple la notion de « centre » qui permettrait de saisir « l'espace idéologique intermédiaire » situé entre les paradigmes du sécularisme et de l'islamisme [2016, p. 15]. Marnia Lazreg évoque « l'espace médian » qui permettrait de contrer ce qu'elle appelle le « tournant culturel », qui contribue à opposer ce qui relèverait d'un universalisme associé au féminisme libéral occidental et ce qui serait de l'ordre de particularismes locaux⁹. Pour dépasser de telles mises en opposition, Hoda Elsadda [2018] insiste, quant à elle, sur la nécessité de saisir les théories et terminologies associées à la cause des femmes dans leur contexte sociohistorique et d'analyser de quelle manière le sens de notions féministes se transforme au fur et à mesure qu'elles voyagent d'un contexte à un autre.

Ces réflexions ont en commun de proposer des manières d'appréhender le développement du féminisme au Maghreb et au Machrek au-delà des dualismes habituels. C'est également ce que cet article propose de faire en s'intéressant plus particulièrement à la production de normes de genre dans des situations où les enquêtées manient les clivages entre référentiels normatifs pour formuler et défendre des constats qu'elles considèrent généraux ou même universels [Roussillon, 1991 ; Dupret, 2011], pour marquer des différences ou pour concilier des référents de savoir et d'action potentiellement contradictoires ou incohérents. Autrement dit, nous observons les façons dont des entrepreneuses de morale et des militantes cherchent à élaborer un discours qui fasse autorité. La perspective que nous adoptons est marquée par une approche interactionniste et situationnelle des rapports sociaux [Goffman, 1974 ; Garfinkel, 2020]. Elle nécessite de s'intéresser – au plus proche du terrain – à la manière dont les normes sont formulées, débattues, justifiées, enseignées et contestées et comment, ce faisant, elles se transforment. L'ethnographie s'avère ici un outil particulièrement riche en enseignements, permettant d'appréhender les schèmes normatifs non pas comme des catégories abstraites et figées, mais tels qu'ils sont vécus, utilisés et (re)définis, dans des contextes situés, par les individus et les groupes qui forment les sociétés que nous étudions [Brodin, 2017].

⁹ LAZREG Marnia, « Theorizing the Median Space Between Power and Feminism. The Case of Algeria », communication non publiée, présentée à l'occasion de la conférence « Feminism and Theory in the Arab World », Université de Zurich, 18-19 mars 2016.

Enseigner l'amour et le désir au Caire : islam, psychologie et dilemmes intimes

En matière d'amour et de sexualité, il existe un discours très répandu au Maroc et en Égypte sur la supposée « schizophrénie » (*skizûfrîniyâ*) ou « hypocrisie » (*nifâq*) des sociétés arabes. Un répertoire critique répandu dans la région, et dont s'emparent des acteurs aux conceptions parfois antinomiques, est en effet la dénonciation de l'écart perçu entre la morale sexuelle qui y est prônée au nom de l'islam ou du christianisme et des comportements qui s'en distinguent radicalement, parfois chez les mêmes personnes [Kreil, 2010 ; Le Renard, 2011]. Face à ce constat, les partisans d'une islamisation accrue de la société affirment qu'il faut plus de conscience religieuse afin d'éviter que surviennent des comportements déviants. Leurs adversaires critiquent au contraire la répression sexuelle qui s'exerce selon eux dans le pays sous l'influence des partisans d'un rôle accru de la religion et qui pousserait les gens à tenir un double discours sur la morale.

Les responsables de l'association Cœur généreux¹⁰ promeuvent un constat similaire concernant le décalage entre idéaux et pratiques en Égypte. Cette organisation propose toutefois d'y apporter des solutions à travers la promotion de la psychologie. Le programme de cette association fait écho au succès que connaît le développement personnel en Égypte à partir de la fin des années 1990 [Kenney, 2015 ; Tammam & Haenni, 2004]. Aymon Kreil [2012] y a passé une année en 2009-2010 dans le cadre d'une enquête durant laquelle il a notamment travaillé sur la psychologie, la sexologie et le développement personnel en Égypte.¹¹ Les responsables de l'association affirment que, par une meilleure connaissance de la psychologie, les habitants et habitantes du pays seraient mieux à même de s'attaquer aux causes des déviations. De la sorte, elles mettent en avant la promesse d'une société à la fois mieux adaptée aux spécificités des individus et plus vertueuse. Selon les mots de l'une des responsables des formations, l'objectif de Cœur généreux est d'« éradiquer l'analphabétisme psychologique du pays ». Concernant l'amour, l'association vise notamment à donner aux gens une idée plus juste d'eux-mêmes, en restituant leur humanité (*insâniyya*) dans leur rapport aux autres et à eux-mêmes, toujours selon les propos de cette formatrice.

Les activités de l'association incluent des cycles de formation payants¹², des séances de conseil individuel gratuites et des visites aux écoles. Dans le cadre des formations, des séances de thérapie collective sont également proposées. Sans que cela ne soit un objectif affiché de l'association¹³, l'ensemble de ses membres sont des femmes, tout comme la grande majorité de son public. La majorité des participantes (dont l'âge oscille entre 25 et 50 ans) vient du même quartier, Helwan, où l'association a son siège principal. Celui-ci se trouve dans un appartement situé dans un immeuble résidentiel confortable. Le quartier est le site de l'ancienne station thermale que fréquentait la grande société à l'époque khédiviale, devenu un haut lieu de l'industrie lourde du pays sous Nasser. Cette double histoire se reflète dans sa population socialement hétéroclite. Certaines de ces femmes sont des étudiantes en psychologie en fin de

¹⁰ Le nom de l'association a été changé à des fins d'anonymisation.

¹¹ Les différentes scènes utilisées ci-dessous pour illustrer nos propos sont extraites du carnet de terrain tenu par Aymon Kreil durant cette enquête au Caire (2009-2010).

¹² En 2009, ces formations coûtaient entre 20 et 30 livres égyptiennes, soit l'équivalent à l'époque d'environ 3 à 4 euros.

¹³ Même si, de fait, l'association est presque exclusivement investie par les femmes, les activités qu'elle propose s'adressent en principe tant aux hommes qu'aux femmes. C'est ce qui a permis l'intégration d'Aymon Kreil à ses activités.

cursus, qui suivent les formations comme compléments aux cours de l'université publique de Helwan. D'autres sont psychologues dans les écoles du quartier. Un troisième groupe est constitué de femmes au foyer provenant de la notabilité du quartier et cherchant à améliorer à la fois l'éducation de leurs enfants et leurs relations avec leurs maris. La plupart des formatrices et des participantes aux activités manifestent une religiosité marquée, visible par le port d'un voile strict ou d'un *niqâb* couvrant le visage, même si certaines apprécient les couleurs vives. Elles respectent également les horaires de prières, ce qui n'est pas toujours le cas au Caire.

Les séances de cours se passent en général en soirée, selon le dispositif courant d'une formatrice faisant face à une classe de dix à quinze personnes, qui sont invitées à intervenir à tout moment par des questions ou des anecdotes. Des séances de thérapie de groupe viennent compléter certaines des formations. La frontière entre formatrices et participantes est par ailleurs mouvante, puisqu'il n'est pas rare de voir des formatrices suivre des cours et des thérapies et des participantes faire du volontariat au sein de l'association. Cette configuration brouille les rapports de pouvoir au sein du groupe qui est relativement homogène : rares sont les dissensions qui s'y expriment, d'autant plus que les participantes sont là volontairement.

Les formations proposées par l'association sont des espaces où les femmes discutent des normes sociales en formulant, notamment, comment elles envisagent le rapport à soi, à l'autre, et plus particulièrement à la famille et à Dieu. Trois notions permettent de comprendre comment les formatrices de l'association cherchent à redéfinir ces rapports : tout d'abord celle d'« image de soi distordue » (*sûra dhâtiyya mutashawwaha*), puis la notion de « codépendance » (*i'timâdiyya*), enfin celle de *fitra* qui renvoie à la vérité originelle de l'être humain [Hoover, 2016]. Le mélange de références à la psychologie, à l'islam et aux dilemmes internes des participantes durant la discussion de ces notions permet de saisir à l'œuvre la combinaison d'éléments disparates qui contribuent par leur mise en relation à légitimer la posture d'autorité que les responsables de l'association revendiquent.

Prenons donc, tout d'abord, la notion d'« image de soi distordue » qui a fait l'objet d'une séance complète d'une formation et par laquelle il est possible de mieux comprendre le rapport à soi que promeut l'association. Selon la formatrice en charge ce jour-là, il s'agit d'une importante source de problèmes, l'image qu'on a de soi pouvant être exagérément positive ou dégradée. Une plus grande attention est néanmoins portée, par la formatrice, à ce second cas de figure. Elle explique qu'une telle image de soi résulte de l'éducation, des commentaires que l'on reçoit de son entourage et du fait de se comparer à d'autres. Parmi les causes d'une image de soi faussée, il y a aussi ce qui s'affiche sur la première diapositive que la formatrice utilise comme support pour la discussion : « Les valeurs de la société ne sont pas équilibrées (*qiyam al-mujtama' ghayr muttazina*). » Les participantes relient spontanément ce facteur aux injustices qu'elles constatent dans les rapports entre hommes et femmes. L'une d'elles se plaint que toute l'attention se porte sur les garçons. La formatrice ajoute qu'« on juge les gens sur un seul aspect comme, par exemple, les filles en fonction de leur beauté, alors que les modes changent ». Une seconde participante évoque le statut conjugal comme facteur de jugement des femmes, quelles que soient leurs autres qualités. La formatrice, elle-même non mariée, approuve : « Quand tu vas à un mariage [en tant que femme non mariée], on te reçoit comme si tu arrivais à un enterrement. La femme, du coup, à l'impression qu'il lui manque quelque chose (*hiyya nâqsa*). » Elle passe à la diapositive suivante sur laquelle s'affiche le titre « Les interprétations restreintes de certains concepts religieux ». La formatrice donne l'exemple de la modestie (*al-tawâdu'*) comme injonction adressée aux femmes à qui on demande de se

cachez et de ne pas faire entendre leur voix car ce serait interdit par la religion (*harâm*). La séance se termine par une discussion sur les conséquences funestes qui peuvent résulter d'une image de soi négative. La formatrice donne alors l'exemple d'un homme venu la consulter. Cet homme, qui avait des relations « pas propres » (*'alâqât mish nadîfa*) avec les femmes, lui aurait alors expliqué que : « Cela ne va pas pour moi de m'engager dans des relations respectables, parce que je ne suis pas quelqu'un de respectable. » C'est le manque de considération pour soi qui est donc à la base de son comportement déviant, précise la formatrice, avant d'affirmer de manière plus générale que « 90 % des gens n'aiment pas faire le mal » mais que certains pensent qu'ils sont incapables d'agir autrement.

Une seconde notion centrale dans l'approche promue par l'association est celle de « codépendance », qui met l'accent sur le rapport à la famille. Deux séances de formation, intitulées « La faim d'amour » (*gaw' al-hubb*), y ont été consacrées. Durant la première, la formatrice présente aux participantes l'être humain comme un réservoir (*khazzân*) à remplir d'amour. Si des conflits familiaux marquent l'enfance et que les parents n'expriment pas assez d'affection envers un enfant, alors le vide qui en résulte poussera celui-ci à vouloir le combler par tous les moyens possibles. Il sera par conséquent plus enclin à développer des comportements de dépendance, notamment dans ses relations amoureuses¹⁴. L'une des participantes à la formation donne alors l'exemple d'une femme qui correspond à cette description : elle est mariée à un « mauvais père » et tyrannise de ce fait ses enfants parce qu'elle veut à tout prix satisfaire son mari. Un débat s'engage alors dans la classe. Pour Samira, la plus âgée du groupe, cette femme a raison de se comporter ainsi car, de la sorte, elle préserve son mariage. Les autres participantes se liguent alors contre elle : « Il faut penser aux enfants », rétorque l'une d'entre elles, qui intervient parfois aussi comme formatrice. Une autre participante affirme que la femme en question n'agit que pour préserver « l'image de la maison ». Une autre encore demande : « Le ressent-elle seulement, cet amour ? », à laquelle la formatrice répond qu'elle ne ressent « que de la douleur ». En effet, « la faim d'amour » n'est pas de « l'amour véritable » (*al-hubb al-haqîqî*). Ce qu'elle fait pour sa famille, elle le fait de façon compulsive et non raisonnée. Le divorce est parfois nécessaire, ajoute-t-elle enfin. Le thème des pères absents qui négligent leurs devoirs envers la famille revient de manière récurrente au sein de l'association. La formatrice l'explique par la tendance de beaucoup d'hommes à penser que leur rôle se réduit à devoir ramener de l'argent pour la famille et que, par conséquent, ils n'ont pas besoin de s'investir affectivement dans l'éducation de leurs enfants.

Une troisième notion clé est celle de *fitra*. Alors que les notions d'image de soi dégradée et de codépendance renvoient au vocabulaire de la psychologie et du développement personnel, celle-ci se rattache clairement au registre religieux. Les formatrices l'évoquent notamment lorsqu'il est question de sexualité, comme dans l'exemple décrit en introduction ou encore durant le cours consacré à l'éducation sexuelle qui commence par l'affirmation de la présidente de l'association qu'il s'agit là d'un « sujet lié à la *fitra* » et que « ce n'est donc pas un sujet marginal. » La nature originelle à laquelle renvoie le mot *fitra* détermine les comportements biologiques et psychiques des êtres humains. Vouloir la combattre ne sert donc à rien. En effet, une nette distinction est faite par les formatrices entre *fitriyyât* et *sulûkiyyât*, entre éléments

¹⁴ Le concept de codépendance a d'abord été développé au sein des Alcooliques anonymes (AA) avant de se populariser grâce au succès des programmes de développement personnel [Morgan, 1991].

essentiels et comportements. Les premiers viennent « de Dieu » explique un jour l'une des formatrices. Outre les hormones, qui se trouvent à la base du désir, la *fitra* combine des aspects biologiques et psychiques de l'être humain et tant l'appétit sexuel (*shahwa*) que l'amour (*hubb*) en relèvent. Si l'on se réfère au support de cours destiné à des jeunes filles d'environ 14 à 15 ans qui nous a été transmis par une formatrice de Cœur généreux, il existe cinq formes d'amour : « l'amour physique », « l'amour romantique émotionnel », « l'amour d'amitié », « l'amour de cohabitation et de famille » et enfin « l'amour sans condition ou l'amour en Dieu », défini comme un amour sans attente de contrepartie directe, au nom de Dieu. Afin de bien marquer que tous ces types d'amour constituent des besoins pour l'être humain, la formatrice les compare à des aliments : ils sont tous indispensables et il faut les combiner de façon équilibrée si l'on veut rester en bonne santé. Lorsqu'elle aborde « l'amour et ses âges », la formatrice évoque, par la suite, l'exemple des fruits : dans l'absolu, on aimerait en manger toute l'année mais, en réalité, il faut attendre la maturité d'un fruit pour pouvoir le consommer. Dans le cas de l'amour, c'est le mariage qui marque ce moment de maturité, l'amour physique étant lié à la fondation d'une famille et à la reproduction. Dans ce document, l'amour est présenté comme étant d'une importance capitale :

L'amour est un besoin originel (*fitrī*) nécessaire entre les sexes pour que s'établisse la relation entre les créatures de Dieu, qui a créé pour elles cet univers afin qu'elles puissent y vivre ensemble. [...] Grâce à Sa miséricorde envers nous [...], Il a créé ces sentiments d'amour beaux, jouissifs et tendres afin que nous en profitions lorsque nous nous engageons dans la responsabilité d'une relation.

Transmettre aux adolescents qu'on comprend l'attirance qu'ils ressentent pour d'autres et qu'ils peuvent donc se confier à leurs parents est ainsi crucial car cela permet de leur expliquer qu'il faut attendre d'avoir trouvé un partenaire adéquat pour établir des liens amoureux. Le caractère adéquat d'un ou d'une partenaire est mesuré, comme nous avons pu l'entendre à plusieurs occasions dans le cadre de l'association, par rapport au critère d'âge, mais aussi au milieu social d'origine. Un couple qui présente un déséquilibre à ce niveau serait ainsi voué à l'échec dans la mesure où il est intrinsèquement miné par la jalousie et le ressentiment qu'une personne issue d'un milieu social moins fortuné que sa partenaire éprouve envers cette dernière.

Ces trois notions mobilisées par l'association durant les formations permettent de mettre en lumière deux tensions qui traversent la manière dont les responsables de Cœur généreux appréhendent les normes de genre. La première tension est celle qui oppose aspirations personnelles et attentes sociales et religieuses. Les cours décrits plus haut ne sont pas un cadre idéal pour exprimer de tels dilemmes intimes. On peut certes y déceler, parfois, des moments d'atermoiements comme lorsque, durant un des cours, l'une des participantes qui porte un *niqâb* explique sa fascination mêlée d'attirance pour les danseuses du ventre dénudées qu'on voit dans les films et dans les mariages. Mais, dans la plupart des cas, le dispositif de la classe encourage une émulation à fournir de « bonnes réponses », peu propice aux confessions personnelles. C'est donc plutôt durant les thérapies de groupe que les questionnements intimes des participantes s'expriment¹⁵. Les problèmes conjugaux, et en particulier la sensation d'être

¹⁵ Pour pouvoir y participer, Aymon Kreil s'est engagé à ne pas révéler leur contenu au-delà des procédures mises en place par les responsables de la thérapie pour guider les séances et les thématiques générales qui y ont été abordées.

négligée d'abord par son père et plus tard par son mari, occupent une large place dans les échanges. La thérapie de groupe, présentée comme un moment privilégié d'expression de soi, offre ainsi la promesse d'une réconciliation entre soi et le monde qui aboutit, dans la plupart des séances de thérapie collective, à l'affirmation d'une proximité retrouvée avec Dieu : celles qui se pensaient perdues disent ainsi avoir retrouvé espoir grâce à l'énonciation et à la mise en commun de leurs doutes et de leurs malheurs sous la conduite des conseillers psychologiques.

La seconde tension est liée à la diversité des sources sur lesquelles l'association cherche à fonder son autorité. La conciliation de sources islamiques et de sources issues de la psychologie anglo-américaine permet à l'association de revendiquer une autorité plus grande que d'autres intervenants potentiels des discours sur la sexualité en Égypte : contrairement aux « interprétations restreintes » dont les formatrices dénoncent les effets délétères, l'approche qu'elles proposent transcende selon elles les clivages entre science et religion que d'autres, moins bien inspirés, cherchent, selon elles, à maintenir. En effet, les responsables de l'association affirment vouloir se distinguer de deux types d'acteurs. D'une part, elles cherchent à se différencier des cheikhs qui se concentrent uniquement sur le corpus religieux et dont la tâche se réduit, selon elles, à distinguer le licite de l'illicite, sans disposer de l'expertise psychologique nécessaire pour comprendre les causes des comportements déviants. D'autre part, elles tentent de se distinguer de ceux qui disent pouvoir guérir les problèmes affectifs et sexuels grâce à leur influence sur les *djinns* [Drieskens, 2008] et que l'association décrit comme des charlatans. Sur la base des discussions observées lors des séances de formation, il est possible d'avancer que l'islam mis en avant par l'association est une religion dont le trait principal est de formuler des valeurs que tous et toutes peuvent s'approprier et de proposer aux croyantes des « buts célestes » qui permettent une amélioration générale de la société. C'est ce que la présidente de l'association désigne par « la partie de la religion qui aide ». L'islam tel que l'appréhendent les formatrices de l'association propose donc une synthèse sélective qui combine ce qui est vu comme le meilleur des différents facteurs qui, selon elles, influent sur la psychologie humaine [Kreil, 2015]. C'est sur la base de cette synthèse qu'elles établissent la distinction entre leur propre action et celles de ceux qu'elles qualifient d'extrémistes et dont elles considèrent « les interprétations restreintes » comme dommageables à la société.

Revendiquer son droit à la terre : égalité, coutumes et valeurs islamiques

On retrouve des logiques de conciliation similaires lorsqu'on se penche sur la manière dont les femmes engagées dans le mouvement des *sulâliyyât*¹⁶ – une mobilisation étudiée par Yasmine Berriane entre 2011 et 2015 – explicitent les raisons pour lesquelles leur revendication est juste. À la différence des formations et des séances de conseil au Caire – où ces efforts de synthèse sont d'apparence plus consensuelle, vu l'homogénéité sociale relative du groupe étudié –, la fabrique de signifiants communs se trouve au cœur même du travail de cadrage qui permet au mouvement très hétérogène des *sulâliyyât* de produire et de définir « le sens des idées destinées à mobiliser ou à contre-mobiliser » [Benford *et al.*, 2002, p. 223]. Ce travail de signification mené, à différentes échelles, par les femmes qui composent le mouvement est consubstantiel à son existence : il leur permet de légitimer l'action qu'elles mènent et d'expliquer pourquoi elles devraient bénéficier – comme les hommes – d'un droit

¹⁶ En référence à la *sulâla*, qui est le lien (basé sur la filiation patrilinéaire) qui lie chaque membre de la collectivité à cette dernière.

aux terres collectives. Les occasions de formuler de telles explications et justifications sont nombreuses : lorsqu'elles mobilisent d'autres femmes, négocient avec les autorités publiques ou avec des adversaires, tentent de convaincre un public, ou encore présentent le mouvement à la chercheuse qui prévoit de publier des textes à son sujet.

Né en 2007, le mouvement des *sulâliyyât* revendique, au Maroc, le droit des femmes à bénéficier des terres collectives¹⁷. Il s'agit de terres cultivables ou de pâturages sur lesquelles des collectivités, que la législation en vigueur qualifie de « tribales » ou « ethniques », détiennent un droit d'usage et de jouissance. Comme dans d'autres régions du Maghreb, ces terres font l'objet, depuis la fin des années 1990, d'importants programmes de privatisation et de valorisation commerciale initiés par l'État [Kadiri & Er-Rayhany, 2019 ; Berriane, 2017], lesquels ont suscité des mobilisations portées par des groupes qui se considèrent lésés lors de ces transactions [El Kahlaoui, 2018 ; Bogaert, 2016]. À leur tête, se distingue un mouvement de femmes venues d'abord des campagnes des plaines du Gharb avant d'être rejointes par des femmes d'autres régions rurales. Ce mouvement réunit des femmes d'horizons divers. Il est chapeauté par les représentantes d'une association de défense des droits des femmes basée à Rabat. Cette association influente, qui dispose de ressources conséquentes tirées de coopérations avec divers bailleurs internationaux, décrit son action comme féministe et milite, depuis sa création en 1985, pour l'égalité de genre au Maroc au niveau, notamment, de la législation. Les femmes qui la composent sont, pour la plupart, d'origine urbaine et éduquées. Nombre d'entre elles sont enseignantes et disposent d'une longue expérience militante, ainsi que de contacts privilégiés avec les élites politiques du pays. Les femmes qui composent le mouvement sont, quant à elles, d'origine beaucoup plus modeste. Issues, pour la plupart, des marges urbaines et rurales du pays, elles présentent des profils très variés : ouvrières agricoles, paysannes, vendeuses ambulantes, femmes de ménage, mais aussi institutrices ou encore salariées de la fonction publique.

Depuis cette première mobilisation, de nombreux autres groupes utilisant l'appellation *sulâliyyât* ont vu le jour. Si certains de ces groupes sont apparus dans le giron de la première mobilisation de 2007, beaucoup s'en sont depuis distanciés en développant un discours critique à son égard [Eddouada, 2021]. Ces critiques mettent l'accent sur l'instrumentalisation des *sulâliyyât* par l'association de défense des droits des femmes et le caractère exogène du référentiel féministe que cette association imposerait aux femmes mobilisées [*ibid.*]. Cette perspective renvoie, très justement, aux rapports de pouvoir très inégaux qui constituent le mouvement. Mais elle ne permet pas de saisir la pluralité des processus à l'œuvre en son sein et, surtout, la pluralité des schèmes normatifs qui s'y déploient. Nous le montrerons en nous intéressant plus en détail à la manière dont celles qui représentent le mouvement de 2007 expliquent leurs revendications. Les référentiels mobilisés par une salariée de l'association et par deux porte-paroles du mouvement retiendront particulièrement notre attention. Les porte-paroles font partie de celles que l'association féministe appelle « les leaders », c'est-à-dire des femmes ayant la capacité d'agir comme intermédiaires pour mobiliser les membres de leur communauté. La relation entre ces intermédiaires et l'association est loin d'être figée : au fil de la mobilisation, les rapports de pouvoir s'inversent graduellement ; ce qui s'exprime,

¹⁷ Pour une présentation plus détaillée de ce mouvement et du contexte de son émergence voir, par exemple, Ait Mous & Berriane [2016] ; Berriane [2016].

notamment, lorsque certaines porte-paroles mettent en exergue la dépendance de l'association envers elles [Berriane, 2016].

Amina, diplômée en biologie, est active depuis de nombreuses années au sein de l'association. Elle y soutient – avec une équipe de salariées – les dirigeantes bénévoles de l'organisation. À l'instar des responsables de l'association, elle identifie la coutume (*al-'urf*) comme principale cause de l'exclusion des femmes selon laquelle le droit d'usage ne peut être transmis que de père en fils. C'est cette coutume (« dépassée » et « archaïque » selon Amina) qu'invoquent, en effet, les représentants des collectivités tribales pour justifier l'exclusion des femmes, mais aussi les autorités ministérielles qui refusent d'intervenir en faveur de celles-ci au début de la mobilisation [Berriane & Rignall, 2017]. Une autre cause identifiée est la cupidité des hommes qui les amène à user de tous les moyens possibles pour s'accaparer les terres et les revenus générés par celles-ci. Or, explique la salariée, l'exclusion des femmes des listes d'ayants droit contredit le principe d'égalité entre les sexes garanti par la Constitution et les conventions internationales signées par le pays. L'État se doit donc d'intervenir. On retrouve ce même schème narratif dans les propos recueillis auprès des responsables de l'association. C'est également le récit qui domine les présentations publiques du mouvement lors de conférences de presse ou d'interventions médiatiques.

Le profil des deux porte-paroles du mouvement est différent de celui d'Amina et des représentantes de l'association féministe. Habiba est veuve et a longtemps travaillé comme ouvrière dans une usine de traitement de poissons. Elle vit non loin de la ville de Kénitra, dans un quartier où sont également installés d'autres membres de sa collectivité qui bénéficie d'un droit d'usage sur des terres (principalement agricoles). Quant à Zahra, elle est mariée et vit à Rabat où elle a longtemps travaillé dans une administration publique. Elle est également originaire d'une collectivité qui possède des terres collectives proches de la ville de Kénitra. Même si elle a quitté son village d'origine, elle dit garder des liens étroits avec sa famille et, plus largement, avec des membres de sa communauté. Toutes deux désignent leur collectivité respective par le mot « tribu » (*qbîla*). Elles se sont jointes à la mobilisation dès 2007, lorsque des parts importantes des terres partagées sont cédées à des promoteurs immobiliers en échange de compensations versées principalement aux hommes, en excluant les femmes.

Toutes les deux mobilisent aussi un discours sur les droits des femmes que beaucoup de femmes du mouvement auraient acquis – selon Amina – à travers les formations qu'elles ont suivies au sein de l'association. Si Habiba, déscolarisée à un très jeune âge, n'utilise pas la même terminologie (en arabe médian) que celle d'Amina et Zahra, le sens des mots qu'elle emploie y renvoie. Pour signifier l'égalité, par exemple, elle utilise rarement le mot *musâwât*, préférant l'expression dialectale « pareil pour l'homme et pour la femme » (*bhâl ar-rajel, bhâl lemra*). Pour signifier son action militante, elle emploie les expressions « on s'est levées » (*wqafna*), « on est sorties » (*khrejna*), « on a parlé » (*hdarna*), associant ces actions à un collectif au nom duquel elle dit agir : tantôt ce sont « les femmes de la tribu », tantôt « les femmes du Maroc ». Malgré ces ressemblances, le récit qu'elles font des raisons de leur mobilisation diffère de celui privilégié par l'association.

Pour Zahra et Habiba, leurs revendications se justifient, avant tout, par rapport à une série d'injustices qu'elles ressentent vis-à-vis de leurs frères. C'est un sujet récurrent quand elles racontent ce qui les a amenées à s'opposer aux autres membres de leur famille et à l'ensemble de la collectivité. Zahra explique ainsi son engagement :

Moi, ce qui me fait le plus courir, c'est *al-hogra*¹⁸. Mon frère, qu'est-ce qui te distingue de moi ? [...] en 2004, il a bénéficié *lui*. Son fils aussi. [...] Et moi, qui ai travaillé, qui ai galéré (*dmert*), qui ai aidé mes frères, je ne reçois rien parce que je ne suis qu'une femme¹⁹.

Ce thème revient dans tous les propos recueillis auprès de femmes du mouvement. Alors que leurs frères ont bénéficié de compensations financières ou de lots de terre équipés, elles n'ont rien reçu. Alors que la situation économique de leurs frères s'est nettement améliorée, la leur est restée très modeste, voire précaire. Alors que leurs frères auraient dû subvenir aux besoins de leurs sœurs, ils les ont laissées vivre dans la misère. Alors que les frères devraient protéger le patrimoine collectif, ils le dilapident en vendant les terres de manière illégale. En mettant ces manquements au cœur de leur discours, elles justifient leurs actions, qui peuvent impliquer une rupture avec l'ensemble de la famille et de la collectivité, comme en attestent les insultes et, parfois, les violences physiques que certaines ont subies [Berriane, 2021].

Pour revendiquer ses droits, Habiba – l'autre porte-parole du mouvement – met l'accent à plusieurs reprises sur le fait qu'elle et son frère sont nés du même père et de la même mère.

Pourquoi pas nous ? Nous sommes tous les enfants d'un même père. Lui s'appelle S. et moi je ne m'appelle pas S. ? [...] Lui a grandi dans ce ventre et moi je n'y aurai donc pas grandi ? Lui a tété de ce sein et moi je n'en aurai donc pas tété ? Si c'est comme ça alors il n'a qu'à m'enlever du livret de famille ! [...] Nous sommes les enfants d'un seul père et d'une seule mère. [...] Pourquoi il ne me donnerait rien ? Ne suis-je pas sa sœur²⁰ ?

En déclinant la thématique de la filiation de ses diverses façons, Habiba accorde une place centrale aux liens de parenté et, plus largement, à un ensemble de normes qu'elle associe à la coutume alors même que celle-ci est décrite, par le mouvement des *sulâliyyâtes*, comme la principale cause de l'exclusion des femmes. À ses yeux, les frères qui s'enrichissent aux dépens de leurs sœurs au moment du partage de revenus générés par la terre ne respectent pas, par exemple, les usages coutumiers qui prédominaient du temps de leurs parents : à savoir qu'un frère ne peut abandonner sa sœur dans la misère. Pour donner plus de poids à cet argument, elle met l'accent sur son propre investissement, en tant que femme, dans l'exploitation de la terre cultivée par ses parents ; un travail qui garantissait – à l'époque de ces derniers – une part de ce que produisait la terre. Mais, en mettant l'accent sur la filiation, Habiba – comme toutes les autres *sulâliyyâtes* rencontrées – cherche aussi à reformuler le principe de filiation patrilinéaire à son avantage : comme son père était membre de la collectivité, elle a également le droit de bénéficier d'une part de terre. Non seulement ce discours reproduit des normes patriarcales de transmission du droit d'usage, mais il s'accompagne aussi, chez les femmes mobilisées, de discours et de pratiques d'exclusion qui ciblent ceux et celles qui ne peuvent justifier d'une telle filiation [Berriane, 2017]. Ainsi, lorsque Habiba est appelée, par les autorités locales, pour

¹⁸ Nous employons ici le mot en dialectal marocain dans la mesure où ce terme renvoie à une pluralité de significations comme l'injustice, le mépris, ou encore un sentiment d'exclusion.

¹⁹ Entretien avec Zahra, Rabat, septembre 2011.

²⁰ Entretien avec Habiba, près de Kénitra, juin 2011.

valider la liste de femmes qui, au sein de sa collectivité, devraient bénéficier de revenus générés par la cession de terres collectives²¹, elle se charge de faire le tri parmi les noms inscrits :

Je lui ai dit : Celle-là n'est pas *sulâliyya*. Celle-là n'est pas *sulâliyya*. Celle-là est de la famille de H., ce n'est pas une *sulâliyya*. Elle n'a été qu'adoptée (*mrabya*). Sa mère ne l'a que prise sous sa charge. Ce n'est pas une *sulâliyya*. [...] J'ai appelé ici et là et je leur ai dit : "Vous devez enlever celle-ci et celle-là." »²².

Pour Habiba, l'exclusion des « fausses *sulâliyyâtes* » de la liste d'ayants droit s'inscrit dans la continuité de sa mobilisation au sein du mouvement. C'est une manière d'appliquer, à la lettre, le principe de transmission patrilinéaire (et, accessoirement, de mettre à jour la corruption des hommes qui ne le respectent que lorsque cela les arrange), tout en lui permettant d'étendre considérablement ses propres droits et ceux des autres femmes de la tribu. À travers la combinaison de revendications pour le droit des femmes et le respect strict de principes patrilinéaires de filiation, Habiba veut, dans un premier temps, s'assurer – en tant que fille d'un membre mâle de la collectivité – le statut de bénéficiaire légitime de terres collectives. Mais, une fois son statut d'ayant droit reconnu, c'est, dans un deuxième temps, la reconnaissance de sa capacité à transmettre ce même droit d'usage à ses enfants qu'elle vise. Atteindre un tel changement équivaudrait à une féminisation inédite des chaînes de transmission. C'est donc à travers cet aller-retour entre deux registres qui peuvent *a priori* paraître contradictoires qu'elle cherche à être incluse dans un droit exclusif qui est celui de la jouissance des terres collectives.

Zahra met également l'accent sur son statut de *sulâliyya* et sur la filiation qui l'unit, à travers son père, à la collectivité. Par la même occasion, elle insiste sur le caractère flexible et mouvant de ce qui relève des coutumes. Celles-ci, explique-t-elle, sont le résultat d'un consensus de groupe. Néanmoins, si, dans le groupe, des voix s'élèvent contre une coutume alors celle-ci n'a plus lieu d'être : « Moi, je suis une fille de la tribu et je ne l'accepte pas cette coutume. Si cette coutume n'est plus acceptée, alors il faut l'enlever²³. » Les références à la coutume sont d'ailleurs très fréquentes dans son récit. Elles lui permettent notamment de mettre l'accent sur les règles très strictes de solidarité qui prévalaient, selon elle, avant que la terre ne commence à être commercialisée. Toutefois, dans son récit, ce sont les références à l'islam qui prennent la place la plus centrale : l'islam est placé hiérarchiquement à la première place, les autres référentiels normatifs lui sont subordonnés. Ainsi, lorsqu'elle fait référence, comme Habiba, à la responsabilité que les hommes de la famille ont vis-à-vis de leurs sœurs dans le besoin, elle le fait en lien avec l'islam qui a « amené la dignité (*al-karâma*), les bonnes conduites (*al-akhlâq*) et les valeurs (*al-qiyam*) ». Si la coutume qui vise à exclure les femmes du droit à la terre doit être interdite, c'est, pour elle, parce qu'elle contredit ces principes. Elle y fait d'ailleurs référence en insistant sur le caractère antéislamique de ces pratiques. Pour Zahra, les principes de l'islam surplombent ceux de la Constitution dans la mesure où, explique-t-elle, l'islam garantit les valeurs d'humanité (*al-insâniyya*). C'est en cela que, pour elle, l'islam garantit également l'égalité entre hommes et femmes, comme le fait aussi la Constitution. En même temps, elle insiste sur le fait que la transmission de droits d'usage n'est pas une forme

²¹ Dès 2009, une première circulaire ministérielle inclut des femmes dans la région du Gharb comme bénéficiaires légitimes. La règle selon laquelle les femmes sont des ayants droit légitimes sera généralisée à l'ensemble du Maroc par la suite et codifiée, en 2019, dans un nouveau texte de loi appliqué aux terres collectives.

²² Entretien avec Habiba, près de Kénitra, septembre 2011.

²³ Entretien avec Zahra, Rabat, septembre 2011.

d'héritage. Par conséquent, ne s'y applique pas le droit successoral inspiré de la doctrine islamique malikite, et selon lequel « une femme hérite moitié moins qu'un homme dans la même position » [Buskens, 2012, p. 118]. En insistant sur le caractère particulier des biens collectifs, Zahra les place donc hors du cadre légal d'inspiration islamique, ce qui lui permet de maintenir la revendication d'un partage égal du droit d'usage entre hommes et femmes, tout en éludant la possibilité d'une contradiction entre le principe d'égalité qu'elle revendique et la normativité islamique qu'elle privilégie.

Conclusion

Malgré leurs différences, nos deux cas d'étude révèlent des logiques similaires à l'œuvre. La conciliation de différents référentiels par nos interlocutrices renvoie à la fois à une posture épistémique et à une ressource stratégique. Ainsi, l'association Cœur généreux se présente comme à même de réconcilier les Égyptiens avec eux-mêmes, en tant qu'êtres humains, mais aussi avec les attentes de la société contemporaine et les différentes sources de savoir que sont la psychologie et la révélation coranique. Leurs concurrents apparaissent par contraste comme enfermés dans leurs contradictions : ceux qui ne suivent pas les enseignements de la psychologie seraient incapables d'appliquer leurs propres idéaux de vertu, les condamnant à l'ambivalence. La manière dont les *sulâliyyât* au Maroc justifient la nécessité de remplacer la norme coutumière, qui exclut les femmes des bénéfices tirés de terres collectives, par une nouvelle loi qui garantirait un droit d'usage aux deux sexes, illustre comment – dans un mouvement réunissant des femmes venues d'horizons très différents – divers référentiels normatifs coexistent, y compris des référentiels habituellement opposés comme le discours sur les droits des femmes inspiré d'une démarche féministe et la normativité islamique. Les synthèses que produisent Habiba et Zahra réunissent ces référentiels de manière parfois fragmentaire ou partielle et les hiérarchisent selon leur propre perspective, mais aussi selon le contexte particulier dans lequel s'inscrit leur action. Leurs opposants apparaissent, par contraste, comme enfermés dans des pratiques corrompues qui ne respectent ni les coutumes qu'ils disent appliquer, ni les normes islamiques qu'ils disent respecter, ni, enfin, les lois édictées par l'État.

Il nous semble que de tels processus peuvent être lus comme des tentatives concurrentes de formuler, d'un point de vue certes très localisé et contextualisé, ce qui serait – pour nos enquêtées – de l'ordre de l'universel, dans le sens d'« univers normatif » à vocation universelle [Vibert, 2020, p. 258]. En justifiant et en définissant ce qu'elles disent être, par exemple, des comportements sains ou des pratiques justes, nos interlocutrices dressent les contours de ce qu'elles considèrent être, plus largement, un ordre humain bon et juste. Or elles définissent les contours de ces ordres en conciliant des sources et référentiels normatifs disparates dont l'origine géographique s'estompe, puisque la formulation de normes ne passe pas nécessairement, ici, par la revendication de particularismes culturels. Par ailleurs, ces démarches concurrentes de conciliation de référentiels normatifs et les tentatives de systématisation partielle de l'approche au monde qui en découlent sont nécessairement sous tension, du fait justement de la diversité des acteurs qui s'en emparent, ce dont l'ethnographie est particulièrement bien armée pour rendre compte.

En partant de ces réflexions, nous aimerions avancer que l'approche dont nous esquissons ici les contours de manière encore très sommaire permet ainsi de revenir sur les questions plus larges de l'universalisme et du relativisme culturel qui agitent les sciences

sociales et plus particulièrement l'anthropologie sociale [*ibid.*]. Si la notion de « pluriversalisme » permet, par exemple, de dépasser l'opposition entre universalisme et relativisme, elle implique toutefois un risque d'homogénéisation des sociétés non occidentales pour les présenter comme alternatives à l'Europe et à l'Amérique du Nord [Candea, 2016]. Par contraste, la perspective que nous avons privilégiée ici permet de lire la constitution des différences et des mises en oppositions entre univers normatifs comme le fruit de synthèses concurrentes et mouvantes du réel, plutôt que comme le reflet de perspectives préexistantes et déterminées par la culture. La conception de l'universel qui en ressort renvoie dès lors à un objet de lutte partagé et changeant qui, intrinsèquement, à la fois nous sépare et nous lie.

Bibliographie

ABU-LUGHOD Lila (2002), « Do Muslim Women Really Need Saving? Anthropological Reflections on Cultural Relativism and Its Others », *American Anthropologist*, vol. 104, n° 3, p. 783-790.

— (2010), « The Active Social Life of “Muslim Women’s Rights”. A Plea for Ethnography, Not Polemic, with Cases from Egypt and Palestine », *Journal of Middle East Women’s Studies*, vol. 6, n° 1, p. 1-45.

AIT MOUS Fadma & BERRIANE Yasmine (2016), « Droit à la terre et lutte pour l’égalité au Maroc. Le mouvement des soulaliyates », in RACHIK Hassan (dir.), *Contester le droit. Communautés, familles et héritage au Maroc*, Casablanca, La Croisée des chemins, p. 87-173.

BENFORD Robert D., SNOW David A. & PLOUCHARD Nathalie Miriam (2012), « Processus de cadrage et mouvements sociaux. Présentation et bilan », *Politix*, vol. 99, n° 3, p. 217-255.

BERNARD-MAUGIRON Nathalie (2012), « La place de la charia dans la hiérarchie des normes », in DUPRET Baudouin (dir.), *La charia aujourd’hui. Usages de la référence au droit islamique*, Paris, La Découverte, p. 51-64.

BERRIANE Yasmine, (2016), « Bridging Social Divides. Leadership and the Making of an Alliance for Women’s Landuse Rights in Morocco », *Review of African Political Economy*, vol. 43, n° 149, p. 350-364.

— (2017), « Développement et contremouvements. Réflexions autour des conflits nés de la marchandisation des terres collectives au Maroc », *International Development Policy*, vol. 8, en ligne : <http://poldev.revues.org/2454>.

— (2021), « “La part des femmes”. La judiciarisation de l’accès des femmes aux terres collectives au Maroc », *Cahiers d’études africaines*, vol. 242, p. 417-438.

BERRIANE Yasmine & DUBOC Marie (2019), « Allying beyond Social Divides. An Introduction to Contentious Politics and Coalitions in North Africa and the Middle East », *Mediterranean Politics*, vol. 24, p. 399-419.

BERRIANE Yasmine & RIGNALL Karen (2017), « La fabrique de la coutume au Maroc. Le droit des femmes aux terres collectives », *Cahiers du genre*, vol. 62, p. 97-118.

BOGAERT Koenraad (2016), « Imider vs. COP22. Understanding Climate Justice from Morocco’s Peripheries », *Jadaliyya*, en ligne : <https://www.jadaliyya.com/Details/33760>.

BOLTANSKI Luc (2009), *De la critique. Précis de sociologie de l’émancipation*, Gallimard, Paris.

BOTIVEAU Bernard (1990), « Droit islamique. Du politique à l’anthropologique », *Droit et société*, vol. 15, p. 161-174.

BRODKIN Evelyn (2017), « The Ethnographic Turn in Political Science. Reflections on the State of the Art », *Political Science and Politics*, vol. 50, n° 1, p. 131-134.

BUSKENS Leon (2012), « Le droit de la famille au Maroc », in BERNARD-MAUGIRON Nathalie & DUPRET Baudouin (dir.), *Ordre public et droit musulman de la famille en Europe et en Afrique du Nord*, Bruxelles & Montpellier, Bruylant & IRD, p. 97-125.

CANDEA Matei (2016), « De deux modalités de comparaison en anthropologie sociale », trad. Franck Lemonde, *L'homme*, n° 218, p. 183-218.

CLANCY-SMITH Julia (1998), « Islam, Gender, and Identities in the Making of French Algeria, 1830-1962 », in CLANCY-SMITH Julia & GOUDA Frances (dir.), *Domesticating the Empire. Race, Gender, and Family Life in French and Dutch Colonialism*, Charlottesville, University Press of Virginia, p. 154-174.

COOKE Miriam (2001), *Women Claim Islam. Creating Islamic Feminism Through Literature*, Londres, Routledge.

DRIESKENS Barbara (2008), *Living with the Djinn. Understanding and Dealing with the Invisible in Cairo*, Londres, Saqi.

DUPRET Baudouin (2011), *Practices of Truth. An Ethnomethodological Inquiry into Arab Contexts*, Amsterdam, John Benjamins.

EDDOUADA Souad (2021), « Land Rights and Women's Rights in Morocco. Cooperation and Contestation among Rural and Urban Women Activists », *History of the Present*, vol. 11, n° 1, p. 23-42.

EL KAHLAOUI Soraya (2018), « Posséder. Construction de l'État et résistances aux mécanismes de dépossession dans le Maroc post-2011 », thèse de sociologie sous la direction d'Albert Ogien, Paris, EHESS.

ELSADDA Hoda (2018), « Travelling Critique. Anti-imperialism, Gender and Rights Discourses », *Feminist Dissent*, n° 3, p. 88-113.

GARFINKEL Harold (2020), *Recherches en ethnométhodologie*, trad. Michel Barthélémy et al., Paris, Puf.

GOFFMAN Erving (1974), *Les rites d'interaction*, trad. Alain Kihm, Paris, Éditions de Minuit.

HOOVER Jon (2016), « Fitra », in FLEET Kate et al., *Encyclopaedia of Islam Three Yearbook*, Leyde, Brill, p. 104-106.

KADIRI Zakaria & ER-RAYHANY Hassan (2019), « La politique foncière de privatisation des terres collectives à l'épreuve des réalités d'appropriations et des conflits », *Alternatives rurales*, n° 7, p. 111-129.

KENNEY Jeffrey (2015), « Selling Success, Nurturing the Self. Self-Help Literature, Capitalist Values, and the Sacralization of Subjective Life in Egypt », *International Journal of Middle East Studies*, vol. 47, n° 4, p. 663-680.

KRÉFA Abir et Amélie LE RENARD (2020), *Genre et féminismes au Moyen-Orient et au Maghreb*, Paris, Amsterdam.

KRÉFA Abir (2016), « Les rapports de genre au cœur de la révolution », *Pouvoirs*, vol. 156, p. 119-136.

- KREIL Aymon (2010), « Se faire cheikh au Caire. Exemplarité et intériorité religieuse », *Archives de sciences sociales des religions*, vol. 149, p. 255-272.
- (2012), « Du rapport au dire. Sexe, amour et discours d'expertise au Caire », thèse d'anthropologie sous la direction de Christian Décobert & Christian Ghasarian, Paris & Neuchâtel, EHESS & Université de Neuchâtel.— (2015), « Science de la psyché et autorité de l'islam. Quelles conciliations ? », *Archives de sciences sociales des religions*, vol. 170, p. 267-282.
- LAGRANGE Frédéric (2008), *Islam d'interdits, islam de jouissance*, Paris, Téraèdre.
- LATTE ABDALLAH Stéphanie (2010), « Les féminismes islamiques au tournant du XXI^e siècle », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, vol. 128.
- LE RENARD Amélie (2011), *Femmes et espaces publics en Arabie Saoudite*, Paris, Dalloz.
- L'ESTOILE Benoît de (2012), « Anthropologie et sociologie. Croisements et bifurcations », *Genèses*, vol. 89, n° 4, p. 2-9.
- MAHMOOD Saba (2011), *Politics of Piety. The Islamic Revival and the Feminist Subject*, Princeton, Princeton University Press.
- MAYER Ann Elizabeth (1991), *Islam Tradition and Human Rights. Tradition and Politics*, Boulder Westview Press.
- MORGAN James (1991), « What is Codependency? », *Journal of Clinical Psychology*, vol. 47, n° 5, p. 720-729.
- NADER Laura (2006), « Orientalisme, occidentalisme et contrôle des femmes », *Nouvelles questions féministes*, vol. 25, n° 1, p. 12-24.
- ROUSSILLON Alain (1991), « Trajectoires réformistes. Sayyid Qutb et Sayyid 'Uways : figures modernes de l'intellectuel en Égypte », *Égypte/Monde arabe*, n° 6, p. 91-139.
- SADIQI Fatima (2016), « The Center. A Post-revolution Space for Women's Movements in North Africa. Morocco as an Example », in SADIQI Fatima (dir.), *Women's Movements in Post-« Arab Spring » North Africa*, New York, Palgrave Macmillan, p. 15-30.
- SAID Edward (1978), *Orientalism*, New York, Pantheon Books.
- TADROS Mariz & KHAN Ayesha (2018), « Challenging Binaries to Promote Women's Equality. Introduction to Special Issue », *Feminist Dissent*, n° 3, en ligne : <https://journals.warwick.ac.uk/index.php/feministdissent/issue/view/20>.
- TAMMAM Husam & HAENNI Patrick (2004), « Au diable les losers ! Le succès et l'achievement, nouvelles valeurs islamiques en Égypte », *Mouvements*, n° 36, p. 42-53.
- TERMAN Rochelle (2016), « Islamophobia, Feminism and the Politics of Critique », *Theory, Culture & Society*, vol. 33, n° 2, p. 77-102.
- VIBERT Stéphane (2020), « L'universel concret. L'unité de l'homme et sa nature culturelle », *Anthropologie et sociétés*, vol. 44, n° 3, p. 247-267.