



CIDDEF
Revue des droits de l'Enfant et de la Femme
ISSN 1112-6108

Revue du Centre de l'Association
M'Barek Ait Menguellat
Agrément n°841 du 04/07/1990
délivré par la wilaya de Tizi-Ouzou
N°20 - Mars 2009
Janvier-Mars 2009

La revue du CIDDEF rejoint plus
de 5 000 lecteurs chaque trimestre
Publié par le Centre d'Information et de
Documentation sur les Droits de l'Enfant
et de la Femme

Association à but non lucratif
1, rue Alfred Letellier - Sacré coeur - Alger
Tél. / Fax: (213) 21 74 34 47
contact@ciddef-dz.com
ciddefenfant@yahoo.fr
Site web: www.ciddef-dz.com

sommaire

CIDDEF
Centre d'Information et de Documentation sur les Droits de l'Enfant et de la Femme

📁 P. 02 < 07 **EVÉNEMENT**

LES DROITS DES ENFANTS ET DES FEMMES FACE À LA VIOLENCE ET PRATIQUES D'INTERVENTION

Séminaire organisé le 21 Février 2009

P.04 Résumé de la journée

P. 06 MedEspaceFemmes

Un dialogue au féminin
entre les deux rives de la Méditerranée

📁 P. 08 < 39 **DOSSIER**

P.08 LE «GENRE»? Un concept, des outils, une méthode

P.16 Islam, Genre et Droit

P.20 Etude comparative du droit de la famille
dans les pays du maghreb

P.30 Droit de la famille et droits de l'homme en Algérie
Une coexistence toujours conflictuelle

P.36 Droits économiques de la Femme divorcée

📁 P. 40 < 45 **FLASH INFOS**

P.40 Mise sur pied du Réseau d'Echanges:
pour l'amélioration de la participation politique des
Femmes Musulmanes Africaines

P.44 Les nouveaux chantiers de l'égalité au Maghreb
L'égalité successorale

P.45 Séminaire sur l'enquête faite par le Ministère tunisien
des affaires de la femme, de la famille, de l'enfance
et des personnes âgées.

📁 P. 46 **ECHO**

P.47 **L'ACTION DU MINISTÈRE DÉLÉGUÉ CHARGÉ DE LA
FAMILLE ET DE LA CONDITION FÉMININE**
L'approche genre en Algérie

📁 P. 47 **ASSOCIATION**

P.47 **CONFÉRENCE DÉBAT ANIMÉE PAR :**
Mme Wassila Tamzali et Mme Latifa LAKHDAR
EXPOSITION
Association «Flambeau de l'Avenir Féminin»
d'EL MENIA W. Ghardaia
Mr. Nourredine Hamouche - Artiste peintre

Edito



Comment faciliter la construction des rapports sociaux entre Femme et Homme basés sur le Genre dans une société Algérienne, en quête de modernité, tentée par un retour à «l'authenticité» ?

Les changements de la Loi (Constitution, Code de la Famille, Code de la Nationalité...), intervenus récemment pour consacrer davantage l'égalité, suffiraient-ils à répondre par l'affirmative lorsque l'on connaît les obstacles que rencontrent les femmes à occuper les places qui leur reviennent de droit ?

Les violences et les discriminations que subissent les femmes dans la famille et l'espace public contribuent à éloigner les femmes de leurs intérêts et de leur participation active dans la vie socio-économique et d'avantage dans la société civile.

Au delà des comportements et de la vision des hommes du rôle de la femme dans la société, se pose avec acuité la répartition et la gestion du budget temps chez l'homme et la femme surtout lorsque cette dernière est salariée et mère de famille.

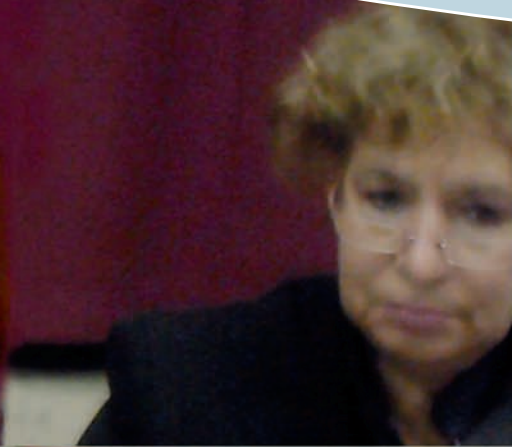
Comme le souligne Abdoul Aziz KEBE: *«C'est autour de la dignité humaine, consacrée par toutes les religions, al-Karâma al-Insâniyya, originelle et consubstantielle à son existence, que l'on construit le droit qui préserve ou spolie, qui protège ou discrimine. Or, cette dignité n'est pas octroyée par un pouvoir quel qu'il soit, elle est la marque de distinction de l'être humain sur les autres créatures, elle est l'empreinte de Dieu. Menacez-la, spoliez-la, flétrissez-la, c'est l'humanité de l'individu, qu'il soit homme ou femme, qui est menacée, qui est niée. Aussi, pour que l'individu reste digne dans toutes ses postures l'islam recommande deux choses: L'équité (al-'Adl) et l'élégance dans l'action en société, c'est-à-dire l'éthique (al Ihsân).»*

Pour nous, le principe d'égalité en est le catalyseur, «le ciment»■

Nadia Ait-Zai
Directrice du CIDDEF



LES DROITS DES ENFANTS ET DES FEMMES FACE
Séminaire organisé



À LA VIOLENCE ET PRATIQUES D'INTERVENTION
le 21 Février 2009

Les droits des enfants et des femmes face à la violence et pratiques d'intervention

Résumé par R.Aït Said



Le CIDDEF, les Associations Nedjma de Constantine, Rachda et l'IMED ont organisé le 31 Janvier 2009 un séminaire international dans le cadre du projet «Actions par l'Intégrité Physique des Droits humains et l'Autonomie des femmes» (A.I.D.A) sur le thème «des droits des enfants et des femmes face à la violence et pratiques d'intervention», rehaussé par la présence de Son Excellence l'Ambassadeur d'Italie en Algérie.

Selon Maître Nadia Ait-Zai, ce projet est l'œuvre des Associations de trois pays à savoir l'Algérie, le Maroc et la Tunisie, soutenu par la communauté européenne. Sa thématique centrale porte sur la lutte contre la violence à l'égard des femmes et des enfants. Mais en dehors des constats qui sont toujours nécessaires pour la prise de conscience, il faut envisager une véritable politique de prévention notamment la mise en place de mécanismes de prise en charge des victimes et d'un cadre de protection pour pallier à toute éventuelle agression sur des personnes vulnérables.

Nedjma, Rachda et la commission femme de l'UGTA principaux partenaires de l'IMED et de la communauté européenne, ont fait un rappel de la genèse du projet :

- Pour Mme Chettouh Présidente de Nedjma : **«le travail en réseau est un impératif pour nous, qu'il soit régional ou international. La Maison Nedjma a privilégié dans ses actions le partenariat avec l'Association Rachda et la Commission Femmes de l'UGTA. Notre Maison a ouvert ses portes en 2003.»**

- La Représentante de l'IMED, Mme Maria Grazia Ruggeri, **a abordé la complexité de la violence envers les femmes en fonction du milieu qu'il soit professionnel, public, privé ou familial. L'expérience italienne a su comment associer les syndicats des travailleurs dans ses projets de lutte contre la violence à l'égard des femmes. L'Italie n'a pas encore conçu de stratégie nationale contre ce fléau.**

- Pour la représentante de l'UNICEF, Mme Doria Merabtime, **«c'est d'abord la prise de conscience de cette difficulté qu'il faut prendre en considération et en faire par la suite des communications de fond, pour qu'on puisse développer une culture de la tolérance au sein de la société. Le rôle des associations est primordial, car elles sont les plus proches des personnes vulnérables (femmes et enfants), mais**

il ne faut pas s'arrêter uniquement aux projets de communication, mais il faut agir avec des actions concrètes.»

- Mme Mechakra a présenté le projet de la Maison Nedjma :

Pour le guichet social dit-elle **«des actions sont menées en collaboration avec la DAS de Constantine qui attribue à ces victimes une modeste allocation. La Maison Nedjma, durant ces deux dernières années a accompagné 69 cas nécessitant une aide juridique, 27 cas ont reçu une aide psychologique notamment des enfants et 70 cas d'aides sociales variées ont été traités. Concernant le travail, nous avons aidé 8 cas à réintégrer leur poste de travail ou à accéder à un poste de travail même temporaire. Nous avons 17 cas de détresse dont l'âge varie entre 16 et 77 ans. La seule offre possible pour nous, c'était une orientation vers les services de l'Action Sociale»; la création, d'un CENTRE REFUGE pour les personnes vulnérables, n'ayant pu se faire faute d'autorisation.**

Pour Mme Chérifa Bouatta universitaire et experte sur le projet AIDA les conséquences des violences faites à l'enfant sont d'ordre physiques, mais surtout psychologiques où les séquelles sont difficiles à effacer, mais aujourd'hui ce n'est plus un tabou, les victimes peuvent s'exprimer, donc se

Les autres activités de la Maison Nedjma sont:

- Les formations et les journées de sensibilisation sur la prévention et la lutte contre la violence auprès des étudiants à l'Université et dans les lycées et collèges, auprès des maisons de jeunes.

Le contenu de nos formations se constitue d'éducation aux droits humains, aux chartes et aux conventions relatives aux droits de l'homme et à la citoyenneté.

Nous travaillons en partenariat avec l'hôpital de Constantine pour des cas qui nécessitent une prise en charge médicale sérieuse ou un constat pour la médecine légale. Mais, nos souhaits sont nombreux pour défendre la cause des femmes et des enfants en détresse, **nous avons établis deux priorités** à savoir:

- Un **GUICHET MOBILE** d'aide juridique qui se déplacera auprès des institutions ou auprès des tribunaux en cas de nécessité,

- Un **CENTRE REFUGE** pour les personnes vulnérables.

Les motifs de cette violence: problèmes de communication entre générations, crainte de perte d'autorité parentale, réactions négative des hommes aux acquis des droits des femmes, et des facteurs psychologiques incompatibles.



soulager d'une partie de leur souffrance. Ces victimes ont besoin de l'aide des adultes qui puissent les soutenir dans leurs démarches, mais aussi comme modèle d'identification. L'adulte doit s'investir tout en privilégiant l'enfant pour satisfaire ses besoins moraux, psychologiques et affectifs. Le milieu où l'enfant doit évoluer influe directement sur sa personnalité, c'est dans les dix premières années de l'existence d'un individu que sa personnalité se construit. En Algérie, on ne peut pas donner encore de chiffre sur les enfants victimes de violence, mais on peut dire que les cas de violence extrême augmentent, nous avons connu une période très sombre de violence et de peur. Cette violence connaît une division pratique, d'abord elle est physique, psychologique ou comportementale. L'enfant se culpabilise de ce qu'il lui arrive, par exemple l'enfant battu subit un échec scolaire puis sombre dans l'engrenage de la délinquance qui le conduit vers la marginalité. Sur le plan sexuel il développe une curiosité excessive, masturbation précoce, l'enfant battu possède un narcissisme très négatif, donc il présente des difficultés d'épanouissement et comportementales au sein de son environnement familial et scolaire. L'enfant violé dans la majorité des cas fait une transmission transgénérationnelle. Cette violence peut être chronique ou périodique ou les deux à la fois avec des degrés différents.

Pour aider un enfant à s'en sortir de cette agression, il faut s'intéresser à sa vie familiale et lui chercher une tierce personne pour lui constituer un tissage qui peut l'aider à traverser cette pénible épreuve. Il y a une absence de soins adaptés au niveau des institutions de l'Etat, une réflexion est en cours pour pouvoir changer la donne de ce problème crucial de l'enfance. Dans les cas d'inceste, c'est les filles qui sont le plus victimes que les garçons. Mais la violence envers les enfants n'est pas uniquement dans la sphère familiale, elle gagne de plus en plus la sphère éducative, soit les enfants entre eux, soit de la part des éducateurs envers les enfants. Pour trouver des solutions durables à ces perversions il faut intégrer dans les programmes scolaires l'éducation sexuelle pour que l'enfant puisse prendre conscience des dangers qu'il encourt en pareilles situations, notamment les filles.

Pour une des représentantes de l'IMED, les outils de prévention et de lutte contre la violence vis à vis des mineurs c'est d'abord:

- La prise de conscience des enfants sur cette question de violence qu'ils vivent ou qu'ils subissent. En 1989, nous avons établi une carte nationale des enfants victimes de violence en Italie. En 2006, dans le cadre d'une stratégie européenne de lutte contre la violence envers les enfants un NUMÉRO VERT à 8 chiffres a été établi pour apporter une écoute, mais aussi

pour mesurer le degré de nuisance de cette violence sur les enfants. Ce phénomène de violence est resté longtemps comme un tabou même en Italie, ce n'est que maintenant qu'on cherche des mécanismes de prise en charge de cette violence.

- En 2006 des mesures d'aides ont été octroyées par les pouvoirs publics aux parents aux revenus insuffisants, dans le souci d'un équilibre social et familial.

- Pour Dalila Madjoub, Psychologue Clinicienne, elle a intervenu autour du thème de la maltraitance à travers les consultations psychologiques: du diagnostic à la prévention, la prise en charge d'un cas.

Le concept de maltraitance est relatif, il peut varier selon le temps et selon l'espace. Selon la définition de l'OMS: Selon la théorie de Deutsch et Carrie, les étapes de la prise en charge, c'est tout d'abord l'établissement d'un diagnostic, une fois qu'il est établi, il faut prodiguer les soins appropriés, après il faut mesurer les séquelles soit sur la victime, soit chez les parents.

Ce séminaire s'est terminé sur un échange d'expériences pratiques de prise en charge. Pour toutes les participantes ces deux journées étaient très enrichissantes pleines d'enseignement et de projets pour l'avenir ■



MedEspaceFemmes un dialogue au féminin entre les deux rives de la Méditerranée



À un moment de l'histoire où la tentation est forte de céder aux affrontements, qu'ils soient 'culturels' ou 'religieux', le Réseau Med Espace Femmes (MEF)* entend promouvoir le dialogue entre les femmes de la Méditerranée, comme expression de leur désir de se connaître et d'échanger des pratiques et des théories au sein d'un espace, la Méditerranée, conçu comme un lieu de rencontre: une dimension depuis toujours fondamentale pour cette zone géographique au-delà et malgré les conflits qui ont eu lieu au cours des siècles.

Dans le récit d'une histoire souvent rappelée comme une suite de conflits, notre expérience, caractérisée par des discussions animées et de profondes convergences, se distingue par son souci d'impulser la collaboration et la solidarité entre les femmes.

L'initiative pour la défense et la promotion des «Droits de citoyenneté des femmes au Maghreb» a commencé il y a une quinzaine d'années et a été réalisée grâce à la collaboration entre l'IMED-Istituto per il Mediterraneo, les associations de femmes et les syndicats d'Algérie, du Maroc et de Tunisie. Bien des énergies et des intelligences ont été investies dans cette démarche et ont aussi contribué à renforcer les relations et les échanges Sud-Sud, un rapport direct sans la 'médiation' du Nord. Avec le temps, cette exigence s'est faite de plus en plus forte chez les femmes qui ont participé et participent à ce processus au point où elles en ont ressenti le manque quand les ressources matérielles ont fait défaut pour le soutenir.

Le travail du Réseau MEF fait d'emblée le choix fondamental de montrer les femmes non pas comme des sujets faibles, ayant besoin de protection, mais de mettre en lumière la force que nombre d'entre elles savent exprimer dans différents domaines. Il suffit de rappeler le rôle qu'elles ont joué en Algérie lors de la lutte de libération nationale ou, plus récemment, personnellement ou par le biais de leurs associations, dans la lutte contre le terrorisme.

Sans oublier la contribution - «invisible» mais fondamentale - de la plupart des femmes au soutien économique et organisationnel de la famille dans la vie de tous les jours. Il s'agit d'un élément commun aux trois pays maghrébins et d'autres pays du Sud.

La culture islamique a été, elle aussi, prise en considération. Le despotisme des aspects religieux sur les aspects sociaux et politiques et l'interprétation erronée des textes originaux de l'islam notamment en ce qui concerne la place des femmes ont été dénoncés.

Ces points et d'autres se sont dégagés clairement de la première phase d'étude et de recherche, conduite par des expertes maghrébines et italiennes, qui a abouti à la conception du Projet «Actions positives pour les droits de citoyenneté des femmes et l'égalité des chances au Maghreb».

Sur le plan des propositions, les actions pilotes en faveur des femmes dans une perspective d'empowerment ont constitué un point commun entre les trois pays. Il s'agit d'actions visant à acquiescer, rendre visibles et pleinement reconnus, mais aussi à renforcer les rôles et les pouvoirs des femmes dans les différents domaines

de la politique, de l'économie, de la société dans son ensemble et de la famille. Il s'agit d'actions à même d'encourager avant tout les expressions de la liberté féminine, en impliquant les hommes comme interlocuteurs pour une «révision» des relations entre les sexes tant dans la sphère privée et familiale que dans la sphère publique. La volonté, la conscience grandissante et la capacité critique des femmes et leur regard sur le monde, sur la démocratie et sur le développement, sont de fait des résultats obtenus par les femmes d'abord pour elles, mais qu'il faut également étendre à tous les acteurs sociaux.

Les femmes ont été au cœur de l'action en tant qu'agents sociaux qui, en ce moment de l'histoire qui est le nôtre, peuvent plus que tout autre sujet être considérées comme les indicateurs du niveau de démocratie et de développement d'un pays. On a donc réalisé des actions spécifiques et ciblées, mais aussi générales avec l'ambition d'avoir un impact sur la société civile et politique dans son ensemble.

Concernant la réalité des différents pays, en Algérie, par exemple, on a écarté l'idée de travailler sur l'urgence déterminée par le

* Pour le Réseau voir le site www.medespacefemmes.org



terrorisme au cours de la dernière décennie, mais d'agir pour et dans la «normalité», en donnant le jour à des actions susceptibles de se développer de manière autonome dans l'avenir pour une meilleure qualité de la vie quotidienne des femmes. De même on s'est toujours efforcé de préserver la pluralité et la complexité de la réalité maghrébine, qui ne peut être résumée simplement dans un contexte arabo-musulman qui exclurait, par exemple, la composante berbère.

Le projet a ainsi agi pour la reconnaissance des droits dans une perspective fortement universaliste mais sensible au pluralisme et aux différences culturelles et de genre, dans le respect des spécificités locales, en vue d'un enrichissement mutuel; à créer des chances égales pour les femmes, tout en reconnaissant et en respectant la différence entre les genres féminin et masculin; à donner le jour à un dialogue et à un échange entre les femmes et les hommes comme base pour le renforcement de la démocratie dans chaque pays; à agir pour une transformation sur le plan objectif et subjectif, pour la modification de la réalité et de soi, des conditions matérielles et des mentalités dans les sphères publique et privée.

C'est dans le cadre de ce projet qu'ont vu le jour le Réseau MEF et les trois Maisons de la femme à Constantine, Tanger et Tunis, comme des espaces de liberté féminine où se déroulent également différentes activités.

Suite aux résultats obtenus dans cette phase et grâce à un processus de type inductif, les Maisons ont donné naissance ces deux dernières années à de nouvelles interventions qui, tout en maintenant plusieurs éléments communs dans la démarche stratégique générale, ont été déclinées ultérieurement au sein des contextes locaux spécifiques. En prenant en compte les exigences apparues au cours des phases précédentes, le **Projet PRISME «Promotion et soutien de l'empowerment économique des femmes au Maghreb»**, (financé par le Ministère italien des Affaires étrangères dans le cadre du Programme ART GOLO Maghreb coordonné et géré par le PNUO), a ciblé le renforcement du rôle des femmes dans la sphère professionnelle et économique. Il s'agit d'une partie fondamentale d'un processus global de self-empower-

ment qui concerne la valorisation et la visibilité du travail professionnel, mais aussi du travail de soin, à savoir la reconnaissance du rôle économique et social des femmes pour elles-mêmes et pour toute la société.

Ces actions ont permis de consolider le travail effectué jusqu'à ce jour dans le domaine des droits de citoyenneté et d'envisager de nouvelles opportunités pour l'avenir, en cherchant à s'opposer concrètement à la reprise du fondamentalisme qui cible l'univers féminin. Les trois Maisons des femmes se sont fait les promotrices de réseaux territoriaux de soutien à l'insertion des femmes sur le marché du travail, afin qu'elles puissent exprimer pleinement leur potentiel. C'est ainsi que PRISME a créé des liens entre les droits et les pratiques de construction de l'estime de soi et de l'épanouissement personnel, dans la perspective d'une citoyenneté à part entière contre les limites imposées par le fondamentalisme sous toutes ses formes.

La violence contre les femmes est un autre thème sur lequel les Maisons se sont engagées dans le cadre du Projet PRISME en soutenant parallèlement des activités d'information et de sensibilisation qui ont accompagné les activités liées au thème de l'empowerment économique. En effet, s'il est vrai que le premier pas pour réagir à la violence est la conscience de soi et de sa propre situation, il est tout aussi clair que souvent la dépendance économique empêche les femmes qui subissent des violences de sortir concrètement de la situation qui est la leur et de jeter les bases pour un nouveau projet de vie.

C'est ainsi qu'à Constantine, en Algérie, le **Projet, «A.I.D.A. Actions pour l'Intégrité physique, les Droits humains et l'Autonomie des femmes»**, cofinancé par la Commission européenne, la Regione Campania et le Syndicat italien SPI CGIL, a démarré le 1er juillet 2006. Il est coordonné par l'IMED en partenariat avec l'Association RACHDA et le syndicat UGTA, membres du réseau de la Maison Nedjma. Les autres partenaires sont des associations des femmes et des autorités locales de Constantine, d'Alger et d'Italie, ainsi que le Syndicat italien des retraités (SPI-CGIL). Les objectifs généraux du projet sont de contribuer dans une optique de genre à la promotion des droits humains et au renforcement de la démocratie en Algérie, à diffuser la culture éga-

litaire et l'approche de genre auprès des acteurs sociaux et institutionnels en Algérie, à la reconnaissance et à la prise de conscience de toutes les formes de violence à l'égard des femmes et des enfants, et à l'élimination de la violence à tous les niveaux de la société algérienne. En particulier, le projet vise à renforcer les capacités de protection et de promotion des droits humains des femmes et des enfants et les compétences professionnelles des organisations de la société civile de Constantine, en promouvant une intervention spécifique contre la violence envers les femmes et les enfants et sa mise en réseau au niveau local et national algérien et transnational.

Toujours sur le versant des droits des femmes, l'IMED et le réseau MEF participent à la réalisation d'un master spécialisé sur les droits de la femme et l'approche de genre dans le cadre des politiques de l'Union européenne visant le renforcement du rôle des femmes dans la société et de la coopération entre les Universités méditerranéennes en vue de consolider la compréhension et la connaissance mutuelle entre les peuples, tout en assurant la qualité de l'enseignement supérieur.

L'adoption au Maroc du nouveau code de la famille le 3 février 2004 et l'intensification du phénomène migratoire dans les pays européens ont donné l'idée de créer, auprès de l'Université de Tanger, une **formation supérieure sur « Les droits des femmes entre les deux rives de la Méditerranée. Le droit de la famille en migration: le cas du Maroc»**, dédiée à une réflexion approfondie, comparée, renforcée et enrichie par l'apport des sciences humaines et sociales dans une approche de genre.

Cette formation, financée dans le cadre du Programme Tempus - Projet européen commun 2005, a démarré en octobre 2008, après une année de préparation, et se terminera en juillet 2010. Ce Master a suscité beaucoup d'intérêt auprès des étudiants marocains, mais aussi des professionnels de la justice et des associations de la société civile marocaine actives dans la défense des droits des femmes qui assistent avec assiduité aux cours, y compris comme auditeurs libres. Le projet est dirigé par l'Université de Roma Tre et coordonné par l'Université Abdelmalek Essaâdi de Tanger, en consortium avec l'IMED - Institut méditerranéen, l'AMERM Association marocaine d'études et de recherche sur les Migrations, l'Université Sidi Mohamed Ben Abdallah de Fès, l'Université du Sud Toulon-Var, Centre de Droit et de Politique comparés Jean-Claude Escarras CNRS-UMR 6201 et l'Université Sorbonne nouvelle Paris 3, Centre de Recherches et d'Etudes féminines ■

LE «GENRE» ?

UN CONCEPT, DES OUTILS, UNE MÉTHODE

Préalables historiques

1- Le concept de «genre», utilisé pour nommer le rapport social particulier qui existe entre hommes et femmes (rapport asymétrique et inégal), nous vient des féministes anglo-américaines. Dans le sens dans lequel nous l'utilisons, nous pouvons prendre 1972 comme date clef, avec la parution de l'ouvrage d'une féministe britannique, à savoir Ann Oakley qui publie cette année là un ouvrage qui porte le titre de «Sex, gender and society».

Si ces deux termes y étaient utilisés, côte à côte, c'était pour faire ressortir que deux réalités différentes se trouvaient confondues en une seule (le sexe et le genre) et pour dénoncer l'opération de manipulation qui était à l'œuvre: on voulait faire croire aux femmes (et aux hommes ...) que les différentes inégalités qu'elles subissaient étaient «normales», «naturelles», autrement dit qu'elles tenaient tout bonnement à leurs différences biologiques de femmes.....

Cette distinction entre **sexe** et **genre**, qui émerge dans les années 70 chez les anglo-américaines, recouvrait en fait une évolution majeure de la pensée:

«La distinction sexe/genre visait donc à mettre en question la réalité de la puissance explicative du sexe biologique, du lien jusque là considéré comme évident et inéluctable, entre les différences biologiques et les différences psychologiques et sociales».²

2- **En France**, à la même époque on parlait en termes de «rôles sexuels» et de «catégories de sexe»⁴, pour essayer de parler - et de dénoncer - ce même phénomène de «naturalisation» des différences sexuées.

Ce n'est qu'un peu plus tard que le concept de «**rapport social**», venant de l'analyse relative aux rapports sociaux entre les classes sociales, sera utilisé et adapté à l'analyse entre les sexes.⁵

Mais le point de départ, fondateur de toute cette pensée, doit être attribué à Simone de Beauvoir, avec

son ouvrage coup de poing **«Le deuxième sexe»**, paru en 1949 ! Elle restera isolée pendant pas mal d'années avant que sa pensée soit reprise par le Mouvement des femmes des années 70.

En 1988, en Belgique, avec Les Cahiers du GRIF qui publie l'article de l'historienne américaine Joan W. Scott: **«Genre: une catégorie utile d'analyse historique»**, et en 1991 en France, avec l'édition par le CNRS⁶ de **«Sexe et genre: de la hiérarchie entre les sexes»**⁷, les deux courants de pensée vont se rencontrer et

Pour résumer, on peut dire que: «le terme 'genre' renvoie à cet ensemble de règles implicites et explicites régissant les relations hommes/femmes et leur attribuant des travaux, des valeurs, des responsabilités et des obligations distinctes.

Ces règles s'appliquent à trois niveaux: le substrat culturel (normes et valeurs des sociétés), les institutions (famille, système éducatif et de l'emploi, etc...) et les processus de socialisation, notamment au sein de la famille».

Par opposition, le «sexe» renvoie «aux caractéristiques strictement biologiques qui distinguent les femmes et les hommes»³

Ref. 100 mots pour l'égalité- Publication de la Commission Européenne, 1998.

1. Certains passages de cet article sont des reprises d'articles antérieurs.

2. Citation reprise de l'ouvrage «Sexe et genre: de la hiérarchie entre les sexes», dont nous parlons plus loin.

3. Cette dichotomie stricte, cette «bicatégorisation» est critiquée maintenant par certains courants de pensée qui voudraient aller beaucoup plus loin ...et «Défaire le genre» (Cf. pour exemple Judith Butler...)

4. Notamment Nicole-Claude Mathieu, 1971

5. Cf. notamment Christine Delphy, penseuse importante du féminisme matérialiste et de la critique du patriarcat, ainsi que Colette Guillaumin avec son invention du terme de «sexage».

6. Centre National de la Recherche Scientifique.

7. Initiative que l'on doit à Marie-Claude Hurtig, Michèle Kail et Hélène Rouch

donner lieu à moult débats passionnés.⁸ Ils ne sont pas terminés...⁹

3- Ceci dit, à mon sens, ces deux corpus de connaissances ne sont pas du tout à opposer, mais plutôt à conjuguer. Les deux contextes «historico-géographiques», de pensée et d'approche, ont produit - et continuent de produire - des outils d'analyse et d'intervention, parfois différents, qui apportent des savoirs et des savoirs faire dont nous avons absolument besoin pour essayer de modifier la donne des inégalités de genre.

Il est à noter que les nouveaux collectifs de recherche se parlent plutôt en termes de genre¹⁰, mais on peut dire qu'ils conjuguent et utilisent tous les apports de la connaissance disponible.

4- Et l'Algérie dans tout ça ?

Comme nous l'avons vu plus haut, les contextes socio-historiques des différentes sociétés produisent des connaissances et des modalités de l'intervention sociale différentes. Il en est- et sera- de même pour l'Algérie en ce qui concerne sa façon de penser et d'agir le «genre» et les «rapports sociaux de sexe».

Une ré-appropriation/ré-élaboration/«traduction» est sans doute à réaliser afin de trouver les bonnes catégories de la pensée et les meilleures modalités d'action. Cette opération est en cours actuellement en Algérie, menée par plusieurs chercheuses et/ou activistes, ou personnes dans des institutions..... Une mise à jour, la plus exhaustive possible - et une analyse - de ce qui se fait ou a été fait jusqu'ici en Algérie, serait un travail tout à fait utile dans ce sens.¹¹

Revenons à des définitions et explications plus pratiques....

I – SEXE ET GENRE

Définitions

Les différences qui existent entre les femmes et les hommes sont de nature biologique ET sociale. Ces deux dimensions sont à prendre en considération.

Le «**sexe**» fait référence aux différences biologiques; le «**genre**» fait référence aux différences sociales que TOUTES les sociétés **surajoutent** aux précédentes.

Le «**genre**» renvoie donc à la **construction sociale**, qui est historique, sociologique et culturelle, de ce que serait (ou doit être) une femme ou un homme, le féminin et le masculin.

Cela se traduit par un ensemble de règles, de normes, de représentations... etc, qui sont attribuées à l'un ou l'autre sexe, le tout étant organisé selon un principe d'inégalité et de hiérarchie.

«Le genre est l'organisation sociale de la différence sexuelle. Il ne reflète pas la réalité biologique première, mais il construit le sens de cette réalité»¹²

Exemples:

1) Seules les femmes peuvent être enceinte et ce sont elles qui peuvent allaiter au sein : ceci tient à la physiologie du corps féminin



MAIS elles ne sont pas les seules à pouvoir nourrir et s'occuper des enfants ⇒ il n'y a pas de « gène » de l'éducation des enfants mais une répartition genrée des rôles entre mères et pères, filles et garçons.

2) Seuls les corps des hommes produisent des spermatozoïdes : Caractéristique physiologique



MAIS cela n'a rien à voir avec le fait d'occuper très majoritairement les postes de décision ou d'exercer certains métiers considérés comme uniquement «masculins».

Extrait d'un document de formation Béatrice Borghino

8. Cf. par exemple le colloque organisé en Mai 2002 par le RING (Réseau Interdisciplinaire et interuniversitaire National sur le Genre): www.univ-paris8.fr/RING/spip.php?article28

9. De très nombreuses autres chercheuses et activistes, tant du côté français que du côté anglo-américain mériteraient d'être citées, pour leurs divers apports. Mais nous sommes dans un essai de présentation très rapide...

10. Cf. pour exemple le groupe Efigies (Association de jeunes chercheuses et chercheurs en Etudes Féministes, Genre et Sexualités), créée en 2003, et son site: www.efigies.org, ou le réseau «Genre en action»:cf. son très riche site: www.genreenaction.net, ou encore les «Cahiers du GEDISST» qui deviennent les «Cahiers du Genre» à partir de 1999.

11. La question d'éventuellement créer un petit groupe de travail à Alger sur ce sujet a fait l'objet de plusieurs discussions avec quelques participantes potentielles.

12. Joan W. Scott, «La Citoyenne paradoxale», Albin Michel, 1998

TOUTES les sociétés ont leur propre système de **différenciation** de genre. Et vu que c'est un système, il affecte et conditionne aussi bien les femmes que les hommes, de même que leurs interrelations, quel que soit le domaine considéré.

Le genre masculin ou féminin procède donc de la mise en place d'une **identité sociale** d'homme et de femme. Le genre, en quelque sorte est le «**sexe social**» d'une personne.

Il s'agit d'une **traduction sociale** des sexes biologiques, **par l'attribution** de tâches, fonctions, rôles, représentations, etc... propres à chaque sexe.

Nous sommes donc en face d'une **construction matérielle** et **symbolique** et d'un ensemble de règles, implicites et explicites, qui régissent les relations hommes/femmes en leur attribuant des valeurs, des responsabilités et des obligations distinctes.

Ce système sexué de répartition aboutit souvent à une série d'inégalités injustifiées entre les hommes et les femmes et il nous est inculqué dès la naissance.

Or, si nous disons «construction sociale», c'est pour signifier que tout cela n'a rien de «naturel» comme cela pourrait nous apparaître à première vue.

Et il me plaît de penser que si nous disons «construction sociale», cela signifie aussi qu'on peut travailler à une dé-construction, pour trouver un autre modèle, plus adapté à l'époque actuelle et aux demandes et réalités actuelles des femmes et des hommes, dans un cheminement vers un «**nouveau contrat social entre les sexes**», où «**Tous les hommes sont égaux... Même les femmes.**»¹³

La perspective de genre a pour objet, comme vous le voyez, de **mettre à jour les éléments de la construction** de ces inégalités, en vue de les remettre en cause et de bâtir une autre réponse sociale, à savoir celle d'une **égalité de droit et de fait**, pour les femmes et pour les hommes, sachant qu'à chaque fois, ce sera le sexe discriminé qui devra faire l'objet de l'attention.

II VISIBILISATION

Poser les questions à partir de ce point de vue permet donc de **rendre visible** que la réalité sociale n'est **pas neutre**. Elle est vécue par des femmes et des hommes qui, du fait de la **répartition sexuelle du travail social**, sont affectés, assignés à tels rôles, telles fonction, place, aliénation, images...etc.

Seule une analyse comparative et sexuée des rôles, des situations, des besoins... des femmes et des hommes nous semble à même de rendre compte de la façon dont les inégalités se construisent et se reproduisent et donc du «**où et comment**» il faut agir, que l'on soit élue-s, responsables ou technicien-ne-s d'une politique publique ou d'actions sur le terrain, ou tout simplement citoyen-ne-s.

C'est une approche qui part du postulat que l'on ne peut pas continuer de penser les individus comme s'ils étaient des «neutres» d'un point de vue sexué.

En effet; avec cette **neutralisation** des effets des rapports sociaux, on occulte les mécanismes de fabrication des inégalités de genre.

Exemple: les droits à la retraite:

Hommes et femmes ont les **mêmes droits théoriques**: sauf que, vu le rapport social existant, les femmes ont des périodes en emploi plus courtes, elles sont moins bien payées et n'occupent pas les emplois les plus rémunérateurs (statistiquement parlant, cela est vrai partout dans le monde, y compris en Algérie¹⁴), on les retrouve très souvent dans le travail informel, ce sont elles qui vont s'arrêter plus souvent pour s'occuper des enfants ou des personnes dépendantes de la famille, qui abandonnent une activité pour suivre le conjoint, etc...

⇒ Arrivées à l'âge de la retraite, la différence des «droits» sera flagrante !

III. LE GENRE EST UN RAPPORT SOCIAL

Le genre masculin ou féminin ne fait pas que définir deux pôles – il les articule – il les construit ensemble, en «résonnance».

C'est pour cela que l'on parle de «rapport social de sexes». L'un va avec l'autre et vice versa et ceci, dans un rapport **de hiérarchie et d'asymétrie**. Nous avons bien à faire à ce qui s'appelle un «système».

Ce rapport inégal signifie que, dans les différentes sociétés, les rôles et les fonctions affectés au sexe masculin sont considérés comme supérieurs, comme de plus de valeur que ceux affectés aux femmes: (cf. «**la valeur différentielle des sexes**» de l'anthropologue Françoise Héritier¹⁵).

Exemple: le travail productif, qui a longtemps été celui des hommes, face au travail de la sphère domestique (non reconnu toujours, non payé et non pris en compte dans la richesse d'un pays).

Exemple: la sphère du monde public et politique (où on retrouve surtout des hommes) par rapport à la sphère privée.

13. Titre d'un livre d'Isabelle Alonso, 1990

14. Cf. El Watan, 9 mars 2005: «Enquête sur les femmes et l'emploi. Des chiffres révélateurs»; El Watan, 8 Août 2005: «Emploi des femmes. L'injustice des salaires»; El Watan, 8 mars 2006: «Les femmes sévèrement touchées par le chômage»; idem dans les études réalisées à ce propos par le CRASC d'Oran ou le CREAD à Alger.

15. Terme apparu dans ses écrits pour la première fois en 1981, dans «L'exercice de la parenté», pour exprimer cette différence de valeur qu'elle rencontrait dans ses différentes enquêtes de terrain dans le monde.

Exemple: la non prise en compte, encore, de modes de garde adaptés en nombre et en qualité et le non partage du travail familial à l'intérieur des couples, qui fait que les femmes sont dans des contraintes complètement incompatibles avec une liberté pour le travail, la vie politique ou associative, la formation ... etc

Au delà de cette idée de hiérarchie, est posé alors le problème du rapport **aux pouvoirs**: l'organisation sociale des rapports de genre aboutit inmanquablement à ce que ce soit le genre masculin qui bénéficie le plus facilement de l'accès aux pouvoirs: pouvoir politique, pouvoir économique, pouvoir dans les différentes instances syndicales, sociales... etc.

De plus, il y a, bien que l'on ne s'en rende pas souvent compte, un **contrôle différencié sexuellement de l'accès aux ressources**, qu'elles soient matérielles ou symboliques: le temps – l'argent – le pouvoir – l'espace – l'information – la formation – le travail rémunéré – les moyens de transports – la mobilité – les loisirs même ... ne sont pas équitablement répartis entre les 2 sexes.

De même, ce rapport social hommes/femmes pose le problème du rapport à la liberté, aux libertés, aux possibles ouverts face à la vie, que vous soyez fille ou garçon :

«Du possible, sinon j'étouffe !» disait Rimbaud.

On peut, en effet, penser l'horizon vers lequel nous voudrions aller en termes de **libertés égales**, pour les femmes comme pour les hommes, autrement dit aussi, une **égalité des possibles** et **des choix**.

En effet, l'approche en terme d'**égalité** est parfois questionnée et ceci selon différentes modalités¹⁶: égalité par rapport à quoi ? A quel modèle ? L'unique modèle du dominant ? Le modèle que justement nous critiquons, bien souvent ? Est-ce toujours ce que l'on veut vraiment, même si, bien sûr, l'égalité en termes de droit - et de droits - semble évidente à beaucoup d'entre nous.

Mais au delà des droits, n'est-ce pas d'autres façons de fonctionner, d'autres finalités, qui peuvent être recherchées et pas seulement de faire toujours «comme le dominant» ?

Mais cette question est complexe; on ne peut pas en faire le tour en quelques lignes; je m'arrêterai donc là.

IV – DISCRIMINATION DIRECTE / DISCRIMINATION INDIRECTE

Poser les éléments de l'analyse comme je viens de l'exposer, nous montre à quel point, plus que de discrimination directe, les femmes sont l'objet de très nombreuses discriminations indirectes (mais les hommes qui voudraient s'éloigner des schèmes et modèles de leur genre aussi...).

La discrimination directe dans ce domaine est celle qui fait que l'on vous refuse un service, un bien, une possibilité.... en raison de votre sexe:

Exemple: une jeune femme avec enfant par rapport à l'embauche: on craindra toujours que sa maternité/ parentalité soit un inconvénient pour l'employeur. Cette question n'est pas posée s'il s'agit d'un père.

Mais les discriminations sexuées **indirectes** sont bien plus insidieuses et pesantes: nous avons vu plus haut les effets de genre indirects qui aboutissent à des inégalités flagrantes en matière de retraite ou de pouvoirs, alors que le droit est, **lui**, égal, pour les deux sexes dans ces deux domaines.¹⁷

La discrimination indirecte résulte d'un **faisceau de faits** qui découlent de l'actuelle division sociale du travail entre les deux sexes.

Les discriminations indirectes sont relatives aux conséquences d'une **répartition inégalitaire** des charges et des possibles. Celle-ci va conditionner les chances à trouver un emploi, à participer à la vie publique, etc...

Il est intéressant de noter que **les discriminations touchent tout autant certains hommes**: ceux qui voudraient sortir des rôles, métiers, images etc, que l'on attribue à ce qui **doit** être le masculin. Le risque alors pour eux, bien souvent, est le risque de l'exclusion du monde des hommes. Nous sommes dans un «système», avons-nous dit plus haut.

Sur ce sujet aussi il y a de la place pour des actions:

Par exemple: des campagnes en direction des pères ont lieu pour essayer de faire émerger, et de légitimer, un discours social où l'éducation et le soin aux enfants apparaissent comme **AUSSI** du ressort des papas: cf. l'image dans **l'encadré n°1** de cet article.

Autre exemple: une action positive en faveur des hommes concernant des professions liées à la garde des petits enfants a été lancée en Norvège. L'idée sous-jacente était que de nouveaux modèles de rôles masculins - où des hommes pouvaient aussi être en position de «soin» - auraient un impact positif sur la socialisation hommes/femmes des petits garçons et petites filles et donc sur l'évolution des normes de genre.

V- COMMENT FAIRE ? LA REPOSSE DE L'APPROCHE GENDRE ET DEVELOPPEMENT

Beaucoup serait à dire dans ce chapitre, de l'histoire de l'évolution des concepts à partir des années 60 à l'émergence, au fur et à mesure, d'outils d'intervention pratiques sur les terrains, en passant par les différents débats et enjeux qui traversent ce champ... Restons dans le cadre d'une introduction.

Retenons que continuer à traiter les sujets comme des **neutres** du point de vue de ce rapport social de genre aboutit à **reproduire** et **reconduire** les inégalités.

16. J'exclue ici d'emblée les modalités qui ressortent d'un positionnement conservateur. Je pense plutôt au questionnement d'un Amartya Sen, par exemple dans «Repenser l'inégalité».

17. En Algérie, la Constitution et le droit du travail notamment, postulent l'égalité en droit des Algériennes et des Algériens (bien que ça ne soit pas la même chose que l'égalité dans les faits, comme partout ailleurs dans le monde); il n'en est pas de même du droit de la famille.

La perspective de genre permet, dans chaque situation, devant chaque action de terrain ou mise en place d'un dispositif, ou face à toute politique publique, de se demander systématiquement:

1°) A quelles réalités j'ai affaire, côté femmes et côté hommes ?

Quelles sont les différences de conditions, de besoins, de problèmes (et/ou d'atouts), de pouvoirs, de ressources ... entre les deux publics, féminin et masculin, par rapport à mon projet de travail ?

⇒ Autrement dit, comment réaliser un **diagnostic sexué et genré** de la situation sur laquelle je me propose d'intervenir ?

Là, un certain nombre d'**outils opérationnels** peuvent me permettre d'y parvenir. Je vais juste en citer quelques uns pour en donner une idée et présenter quelques exemples:

⇒ Rechercher, utiliser (ou produire) des **statistiques sexuées**:

La **situation comparée** des femmes et des hommes dans différents domaines de la vie sociale, familiale et professionnelle, politique, etc... permet de visualiser, à un temps T, l'état d'une question, en vue de réfléchir à des actions à mettre en œuvre.

Ce travail peut être réalisé, soit à un niveau national, soit à un niveau plus local.

Exemple en France pour le niveau national: Les chiffres de l'égalité produit par l'INSEE¹⁸ pour le Service des droits des femmes et de l'égalité:

Thèmes traités:

- la parité et l'accès aux responsabilités dans différents domaines et secteurs

- l'égalité professionnelle
- l'accès aux droits et le respect de la dignité de la personne
- l'articulation des temps de vie

Nous allons en extraire quelques tableaux comparatifs qui en ressortent: cf. **les encadrés 2 à 4** ci annexés, correspondants à ces quatre thèmes.

⇒ **La division sexuée du travail** entre hommes et femmes et **la théorie des trois rôles**: autrement dit, **qui fait quoi** dans les **trois sphères**: du travail reproductif et familial, du travail productif et des activités communautaires/collectives.

Exemple d'application dans une approche territoriale en Algérie¹⁹

Répartition des tâches selon le genre

Profil des activités	Femmes	Hommes
Activités reproductives	<ul style="list-style-type: none"> ▪ Procréation ▪ Education et soins des enfants ▪ Tâches ménagères très contraignantes (minimum 5 repas par jour, pain et couscous préparé sur place) ▪ Collecte de bois 	<ul style="list-style-type: none"> ▪ Collecte de l'eau
Activités productives	Agricoles (production animale et végétale): <ul style="list-style-type: none"> ▪ Production animale: La traite 2 fois par jour, donner à manger au cheptel ▪ Au niveau des fermes: elle s'occupe du jardinage. 	<ul style="list-style-type: none"> ▪ Faire paître le cheptel ▪ Vente et achat de cheptel
	Transformation: <ul style="list-style-type: none"> ▪ Transformation de la laine ▪ Transformation du lait ▪ Recyclage de l'emballage plastique ▪ Transformation du blé ▪ Transformation de dattes 	<ul style="list-style-type: none"> ▪ Tondre le cheptel ▪ Vente du produit fini
	Artisanat: (sur commande, contraignante) <ul style="list-style-type: none"> ▪ Tissage de: tapis, l'haf, hayek, panneaux pour la tente, kechabias. ▪ Couture de tenues (robes de la région) ▪ Fabrication de matelas ▪ Fabrication d'objets de décoration à base d'alfa 	<ul style="list-style-type: none"> ▪ Achat de la matière première ▪ Vente du produit fini
Activités communautaires	<ul style="list-style-type: none"> ▪ Rouler le couscous et le reste des pâtes à base de blé et d'orge, pour les fêtes et la consommation journalière. ▪ Démarrage d'un tissage ▪ Lavage et nettoyage du blé 	

18. Institut national français de la statistique. Adresse internet où trouver cette brochure de 88 pages:

<http://www.travail-solidarite.gouv.fr/espaces/femmes-egalite/rubrique-technique/chiffre>

19. Extrait de RAPPORT DE L'ATELIER DE PLANIFICATION STRATEGIQUE SUR LA LUTTE CONTRE LA DESERTIFICATION, Ain Benkhellil 1ier et 2 avril 2006, Naâma.

⇒ **L'analyse de l'accès et du contrôle des ressources et des bénéfices**, autrement dit: **qui** dispose de quelles ressources ? **Qui** contrôle l'accès à ces ressources et **qui** décide de l'affectation/ l'utilisation des bénéfices de l'action ?

Même exemple en Algérie:

Accès et contrôle des ressources économiques ou productives

Ressources	Accès	Contrôle	Contrôle ou destination de la production et/ou du revenu
Cheptel	Ménage	Homme	Chef de famille
Jardins potagers (au niveau des fermes)	Femme	Femme	Femme
Arbres fruitiers	Homme	Homme	Homme
Forêts	Homme et Femmes accompagnées	Homme	Ménage
Eau	Homme	Homme	Ménage
Tissage	Femme	Femme	Autoconsommation + Homme
Laine	Homme et Femme	Homme + Femme	Autoconsommation + Homme
Lait et dérivés	Femme	Homme	Autoconsommation + Homme
Accès au crédit	Homme /Femme	Homme	Homme/ Femme
Marché	Homme, garçons, femmes âgées, petites filles	Homme	Ménage
Emploi (extérieur)	Homme, Femmes chef de ménage, jeunes (garçons + filles)	Homme	Ménage + Homme Elles mêmes

Accès et contrôle des bénéfices

Bénéfices	Accès	Contrôle
Revenus externes (argent)	Homme	Homme
Nourriture	Ménage	Belle mère
Vêtements	Homme/ Garçon	Homme
Logement	Famille	Famille
Education et formation	Sédentaire: Garçons et Filles Nomades: Rarement les garçons	Homme
Santé	Ménage	Homme
Bijoux en or	Femme	Homme

Autre ressource: la propriété: exemple dans un douar marocain²⁰

Tableau N°3 : Système de propriété selon le genre

Type de propriété	Hommes	Jeunes Hommes	Femme	Jeunes Filles
Propriété Matérielle				
Terre	<input checked="" type="checkbox"/>		<input checked="" type="checkbox"/>	
Bétail	<input checked="" type="checkbox"/>		<input checked="" type="checkbox"/>	
Bijoux			<input checked="" type="checkbox"/>	<input checked="" type="checkbox"/>
Baraque	<input checked="" type="checkbox"/>			
Equipements Baraque			<input checked="" type="checkbox"/>	
Propriété Symbolique				
Savoir	<input checked="" type="checkbox"/>	<input checked="" type="checkbox"/>	<input checked="" type="checkbox"/>	<input checked="" type="checkbox"/>
Savoir Faire		<input checked="" type="checkbox"/>	<input checked="" type="checkbox"/>	<input checked="" type="checkbox"/>
Savoir être			<input checked="" type="checkbox"/>	<input checked="" type="checkbox"/>

⇒ **Le système de prise de décision** dans le groupe considéré: **qui** décide **de quoi** ? Même exemple marocain:

20. Extrait de: Marché du travail et genre dans les pays du Maghreb, rencontre de Mars 2006 à Rabat. Article de Fatima Zahid, Analyse de genre dans un bidonville (douar de Bougrâa).

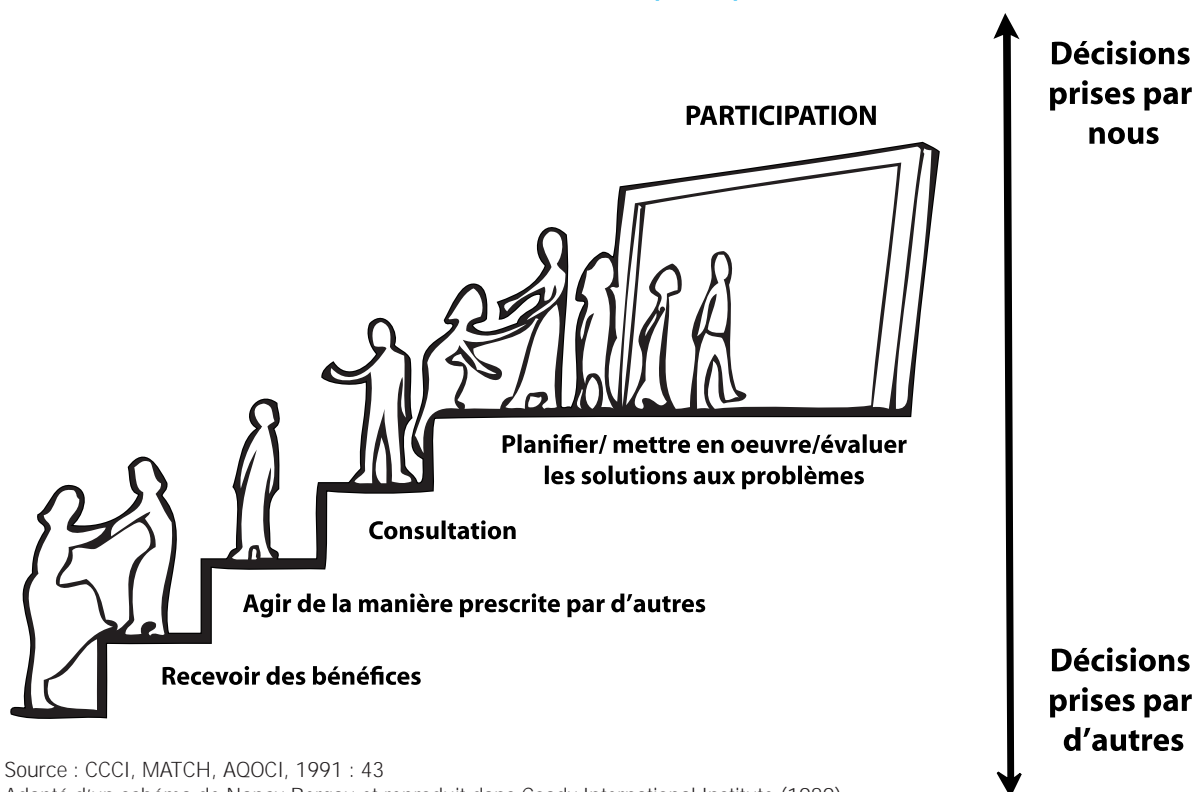
Sujet de décision	Le % de décision de l'homme	Le % de décision de la femme	Autres personnes	Le degré de concertation avec le conjoint
Education des filles	80%	20%		100%
Education des garçons	80%	20%		100%
Travail de la jeune fille	100%	0%		100%
Travail de la femme	100%	0%		100%
Mariage des filles	50%	25%	L'intéressée 25%	100%
Mariage des garçons			L'intéressé 100%	100%
Achat et vente d'équipements	50%	50%		80%
Achat de vêtements	20%	80%		50%
Vente ou achat de patrimoine				
Bétail	100%	0%		100%
Terre	100%	0%		100%
Bijoux	50%	50%		100%
Visite des proches	100%	0%		100%

2°) **Après le diagnostic** (il peut être complété par d'autres outils de travail selon ce qui est nécessaire, vue l'action à mener), l'idée est de se demander comment parvenir à réaliser le projet que l'on a prévu en tenant compte de ce que l'on a comme éléments d'analyse genrée de la situation par rapport aux objectifs visés.

Comment cheminer vers le fait d'ouvrir les horizons du possible et diminuer les inégalités tenant au système de genre ? Comment participer à une atténuation de la différenciation sexuée créée par le milieu ? (Je re-précise que ce sont **toutes** les sociétés et **tous** les groupes sociaux qui sont concernés, même si c'est avec des variantes).

3°) **Un incontournable de la démarche**: les niveaux de **participation** des personnes à qui l'on s'adresse et la recherche de leur «**empowerment**». Le schéma ci-dessous en dit plus que beaucoup de mots: il y a plusieurs façons de considérer la place à donner au public concerné par l'action, de la plus petite (la plus basse marche de l'escalier) à la plus forte participation.

Tableau 5 : Niveau de participation.



Source : CCCI, MATCH, AQOCI, 1991 : 43
Adapté d'un schéma de Nancy Bergau et reproduit dans Coady International Institute (1989).

L'approche genre et développement se veut du côté de **la plus grande autonomie possible** des personnes et donc vers le haut de l'escalier, autant que faire se peut. Les situations concrètes de terrain et les possibilités et contextes ne sont pas identiques à chaque fois, donc on ne peut pas toujours faire le maximum, mais il faut se poser la question de la participation du public et celle de son «empowerment».

Qu'est-ce encore que ce dernier mot barbare ?

C'est un mot anglais, assez intraduisible en français si on veut lui conserver toutes ses facettes de sens, si

VI- CONCLUSION:

Les pensées et réflexions sur comment on peut penser l'égalité/inégalité des femmes et des hommes ont une histoire.....et pas qu'en Europe.

Ce projet de cheminement vers plus d'égalité dans les droits et dans les possibles de TOUS les êtres humains d'une société, qu'ils soient femmes ou hommes, concerne TOUTES les sociétés, me semble-t-il. Dans de nombreux endroits du monde - avec éventuellement des approches différentes - cette question est posée, et parfois depuis longtemps.

Pour rester centré-e-s sur le Maghreb et les pays de culture musulmane, outre le grand nombre et la variété des associations de femmes, nous savons qu'il y a eu - et qu'il y a - un corpus important de textes, d'auteurs et d'auteures, ara-

bien que pas mal d'intervenantes, dont je suis, ont décidé de le garder comme tel et de l'expliquer²¹.

En gros²², et très synthétiquement parlant, on pourrait dire que l'empowerment:

↳ est un processus

↳ qui concerne aussi bien le niveau individuel des personnes que le niveau de leur organisation collective

↳ qui comporte plusieurs dimensions, à savoir:

- le renforcement de **l'estime et de la confiance en soi**, ainsi que de la capacité à choisir des orientations pour sa vie.

bophones ou pas, et de références, montrant que ce questionnement a existé dans divers pays de la zone moyen-orientale et maghrébine du monde.

Je ne prendrai qu'un exemple - ce sujet n'étant pas ma spécialité - ce sera l'ouvrage de Tahar

Haddad (1898-1935):

«Notre femme, la législation islamique et la société», écrit en 1929-1930, dans la mesure où il a été réédité il y a quelques années en Algérie²³.

Ce penseur parle d'émancipation féminine, d'égalité dans tous les domaines²⁴ et déclare par exemple: **«S'il est vrai que la religion musulmane**

ET, d'autre part,

- liée au **pouvoir collectif**, la possibilité de faire changer les rapports collectifs de genre dans les différentes sphères: économique, politique, juridique et socioculturelle.

↳ L'empowerment est vu comme une construction identitaire dynamique (= **les choses ne sont pas figées une fois pour toutes**).

Pour Amartya Sen (économiste indien), **«choisir sa vie»** (pour 1 personne ou un groupe) est un des facteurs déterminants du **bien être**.

avait énoncé [...] l'existence d'une différence entre l'homme et la femme dans des cas bien précis, il n'en est pas moins vrai qu'elle ne rejette point le principe de l'égalité sociale entre les deux sexes chaque fois que les conditions s'y apprêtent avec l'évolution du temps²⁵».



21. Bâti sur la racine anglaise «power»: ce mot peut se traduire avec plusieurs nuances 1°/ pouvoir, 2°/ faculté, talent, capacité, 3°/ vigueur, force, 4°/ puissance, 5°/ influence, autorité (cf. le dictionnaire Harrap's Shorter).

22. Un bon document, bien qu'assez complexe, existe sur ce sujet: Guide méthodologique de la Commission Belge Femmes et Développement, Bruxelles, Juin 2007. Nous allons en tirer quelques éléments.

23. En 2005, par les éditions ANEP.

24. Du moins dans la traduction en français qui nous est donnée à lire.

25. Dans la partie consacrée à l'héritage et c'est de celui-ci qu'il parle (p. 35).

ISLAM, GENRE ET DROIT

LANCEMENT DU RÉSEAU DES FEMMES MUSULMANES AFRICAINES POUR L'AMÉLIORATION DE LEUR PARTICIPATION POLITIQUE

27-28 NOVEMBRE 2008 - BAMAKO, MALI

Le Coran nous enseigne que notre Seigneur, Allah swt a assuré la dignité aux descendants d'Adam, qu'il les a disséminés sur terre et les océans, qu'il les a gratifiés de biens et les a distingués au-dessus de créatures¹. De ce verset est fondée la base de ce qui fait l'essence de l'existence, la dignité humaine et le partage des biens issus de la terre ou des océans en toute équité, entre tous les enfants d'Adam, hommes et femmes.

C'est autour de cette dignité humaine, *al-Karâma al-Insâniyya*, originelle et consubstantielle à son existence que l'on construit le droit qui préserve ou spolie, qui protège ou discrimine. Or, cette dignité n'est pas octroyée par un pouvoir quel qu'il soit, elle est la marque de distinction de l'être humain sur les autres créatures, elle est l'empreinte de Dieu. Menacez-la, spoliez-la, flétrissez-la, c'est l'*humanité* de l'individu, qu'il soit homme ou femme, qui est menacée, qui est niée. Aussi, pour que l'individu reste digne dans toutes ses postures l'islam recommande deux choses: L'équité (*al-'Adl*) et l'élégance dans l'action en société, c'est-à-dire l'éthique (*al Ihsân*)².

Cela pose deux principes fondamentaux pour une société de justice et de sécurité: le principe d'égalité et de légalité qui sont connotés au droit et le principe de l'éthique qui est connoté à la religion ou à la croyance de l'élévation tout simplement.

Or donc dans nos sociétés, on ne peut pas nier que, relativement aux questions qui touchent les femmes, il y a des discriminations, des disparités, c'est à dire absence de parité, d'égalité de traitement par rapport au droit et à l'équité.

Le plus inquiétant c'est lorsque cela est justifié, par ignorance ou par insouciance à l'islam, pour sauvegarder des positions et des traditions injustes. Pourtant, les enseignements islamiques, fondés sur les sources du droit et sur la méthodologie juridique, sont des ressources probantes pour redresser tous les errements concernant les disparités et inégalités entre hommes et femmes, dans le processus de création du bien-être.

Aussi nous proposons-nous dans un premier point d'établir les arguments d'une égale dignité entre hommes et femmes devant Dieu et dans un deuxième point de discuter de l'inégale application de ce principe dans certains secteurs de la vie, avant de conclure par une invitation au savoir pour réformer l'état social de la femme et de la société.

1. Une égale dignité devant Dieu

La reconnaissance de l'égale dignité entre l'homme et la femme, exaltée dans le verset de la Sourate Isrâ n'est contestée par aucun musulman sérieux. «L'homme est l'être le plus noble de la création».

Tous les hommes sont égaux en dignité humaine et responsables de sa sauvegarde³ nous dit le Secrétariat

Général de l'organisation de la Conférence Islamique (OCI) dans la Revue de la Ligue Islamique Mondiale. Il ne fait que reprendre le Coran et les hadiths qui dit que les humains naissent égaux comme le sont les dents d'un peigne. Tous semblent comprendre que la dignité humaine, *al-Karâma al-Insâniyya* est la pierre angulaire de l'édifice de protection des droits et du rempart contre toutes les injustices. Cependant, des divergences profondes apparaissent dès qu'il s'agit de la mise en oeuvre de ce principe par les femmes et au profit d'elles, pour une société qui marche sur ses deux pieds.

Tout au long de l'histoire, l'application des principes a suivi les contours voulus par les personnes et les groupes sociaux dominants⁴.

Examinons les éléments de l'égalité entre hommes et femmes du point de vue du droit fondée sur les écritures, je veux dire sur le Coran avant que les Fuqahas ne viennent leur donner un certain relativisme à travers les réalités sociologiques et anthropologiques. Il est possible de cerner au moins quatre points sur lesquels, on pourrait fonder l'égalité en droit entre homme et femme en partant du Coran sur les questions qui relèvent de l'adoration et de la construction sociale.

1. Coran, Sourate Isra, verset 70.

2. Sourate al-Nahl, verset 90.

3. Majallat al-Râbitat al-'Alamiy al-islâmiy, La Mecque, Muharram 1400/1979,p 149.

4. On verra plus bas, comment avec des subterfuges, les principes généraux du droit musulman sont contournés pour conformer la loi aux intérêts des législateurs. Le principe de La liberté est circonscrit dans certains cas, on le verra avec le droit de contrainte, l'autorisation du tuteur pour le mariage de la jeune fille, etc.

a. Égalité dans la création

C'est la base de l'universalité de la dignité humaine partagée entre l'homme et la femme. C'est aussi le fondement de l'égalité de droits et responsabilités. Cependant, force est de reconnaître, que le discours religieux officiel, élaboré dans ce sens, milite pour une inégalité originelle, substantielle, handicapante et définitive pour la femme. Pour ce faire, on évoque des récits qui ne se trouvent nulle part dans la source incontestable du droit musulman qu'est le Coran.

Les épisodes de création de la femme à partir d'une côte de l'homme, et l'épisode de séduction d'Adam par Eve pour croquer le fruit perdu ne sont pas évoqués dans le Coran. La création de l'être humain, dans ce livre saint est faite à partir de l'âme, originelle et unique à partir de laquelle, sa paire a été créée et de la fusion des deux est issue une multitude d'hommes et de femmes⁵ qui atteignent aujourd'hui six milliards d'âmes.

C'est cette âme, *al-Nafs*, qui est l'origine et aussi la substance qui ne connaît aucune considération de race, de culture, de religion etc qui reviendra à Dieu après qu'elle aura accompli sa mission positivement ou négativement. Car, la capacité de connaître, de reconnaître, d'agir et de choisir, en toute liberté, lui a été inspirée⁶.

b. Égalité dans la sanction (positive ou négative)

C'est cette universalité de la dignité qui est le fondement de la responsabilité ci bas, responsabilité qui justifie que chacun réponde de ses actes comme le dit le Coran sans que l'acte d'aucune personne ne soit imputé à une autre, sans que personne ne soit victime d'une injustice dans la sanction positive ou négative. On pourrait citer à titre d'exemples quelques versets pour illustrer ce propos.

• Al yawma tujzâ kullu nafsin bimâ kasabat, là zulma alYawm/ Aujourd'hui, chaque âme (personne) sera rétribuée de ce qu'elle aura fait. Il n'y a pas d'injustice aujourd'hui⁷.

• Wa li-tujzâ kullu nafsin (personne) bimâ kasabat wa hum là yuzlamûn/ Afin que chaque âme soit rétribuée de ce qu'elle aura fait. Ils ne seront pas victimes d'injustices⁸.

• Kullu nafsin bi-mâ kasabat rahina/ Chaque âme (personne) est garante de, ce qu'elle aura fait⁹.

La confusion dans le même mot *nafs* entre âme et personne est intéressante, du point de vue du droit et du point de vue spirituel. Cela veut dire que l'autonomie de l'âme est aussi la signification de l'autonomie de volonté qui est la base de la liberté et de la responsabilité et le fondement de la justice, ici-bas garantie par le droit et dans l'au-delà garantie par l'équité d'Allah qui est al-'Adl, l'équitable. Au demeurant, Allah rappelle cette équité lorsqu'il dit: «Moi, je ne néglige l'oeuvre d'aucun acteur parmi vous, qu'il soit homme ou qu'elle soit femme, vous êtes issus les uns des autres (**vous dépendez les uns des autres**)/ Innî lâ udî'u 'amala 'âmilin minkum min zakarin aw unthâ¹⁰». N'est-ce pas là une sorte d'appel à nous autres humains, pour que nous fassions montre d'équité dans les oeuvres de tous les jours, entre hommes et femmes?

L'analyse sémantique de ce verset pourrait être très instructive car Allah parle d'actes et d'acteurs hommes et femmes, d'oeuvres, de travail mais montre que ces oeuvres ou ces actes sont susceptibles d'être le produit de l'effort de l'homme ou de la femme. Enfin, il nous rappelle qu'il ne néglige et ne mésestime l'oeuvre de personne sous le rapport du genre. Ici, il y a des indices de coresponsabilité, d'équité de genre, voire de parité qui sont manifestes, à condition que l'on veuille bien les voir.

c. Égalité dans la quête de connaissance et de compétence

On a déjà dit que l'universalité de la dignité humaine appelle l'universalité de la responsabilité. Or, cette responsabilité n'est possible que dans la connaissance, une connaissance authentifiée, une connaissance qui guide l'action pour une plus value aussi bien sociale que spirituelle.

Cela découle de la mission du vicariat qui est partagée entre l'homme et la femme. Cela est aussi le seul garant du respect de la lettre de mission adressée aux descendants d'Adam et qui dit de ne pas détruire la terre après qu'elle a été bien aménagée¹¹.

Or, voilà que le monde musulman qui a hérité d'un livre et non d'une glaive, un livre qui commence le dialogue avec l'humain par une interpellation à la connaissance avant la soumission par la prosternation, voilà que le monde musulman néglige l'égalité dans la quête du savoir, dans la distribution des compétences et donc dans la capacité à produire des richesses matérielles et immatérielles, à apporter une plus-value à la société. Les statistiques nous rendent honteux, dans le domaine du savoir et de ce qu'il implique en termes d'économie, de droit et de développement.

L'inégale accès au savoir et aux compétences est une entorse à la première injonction du Coran et à la tradition du prophète qui incite à l'instruction, à l'éducation et à la formation des musulmans et musulmanes, fussent-ils (elles), pour cela, gravir les murailles de Chine. Quelle belle métaphore !

Et on sait que les injonctions coraniques et prophétiques ont une signification en termes de droit. Ils induisent l'obligation pour ceux et celles à qui cette injonction est adressée. C'est donc un droit pour les femmes d'accéder comme les hommes aux ressources, aux infrastructures et aux moyens du savoir. Non pas pour meubler l'esprit mais pour en investir la réalité par l'action. C'est en Afrique et dans les pays musulmans que l'on récite chaque jour le verset *Iqra* sans jamais répondre à l'invitation d'intellection! C'est aussi là que les hadiths sont appris par coeur, sans jamais qu'ils soient appliqués avec l'esprit du Prophète. Il en résulte un taux d'analphabétisme élevé, une santé reproductive déficiente, une violence de tous les instants sur les femmes, une discrimination dans le marché du travail, une disparité dans la participation à

5. Coran, Sourate Les Femmes, verset 1.

6. Sourate al-Shams, verset 7.

7. Sourate Ghâfir, verset 17.

8. Sourate al-Jâthiya, verset 22.

9. Sourate al-Mudathir, verset 38.

10. Sourate Ail 'luirai, verset 195.

11. Sourate al-Arât versets 56 et 85.

la vie publique, et tout cela après avoir lu le Coran et vu comment il invite au savoir réinvesti dans le réel par l'homme et la femme.

d. Égalité dans l'exercice des responsabilités publiques

On a souvent entendu dire que la femme ne pouvait pas accéder aux charges publiques puisque sa place était au foyer, pour éduquer ses enfants. Je me demande par ailleurs, comment une personne qui manque d'éducation peut-elle éduquer? On a aussi évoqué le verset 33 de la sourate 33 qui s'adresse aux épouses du Prophète et qui, par ailleurs, n'a jamais signifié le confinement de la femme au foyer.

Si nous nous rapportons aux conclusions de la majorité des Ulémas et des Fuqahas (les jurisconsultes), le long de l'histoire, on verra qu'ils ont, pour la plupart, déclaré le droit de la femme à participer à la vie publique. Nous pouvons citer parmi eux Abu Hanifa, Tabari, Ibn Hazm, Ibn al-Qayyim etc qui, tous, ont donné des avis favorables pour cela.¹² Au demeurant, les charges publiques sont des charges séculières et non religieuses.

Elles dépendent de la compétence des personnes et contribuent à donner un sens à notre existence de vicaires de Dieu sur terre, individuellement et collectivement. Et dans ce cas, c'est un droit compte tenu du verset qui montre que les musulmans et les musulmanes sont les tuteurs les uns les autres: **wal-Mimînûna wal-Mûminât, ba'duhum awliyâu ba'd**¹³. Il n'est pas dit que telle charge publique est réservée aux hommes et telle autre aux femmes, que telle tutelle est réservée aux hommes et telle autre aux femmes, ad vitam, sauf s'il y a un verset qui le spécifie ou s'il s'agit d'une sexe spécificité. C'est l'éthique qui est la seule chose que l'on exige aux porteurs de charges publiques, d'autorités et de responsabilité, de tutelle relevant de la société:

yâmurûna bil-Mà'rûf wa yanhawna 'anil munkar, Le reste qui relève du culte, la prière et la zakât (Iqâmat al-salât wa Îtâ al-Zakât) relève de la responsabilité individuelle. \

Qui réunit les trois sphères responsabilités ou tutelle gérées dans l'éthique et respect du culte «Ulâ'ika sayarhamhum Allah»

Si donc, l'islam prône l'équité entre hommes et femmes et sur près de trente versets invite à l'égalité des responsabilités sur la base de la dignité universelle, matrice de la responsabilité universelle, comment est-on arrivé à construire des sociétés si inégalitaires, si discriminatoires ?

2. une inégalité construite par les sociétés

Pour démontrer qu'il y a une certaine dose d'empreinte sociale dans la codification du droit par rapport aux femmes, je vous invite à analyser quelques points du droit de la famille. Car, cela pourrait nous montrer de manière claire, comment les establishments ont voulu réduire la femme en éternelle mineure dans la famille pour qu'elle le soit de facto dans la société.

a. Le droit de contrainte, une entorse à l'autonomie de volonté

Alors que, comme on l'a dit par ailleurs, l'autonomie de volonté qui est la base même de la responsabilité est une condition de validité de tout acte légal, le droit de contrainte est codifié dans le Fiqh, au détriment de la fille ou de la femme.

La sourate an-Nûr dans son verset 32¹⁴ est utilisée par certains jurisconsultes pour contourner ce principe sacro-saint d'autonomie de volonté. Pourtant ce verset n'est pas autre chose qu'une exhortation à favoriser et à faciliter le mariage des célibataires.

Ils l'ont traduit en injonction pour donner aux tuteurs le droit de contraindre au mariage la jeune fille¹⁵ et ce, malgré les dits du prophète Qsl qui dit explicitement que le consentement de la fille est une condition sine qua non de validité de son mariage.

Concernant la dame, réputée mature, elle a le droit de proposer elle-même à son tuteur de la marier. Mieux, elle pourrait se donner elle-même en mariage.

Comme on le constate, les interprétations prennent souvent les contours de la pensée dominante dans les sociétés. Les dits du prophète croisés avec les versets coraniques pourraient être considérés comme offrant à la femme l'autonomie non pas seulement dans l'expression de son consentement mais même dans le contrat de mariage. Mais, il semble que les survivances du patriarcat ont orienté les gens à donner une signification qui consolide la tutelle de l'homme au détriment de l'autonomie de la femme.

b. L'obligation de l'autorisation du tuteur consacre la femme éternelle mineure

On s'aperçoit que le droit que l'homme s'est donné de contracter mariage avec la femme qu'il désire en toute autonomie n'est pas respecté quand il s'agit de la femme. La tradition dans les sociétés musulmanes fait de l'autorisation du tuteur une condition sine qua non. C'est comme si la femme était une éternelle mineure, malgré l'égalité en dignité, en obligations religieuses et en droit civil et pénal. Pourtant, cette tradition n'est pas fondée en droit, de manière continue et absolue si l'on suit les analyses des jurisconsultes musulmans. L'égalité en matière matrimoniale pourrait bien être établie dans ce cas comme le souhaite le CEDEF/CEDAW si l'on accepte le point de vue de certains auteurs parmi les fuqahas.

12. Voir, al-Qawânine al-Fiqhiyya; Uddat al-Barûq de Wansharishi, al-Turuq al-Hukmiyya de Ibn al-Qayyim.

13. Sourate Tawba, verset 7 I.

14. «Mariez celles des vôtres qui n'ont pas de mari; et aussi les gens de bien parmi vos esclaves hommes et vos esclaves femmes. S'ils sont besogneux, Dieu les mettra au large, de par Sa grâce. Dieu, cependant, est Immense, Savant.» Traduction Hamidullah.... «Mariez les célibataires d'entre vous et les gens de bien parmi vos esclaves, hommes et femmes. S'ils sont besogneux, Allah les rendra riches par Sa grâce. Car (la grâce) d'Allah est immense et Il est Omniscient», Traduction des deux saintes Mosquées.

15. Sâbûni (Muhammed Ali): Rawâ'î'ul Bayân, Tafsir âyat al-Ahkâm min al-Qur'ân. T2, al-Maktaba al-'Asriyya, Beyrouth, 2003.

Il est vrai que Mâlik et Shâfi'î ne militent point pour la validation du mariage si l'autorisation du tuteur n'est pas requise et obtenue.

Mais il est utile de préciser que dans une version de l'imam Mâlik rapportée par son disciple Qâsim, l'autorisation du tuteur n'est pas une obligation c'est plutôt une sunna. Par contre, Abu Hanifa, Sha'bi et Zuhri ne considèrent pas du tout l'autorisation du tuteur une condition de validité du mariage si les deux conjoints sont de la même classe et du même statut social. De leur point de vue, la femme a le droit et le loisir de se donner elle-même en mariage sans l'intervention de quelque tuteur que cela soit. D'autres jurisconsultes épousent le même point de vue en restreignant ce droit au profit de la dame seulement.

On peut constater à quel point cette question du droit de la femme de se donner elle-même en mariage démontre que le droit dit dans les sociétés épouse les intérêts de la pensée dominante. Car, il est clair que la flexibilité notée dans la discussion des Ulémas n'est pas toujours mise en exergue pour que la personne choisisse en toute responsabilité la règle qui est conforme à ses intérêts personnelles. Ceux des jurisconsultes qui ont adopté ce point de vue libéral sur le droit de la femme de se marier sans l'aval d'un tuteur se sont fondés sur les principes de la méthodologie juridique. Car, aucun texte n'est révélé dans le Coran qui fasse de l'aval d'un tuteur une condition de validité du mariage de la femme. Il y a une discussion très intéressante sur cette question que l'on peut trouver dans le traité d'Ibn Rusd¹⁶.

Un autre exemple de contournement du droit dans les sociétés pourrait être relevé dans le droit au divorce. Car le droit institue la répudiation jusques et y compris dans les cas où le divorce est consenti ou prononcé par voie judiciaire. On constate que même dans ce cas, comme l'indique Milliot, le mot usité dans le Procès-verbal est *Talâq* au lieu de *Tafriq séparation, divorce* que le Coran utilise dans ce cas¹⁷.

Ce que je viens de dire sur l'autonomie au moment du mariage n'est pas à interpréter comme une remise en cause de ce que le Coran enseigne sur la direction morale de l'époux dans la famille, *al-qawa*. C'est une autre question que cela, qui relève de l'éthique de gestion du couple déjà constituée sur des bases consensuelles.

3. Réformer l'état social de la société par le rétablissement du droit au savoir

L'inégalité dans la liberté de contracter mariage est l'expression la plus vive qui démontre la volonté que les sociétés musulmanes ont eue de conserver les valeurs patriarcales et non de suivre l'esprit du droit insufflé par le Prophète pour la réforme de l'état social en associant hommes et femmes dans l'oeuvre de construction. Le souci des juristes et des pouvoirs a été la stabilité de la société en l'état et non la poursuite de la dynamique de coopération dans le respect de l'égalité de dignité et de l'égalité des chances, initiée par le Coran. On a vu que rien n'est figé dans ce droit, mais ce qui est institutionnalisé, puis sacralisé et rendu public jusqu'à ce que les gens croient que ce serait blasphémer que de le critiquer, c'est la tradition religieuse, je devais dire la tradition perpétuée par des hommes religieux et qui est conforme aux traditions des sociétés. Car il y a différence!

Ce déni de droit d'autonomie et d'égalité devant le mariage est la justification de tous les autres dénis d'autonomie et d'égalité qui viole l'équité de genre et qui les fonde sur des bases fausement sacrées. En établissant une minorité universelle pour la femme, on établit dans le même temps une incapacité universelle, une irresponsabilité universelle devant la société, et toutes les discriminations et disparités de genre sont, de ce point de vue justifiées.

Et pour leur donner un cachet législatif et sacré on invoque dans le Coran des dispositions qui n'ont rien de législatif, comme le verset narratif qui cite un mari s'étant rendu compte de la ruse de sa femme. Son propos est repris comme une sentence éternelle¹⁸. Et pourtant ailleurs, d'autres versets ont positivement qualifié des femmes. Mais pour les religieux, ces femmes sont exceptionnelles; la règle c'est la femme rusée, alliée de Satan et mentalement handicapée, religieusement incapable, civilement mineure.

Il ne faut donc pas se tromper dans les réformes de l'état social de la femme, qui est un axe pour réformer positivement l'état social de toute la population. Seul le droit, je parle du droit musulman, qui repose sur une méthodologie juridique avérée, (Ilm al-Usûl), sur des finalités (al-Maqâsid) bien connues et sur une dynamique (al-Ijtihâd) qui épouse les enjeux pourrait aider à poursuivre la réforme entreprise par Muhammad Qsl et que les pouvoirs religieux ont figé. Pour cela, il est nécessaire de reprendre la trajectoire de la révélation qui commence par le savoir auquel hommes et femmes sont accessibles et qui instaure, cette révélation, une dignité égale entre hommes et femmes, une dignité matrice de l'autonomie et de l'égalité des responsabilités dans tous les domaines de la vie.

Le savoir est le fondement de l'émancipation et de l'élection à la responsabilité depuis l'origine de la création où Adam était exposé aux questions des anges et à la contestation d'Iblis. C'est le savoir et la compétence qui sont réinvestis dans l'entreprise pour produire des valeurs économiques. C'est le savoir et la compétence qui sont investis en politique pour produire des valeurs sociales. C'est ce même savoir qui est réinvesti dans le religieux pour produire des valeurs éthiques et spirituelles. Dans toutes ses sphères, **Allah ne discrimine pas ! ■**

16. IbnRusd: Bidâyat al-Mujtahid wa nihâyat al-Muqtasid. Dar El Fikr; Beyruth, Liban, 2005, t 2, pp 8-11.

17. Sourate Nisâ /Les femmes, versets 127-130

18. Voir dans Sourate Yusuf le dénouement de l'emprisonnement de Joseph et le propos du mari qui dit «C'est le fruit de votre ruse, votre est certainement grande» 12. Voir, al-Qawânine al-Fiqhiyya; Uddat al-Barûq de Wansharishî, al-Turuq al-Hukmiyya de Ibn al-Qayyim.

ETUDE¹ COMPARATIVE DU DROIT DE LA FAMILLE DANS LES PAYS DU MAGHREB

A la veille des indépendances, la situation au Maroc, en Algérie et en Tunisie était comparable.

Profondément islamisée malgré des résistances berbères, la population maghrébine, à l'exception des communautés juives minoritaires, est entièrement islamisée au 13^{ème} siècle et se trouve soumise au droit musulman.

Plus tard, les trois pays du Maghreb subissent avec une intensité variable la colonisation française. Cette colonisation laisse partout son empreinte. Ainsi, le système juridique est modifié, des codes inspirés du modèle français voient le jour dans différentes branches du droit: Droit des obligations, droit commercial, droit pénal ... mais la codification ne concerne guère le droit de la famille.

Au Maroc et en Tunisie, le droit de la famille demeurait non codifié et religieux, les israélites étaient justiciables des tribunaux rabbiniques et de la loi mosaïque, les musulmans relevaient des tribunaux charaïques et étaient régis par le droit musulman. En Algérie, la situation était différente, le décret Crémieux du 24 octobre 1870 déclarait les israélites algériens citoyens français et soumettait leur statut personnel à la loi française; certains musulmans avaient également opté pour cette citoyenneté mais pour la plupart, les musulmans algériens, tout en devenant sujets français, avaient gardé leurs statuts personnels propres. Malgré des interventions ponctuelles et timides pour codifier la coutume kabyle et la tentative d'établir un «droit musulman algérien» avec le code Morand, la situation n'était pas différente de celle des pays voisins: l'application à la majorité de la population composée de musulmans du droit musulman.

A la veille des indépendances, le modèle juridique de la famille est bien commun aux trois pays et identique à celui des autres pays arabo-musulmans: la famille est nécessairement légitime et fondée sur le sang, la filiation naturelle est ignorée et l'adoption prohibée; cette famille est patriarcale et agnatique, la polygamie et la répudiation caractérisent le lien conjugal et la femme se retrouve toujours dans une condition inférieure: droit de contrainte matrimoniale exercé par le père, autorité du mari auquel elle doit obéissance, partage inégal en matière successorale, possibilité de garde des enfants en bas âge sans aucun pouvoir de tutelle.

Avec les indépendances, tout devient possible et les chemins se séparent. La codification accentue les particularismes nationaux; chaque système va traduire différemment dans chaque pays un certain équilibre de forces antagonistes. Les résultats ne peuvent être les mêmes².

Très vite au lendemain de l'indépendance, la Tunisie et le Maroc codi-

fient le droit de la famille dans une relative sérénité. Les voies empruntées sont cependant différentes.

La Tunisie promulgue le 13 août 1956 le Code du statut personnel. Le Code se caractérise par une absence totale de référence à l'Islam. Au niveau du discours officiel, la pérennité de l'Islam est affirmée mais il s'agit d'Islam et non de droit musulman. Le législateur revendique son droit à l'Ijtihad, il ne se contente pas de codifier, il veut agir sur le contenu même du droit pour l'adapter aux circonstances nouvelles et faire évoluer la société, il fait en particulier de l'émancipation féminine un levier de sa politique législative³. Silencieux sur certaines questions épineuses, étrangement passéiste sur des points mineurs, fidèle à la Tradition en matière de successions, le Code est, sur certains points, résolument moderne.

La Tunisie se démarque du reste du monde arabe en interdisant la polygamie et en instituant un divorce nécessairement judiciaire, également ouvert aux deux époux.

1. Il s'agit d'une étude du droit de la famille, tel qu'il ressort des textes législatifs à l'exclusion de la jurisprudence.

2. Pour une vue d'ensemble des droits positifs et une bibliographie détaillée du droit de la famille, voir le juriscasseur de droit comparé; pour le Maroc Fatna Sarehane, pour l'Algérie Mohamed-Chérif Salah-Bey, pour la Tunisie, Kalthoum Meziou.

3. Sana Ben Achour, Féminisme d'Etat: figure ou défiguration du féminisme? In Mélanges en l'honneur de Mohamed Charfi. CPU.2001.p.413.

Les deux innovations sont justifiées, au niveau du discours politique, par un retour aux sources⁴.

Les modifications apportées par le Code permettent, par ailleurs, l'unification législative⁵. Régissant au départ les seuls musulmans, le Code s'applique un an plus tard à l'ensemble des Tunisiens sans distinction de religion.

Le Maroc, quant à lui, promulgue par étapes en 1957 et 1958 la Muddawana.

Celle-ci se présente comme une codification du Fikh dans son interprétation malékite avec de timides réformes sur des points particuliers. Ce texte ne s'applique pas aux Marocains de confession israélite et renvoie expressément en cas de lacune «à l'opinion dominante ou à la jurisprudence constante dans le rite malékite».

Pour l'Algérie, il faut attendre 1984, c'est-à-dire 22 années après l'indépendance pour avoir un Code de la famille⁶. Faisant peu de concessions au modernisme, le Code reprend les solutions traditionnelles du droit musulman et tout comme la Muddawana renvoie pour combler les lacunes aux dispositions de la Charia, le Code s'applique cependant à l'ensemble des Algériens sans distinction de religion.

Le droit de la famille au Maghreb est ainsi devenu pluriel.

Les évolutions sont également, par la suite, différentes. Le législateur tunisien, attentif à l'évolution sociale, intervient à plusieurs reprises, il ajoute des livres entiers au Code du statut personnel, il intervient pour en modifier certaines dispositions, enfin, il régleme par des lois spéciales des questions importantes du droit de la famille, hors du Code.

Le législateur algérien s'est contenté de procéder en 2005 à quelques amendements apportant quelques

améliorations mais sans aucun bouleversement.

Le législateur marocain, quant à lui, après une réforme mineure en 1993, a procédé à une véritable refonte du droit de la famille avec la promulgation d'un nouveau texte, le Code de la famille, en 2004.

A des rythmes différents, le droit de la famille évolue au Maghreb.

Au-delà du contenu concret des réformes, c'est le changement dans l'attitude des législateurs algérien et marocain qu'il convient de relever.

Le Code marocain en particulier se présente comme un renouveau dans la continuité. Continuité puisqu'ils'agit toujours de légiférer dans le cadre du droit musulman, continuité puisque le Code ne s'applique toujours pas aux Marocains de confession juive qui restent soumis aux règles de statut personnel hébraïque, continuité encore lorsqu'il est précisé qu'il y a lieu de se référer aux prescriptions du rite malékite et/ou conclusions de l'Ijtihad pour combler les lacunes, continuité enfin par la reprise de nombreuses solutions antérieures.

Mais renouveau puisqu'il s'agit d'œuvrer, selon le préambule du Code de la famille, en se prévalant de «l'effort jurisprudentiel de l'Ijtihad, en tenant compte de l'esprit de l'époque, des impératifs de l'évolution et des engagements souscrits par le Royaume en matière de droits de l'homme tels qu'ils sont reconnus universellement». Il ne s'agit plus de reprendre les solutions du droit musulman dans sa version malékite mais, selon les termes utilisés par le Roi, «d'élaborer un code moderne de la famille en parfaite adéquation avec l'esprit de notre religion tolérante», et le Roi ajoute **«Ces dispositions ne doivent pas être perçues comme des textes parfaits ni appréhendées avec fanatisme.»**

Il s'agit plutôt de les aborder avec réalisme et perspicacité, dès lors qu'elles sont issues d'un effort d'Ijtihad valable pour le Maroc d'aujourd'hui, ouvert au progrès que nous poursuivons avec sagesse de manière progressive mais résolue.»⁷

C'est dire que la réforme actuelle du droit de la famille n'est qu'une étape de l'évolution et qu'elle précède une réforme future. L'affirmation selon laquelle l'Islam est une religion valable en tous lieux et à toutes les époques ne permet plus de justifier l'intangibilité des solutions du droit musulman. L'affirmation est en quelque sorte inversée. Puisque l'Islam est valable en tous lieux et à toutes les époques, cela signifie qu'il peut, qu'il doit, s'adapter aux circonstances qui prévalent en cet endroit et en ce moment. L'affirmation selon laquelle l'Islam est une religion valable en tous lieux et à toutes les époques justifie, en fin de compte, l'Ijtihad.

Le législateur marocain rejoint ainsi la position officielle des autorités tunisiennes. De façon implicite et dans une moindre mesure, la réforme algérienne confirme cette position. Les mêmes grandes idées dominent aujourd'hui le droit de la famille au Maghreb: la recherche d'une plus grande stabilité du lien conjugal, la protection de l'enfant et une tendance vers l'égalité des hommes et des femmes, tendance seulement puisque l'égalité n'est entièrement consacrée dans aucun des trois pays.

Cette convergence des solutions ne signifie pas identité de solutions, elle recouvre des réalités très différentes.

Une étude comparative du mariage (I), de la filiation (II) et des successions (III) permettra une vue d'ensemble de la question.

4. Monsieur Ahmed Mestiri, alors Ministre de la Justice affirme dans un communiqué annonçant la promulgation du CSP: «Ce Code rencontre l'agrément des savants puisque puisé dans les sources pures et d'une inépuisable nouveauté de la religion». L'Action du 3 septembre 1956, n°065, p1.

5. L'unification n'est pas seulement législative, elle est également juridictionnelle. La loi du 27 septembre 1956 supprime les tribunaux rabbiniques et étend l'application du Code du statut personne à tous les Tunisiens.

6. La période antérieure au Code est assez mouvementée. La loi du 31 décembre 1962 proroge la législation antérieure à l'indépendance avec les quelques innovations qu'elle contenait. Une dizaine d'années plus tard, l'ordonnance de 1973 abolit cette loi, la Cour de cassation décide qu'il n'y a pas de vide juridique et que le droit musulman a toujours vocation à s'appliquer. Il faut attendre le Code de la famille pour avoir un texte algérien.

7. Ces propos du roi sont intégrés au préambule du code de la famille et en font partie, ce qui ne manque pas d'avoir des répercussions, en cas d'interprétation.

1- Le mariage.

Les solutions, en matière de mariage convergent lentement. Résolument féministe, le législateur tunisien fait preuve d'audace, le volontarisme étatique dans le processus d'égalité entre les sexes est patent. Les législateurs algérien et marocain, tout en apportant des améliorations à la condition féminine ne font pas de celle-ci un axe majeur de leur politique législative, le souci de ne point enfreindre, de ne point dépasser ce qui leur semble être les limites actuelles de l'interprétation, l'emporte pour le moment. Sur le chemin de l'égalité les priorités des trois législateurs ne sont pas les mêmes. Le législateur tunisien avait commencé par établir une égalité entre les époux au moment de la formation du mariage et de sa dissolution, les législateurs marocains et algérien, malgré les récentes innovations maintiennent encore, de nos jours, une inégalité entre les conjoints (A). En revanche, pendant des décennies, le législateur tunisien s'est montré plus circonspect concernant les relations conjugales.

Il a maintenu, pendant des décennies, durant le mariage une hiérarchie entre mari et femme, il faut attendre les réformes de 1993 pour voir s'instaurer un changement significatif sans que pour autant l'égalité ne soit atteinte. Ses homologues marocain et algérien, lorsqu'ils entament, bien plus tard des réformes, se préoccupent essentiellement de l'aménagement de la relation conjugale (8).

A) Formation et dissolution du lien conjugal.

En dépit des réformes des droits marocain et algérien, la législation tunisienne demeure toujours en avance, et ceci tant pour la formation du lien conjugal (1) que pour sa dissolution (2).

1) De nombreuses conditions pour la formation du mariage sont communes aux trois pays: un âge matrimonial est fixé, le consentement des futurs époux est requis, les empêchements à mariage en raison de la parenté, de l'alliance, de

l'allaitement sont réglementés de façon identique ainsi que la durée du délai de viduité.

Le versement d'une dot par le mari à la femme est prévu, elle perd cependant de son importance au Maroc et en Tunisie.

Trois points touchant au principe d'égalité sont réglementés différemment dans les trois pays: la tutelle matrimoniale, l'empêchement à mariage pour disparité de cultes et la polygamie.

a) La tutelle matrimoniale trouve son origine dans la division sexuelle de l'espace que connaissait la société musulmane traditionnelle. Selon plusieurs rites, la femme ne peut exprimer elle-même son consentement à son propre mariage, elle doit, dans tous les cas, être représentée par son tuteur matrimonial. Juridiquement, le tuteur n'est qu'un mandataire mais un mandataire obligatoire. Ce tuteur doit être nécessairement un agnat, un mâle parent par les mâles.

La solution a été maintenue en Algérie jusqu'en 2005. Alors que selon la version initiale, «La conclusion du mariage, pour la femme, incombe à son tuteur matrimonial», désormais et depuis la réforme, la femme majeure conclut elle-même son mariage mais cela en présence de son wali qui est son père, un proche parent ou tout autre personne de son choix, l'absence du wali n'étant plus, selon les nouveaux textes, une cause de nullité du mariage.

Au Maroc, la question a subi une évolution. Dans la première version de la Muddawana, la tutelle matrimoniale est exercée par un agnat, la femme même majeure ne pouvait exprimer elle-même son consentement, l'article 11 ancien fixait la liste des tuteurs matrimoniaux par ordre de priorité, au premier rang desquels, on trouvait le fils, puis le père, le frère ... La loi de 1993 supprime cette tutelle pour la femme majeure dont le père est décédé, mais elle subsiste pour celle dont le père est vivant, et ceci sans limite d'âge.

Le Code de la famille, quant à lui, vide l'institution de tout sens, il en fait «un droit de la femme». La femme majeure peut contracter mariage par elle-même ou déléguer, à cet effet, son père ou un de ses proches. Il ne s'agit, en réalité désormais, que de déférence à l'égard du père et de respect des traditions. Quant au mariage de l'incapable, du mineur, il nécessite l'approbation de son représentant légal. Celui-ci est le père, en cas de décès ou d'incapacité de ce dernier, la mère devient tutrice légale et peut par conséquent consentir au mariage de son enfant mineur. Le droit marocain se révèle sur ce point plus cohérent que le droit tunisien.

En Tunisie, la tutelle matrimoniale a été supprimée pour la femme majeure dès la promulgation du Code, mais le mariage de l'homme ou de la femme qui n'a pas atteint l'âge de la majorité légale est subordonné au consentement de son tuteur. S'agissant uniquement de la tutelle de l'incapable, il s'agit du père, et depuis la réforme de 1981, à défaut de ce dernier, de la mère devenue tutrice légale. Curieusement, on retrouve ici la notion de tuteur matrimonial agnat. Pour le mariage du mineur dont le père est décédé, la mère intervient depuis 1981 en qualité de tutrice légale mais intervient également le plus proche parent agnat. On avait estimé à l'époque que l'on ne pouvait aller à l'encontre du Hadith qui dit «une femme ne peut marier une femme». Lors de la réforme de 1993, le législateur n'a pas osé aller à l'encontre de cette solution. Il contourne la difficulté en exigeant dans tous les cas, si l'un des futurs époux est mineur, non seulement le consentement du tuteur matrimonial mais également celui de la mère; ce qui permet à celle-ci d'intervenir aussi du vivant du père, mais le principe du tuteur matrimonial agnat est maintenu.

Le législateur tunisien fait preuve ici d'une filiosité excessive, l'opinion publique aurait facilement accepté que la mère devenue tutrice légale après le décès ou l'incapacité du

8. Kalthoum Meziou, Féminisme et Islam dans la réforme du Code du statut personnel du 18 février 1981, RTD 1984, p.253.

père, exerce pleinement la tutelle⁸; s'agissant de la disparité du culte, le législateur se montre prudent.

b) La disparité du culte est un empêchement à mariage repris du droit musulman. Le législateur tunisien «traite» de la question par le silence, laissant ainsi libre champ à une interprétation par un retour aux sources. Les législateurs algérien et marocain ont repris expressément l'empêchement. «La musulmane ne peut épouser un non-musulman» affirme le code algérien.

La même solution se retrouvait en droit marocain. En réalité cette solution est incomplète au regard du droit musulman. Est également prohibé, pour ce dernier, le mariage du musulman avec une femme qui n'appartient pas à une religion révélée. Cette règle de droit musulman limitant la liberté de l'homme ne faisait l'objet d'aucune disposition légale. Le Code de la famille marocain revient à une plus grande orthodoxie, désormais, le mariage de la musulmane avec un non-musulman et celui du musulman avec une non-musulmane qui n'appartient pas à une religion révélée sont prohibés.

c) C'est concernant la polygamie que le législateur tunisien se montre le plus audacieux. La polygamie est interdite dès 1956, cinquante ans après, elle est, malgré des restrictions, toujours permise en Algérie et au Maroc. Ces positions différentes sont toutes justifiées par un retour aux sources. Le législateur tunisien reprend à son propre compte les justifications théoriques avancées par Tahar El Haddad. Celui-ci avance un raisonnement en deux temps. Tout d'abord, constate-t-il, le Coran apporte une limitation à la polygamie, puisque celle-ci n'est plus illimitée mais se réduit à une tétragamie. Mais, ajoute-t-il, ce nombre est conditionné par la certitude du traitement équitable des co-épouses par le mari, ce qui, selon le Coran lui-même, s'avère impossible. Aussi convient-il de trancher dans le vif et d'interdire la polygamie.

En Algérie et au Maroc, l'évolution se fait dans le sens des restrictions mais le principe demeure. Initialement en Algérie, la femme dont

le mari épousait une autre femme pouvait demander le divorce; au Maroc, la femme devait pour cela inclure dans le contrat de mariage une clause de non remariage de l'époux, le non-respect de la clause ouvrait pour l'épouse un droit au divorce. La femme qui n'avait pas réservé ce droit d'option avait la possibilité, en cas de remariage de l'époux de saisir le juge pour faire apprécier le préjudice causé par la nouvelle union.

La réforme de 1993 au Maroc apporte une restriction, le mari ne peut épouser une autre femme qu'avec l'autorisation du juge.

Celle-ci n'est pas accordée «si une injustice est à craindre envers les co-épouses». Aucune indication n'est donnée par le législateur pour permettre de déterminer si oui ou non il y a injustice. Dans la pratique, le juge s'est limité à un critère purement matériel, l'autorisation est accordée, si le mari a les moyens d'entretenir plus d'un foyer. Cette solution est aujourd'hui celle du droit algérien depuis la réforme de 2005.

Mais entre-temps, avec le Code de la famille, le droit marocain a évolué. La polygamie peut, désormais, en pratique être écartée.

En effet, en cas de clause de non-remariage, la polygamie est interdite. Ce qui signifie que le mari n'a plus la possibilité de se remarier et de laisser à l'épouse précédente le soin de demander le divorce. La polygamie est également interdite si une injustice est à craindre envers les épouses. Le législateur donne désormais des indications au juge. «Le tribunal n'autorise pas la polygamie, lorsque sa justification objective et son caractère exceptionnel n'ont pu être établi, si le mari ne dispose pas de ressources suffisantes pour entretenir les deux familles et garantir tous les droits dont la pension alimentaire, le logement et l'égalité dans tous les aspects de la vie».

On voit ainsi que la polygamie peut être mise en échec par une attitude ferme du juge, elle peut être mise en échec par la vigilance des femmes, de toutes les femmes au moment du mariage, mais le principe en demeure inscrit dans le texte.

Le législateur tend à instaurer une égalité entre hommes et femmes, cherche en pratique à imposer la monogamie mais refuse d'assumer l'évolution; la monogamie peut exister en fait, elle n'existe pas en droit. «Je ne peux, a dit le Roi, en ma qualité d'Amir el Mouminines autoriser ce que Dieu a prohibé ni interdire ce que le Très-Haut a autorisé»⁹.

On retrouve les mêmes justifications concernant la nouvelle réglementation de la dissolution du lien conjugal.

2) Dès 1956, l'égalité des époux est parfaite, en droit tunisien, pour la dissolution du lien conjugal (a); de nos jours encore, l'inégalité subsiste en droit algérien et marocain, mais les solutions diffèrent (b).

a) En Tunisie, le divorce est nécessairement judiciaire, il est également ouvert aux deux époux pour les mêmes causes. Le divorce peut être prononcé en raison du consentement des deux conjoints, à la demande de l'un ou de l'autre en raison du préjudice subi, à la demande du mari ou de la femme sans justification aucune. Dans les deux derniers cas, des dommages intérêts sont versés à l'époux subissant le préjudice ou à celui subissant le divorce caprice. La justification de la solution se trouve au-delà de la construction des Uléma en la matière. Par l'effet de ces réformes, le divorce devient plus difficile; en raison du caractère judiciaire, il devient également plus équitable, il devient par là même conforme à l'esprit de l'Islam, en accord avec le Hadith qui dit «Parmi les choses permises, la plus détestable pour Dieu est la répudiation»,

Ce Hadith justifie également les restrictions apportées à la dissolution du lien conjugal, en droit algérien et marocain.

b) Pour l'Algérie et le Maroc, les cas de dissolution du lien conjugal sont quasiment identiques et reprennent le schéma classique de la question en droit musulman; les deux législations diffèrent cependant s'agissant de la procédure.

La dissolution du lien conjugal intervient en raison du consentement mutuel des deux époux et par la volonté du seul mari.

9. Préambule du code de la famille

L'épouse peut se séparer de son conjoint moyennant réparation et dans les cas limitativement prévus par le législateur. Ces cas sont classiques: défaut d'entretien, absence prolongée, infirmité empêchant la réalisation du but visé par le mariage, refus de l'époux de partager la couche de sa femme pendant plus de quatre mois, enfin pour tout préjudice reconnu pour tel. L'inégalité des époux est ici manifeste.

L'évolution, en la matière, a consisté à reconnaître un divorce pour discorde, par le Code marocain d'abord, par la réforme algérienne ensuite.

Ce mode de divorce semble avoir été introduit en raison des difficultés rencontrées par l'épouse cherchant à se délier des liens du mariage. Désormais, chaque fois que l'application des textes conduit la femme à une impasse, elle peut recourir à la procédure du *Chiqaq*, ainsi par exemple, lorsqu'elle n'arrive pas à prouver le préjudice ou lorsque le mari refuse la dissolution du lien moyennant compensation. Par ce détour, le législateur évite de consacrer explicitement, en faveur de la femme, un droit équivalent à celui du mari dans la dissolution du lien conjugal.

Notons enfin que tant pour la dissolution unilatérale du mariage par l'époux que pour le divorce demandé par la femme pour motifs déterminés ou pour le divorce pour *Chiqaq*, le juge peut accorder des dommages intérêts à la femme.

C'est en matière de procédure que des différences apparaissent entre le droit marocain et le droit algérien. Dès la promulgation du Code de la famille en 1984, le législateur algérien décide que le divorce ne peut être établi que par un jugement précédé d'une tentative de conciliation.

Au Maroc, la répudiation unilatérale et sans intervention du juge est maintenue dans le texte initial de la *Muddawana*. Avec la réforme De 1993, la répudiation de la femme par le mari est soumise à l'autorisation du juge qui est tenu de procéder à une tentative de conciliation par tous les moyens qu'il juge appropriés, mais le juge n'a pas le pouvoir de refuser cette autorisation, la répudiation reste un acte discrétionnaire.

Avec le Code de la famille, le principe demeure, mais des limites sont imposées au mari, des limites d'ordre procédural et des limites d'ordre financier.

Le juge devient plus présent dans la procédure. Il en contrôle les différentes étapes: le système de convocation de l'épouse est renforcé, si elle ne se présente pas, elle sera convoquée une deuxième fois par le ministère public qui vérifiera au besoin son adresse, les fausses déclarations du mari, à ce sujet, étant sanctionnées pénalement.

En cas d'échec de la conciliation, le juge fixe les droits de l'épouse et des enfants. Pour ces derniers, il s'agit de la pension alimentaire; pour la femme, les droits comportent le reliquat de la dot, la pension due pour la durée du délai de viduité et le don de consolation. Ce dernier doit être évalué en fonction de la durée du mariage, de la situation financière de l'époux, des motifs du divorce et du degré d'abus avéré dans le recours au divorce par l'époux.

Le mari est tenu de consigner ces sommes au greffe du tribunal, à défaut, il est censé renoncer à son intention de divorcer; une fois le dépôt des sommes exigées fait, le juge autorisera le mari à faire instrumenter l'acte de divorce par deux *Adoul* et sur la production de la copie de l'acte, le tribunal de la famille prononcera le divorce¹⁰.

Tout comme pour la polygamie, les législateurs algérien et marocain n'ont pas affirmé l'égalité des époux en matière de dissolution du lien conjugal, par différents moyens cependant, ils tentent de rapprocher la situation de la femme de celle du mari mais ils n'assument pas l'égalité.

Mais si pour la formation et la dissolution du lien conjugal, on pouvait opposer nettement le droit tunisien égalitariste aux droits algérien et marocain marqués d'inégalité, les solutions de droit positif concernant l'aménagement de la vie conjugale et familiale tendent à se rejoindre.

B) Dans la version initiale des trois codes, la situation était identique dans les trois pays

Le Code du statut personnel, la *Muddawana* marocaine et le Code de la famille algérien perpétuaient une image de la famille où les relations des époux demeuraient celles d'une famille traditionnelle: en contrepartie de l'entretien du ménage, le mari était chef de famille et la femme lui devait obéissance¹¹.

Malgré des ajustements, il a fallu près de trente ans en Tunisie pour avoir une redéfinition juridique des rôles au sein de la famille. L'égalité n'est toujours pas atteinte mais la réforme du 12 juillet 1993 substitue aux relations d'autorité des relations d'association, de participation. On retrouve la même tendance dans le Code de la famille marocain et dans la réforme algérienne de 2005. Cette tendance se vérifie tant pour les relations des époux entre eux (1) que pour leurs relations avec leurs enfants (2).

1) Les relations des époux évoluent: le devoir d'obéissance de la femme au mari disparaît; le mari demeure chef de famille en Tunisie¹², en Algérie et au Maroc, la notion n'est plus inscrite dans les textes.

10. Les différentes restrictions apportées au droit du mari, l'intervention du juge et l'octroi d'un don de consolation voulu substantiel par le Code permettent au législateur d'écarter une terminologie gênante. Dans la version en langue française du Code, on ne distingue pas entre divorce et répudiation mais entre divorce judiciaire et divorce sous contrôle judiciaire

11. L'interdiction de la polygamie et l'instauration d'un divorce nécessairement judiciaire également ouvert aux deux époux modifient, en Tunisie, les relations des conjoints sur le plan psychologique. Le devoir d'obéissance d'une femme vis-à-vis de son mari, vécu dans une relation monogamie à laquelle l'un et l'autre peuvent mettre fin, n'est plus le devoir d'obéissance d'une femme vis-à-vis d'un mari polygame ou potentiellement polygame, vécu dans une relation à laquelle elle ne peut échapper que difficilement de son propre gré.

12. C'est un chef bien amoindri qui subsiste en droit tunisien. La notion n'est utilisée par l'article 23 CSP que pour faire peser sur le mari les charges du ménage. Voir, Faouzi Belknaï, Le mari chef de famille. RTD 2000 p.49.

D'une façon générale, les avancées sont plus importantes pour les rapports personnels que pour les relations patrimoniales.

Pour les rapports personnels, depuis la réforme de 1993, en Tunisie, l'égalité est parfaite. Chacun des époux doit traiter son conjoint avec bienveillance, vivre en bons rapports avec lui et éviter de lui porter préjudice; les deux époux coopèrent pour la conduite des affaires de la famille, pour la bonne éducation des enfants ainsi que la gestion des affaires de ces derniers.

La réforme de 1993 a également modifié l'article 23 CSP dans les dispositions relatives aux relations patrimoniales, mais le législateur n'a pas tenu compte des textes relatifs à la Nafaqa et n'a pas harmonisé les solutions. Le Code, dans sa rédaction initiale, faisait peser, à titre principal, sur le mari, l'obligation de faire face aux charges du ménage et celle de pourvoir aux besoins de sa femme et de ses enfants, il prévoyait également la contribution de la femme «si elle a des biens». La jurisprudence avait refusé d'y voir une obligation, elle avait considéré la contribution comme secondaire, facultative. L'obligation d'entretien due par le mari est maintenue dans l'article 23 nouveau, mais l'idée de partage est introduite; le mari, selon la nouvelle version, doit subvenir aux besoins de l'épouse et des enfants en tant que chef de famille, et la femme doit contribuer aux charges de la famille si elle a des biens. La contribution est ainsi devenue obligatoire.

Enfin, une loi de 1998 introduit et réglemente hors du Code un régime de communautés des biens. Ce régime facultatif peut, lorsqu'il est adopté par les époux, modifier substantiellement les relations patrimoniales, il établit en effet, une stricte égalité des époux pour la gestion des biens communs¹³.

On retrouve la même évolution dans le droit marocain. Aux relations franchement inégalitaires prévues par la Muddawana, le Code de la famille substitue des relations plus équilibrées.

Désormais, outre la cohabitation, le respect mutuel, la préservation de l'intérêt de la famille et les bons rapports avec les parents et les proches de l'autre, il est également prévu, au titre des droits et devoirs réciproques des conjoints «la prise en charge conjointement avec l'époux de la responsabilité des affaires du foyer et de la protection des enfants, la concertation dans les décisions relatives à la gestion des affaires de la famille, des enfants et du planning familial». Tout comme en droit tunisien, la participation de l'épouse laisse subsister l'obligation d'entretien à la charge du mari.

Enfin là également, le Code prévoit une sorte de régime spécifique aux acquêts pendant le mariage. Les époux peuvent se mettre d'accord sur les conditions de fructification et de répartition des biens qu'ils auront acquis pendant leur mariage.

En Algérie, la réforme de 2005 introduit les notions de contribution conjointe à la sauvegarde des intérêts de la famille et la concertation mutuelle dans la gestion des affaires familiales. La réforme prévoit également la possibilité d'un régime de communauté des biens acquis pendant le mariage, les époux pouvant déterminer les proportions revenant à chacun.

La même évolution se constate dans les relations des parents avec leurs enfants.

2) Les textes originaux des trois codes maghrébins reprenaient, pour les relations des parents entre eux et avec leurs enfants les solutions traditionnelles. Ils prévoyaient une prééminence des hommes en ce qui concerne la Wilaya et pour la Hadhana, un ordre fixe de dévolutaires favorisant la mère et la lignée maternelle; l'obligation alimentaire pesant, par ailleurs essentiellement sur le père.

Là également, on passe de la hiérarchie à une participation du père et de la mère dans leurs relations avec leurs enfants mais là encore, l'évolution n'est point achevée et l'égalité loin d'être parfaite.

La garde est assurée durant le mariage par les deux parents. Dans le cas de dissolution du lien conjugal par décès, elle est assurée par le survivant des père et mère. C'est l'hypothèse du divorce qui pose problème.

En Tunisie et depuis 1966, le législateur a écarté l'ordre fixe de dévolutaires et fait de l'intérêt de l'enfant le seul critère d'attribution de la garde¹⁴. Au Maroc et en Algérie, les réformes laissent subsister l'ordre légal des attributaires de la garde, elles ont consisté à donner un rang plus favorable au père et à introduire subsidiairement la notion d'intérêt de l'enfant.

Avec le Code de la famille, la garde est confiée, au Maroc en premier lieu à la mère puis au père puis à la grand-mère maternelle de l'enfant. A défaut, le tribunal en décide en fonction de l'intérêt de l'enfant. En Algérie également, le père se trouve désormais au second rang après la mère, ce n'est qu'à défaut de la mère et du père que recours sera fait à la grand-mère maternelle puis paternelle puis à la tante maternelle et paternelle, enfin le juge peut intervenir pour accorder la garde aux proches et ceci en tenant compte de l'intérêt de l'enfant.

Mais cette faveur faite aux mères se trouve limitée, dans les trois pays, par les dispositions relatives à la tutelle.

Le père est, en effet, toujours tuteur de ses enfants mineurs, c'est lui qui exerce à leur égard un pouvoir de direction. Dans les versions originales des trois codes maghrébins, la mère ne pouvait être tutrice légale de ses enfants du vivant du père mais également en cas de décès de ce dernier. Pour être tutrice, il fallait qu'elle soit désignée par le testament du père ou par le juge mais l'un et l'autre pouvaient l'écarter au profit de certains proches, le plus souvent des agnats. De nos jours, dans les trois pays, la mère devient tutrice de ses enfants mineurs en cas de décès du père, et cela par la force de la loi.

13. Kalthoum Meziou, Le régime de la communauté des biens entre époux, Mélanges en l'honneur de Mohamed Charfi. CPU. 2001, p.439.

14. Ce qui en pratique s'avère favorable à la mère. Le plus souvent, la garde lui est attribuée, le père ne peut plus, conformément aux textes anciens, réclamer le transfert de la garde de l'enfant à son profit lorsque l'enfant atteint un certain âge.

Elle ne peut plus être écartée par la décision du juge. Des spécificités caractérisent cependant chacune des législations

Au Maroc, la déchéance de la tutelle est expressément prévue pour le père, en Tunisie et en Algérie le législateur reste ambigu. On ne prévoit pas la déchéance mais seulement la possibilité pour la mère de l'exercice des attributions de la tutelle dans certains cas, et ceci du vivant du père. En Algérie, le Code de la famille prévoit qu'en cas de divorce, le juge confie l'exercice de la tutelle au parent à qui la garde a été confiée, cela n'est pas prévu au Maroc ni en Tunisie. En Tunisie, le père et la mère qu'ils soient ou non gardiens, qu'ils soient ou non tuteurs, ont un droit de regard sur les affaires de l'enfant.

Enfin l'obligation alimentaire reste à la charge du père et la mère n'intervient qu'à défaut de celui-ci. Une distinction est faite entre les garçons et les filles en faveur de ces dernières. Les parents doivent pourvoir à l'entretien des enfants jusqu'à leur majorité et au-delà si ces enfants poursuivent encore des études ou sont handicapés. Cependant, la fille reste à la charge de ses parents jusqu'à son mariage selon le code algérien et jusqu'à ce qu'elle dispose de ressources propres selon les codes marocain et tunisien.

Cette lente convergence des solutions ne se retrouve pas s'agissant de l'établissement de la filiation.

11- La filiation.

Les premières codifications dans les trois pays maghrébins restent fortement influencées par les solutions du droit musulman. La filiation qu'il s'agit de régler est la filiation paternelle légitime, il s'agit d'introduire un enfant dans la lignée paternelle, c'est le Nasab (A), aussi la filiation maternelle n'est-elle pas réglementée, la filiation naturelle est

ignorée et l'adoption, par ailleurs, prohibée; les solutions n'ont pas beaucoup changé avec les réformes au Maroc et en Algérie.

Le législateur tunisien, quant à lui, reprend, au moment de la promulgation du Code les règles classiques, il fait, plus tard, évoluer la matière. Il admet l'adoption et permet l'établissement de la filiation naturelle mais, ceci curieusement par des lois spéciales, non intégrées au Code (8).

A) La filiation légitime.

Le concept de légitimité est particulier, l'enfant légitime n'est pas celui issu des relations de mariage entre ses deux parents, l'enfant légitime est celui qui est rattaché à une généalogie paternelle. La question se déplace, elle est alors de savoir comment ce rattachement peut avoir lieu. Les trois codes, dans leur version initiale respective, prévoient que la filiation peut être établie par le mariage valide ou non et par la reconnaissance de paternité. Les codes marocain et tunisien y ajoutent le témoignage. Il s'agit alors de savoir sur quoi doivent porter l'aveu et les témoignages. S'agit-il de reconnaître de simples relations avec la mère de l'enfant ou faut-il établir des relations légitimes assimilées au mariage¹⁵? Cette dernière solution ne laisse aucune possibilité pour l'établissement d'une filiation hors mariage; avec la première, le lien de filiation entre le père et l'enfant peut être établi, mais une fois établi, la filiation est légitime.

Les textes, dans les trois pays, sont souvent laconiques et ambigus, laissant libre cours à toutes sortes d'interprétations et au recours à la Charia pour compléter et clarifier la matière¹⁶, or le contexte est différent et l'environnement juridique a changé. Autrefois, la polygamie était répandue et le concubinage légal avait cours, la répudiation était facile, elle pouvait avoir lieu oralement. Il était alors légitime de prouver la légitimité de l'enfant en prouvant des relations licites entre

les parents, et ceci par l'aveu du père ou le témoignage de personnes dignes de foi. Il est aujourd'hui possible d'avoir un état civil clair en matière de mariage et de dissolution du lien conjugal, aussi, faire intervenir l'aveu ou le témoignage n'a pas de sens concernant la licéité des relations entre les parents. Ces procédés de preuve cités par le législateur, aveu et témoignage, peuvent alors être compris comme étant des procédés distincts d'établissement d'une filiation hors mariage, ce que ne manque pas de faire parfois la jurisprudence.

De toute cette ambiguïté, il résulte, en pratique, que le père est omnipotent, il peut élever à la «dignité d'enfant légitime», lorsqu'il le souhaite, un enfant né hors mariage, il peut également le laisser sans filiation paternelle et dans ce cas, il ne peut être inquiété, la recherche de paternité n'étant pas possible selon la loi, et ceci que le père soit ou non marié par ailleurs.

La situation a peu changé avec les réformes au Maroc et en Algérie. La nouveauté consiste en l'introduction de l'expertise scientifique comme moyen de preuves. Cette expertise est admise d'une façon générale pour la filiation en droit algérien, et seulement par l'époux en vue d'une contestation de la filiation au Maroc. Les dispositions du Code du statut personnel tunisien restent, quant à elles, inchangées mais le droit, en matière de filiation, est profondément transformé par des lois spéciales non intégrées au Code, Le législateur va en effet permettre l'adoption et admettre la filiation naturelle.

B) La récente refonte du droit marocain et la réforme du Code de la famille algérien

n'ont pas apporté de grandes modifications à la matière. L'adoption demeure expressément interdite dans les deux législations¹⁷, et la filiation naturelle ne peut être établie à l'égard du père.

15. Ainsi, les dispositions concernant la filiation dans le Code de la famille algérien se trouvent intégrées dans le livre 1^{er} ayant pour intitulé «Du mariage et de sa dissolution», ce qui peut laisser supposer que la reconnaissance de paternité ne peut se faire que dans le cadre du mariage.

16. Ce recours à la charia a été également le fait parfois de la jurisprudence tunisienne. Voir Mohamed Moncef Bouguerra Le juge tunisien et le droit du statut personnel. Actualités Juridiques Tunisiennes, 2000, p.?, plus spécialement p.63 et sv.

17. Article du Code marocain et article du Code algérien

En revanche, le législateur tunisien intervient assez rapidement pour introduire l'adoption (1), et beaucoup plus tard, pour permettre l'établissement de la filiation naturelle (2).

1) Le législateur réglemente l'adoption par la loi du 4 mars 1958¹⁸ qu'il n'intègre pas dans le Code, rompant ainsi avec la solution du droit musulman et bouleversant par là même les structures traditionnelles de la parenté. Cette filiation adoptive produit, en effet, les mêmes droits et les mêmes obligations que la filiation légitime, et l'article 14 prévoit expressément que l'adopté prend le nom de l'adoptant. L'adopté est ainsi bel et bien introduit dans la lignée généalogique de l'adoptant, ce qui modifie la conception juridique de la famille. La famille n'est plus seulement une fondée sur le sang, la famille peut être fondée sur la volonté et l'affection.

L'économie de la loi fait de l'adoption une institution toute réglementée dans l'intérêt de l'enfant, il doit vivre dans une famille normalement constituée. Les conditions posées par la loi démontrent que telle était l'intention du législateur. Les conditions relatives à l'enfant se ramènent à peu: peut être adopté, tout enfant mineur de l'un ou l'autre sexe. Les conditions relatives à l'adoptant tendent, quant à elles, d'une part à imiter la nature, d'autre part à créer un milieu favorable à l'épanouissement de l'enfant. L'adoptant doit être une personne majeure, mariée, ayant une différence d'âge de quinze ans au minimum entre elle et l'enfant à adopter. L'adoptant doit être de bonne moralité, sain de corps et d'esprit, jouissant de la pleine capacité civile et en mesure de subvenir aux besoins de l'enfant.

Le texte prévoit expressément qu'un Tunisien peut adopter un étranger mais reste muet sur l'hypothèse inverse: **L'étranger peut-il adopter un Tunisien?**

La jurisprudence apporte une réponse affirmative à la question mais elle ajoute une condition supplémentaire non prévue par la loi. Elle exige une identité de religion entre adoptant et adopté, plus précisément, elle exige que l'adoptant d'un enfant supposé musulman soit lui-même musulman. En pratique, cela se traduit par l'exigence de production d'un certificat d'islamisation. En effet, les ressortissants des pays musulmans ne peuvent, en raison de l'interdiction qui perdure dans leur loi nationale, adopter des petits tunisiens, les étrangers candidats à l'adoption sont, par conséquent, ressortissants de pays occidentaux et le plus souvent non musulmans.

On voit ainsi paradoxalement la réintroduction de l'Islam dans une institution prohibée par le droit musulman. Le juge applique la loi de l'Etat mais remplace la question dans un cadre religieux.

2) Le législateur tunisien ne se penche sur la question de la filiation naturelle que tardivement par la loi du 28 octobre 1998. Là également, le législateur traite de la question dans une loi spéciale non intégrée au Code. De plus, c'est de manière «furtive» qu'il le fait, puisqu'il n'annonce pas clairement l'objet de la loi. L'intitulé de la loi ne vise que «l'attribution d'un nom patronymique aux enfants abandonnés ou de filiation inconnue». En réalité, cet intitulé est trompeur. Il s'agit bel et bien de permettre la recherche et l'établissement de la filiation naturelle à l'égard du père¹⁹. L'établissement de la filiation constitue un préalable à l'attribution du nom. Le lien entre l'enfant et son père peut être établi par l'aveu de ce dernier, le témoignage ou par test d'empreintes génétiques, l'attribution du nom vient par la suite, n'étant qu'un effet, une conséquence de la filiation.

Désormais à l'égard du père, la filiation n'est pas nécessairement toujours légitime.

La filiation peut être légitime ou naturelle, elle peut même être adultérine, rien n'empêchant en effet l'établissement de la filiation d'un enfant à l'égard d'un homme engagé dans les liens du mariage avec une autre femme que la mère de l'enfant.

Le législateur tunisien n'a plus ainsi une approche unitaire de la famille. Celle-ci n'est plus uniquement fondée sur le sang et le mariage. La famille peut être adoptive, et c'est là une entorse à la biologie, elle peut être naturelle et c'est là une entorse à la légitimité²⁰.

III- Les successions.

Les législateurs des trois pays ont été, tout comme les autres législateurs arabo-musulmans, fidèles au droit musulman pour les successions. Les données scripturaires sont en effet, en la matière, assez détaillées et laissent peu de place à l'interprétation. L'idée qu'il s'agit de règles intangibles auxquelles il convient de se plier est fortement ancrée dans les esprits et explique cette situation. Pour beaucoup, la question successorale relève du dogme. Aussi retrouve-t-on dans les législations des trois pays, les mêmes concepts, les mêmes distinctions, les mêmes mécanismes, les mêmes modes d'exposition et les mêmes principes.

Les règles de dévolution sont impératives et présentent un caractère d'ordre public, la volonté du de cujus ne peut déroger ni en modifier le régime, sa liberté de tester se trouve limitée dans les proportions du tiers de l'actif successoral mais il ne peut en disposer pour avantager un héritier au détriment d'un autre²¹. Tout ce dont il n'a pas disposé au profit d'étrangers se trouve nécessairement réparti selon les règles préétablies entre les membres de la famille, les héritiers ne peuvent être exhérédés et le de cujus ne peut changer l'ordre légal selon lequel ils interviennent à la succession.

18. Loi n° 58-27 du 4 mars 1958 relative à la tutelle publique, à la tutelle officieuse et à l'adoption.

19. Ali Mezghani, Le droit tunisien reconnaît ses enfants naturels. A propos de la loi n° 98-75 du 28 octobre 1998 relative à l'attribution d'un nom patronymique aux enfants abandonnés ou de filiation inconnue. In *Mouvements du droit contemporain. Mélanges offerts au Professeur Sassi Ben Halima*. CPU 2005, p.651.

20. Kalthoum Meziou, *Approche critique du Code du statut personnel*. Mélanges offerts au Doyen Abdelfattah Amor. CPU 2005, p.815.

21. Sauf accord de tous les héritiers

Ces règles perpétuent la prédominance de la lignée agnatique, on retrouve la distinction fondamentale entre héritiers fardh et héritiers aceb; les héritiers fardh ont droit à des quotes-parts fixées par la loi, celles-ci varient en fonction de la présence et du nombre d'autres héritiers, les héritiers aceb sont normalement les mâles parents du défunt par les mâles, ils ont vocation à recueillir la totalité de la succession. Les deux catégories ne sont pas étanches; certains successibles sont tantôt fardh tantôt aceb, d'autres peuvent cumuler les deux qualités, ils interviennent en tant que fardh pour recevoir une quote-part et sont ensuite agnatisés et recueillent le reliquat de la succession. Enfin le privilège de masculinité est maintenu: à parenté égale et sauf exception, l'homme reçoit le double de ce que reçoit la femme

Ce schéma classique se trouve quelque peu perturbé par l'introduction dans les législations des trois pays de deux mécanismes inconnus du rite malékite, le legs obligatoire (A) et le Radd (8). Procédant par Talfiq, les législateurs puisent des solutions dans les autres rites. Mais alors qu'ils restent tous classiques pour le legs obligatoire en ce sens qu'ils le reprennent tel qu'il se trouve dans le rite zâhirite, le législateur tunisien introduit des innovations pour le Radd et en fait un mécanisme révolutionnaire.

A) Le legs obligatoire se fonde sur une interprétation que donne Ibn Hazm et l'école zâhirite d'un texte coranique: «Il vous est prescrit, à l'article de la mort, si vous laissez un bien, de tester au profit de vos père et mère et de vos proches de la manière reconnue convenable. C'est là une obligation pour ceux qui craignent Dieu». Tenu pour abrogé, par la majorité des juristes en raison de dispositions plus tardives sur les

successions, le verset imposait, selon les zâhirites, une obligation de stipuler en faveur des proches non successibles.

Ibn Hazm soutenait, quant à lui, que l'abrogation ne concernait que la partie traitant du père et de la mère et que l'obligation était maintenue au profit des proches parents. Aussi convenait-il d'en user en faveur des petits-enfants.

Le legs obligatoire n'est pas un legs²²; il n'est pas subordonné à l'existence d'un testament et s'impose même à l'encontre de la volonté du de cujus. Il s'agit d'une institution par laquelle la loi, se substituant au de cujus, accorde aux enfants d'une personne prédécédée une part de la succession de leurs grands-parents au lieu et place de leur auteur suivant certaines conditions. Il permet de remédier à la situation à laquelle conduit le jeu des règles des évictions applicables dans la classe des descendants. Selon les règles classiques du rite malékite, les descendants d'un fils ou d'une fille prédécédé n'héritent pas en effet avec leurs oncles et tantes de leurs grands-parents. Sous couvert d'interprétation de la volonté du de cujus, le législateur va imposer, avec le legs obligatoire, la présence des petits-enfants dans la succession.

Le montant du legs est enfermé dans deux limites. Règle successorale, son montant correspond à la part qu'aurait recueillie l'auteur du bénéficiaire s'il était resté vivant; legs cependant, cette part ne peut dépasser le tiers de l'actif successoral. Cette technique a été reprise d'abord par le législateur égyptien en 1946, il a été suivi par la plupart des codificateurs musulmans avec pour chaque pays certaines variantes quant aux bénéficiaires. Le législateur algérien limite ces derniers aux «descendants d'un fils

prédécédé», sont donc exclus les descendants de la fille prédécédée.

Dans la version initiale, la Muddawana marocaine retenait la même solution, le Code de la famille laisse inchangée la solution s'agissant des descendants du fils et étend le bénéfice du legs aux seuls enfants de la fille prédécédée à l'exclusion des autres descendants, les petits-enfants ne pouvant en profiter²³. Le Code du statut personnel tunisien ne fait pas de distinction entre descendants du fils ou de la fille, ils sont tous bénéficiaires du legs mais il limite, dans les deux cas, le jeu du legs obligatoire à «la première souche des petits enfants de l'un ou de l'autre sexe». Dans les trois législations cependant, suivant la règle classique, la petite-fille n'a que la moitié de celle qui revient au petit-fils.

L'introduction du legs obligatoire dans les différentes législations témoigne du fait que le fondement du droit successoral change lentement, il ne repose plus uniquement sur l'agnation. Avec le legs obligatoire, le sentiment d'affection fait son entrée dans le droit des successions. Cela est encore plus net avec la technique du Radd tel que conçu par le législateur tunisien.

B) Le Radd est la technique reprise du rite hanéfite selon laquelle, en l'absence d'héritier aceb et chaque fois que la succession n'est pas entièrement absorbée par les héritiers fardh, le reliquat fait retour à ces derniers et est réparti entre eux au prorata de leur quote-part. L'intégralité du patrimoine est attribuée aux héritiers fardh qui seraient servis deux fois et le Trésor se trouve écarté.

Le Code du statut personnel tunisien et la Muddawana marocaine ne prévoyaient pas dans leur version initiale le Radd et ceci conformément au rite malékite²⁴.

22. Le legs obligatoire est la terminologie le plus souvent utilisée, cependant, le législateur algérien emploie les termes «héritage par substitution» le mécanisme demeure le même.

23. Articles 369 et 372 du Code de la famille.

24. Les auteurs malékites estiment que la communauté de religion établit une sorte de parenté, aussi le Trésor qui représente la communauté des musulmans doit-il être considéré comme un héritier aceb, de sorte que les héritiers fardh étant servis, le Trésor vient à la succession et le Radd ne peut jouer. Les hanéfites considèrent, quant à eux, que la parenté ne s'établit que par le sang, le Trésor ne peut donc être héritier aceb, l'Etat intervient seulement à la succession comme souverain pour recueillir les biens vacants, aussi le radd peut-il jouer en faveur des héritiers fardh.

Le législateur tunisien l'introduit dans le Code par la loi du 19 juin 1959; au Maroc, ce sera le Dahir du 29 octobre 1962 non intégré à la Muddawana qui va prévoir que l'Etat, en l'absence d'héritiers agnats autres que le Trésor public, abandonne ses droits successoraux au profit des héritiers fardh. Le Code de la famille algérien, qui intervient plus tard, prévoit le Radd et le nouveau Code de la famille intègre la solution dans son article 349²⁵. L'un et l'autre restent classiques et reprennent la solution telle qu'elle existe dans le rite hanéfite, le législateur tunisien se fait, quant à lui, innovateur et donne au Radd une orientation originale.

Selon l'alinéa 2 de l'article 143 bis: «La fille ou les filles, la petite-fille de la lignée paternelle à l'infini bénéficient du retour du surplus même en présence d'héritiers aceb par eux-mêmes, de la catégorie des frères, des oncles paternels et leurs descendants ainsi que du Trésor».

Cette disposition bouleverse, en fait, les fondements mêmes du droit successoral classique.

Selon les règles classiques reprises en 1956 par le législateur, en l'absence de descendance mâle, les filles et les petites-filles du de cujus n'ont pas droit à la totalité de la succession. Elles ne sont qu'héritières fardh, une fois leurs quotes-parts servies, le reste de la succession revient aux agnats, mâles parents du défunt par les mâles, le père, les frères, les oncles paternels et leurs descendants. Avec l'article 143 bis a1.2, il y a une véritable exclusion de ces derniers par les descendantes du de cujus, filles et filles du fils qui voient ainsi une amélioration nette de leur situation, elles ont désormais, chaque fardh ayant reçu sa quote-part, droit à la totalité du reliquat. Désormais, mis à part le conjoint survivant, lorsque le de cujus laisse une descendance, c'est-à-dire dans la grande majorité des

cas, l'intégralité de la succession sera absorbée par la ligne verticale ascendants et descendants. Il en résulte un changement de perspective dans l'approche juridique de la famille. L'alinéa second réorganise les priorités dans la famille. Il affirme l'idée que la classe des descendants même s'il s'agit de femmes prime la classe des collatéraux même s'il s'agit d'hommes.

Cette réforme ébranle les fondements du droit musulman classique reposant sur l'aqnat²⁶. Les modifications apportées alignent en fait le droit successoral sur le droit de la famille; elles traduisent, comme le reste du Code de statut personnel passage de la famille patriarcale, agnatique à la famille nucléaire, conjugale dominée par un sentiment d'affection²⁷.

Conclusion

Aux termes de ce tour d'horizon nécessairement lacunaire, une interrogation s'impose à l'esprit. La codification du droit de la famille au Maghreb²⁸ et la lente convergence des solutions constatées en dépit des évolutions qui se font à des rythmes différents ne conduisent-elles pas à terme à une sorte de droit maghrébin de la famille, différent de celui qui prévaut au Machrek ?

Kalthoum Meziou, *Approche iconoclaste du droit des successions*. In *Mouvements du droit contemporain, Mélanges offerts au Professeur Sassi Ben Halima*, p 907.

25. Selon l'article 349 al.6: «Toutefois, s'il existe un seul héritier à fardh, le reste de la succession lui revient; en cas de pluralité des héritiers à fardh et que leurs parts n'épuisent pas l'ensemble de la succession, le reste leur revient selon la part de chacun dans la succession».

26. Kalthoum Meziou, *Approche iconoclaste du droit des successions*. In *Mouvements du droit contemporain, Mélanges offerts au Professeur Sassi Ben Halima*, p 907.

27. Farouk Mechri, *L'enfant objet et sujet d'affection. Approche juridique et juristique des rapports parents-enfant en droit tunisien et en droit comparé*. CPU- Publisud 2002.

28. Dans certains pays arabes, le droit de la famille n'est pas codifié, le droit musulman s'applique toujours, dans d'autres la matière n'est que partiellement codifiée.

DROIT DE LA FAMILLE ET DROITS DE L'HOMME EN ALGÉRIE UNE COEXISTENCE TOUJOURS CONFLICTUELLE

Pour évaluer l'impact de la philosophie des droits de l'homme sur le droit algérien et estimer le degré de diffusion de l'idéologie des droits humains dans un secteur très sensible, celui de la famille considérée comme un élément fondamental dans toute société, un rappel historique est nécessaire.

Cette approche aura le mérite de replacer l'état du droit positif de la famille dans une perspective évolutive de la société et de mettre en exergue, par la même occasion, les résistances à l'importation de modèles juridiques qui n'ont pas d'ancrage dans la culture du pays d'accueil.

Nous observerons, à cette occasion, un mouvement de balancier entre des avancées et des reculs, résultat des luttes de courants politiques antagonistes.

Mais il faut d'ores et déjà relever que ceci n'est pas propre à une société donnée mais se vérifie dans pratiquement tous les pays qui revendiquent l'exception culturelle ou opposent l'exception de l'ordre public, dès lors qu'il y a risque d'intrusion d'éléments ou de concepts étrangers à leur culture.¹

Nous devons noter, à ce propos, que si la mondialisation de l'économie, présentée comme un phénomène objectif qui échappe au volontarisme, a induit une mondialisation incontestable du droit, le droit applicable au statut personnel oppose une résistance farouche à l'uniformisation du modèle familial.

Nous remonterons, dans notre approche, à la période de l'occupation française pour des raisons évidentes.

Le code civil napoléonien de 1804, fortement imprégné de la philosophie de la déclaration des droits de l'homme et du citoyen de 1789, a été appliqué en Algérie dès la conquête, en 1830. Seul lui échappait, du moins dans un premier temps, le statut personnel des algériens qui restait soumis au droit musulman et à une pluralité de systèmes juridiques coutumiers.²

Mais cette concession faite à la population autochtone sera progressivement récupérée par la lecture subversive que les magistrats français faisaient, alors, de la loi musulmane qui sera, ainsi sérieusement altérée et progressivement pénétrée des principes du droit civil français³.

L'œuvre prétorienne sera rapidement confortée par l'intervention du législateur français qui retira à la loi musulmane un certain nombre de matières telles l'absence et la tutelle⁴, la preuve du mariage⁵, la conclusion et la dissolution du mariage⁶.

Les règles du droit civil français, adossés aux principes de liberté et d'égalité, pénétrèrent, ainsi, par la voie royale le statut personnel des algériens qui sera débarrassé de tous les concepts et institutions qui paraissaient choquants et contraires aux conceptions philosophiques et juridiques de la République française⁷, «terre des droits de l'homme».

L'option de législation offerte aux algériens auxquels il est proposé, dès 1834 mais avec plus de clarté en 1859⁸, de se mettre sous l'empire du droit civil, élargira l'influence des conceptions civilistes françaises⁹.

Mais quel sort l'Algérie indépendante réservera t'elle à cet héritage juridique ? Va t'elle le balayer au nom d'une souveraineté recouvrée ou au contraire, va t'elle le préserver pour éviter une rupture brutale et un vide juridique préjudiciables aux intérêts des individus et de la nation ?

L'Algérie fait le choix de la continuité pour ne pas «laisser le pays sans loi», «les circonstances n'ayant pas permis de (le) doter d'une législation conforme à ses besoins et à ses aspirations»¹⁰.

C'est donc, ainsi, que le code civil français continuera à s'appliquer en Algérie et à y diffuser sa philosophie après avoir subi une sorte de naturalisation; certains diront une algérianisation pour infléchir certains principes jugés trop étrangers à la culture musulmane.

Ainsi, son application se fera sous réserve d'inventaire puisque «tous les textes et les dispositions portant atteinte à la souveraineté intérieure et extérieure de l'Etat algérien ou inspiration colonialiste ou discriminatoire, tous les textes d'application ou dispositions portant atteinte à l'exercice normale des libertés démocratiques, sont considérés comme nuls et non avenues»¹¹.

Ont été ainsi reconduits les lois de 1957 sur la preuve du mariage, la tutelle et l'absence et celle de 1959 régissant la conclusion et la dissolution du mariage.

Ces textes, nous l'avons déjà signalé, sont fortement imprégnés des conceptions civilistes françaises, empreintes d'égalité et de liberté.

Cette influence s'est maintenue et s'est manifestée de manière concrète, dans les projets de code de la famille élaborés dans les premières années de l'indépendance¹².

Ainsi la conception musulmane du mariage sera particulièrement infléchie, voire dénaturée, dans le sens d'une plus grande protection de la femme et de l'enfant; on y retrouve une transposition pure et simple des règles du droit civil¹³.

La loi du 31 décembre 1962 sera abrogée en 1973 par l'ordonnance 73-29 du 5 juillet¹⁴. A partir du 5 juillet 1975, le code civil français ainsi que toute la législation reconduite, cesseront de s'appliquer en Algérie; Le code napoléonien sera remplacé par un code algérien qui est promulgué le 26 septembre 1975¹⁵.

Ce nouveau texte qui s'inspire assez largement du code auquel il se substitue, s'en écarte par une particularité notable: l'absence de dispositif applicable aux relations familiales.

Le chapitre 1 du code civil algérien relatif aux «personnes physiques», ne comporte pas de règles applicables au mariage, divorce, filiation et aux relations personnelles et patrimoniales entre époux et parents et enfants.

Le législateur algérien n'a réglé, dans ce texte que les questions de conflit de lois. Il faut, à ce propos signaler, que les règles de conflit algériennes sont une reprise des règles françaises qu'elles soient de nature législative¹⁶ ou jurisprudentielle¹⁷.

Mais la société algérienne était déjà, à l'époque, travaillée par de fortes contradictions entre deux modèles, l'un moderniste, l'autre plus rattaché à la tradition musulmane.

Ces antagonismes inconciliables ont imprimé leur marque dans les premières moutures de l'actuel code de la famille.

Les avant-projets de 1979 et 1981 ont tranché les luttes en faveur d'une conception patriarcale de la famille.

Le texte final, promulgué le 9 juin 1984, a balayé avec désinvolture les emprunts faits au droit civil et les acquis liés à la modernité arrachés par la lutte et la résistance farouches des femmes.

La dynamique est celle de l'expansion du modèle traditionnel et le retrait progressif de la modernité. Le retour aux conceptions passées et archaïques triomphe.

La philosophie et la lettre du code de la famille en vigueur en Algérie largement inspiré de la charia'a, marquent une régression notable par rapport au discours politique et idéologique véhiculés par la charte nationale de 1976 ainsi que par rapport à la constitution de 1976.

Ce texte prononce la répudiation irrévocable du modèle de la famille moderne construit sur les principes d'égalité et de liberté de ses membres et leur respect mutuel.

Les amendements à la loi 84-11, introduits en 2005¹⁸, s'ils représentent une avancée certaine, demeurent, toutefois, en deçà des attentes des militants du droit à l'égalité qui revendiquaient une refondation du droit de la famille.

Paradoxalement, l'Algérie a adhéré massivement et dès l'indépendance, aux instruments conventionnels relatifs aux droits de l'homme¹⁹.

Le code de la famille, même amélioré, entre ainsi en contradiction flagrante avec les principes et la philosophie de cet arsenal conventionnel bâti sur le célèbre triptyque: liberté, égalité, citoyenneté, alors même que la Constitution, consacre la primauté du droit international sur le droit interne²⁰ et reprend à son compte et de manière très forte ces trois règles.²¹

Il met le principe, ainsi, de liberté sous surveillance (I) et la règle de l'égalité entre parenthèses (II).

I- LE CODE LA FAMILLE MET LA LIBERTÉ SOUS SURVEILLANCE:

Le droit conventionnel des droits de l'homme consacre solennellement la règle de la liberté du mariage, du libre choix du conjoint et la liberté de culte.

1.1. Selon l'article 16 de la déclaration universelle des droits de l'homme, intégrée dans le droit interne algérien, «à partir de l'âge nubile, l'homme et la femme, **sans aucune restriction** quant à la race, la nationalité, ou la religion, ont le droit de se marier.

- (...) Le mariage ne peut être conclu qu'avec **le libre et plein consentement** des futurs époux».

L'article 23 du pacte international relatif aux droits civils et politiques réaffirme le même principe du libre consentement au mariage.

Ce principe élémentaire en vigueur dans pratiquement tous les pays laïques est récusé dans les pays musulmans à l'exclusion de la Tunisie dont la législation se singularise par son caractère non discriminatoire.

Le code de la famille en vigueur en Algérie limite le libre choix de son conjoint de l'Algérienne ainsi que le libre consentement à son mariage²².

1.1.1. C'est ainsi qu'il est fait interdiction à l'algérienne, musulmane, par définition, d'épouser un non musulman²³; l'interdiction d'épouser un apostat²⁴ a disparu dans la nouvelle version du code de la famille.

1.1.2. Le code de la famille, avant sa modification de 2005, comportait une ambiguïté relativement au consentement au mariage.

En effet, alors que l'article 9 ancien déclarait, sans équivoque que «le mariage est contracté par le consentement des futurs époux», les articles 11 et 12 lui définissaient une configuration qui vidait de toute substance la liberté de la femme de consentir **personnellement** à son mariage.

La première des deux dispositions retirait à celle-ci le droit d'exprimer **directement** son consentement en faisant intervenir un tiers à la conclusion du mariage. L'article 11 précisait que «la conclusion du mariage pour la femme incombe à son tuteur matrimonial».

Ce tiers pouvait être le père, un proche parent ou même le juge lorsque la future épouse n'a pas de parent pouvant remplir cet office.

Le législateur a érigé en cause de nullité du contrat, l'absence du tuteur matrimonial, lors de la conclusion du mariage²⁵.

Il y avait là une remise en cause des règles du code civil relatives au régime des incapacités.

Les fondements de l'incapacité qui sont la minorité²⁶, l'interdiction, la démence, la faiblesse de l'esprit²⁷, ne réfèrent nullement au sexe. Celui-ci n'est pas une cause d'incapacité²⁸.

L'article 40 du code civil ne souffre, en effet, d'aucune ambiguïté lorsqu'il aborde la question de la capacité d'exercice: «Toute **personne** majeure jouissant de ses facultés mentales et n'ayant pas été interdite, est **pleinement capable** pour l'exercice de ses **droits civils**».

Mais l'ordonnance de 2005 modificative de la loi de 1984, rétablit un certain équilibre en autorisant la femme majeure à conclure son mariage mais toujours en présence, comme nous l'évoquions plus haut, de son wali. Le doute resurgit, toutefois, à la lecture de l'article 9bis qui cite, parmi les éléments constitutifs du mariage, le «wali» sans aucune autre indication. La porte est ouverte aux interprétations tendancieuses.

Quant à l'article 12§2, qui allait encore plus loin dans la remise en cause de la liberté de la femme de contracter mariage puisqu'il autorisait «le père (à) s'opposer au mariage de sa fille «bikr» (jeune fille) si tel est l'intérêt de la fille», il a été abrogé en 2005.

L'article 13 venait semer encore plus la confusion et entretenir le doute en affirmant qu'il est interdit «au wali» (tuteur matrimonial) qu'il soit le père ou autre, de contraindre au mariage la personne placée sous sa tutelle de même qu'il ne peut la marier sans son consentement».

Ces trois dispositions véhiculaient des contradictions qui trahissent la volonté de leurs auteurs de frapper la femme d'une incapacité juridique dans un seul domaine, celui du mariage²⁹.

La Constitution, garante de l'égalité et de la liberté de tous les algériens sans distinction de genre, n'institue aucune discrimination en matière d'exercice des droits³⁰.

La femme peut exercer les plus hautes fonctions de l'Etat, prétendre à la magistrature suprême, investir tous les domaines professionnels, sans exclusive; mais la capacité de conclure un contrat de mariage lui était déniée. C'est le déni de droit par excellence.

L'avancée de 2005, l'achemine, malgré tout vers des horizons meilleurs et tend à adapter le code de la famille aux standards conventionnels³¹.

2- La liberté de se démarier, corollaire de la liberté de contracter mariage est légalement consacrée.

Mais la liberté du divorce au bénéfice de l'épouse connaît un réel recul dans le code de la famille.

2.1. La femme qui veut se délier des liens conjugaux doit, en effet, en requérir l'autorisation du juge et établir que sa demande rentre dans un des cas de figure limitativement énumérés dans l'article 53 du code.

Son droit reste, donc, soumis au bon vouloir du juge qui a un pouvoir d'appréciation exorbitant des preuves qu'elle présente à l'appui de sa demande.

Les risques d'arbitraire du juge sont d'autant plus réels que la remise en cause de sa décision est peu probable; En effet, le principe du double degré de juridiction, garant d'une bonne justice, objective et impartiale, connaît, en matière de divorce, une exception.

«Les jugements rendus en matière de divorce par répudiation, à la demande de l'épouse ou par le biais du khôl, ne sont pas susceptibles d'appel, sauf dans leurs aspects matériels» affirme l'article 57 du code de la famille.

Certes, le pourvoi en cassation subsiste, mais la Cour Suprême est juge du droit et non du fait qui est soumis à l'appréciation exclusive des seuls juges de fond.

2.2. La sévérité des conditions mises à l'exercice du droit au divorce, contraint les femmes décidées à rompre la relation conjugale, à recourir au khol³² qui demeure une procédure discutable; la femme doit, pour ce faire, verser une certaine somme à son époux pour obtenir la fin de la vie commune.

3. La liberté testamentaire connaît, également une double limite.

3.1. L'une personnelle concerne les bénéficiaires du legs. Lorsque le testateur veut faire bénéficier d'une libéralité un héritier légal, l'accord des co-héritiers³³ est exigé mais post-mortem.

3.2. L'autre est matérielle et touche le patrimoine susceptible de faire l'objet d'un legs. Le testament ne

peut, en effet, porter sur la totalité des biens du testateur qui ne peut en disposer que dans la limite du tiers³⁴. A défaut l'accord des héritiers est requis³⁵.

4. La liberté du culte, également consacrée par les textes conventionnels relatifs aux droits de l'homme, est remise en cause.

Citons, à titre de simple exemple, la convention relative aux droits de l'enfant dont l'article 14 invite «les Etats parties (à respecter) le droit de l'enfant à la liberté de pensée, de conscience et **de religion**», dans le respect du rôle de guide des parents.

Or, sur ce point précis, l'Algérie a produit une déclaration interprétative par laquelle elle précise le sens qu'elle entend donner à cette disposition qui ne saurait contredire les «fondements essentiels du système juridique» algérien.

Elle vise, incontestablement, la Constitution dont l'article deux fait de l'Islam la religion de l'Etat et le code la famille³⁶.

Cette déclaration précise que l'éducation de l'enfant se fait dans la religion du père et renvoie ainsi à l'article 62 du code de la famille qui définit la garde.

Celle-ci «consiste en l'entretien, la scolarisation et l'éducation de l'enfant **dans la religion de son père**».

Cette disposition vise, sans aucun doute les enfants issus de couples mixtes lorsque la mère n'est pas musulmane.

Elle produit une double rupture par rapport, d'une part, à la liberté de religion et d'autre part, à la responsabilité commune reconnue aux deux parents, dans une totale égalité, dans l'éducation des enfants³⁷.

La sauvegarde de la religion musulmane est réitérée dans l'objection faite à l'article 17 de la même convention qui reconnaît à l'enfant le droit à une information appropriée à travers des sources diversifiées et un matériel adéquat.

La déclaration interprétative dont est assortie cette disposition invoque l'article 26 de la loi sur l'information qui prohibe les publications «contraires à la morale islamique».

II- Le code de la famille met la règle de l'égalité entre parenthèses:

La Constitution³⁸ ainsi que le droit international des droits de l'homme font de l'égalité, une règle sacrée, une règle de jus cogens au sens de la convention de Vienne sur le droit des traités de 1969³⁹.

Pourtant, le législateur de 1984 ne s'est embarrassé ni des dispositions de la Constitution de 1976, alors en vigueur, ni des principes du droit international. C'est avec une désinvolture et une sérénité remarquables qu'il rompt la règle de l'égalité en instituant, dans le code de la famille, plusieurs discriminations.

La discrimination irrigue, en effet, profondément l'organisation de la famille algérienne.

Elle s'exprime dans le statut des époux, dans celui des parents et enfin entre les enfants.

2.1. La rupture de l'égalité dans le mariage:

Elle se manifeste au moment de la formation du mariage, en cours de vie conjugale et enfin au moment de la dissolution du lien conjugal.

2.1.1. L'inégalité dans la formation du lien conjugal:

2.1.1.1. Nous avons déjà évoqué la mise sous tutelle de la femme qui ne peut conclure son mariage, qu'en présence d'un wali alors que la tutelle matrimoniale ne s'exerce nullement sur l'homme, même mineur.

2.1.1.2. L'âge du mariage n'était pas analogue pour l'homme et la femme: il était de 18 ans pour la femme et 21 ans pour le garçon⁴⁰ alors que l'âge de la majorité civile est identique⁴¹. Cette discrimination a disparu dans le code modifié qui aligne la majorité matrimoniale sur la majorité civile⁴².

2.1.1.3. L'inégalité réapparaît, à nouveau dans le choix du conjoint: Alors que l'homme peut épouser la femme de son choix sans restriction aucune, la femme s'est vue délimiter l'éventail de ce choix; Son conjoint doit être, en effet, de confession musulmane sous peine de nullité du mariage.

La polygamie est reconnue à l'homme dans la limite de quatre femmes⁴³.

Rétablir l'égalité dans ce contexte ne signifie pas autoriser la polyandrie mais supprimer la polygamie.

2.2. La rupture de l'égalité en cours de vie conjugale:

Le code de 1984 consolide le caractère patriarcal de la famille algérienne.

Les rapports y sont de type vertical et non horizontal. La prééminence du mari et du père est largement consacrée.

L'autorité maritale et la puissance paternelle y sont raffermies instituant une double discrimination entre l'époux et l'épouse et entre la mère et le père.

Mais les amendements introduits en 2005, ont rétablis une certaine égalité entre l'épouse et l'époux.

2.2.1. Dans les rapports entre époux, la discrimination en défaveur de la femme qui devait obéissance à son mari et lui accorder des égards en sa qualité de chef de famille (loi de 1984) a disparu en 2005, puisque les articles 38 et 39 qui la codifiait ont été purement et simplement abrogés.

Le respect du aux parents du mari et de ses proches⁴⁴, sans que la réciproque ne soit prévue au bénéfice de la femme, a, également, disparu du dispositif mis en place en 2005.

Désormais le principe d'égalité, éclipsé dans le texte de 1984,⁴⁵ retrouve toute sa place en matière de droits et obligations des époux

2.2.2. Dans les rapports parents, enfants, la mère était largement éclipsée.

Si l'éducation des enfants lui incombait largement⁴⁶, elle ne dispose pas, cependant, des attributs nécessaires à l'accomplissement de ce devoir.

Elle est, en effet, purement et simplement exclue de l'exercice de l'autorité parentale qui est le monopole exclusif du père, en contradiction flagrante avec la Convention de Copenhague relative à l'élimination de toutes les formes de discrimination à l'égard des femmes dont l'article 6 affirme de manière péremptoire: «les parents auront des **droits et devoirs égaux** en ce qui concerne leurs enfants»⁴⁷.

Selon l'article 87 du code, «le père est le tuteur de ses enfants mineurs».

La tutelle n'est transférée à la mère qu'après le décès du père.

Toutefois, une petite brèche a été ouverte en 2005, puisque le législateur autorise la mère, en cas d'absence ou d'empêchement du père, à accomplir les actes à caractère urgent qui concernent ses enfants.

De même, la tutelle lui est transférée, en cas de divorce, à condition toutefois, que la garde des enfants lui soit confiée. Cette mesure représente une avancée considérable, voire révolutionnaire, tant la situation antérieure était dramatique, tant pour la mère que pour les enfants

Mais même dans le cas de la disparition du père, la mère ne peut jamais exercer la tutelle matrimoniale sur sa fille. Celle-ci demeure un attribut exclusif des hommes.

3. Rupture de l'égalité au moment de la dissolution du mariage:

Ce sont les dispositions applicables à la dissolution du mariage qui manifestent avec le plus de force la discrimination foncière à l'égard de l'épouse.

En effet, au droit absolu et sans limite du mari de mettre fin au mariage correspond, pour la femme, une autorisation de divorcer, sous conditions, comme nous l'avons déjà évoqué plus haut.

Le juge n'exerce aucun contrôle au fond sur la demande du mari. Il est tenu d'y faire droit systématiquement. Il ne prononce pas le divorce qui est un droit exclusif du mari. Il ne fait que l'établir par un jugement. C'est ce que dispose l'article 49 du code de la famille lorsqu'il précise que le «divorce ne peut être **établi** que par jugement».

La version en arabe de cette disposition utilise le terme «يثبت» qui signifie prouvé. Le jugement ne réalise pas la rupture mais il a un simple effet **déclaratoire**.

Nous retrouvons, ici, la traduction de l'expression musulmane que le sort du lien conjugal est entre les mains du mari «العصمة في يد الرجل».

Les magistrats font une application très large de cette conception en réanimant une institution archaïque et désuète: le divorce coutumier «الطلاق العرفي» qui résulte de la prononciation, par l'époux de la formule de la répudiation islamique.

Le tribunal d'Oran en a, récemment, fait une application dans une affaire qui a défreiné la chronique. Il s'agissait du divorce, à titre posthume, initié par ses enfants, d'un homme décédé à l'étranger et laissant une fortune et deux épouses.

Le juge saisi a validé la procédure et a prononcé, de manière rétroactive, le divorce du défunt, évinçant ainsi la seconde épouse de l'héritage auquel elle aurait eu, légalement, droit, l'article 132 du code de la famille ne souffrant d'aucune ambiguïté sur la vocation héréditaire du conjoint survivant; au terme de cette disposition, «lorsque l'un des conjoints décède avant le prononcé du jugement ou pendant la période de retraite légale suivant le divorce, le conjoint survivant a vocation héréditaire.»

La préséance donnée à une règle coutumière sur une règle de droit positif, traduit l'état d'esprit de magistrats qui sont pourtant les gardiens de la légalité et de l'ordre public.

Nous évoquerons enfin un dernier cas de discrimination au détriment de la femme: il s'agit de la codification, par la loi 84.11, d'une vieille institution du droit musulman qui permet à la femme de se séparer de son mari en lui versant une somme d'argent. C'est le khôl, le rachat de la liberté qui n'a pas d'équivalent pour le mari.

4. Rupture de l'égalité entre enfants:

La législation algérienne qui ignore la filiation naturelle⁴⁸, établit une discrimination fondée sur la naissance, entre enfants légitimes et

enfants nés hors mariage en ne leur accordant pas les mêmes droits.

5. Rupture de l'égalité en matière de succession:

5.1. La première discrimination est fondée sur le *genre* puisque l'héritier de sexe féminin recueille dans la succession la moitié de ce qui revient à l'héritier de sexe masculin.

5.1. La deuxième inégalité est fondée sur la *filiation* puisque l'enfant né hors mariage n'hérite pas de ses parents naturels de la lignée paternelle■

1. L'exemple du rejet épidermique et violent des concepts de droit musulman, de polygamie ou de répudiation, par les juridictions occidentales, pour contrariété de l'ordre public local, est très classique.

2. La convention conclue le 5 juillet 1830 entre le général de Bourmont de l'armée française et le dey d'Alger Hussein Pacha, garantissait l'exercice libre du culte musulman («l'exercice de la religion mohamétane restera libre» était-il affirmé).

Très rapidement, soit trois mois après la signature de la convention, le Général en chef prend un premier arrêté par lequel il engage les autorités françaises, au maintien en l'état de la justice algérienne: il dispose clairement «Toutes les causes **entre musulmans, tant au civil qu'au criminel** seront portées par devant le cadi maure, pour y être jugées par lui, souverainement et sans appel, d'après **les règles** et suivant les formes instituées dans le pays...» Mais c'est le décret du 1^{er} octobre 1854 qui précisera encore plus nettement que les conventions entre musulmans ainsi que **les questions d'état** seront régies par **le droit musulman**.

3. Voir sur la question de la pénétration du droit civil français dans le statut personnel des algériens:

- Benmelha (G.): **La famille algérienne entre le droit des personnes et le droit public RA 1982 numéro spécial 20^e anniversaire p.29.**
- Bontems (C.):

- 1- une technique jurisprudentielle de pénétration du droit matrimonial français en Algérie: l'option de législation R.A 1978 p.37
- 2- l'influence française dans le projet de code de la famille algérienne R.A 1982 n°4 p.625

4. Loi du 57-778 du 11 juillet 1957 portant réforme du régime des tutelles et de l'absence en droit musulman.

5. Loi 57-777 relative à la preuve du mariage.

6. Loi 59-274 du 4 février 1959 complétée par le décret d'application du 17 septembre 1959.

7. Ainsi le droit de contrainte matrimoniale (le droit de djabr) et les règles de l'attribution du droit de garde ont subi des fléchissements qui les rapprochent des conceptions civilistes.

8. Le décret du 31-12-1859 relatif à l'organisation de la justice musulmane dispose en son article premier: «**la loi musulmane** régit toutes les conventions et toutes les contestations civiles et commerciales entre les indigènes musulmans ainsi que les **questions d'état**.

Toutefois, la déclaration faite dans un acte par les musulmans qu'ils entendent contracter sous l'empire **de la loi française** entraîne l'application de cette loi et la compétence des tribunaux français».

Mais c'est le décret de 1886 qui clarifiera plus cette option puisqu'il autorise la renonciation au statut local: Les musulmans peuvent renoncer par une déclaration expresse à **leurs droit et coutumes pour se soumettre à la législation française**», dispose-t'il.

9. Les juges français joueront un rôle prépondérant dans la diffusion des conceptions civilistes présentées comme le modèle de référence «Les tribunaux français ont le droit, dans l'intérêt supérieur de l'humanité et de la justice, de suivre sur chaque point celui des quatre rites orthodoxes qui se rapproche le plus du droit français». Morand, note sous l'arrêt du 26-1-1926 R.A. 1930 p.45. Voir sur l'impact du droit français sur le droit musulman, Pruvost (L.): femmes d'Algérie, société, famille et citoyenneté. Alger Casbah 2001.

10. Exposé des motifs de la loi 62-157 du 31 décembre 1962 tendant à la reconduction jusqu'à nouvel ordre, de la législation en vigueur au 31 décembre 1962 (J.O.R.A 1963 P.18)

11. Article 2 de la loi 62-157 du 31 décembre 1962

12. Trois projets de code de la famille ont précédé le texte actuellement en vigueur: le premier a été élaboré en 1965-1966, le second en 1969 et le troisième en 1971-1972. Voir pour leur étude, même rapide:

- Bencheneb (A.): le droit algérien de la famille entre la tradition et la modernité R.A. 1982 n°1 p.23

- Benmelha (G.) le droit algérien de la famille Office des publications universitaires Alger 1993.

- Bontems (C.) l'influence française dans le projet de code de la famille algérienne R.A. 1982 n°4 p.625.

- Hamdani (L.): les difficultés de codification du droit de la famille algérien. RIDC 1985 n°4 p.411.

- Sai (F.Z.): Quelques remarques à propos de la codification du droit de la famille, CRIDSSH Oran 1983. Série, droit et systèmes politiques n°7 p.32.

13. Voir l'analyse faite par Bontems (C.) dans R.A. 1982 op. cit.

14. J.O.R.A 1973 p.678.

15. Ordonnance 75-58 J.O.R.A. 1975 p.818.

16. L'article 3 du code civil français est en partie repris par l'article 10 du code civil algérien.

17. Les articles 9, 11, 12, 17, 18, 19 et 20 codifient les règles françaises d'origine prétorienne.

18. Ordonnance 05-02 du 27-2-2005, modifiant et complétant la loi 84-11 portant code de la famille.

19. Ainsi, outre son adhésion, au lendemain de l'indépendance, à la déclaration universelle des droits de l'homme du 10-12-1948 (article 11 de la Constitution de 1963 J.O. n°64 du 10-9-1963), Elle adhéra dès 1963 (décret 63-341 du 11-9-1963 J.O. n° 66 du 14-9-1963) à:

- La convention pour la répression de la traite des femmes et des enfants signée à Genève le 30-5-1921 et amendée par le protocole du 12-11-1947.

- La convention relative à la répression de la traite des femmes majeures signée à Genève le 11-10-1933 et amendée par le protocole du 12-11-1947.

- L'arrangement international en vue d'assurer une protection efficace contre le trafic criminel connu sous le nom de traite des blanches signé à Paris le 18-5-1904 et amendé par le protocole du 4-5-1949.

- La convention internationale relative à la répression de la traite des blanches signée à Paris le 4-5-1910 et amendée par le protocole du 4-5-1949.

- La convention pour la répression de la traite des êtres humains et de l'exploitation de la prostitution d'autrui signée à Lake Success le 21-3-1950.

- Aux deux pactes internationaux relatifs aux droits économiques, sociaux, culturels, civils et politiques (ratifiés le 16-5-1989 avec déclarations interprétatives sur les articles 1, 8,13 et 23 pour le premier sur les articles 1,22 et 23 pour le deuxième). J.O. n°20 du 17-5-1989.

- A la convention internationale sur l'élimination de toutes les formes de discriminations raciales (ratifiée le 15-12-1966 J.O n°110 du 30-12-1966).

- A la charte africaine des droits de l'homme et des peuples (ratification le 3-2-1987 J.O. n°6 du 4-2-1987).

- A la déclaration de Dacca sur les droits de l'homme en Islam.

- A la convention de New York relative aux droits de l'enfant signée à New York le 20-11-1989 (ratifiée le 19-12-1992 par le décret présidentiel 92-06 du 19-12-1992 avec déclarations interprétatives sur les articles 13,14§1 et 2,16 et 17 J.O. n°91 du 23-12-1992).

- A la convention de Copenhague sur l'élimination de toutes les formes de discrimination à l'égard des femmes signée en 1979 (ratifiée le 22-1-1996 avec réserves aux articles 2, 9§2, 15§4,16 et 29§1 J.O. n°6 du 24-1-1996)

- A la charte africaine des droits et du bien être de l'enfant adoptée à Addis Abéba en juillet 1990 (ratifiée le 8-7-2003 par le décret présidentiel 03-242 du 8-7-2003).

- Elle est également partie aux instruments relatifs au génocide, aux crimes de guerre et contre l'humanité et la torture, au droit humanitaire et aux réfugiés ainsi que ceux relatifs à l'esclavage et la traite des êtres humains.*

20. L'article 132 de la constitution du 28 novembre 1996 (correspondant à l'article 123 de la constitution de 1989) dispose clairement: «les traités ratifiés par le Président de la République, dans les conditions prévues par la Constitution, sont supérieurs à la loi».

21. Le chapitre IV de la Constitution consacré aux droits et libertés formule avec solennité les droits de l'homme.

Ainsi l'article 29 ne souffre t'il d'aucune ambiguïté lorsqu'il affirme: «Les citoyens sont égaux devant la loi, sans que puissent prévaloir aucune discrimination pour cause de naissance, de race, de sexe, d'opinion, ou de toute autre condition ou circonstance personnelle et sociale».

L'article 32 est encore plus fort en disposant que «les libertés fondamentales et les droits de l'homme et du citoyen sont garantis.

Ils constituent le patrimoine commun de tous les algériens et algériennes, qu'ils ont le devoir de transmettre de génération en génération pour le conserver dans son intégrité et son inviolabilité».

22. L'article 04, modifié en 2005, qui dispose que le mariage est un contrat consensuel passé entre une femme et un homme dans les formes légales», qui semble mettre l'accent sur le caractère consensuel de l'acte de se marier (consolidé par l'article 09), ne doit pas tromper puisque le tuteur matrimonial doit être présent lors de la célébration du mariage, même s'il ne participe pas à sa conclusion proprement dite (article 11). La pression psychologique demeure et peut infléchir une volonté.

23. Article 30 du code modifié: «est, également, prohibé temporairement ...le mariage d'une musulmane avec un non musulman» l'interdiction est devenue temporaire et peut être levée par la conversion du non musulman à l'islam; l'ancien article 31 était plus catégorique et plus sentencieux lorsqu'il disposait: «La musulmane ne peut épouser un non musulman».

24. Article 32 ancien du code qui annule le mariage pour cause d'apostasie du conjoint.

25. L'article 33 disposait, en effet que: «contracté sans la présence du tuteur matrimonial (...) le mariage est déclaré entaché de nullité (...)» Il s'agissait, cependant, d'une nullité relative pouvant être couverte par la consommation du mariage

26. Article 40 du code civil: «la majorité est fixée à 19 ans révolus».

27. Article 42 du code civil.

28. Même les dispositions du code de la famille relatives à la tutelle testamentaire et à l'interdiction (articles 81a108) ne mentionnent pas le sexe comme fondement à l'exercice d'une tutelle.

29. Le droit de djabr qui reconnaissait au père le droit de marier sa fille sans son consentement est néanmoins supprimé (article 12 du code de la famille).

30. Article 29 de la Constitution.

31. L'exposé des motifs de l'ordonnance insiste sur la nécessité de mettre à niveau le droit interne pour le conformer aux engagements conventionnels de l'Algérie.

32. Article 54 du code de la famille.

33. Article 189: «Le testament fait au profit d'un héritier ne produit effet que si les cohéritiers y consentent après le décès du testateur».

34. Article 185: «Les dispositions testamentaires ne peuvent excéder la limite du tiers du patrimoine».

35. Idem: «L'excédent du tiers du patrimoine du disposant ne s'exécute que si les héritiers y consentent».

36. Voir Saï (F.Z.): les réserves et déclarations interprétatives émises par l'Algérie à l'égard des conventions internationales: la Convention de Copenhague et la convention relative aux droits de l'enfant. Communication présentée aux cinquièmes journées maghrébines Mustapha Chaker de droit constitutionnel Tunis janvier 2002.

37. L'article 18 de la convention de New York affirme la responsabilité conjointe des deux parents d'élever les enfants.

38. Article 29 déjà cité, cf. supra p.6

39. Que l'Algérie a ratifiée.

40. Article ancien 7 du code de la famille.

41. L'article 40 du code civil le fixe à 19 ans.

42. Article 7 modifié

43. Article 8 du code de la famille.

44. Article 39 du code de la famille.

45. La répartition des droits et obligations des époux organisée dans la loi de 1984 ne reflétait pas le vécu réel des femmes qui travaillent et dont les revenus sont affectés aux dépenses domestiques, sans que celles-ci ne soient capitalisées comme telles.

46. Article 39 du code de la famille: L'épouse est tenue d'élever sa progéniture. Cette disposition a été abrogée en 2005.

47. L'article 18 de la Convention de New York relative au droit de l'enfant consacre, également la règle de la responsabilité commune des parents.

48. Voir les articles 40 et 41 du code de la famille.

FATNA SAREHANE

PROFESSEUR DE L'ENSEIGNEMENT SUPERIEUR
FACULTE DES SCIENCES JURIDIQUES, ECONOMIQUES ET SOCIALES
DE CASABLANCA - MAROC

DROITS ECONOMIQUES

DE LA FEMME DIVORCEE

En raison de la spécificité des liens matrimoniaux (fragilité des liens, droit du mari d'avoir une autre épouse), le droit musulman et à sa suite le droit marocain de la famille n'a pas donné une importance aux droits économiques de la femme divorcée. La raison, l'absence de solidarité entre époux pendant le mariage se retrouve en cas de divorce.

Pendant le mariage, la femme est certes prise en charge par son époux, le mariage étant source de pension alimentaire en faveur de l'épouse¹. Comme elle n'a aucune obligation pour la prise en charge de l'entretien de la famille. Concernant l'entretien des enfants, la mère ne joue qu'un rôle secondaire, lorsque le père est indigent et qu'elle aie les moyens de les entretenir², mais elle n'a aucune obligation à l'égard de son époux. Cette absence de solidarité pendant le mariage se retrouve avec acuité après le divorce. Le mari n'a pas de réelles obligations à l'égard de son ex-épouse. Les droits patrimoniaux de la femme divorcée sont ceux fixés par le tribunal au moment du divorce et lorsqu'elle bénéficie d'une pension alimentaire sa durée ne dépasse pas la période de viduité. Dans l'ensemble des droits économiques qui lui sont alloués, la femme marocaine divorcée quitte la vie conjugale avec un pactole qui ne représente qu'une infime partie des biens accumulés pendant le mariage. Car l'évaluation des droits patrimoniaux de la femme divorcée n'a aucun rapport ni avec les moyens du mari et la fortune qu'il aurait amassée durant la vie conjugale ni avec la durée du mariage.

Ces droits patrimoniaux de la femme divorcée ont connu, cependant, une évolution entre la moudawana et le

code de la famille. Mais, même s'il y a une évolution elle n'a pas changé en profondeur la valeur de ces droits, comme elle n'a pas conduit le législateur à revoir les rapports entre les ex-époux. Pour le droit marocain, les obligations nées du mariage prennent fin une fois le divorce devenu définitif.

LES DROITS ECONOMIQUES DE LA FEMME SOUS LA MOUDAWANA

Avant la promulgation du code de la famille deux systèmes coexistaient, les dispositions de la moudawana et la coutume, l'un limite les droits de la femme, l'autre fondé sur la coutume, lui octroie des droits sur les biens acquis pendant le mariage.

Dans la moudawana, les dispositions applicables dans tout le Maroc, la femme divorce avait droit:

- A une pension alimentaire pendant le délai de viduité, lorsqu'il s'agissait d'un divorce révocable (répudiation par le mari, divorce pour indigence du mari et pour cause de serment d'anathème).

«Le droit de l'épouse à une pension alimentaire prend fin: lorsque l'épouse, ayant été l'objet d'une répudiation révocable, quitte le domicile où doit s'effectuer sa retraite de continence, sans motif valable et sans le consentement de son époux» (article 122).

Ce droit à une pension était aussi accordé à la femme divorcée enceinte. Dans ce cas la femme bénéficie de ce droit de façon indirecte, c'est pour l'enfant à naître que la pension est accordée. Dans les autres cas la femme n'a pas droit à une pension pendant le délai de viduité.

- Au logement.
- Au reliquat de la dot
- A un don de consolation.

Mais, le don ne bénéficiait qu'à l'épouse qui a été répudiée à l'initiative de son époux, son montant a été revu à la hausse avec la réforme de 1993. A l'occasion de cette réforme le législateur a posé certains critères pour l'évaluation du montant du don de consolation. Mais cela n'a pas changé considérablement le montant des sommes allouées à la femme divorcée.

«S'il est établi par le juge que le mari a répudié sans raison valable, il doit tenir compte des préjudices susceptibles de toucher la femme, dans l'évaluation du don de consolation.

Tout mari qui répudie de sa propre initiative, doit à l'épouse répudiée, un don de consolation (mutâh) proportionnel à ses facultés et à la situation de la femme répudiée...» (Article 52 bis de l'ancienne moudawana).

1. «L'obligation alimentaire résulte du mariage, de la parenté et de l'engagement» article 1.87.

2: «Lorsque le père est, totalement ou partiellement, incapable de subvenir à l'entretien de ses enfants et que la mère est aisée, celle-ci doit assumer la pension alimentaire au prorata du montant que le père est dans l'incapacité d'assurer» article 199.

Dans la coutume

Malgré l'abrogation de toutes les coutumes applicables avant l'entrée en vigueur de la moudawana par le dahir de promulgation, une coutume a pourtant résisté, c'est «al add wa siaya» qui peut être traduite littéralement par «Le labeur et la quête». Cette coutume qui consiste à permettre à l'épouse de participer au partage des économies et biens acquis pendant le mariage, n'a jamais été jugée contraire aux principes de l'Islam et la doctrine malékite, source de la moudawana. Au contraire, elle trouve son origine dans une fatwa du jurisconsulte musulman Ibn Ardoun, un fakih originaire de Chaoun. Mais, cette coutume s'est enracinée dans la région de Sousse au sud du Maroc, La cour suprême l'a consacrée dans plusieurs arrêts suite à des décisions des tribunaux de fonds de la ville d'Agadir, mais aussi de Marrakech et de Rabat³.

Lors du débat sur la réforme de la moudawana, notamment à la présentation du plan national pour l'intégration de la femme au développement, le partage des biens acquis pendant le mariage constituait une mesure qui a été combattue par les contradicteurs du plan. Les opposants à la réforme de la moudawana considéraient cette mesure comme un détournement des règles de l'héritage. L'épouse qui ne peut prétendre qu'au 1/4 de l'actif successoral en l'absence de descendants du défunt et au 1/8 en leur présence, ne doit selon ces contradicteurs prendre plus sans remettre en cause ces règles de partage.

Pendant le travail de la commission royale chargée de présenter le projet de réforme de la moudawana au Roi, la plupart des mémorandums qui lui ont été présentés ont revendiqué l'extension de la coutume «al kad wa siaya» à toutes les régions du Maroc afin permettre à la femme de participer au partage de l'épargne familiale⁴.

LES DROITS ECONOMIQUES DE LA FEMME DANS LE CODE DE LA FAMILLE

Avec le code de la famille, les droits économiques de la femme divorcée ont gagné en précision, leur bénéfice a été étendu à toutes les femmes divorcées et une brèche à été ouverte permettant la participation de la femme au partage de l'épargne familiale. Dans le code de la famille, les droits économiques de la femme divorcée ont trois fondements: la dissolution du mariage, le préjudice subi et les efforts fournis pour les fructifications de biens de la famille.

Les droits économiques fondés sur la dissolution

Ces droits sont fondés sur l'article 84 du code il s'agit:

- La dot à terme.
- La pension alimentaire pendant le délai de viduité
- Le logement pendant le délai de viduité au domicile conjugal ou en cas de nécessité dans un logement convenant à la situation de l'épouse et à la situation du mari
- Le don de consolation, qui doit être évalué en fonction de la durée du mariage, de la situation financière de l'époux, des motifs du divorce et du degré d'abus avéré dans l'exercice de ce droit par l'époux.

- Pour le bénéfice de ces droits, le législateur ne fait plus de distinction entre les femmes qui sont divorcées par la volonté unilatérale du mari et celles qui prennent l'initiative du divorce. Ainsi, dans le cas de divorce pour discorde, l'article 45 précise que «Lorsqu'il est établi, au cours des débats, l'impossibilité de la poursuite de la relation conjugale et que l'épouse dont le mari envisage de lui adjoindre une épouse persiste à demander le divorce, le tribunal fixe un montant correspondant à tous les droits de l'épouse...»

Aussi, l'article 97 énonce qu'en «En

cas d'impossibilité de conciliation et lorsque la discorde persiste, le tribunal en dresse procès-verbal, prononce le divorce et statue sur les droits dus, conformément aux articles 83, 84 et 85 ci-dessus». La même solution est retenue pour le cas où le mari refuse le khol', «Si l'épouse persiste dans sa demande de divorce par Khol' et que l'époux s'y refuse, elle peut recourir à la procédure de discorde.» (article 120 du code de la famille). Le recours par la femme à cette procédure, lui permet de bénéficier des dispositions de l'article 84.

Dans l'ensemble de ces droits, c'est l'évaluation du don de consolation qui gagne en précision. Elle n'est plus laissée à l'appréciation souveraine du juge du fond. Pour répondre au but pour lequel il a été imposé au mari à savoir l'indemnisation de la femme divorcée pour le dommage causé par le divorce «Le tribunal doit, lors de l'évaluation du don de consolation, tenir compte du degré d'abus dont l'époux a effectivement usé. S'il est établi que l'époux a usé du droit de divorce sans raison valable, le tribunal doit en tenir compte... ainsi que tout dommage pouvant être causé à l'épouse»⁵

Donc la base juridique de la somme allouée à la femme divorcée change de qualification. Elle passe d'un don de consolation dans un but charitable comme l'a prévu le Coran, «une allocation convenable est due aux femmes divorcées. C'est une obligation pour les pieux» (Verset 241-Sourate de la vache), à une indemnisation pour les dommages causés par le divorce.

Les droits économiques fondés sur le préjudice subi

La notion de réparation des dommages subis a été pour la première fois consacrée par le droit de la famille. On la retrouve en matière de rupture des fiançailles prévue par l'article 7 du code de la famille «si l'une des deux parties commet un acte portant préjudice à l'autre, la

3. المالكي الجنسيني، الكد و السعاية، نماذج من العمل القضائي المغربي الحديث 2001.

4. فاطمة سرحان، تقييم محاولات الاختلاف و الالتقاء عبر الاقتراحات المطروحة من قبل القوى السياسية للجنة الوطنية، مقدمات، مجلة المغربية للكتاب، 2002.

5. Guide pratique du code de la famille, publication du ministère de la justice.

partie lésée peut réclamer un dédommagement.». Les directives du ministère de la justice vont dans le sens de l'application du droit commun en la matière «si par son fait ou son comportement l'une des parties porte préjudice à l'autre, puis choisit de rompre les fiançailles, la partie lésée peut réclamer un dédommagement conformément au droit commun...»⁶

La réparation des dommages subis est prise en compte pour l'évaluation du don de consolation⁷.

L'épouse divorcée peut prétendre également à la réparation des dommages subis lorsqu'elle obtient son divorce pour cause de discorde imputée à l'époux «le tribunal tient compte de la responsabilité de chacun des époux dans les causes du divorce, pour évaluer la réparation du préjudice subi par l'époux lésé.» (article 97). Ainsi, «Lorsque le jugement comporte l'octroi d'une indemnisation au profit de l'un des conjoints, le tribunal doit tenir compte dans l'évaluation de cette indemnisation, de la part de responsabilité qui incombe à celui qui est la cause de la séparation»⁸.

Enfin, la réparation du préjudice causé à la femme par le divorce est également prévue dans le cas de divorce pour préjudice, «Dans le cas où le divorce est [Guide pratique du code de la famille, publications du ministère de la justice] prononcé pour cause de préjudice, le tribunal peut fixer, dans le même jugement, le montant du dédommagement dû au titre du préjudice.» (Article 101)

Toutefois, contrairement aux autres indemnisations qui sont décidées d'office par le tribunal, en cas de divorce pour préjudice c'est l'épouse

lésée qui «doit la réclamer soit par une requête introductive d'instance écrite ou par une déclaration par-devant le tribunal. L'appréciation de l'indemnité relève du pouvoir du tribunal qui doit, lors de sa détermination, prendre en considération l'étendue du dommage subi et son effet sur la personne de la femme divorcée.»⁹

Les droits économiques fondés sur les efforts fournis pour la fructification des biens de la famille.

C'est dans cette partie du droit familial que le législateur a essayé d'innover. On sait qu'en droit musulman le mariage n'a aucune influence sur les rapports patrimoniaux des époux. Vis-à-vis de leur patrimoine, les gens mariés sont considérés comme des étrangers. Leurs relations patrimoniales sont régies par les règles de droit commun.

Seuls les biens meubles se trouvant au domicile conjugal échappaient à cette règle. Car, malgré le régime de séparation absolue des biens en droit marocain, la communauté de vie entraîne une confusion des biens mobiliers se trouvant au domicile conjugal, biens qui risquent de faire l'objet de contestations soit entre les ex-conjoints soit entre l'un des époux et les héritiers de l'autre. C'est pourquoi, en l'absence de preuve certaine de propriété, l'article 39 de l'ancienne moudawana avait repris la règle classique du droit musulman, celle de la présomption de propriété fondée sur la vraisemblance et appuyée de serment¹⁰.

Mais, la répartition des biens fondée sur la présomption de propriété profite beaucoup plus au mari qu'à l'épouse pour ce qui concerne les biens d'usage commun.

Car en l'absence de preuve certaine fournie par l'épouse, les biens mobiliers se trouvant au domicile conjugal sont réputés appartenir au mari qui est, en droit musulman, tenu de fournir à son épouse un domicile, l'équiper et l'y est invitée. Or, actuellement, surtout pour les femmes qui ont un travail salarié, elles participent à l'équipement du logement familial et parfois ce sont elles qui en supportent la charge. Et si l'épouse ne garde pas toutes les factures, ce qui est le cas si le couple a passé des décennies en mariage, les biens reviennent soit au mari en cas de divorce soit à ses héritiers en cas de décès du mari.

C'est d'ailleurs pourquoi une solution à ce problème a toujours fait partie des revendications chaque fois qu'une réforme de la famille s'est posée. Le maintien de la séparation absolue des biens des époux est d'autant plus choquant qu'au Maroc existe déjà une coutume pratiquée dans le sud du pays, entérinée par la jurisprudence, qui reconnaît à la femme une part dans les biens acquis pendant le mariage. Par ses règles, cette coutume se rapproche de la participation aux acquêts, admise par certaines législations qui admettent la séparation des biens comme régime matrimonial entre époux.

Prenant en considération ces revendications, le nouveau code bien que reconduisant l'essentiel du régime des biens entre époux, séparation des biens, règles de preuve, a introduit certaines mesures qui, si elles sont bien appliquées, atténueraient la rigidité du régime de la séparation des biens.

6. Guide pratique, op.cit.

7. Supra

8. Guide pratique, op.cit.

9. Guide pratique op.cit.

10. Art. 39: En cas de contestation au sujet de la propriété des objets mobiliers contenus dans la maison et en l'absence de preuve certaine, il sera fait droit aux dires du mari, appuyés par serment, s'il s'agit d'objets d'un usage habituel aux hommes. Aux dires de l'épouse, après serment, pour les objets qui, habituellement, sont à l'usage des femmes. Si contestation porte sur les marchandises, celle-ci seront attribuées à celui des conjoints qui aura justifié de son activité commerciale au moyen de preuves.

Les objets qui sont utilisés indistinctement par les hommes et par les femmes seront, après serment de l'un et de l'autre époux, partagés entre eux.

Art. 40: Les mêmes règles s'appliquent aux contestations entre l'époux survivant et les héritiers du conjoint prédécédé quant à la propriété des objets mobiliers contenus dans la maison.

Ainsi, pour la gestion des biens des époux et leur répartition après la dissolution du mariage, par décès ou divorce, le code de la famille pose trois règles dans son article 49.

- D'abord, cet article consacre le principe de la séparation des biens, «chacun des époux dispose d'un patrimoine distinct du patrimoine de l'autre». Le régime des biens des époux est la séparation des biens.

- Ensuite, Il ménage un cadre contractuel, indépendant de l'acte de mariage, pour la gestion des biens acquis pendant le mariage «les époux peuvent... se mettre d'accord sur le mode de leur fructification et répartition». Les adouls les informent de ces dispositions au moment du mariage. Ainsi, le contrat de mariage sur les biens, ajoutée à l'acte de mariage, peut constituer un moyen de plus à même de consolider les liens entre époux.

Seulement, la faiblesse de cette règle réside dans son caractère lacunaire, Etant donné qu'il s'agit d'une nouveauté dans les rapports entre époux, il aurait fallu donner des indications, voir des exemples de type de contrat que les époux peuvent adopter.

Aussi, dans le cas où les époux auraient opté pour un régime de communauté de biens, l'adoption de mesures d'accompagnement s'avère nécessaire, notamment en matière de publicité de ce régime, de son opposabilité aux tiers et ayants-droits, de disposition de l'un des conjoints des biens communs, par vente et par location, etc.

Enfin, en l'absence de contrat «Il est fait recours aux règles générales de preuve, tout en prenant en considération le travail de chacun des époux et les efforts qu'il a accomplis et les charges qu'il a assumées en vue de développement des biens de la famille».

Par cette dernière règle, le code de la famille adapte le droit à une réalité sociale établie le mariage créé une communauté d'intérêt et de biens entre époux.

Par son travail salarié ou domestique la femme contribue à l'épargne du ménage.

L'équité impose qu'elle participe au partage de cette épargne, en cas de décès du mari ou de divorce. Toutefois, cette règle, comme d'ailleurs celle qui concerne le contrat sur les biens, laisse les parties et surtout le juge dans le flou total. En l'absence de critère d'évaluation, les juges trouvent des difficultés à appliquer la règle avec toute la philosophie de justice et d'équité qu'elle sous-entend. Il aurait fallu par exemple terminer l'alinéa 3 de l'article 49 en ces termes «en application du principe (الكف والسعاية). Une pareille directive aurait pu aider le juge. Car le dernier alinéa de l'article 49 consacre la coutume sans la nommer.

Aussi, dans la pratique, l'application de l'article 49 rencontre des obstacles que les tribunaux n'arrivent pas à dépasser notamment:

- Le problème de savoir quel travail de la femme prendre en considération, le travail domestique ou le travail salarié?

Lors d'une étude sur la pratique des tribunaux, «Le courant le plus dominant parmi les participants aux rencontres avec les acteurs du tribunal va dans le sens de ne prendre en considération que les travaux générateurs de revenus, tels que la couture, le tissage etc.

Alors que les travaux ménagers sont considérés comme un devoir de l'épouse...». Ces juges, semblent oublier que c'est pour lever l'injustice que subissent les femmes au foyer que les dispositions du code ont été posées.

- Le problème de l'estimation des biens.

La détermination de la part qui pourrait revenir à la femme bute généralement «contre le secret qui entoure les revenus et/ou les propriétés réelles du mari et la difficulté de prouver leur existence.»¹¹. Sur ce plan, la règle reste à améliorer

Le problème de la preuve de propriété du bien acquis pendant le mariage.

La répartition des biens au moment du divorce pose un problème sérieux pour la femme, notamment quand on prend en considération que le mari tend, nettement plus que la femme, à enregistrer tous les biens acquis en son nom. Même des femmes fonctionnaires négligent d'établir un contrat de partage des biens avec leur mari. Il y a des femmes qui finissent même par perdre leur capital de départ qui a servi à amasser la fortune familiale. La femme, nous dit une interviewée dans l'étude précitée, «peut faire des sacrifices pendant 20 ans, mais finir par perdre ce qu'elle a contribué à faire fructifier. En cas de divorce, le mari prend tout, y compris ce qui lui appartient. Tout enrichissement qui se produit pendant le mariage se fait dans l'intérêt de l'homme. **Pourquoi les deux époux ne partagent pas leurs biens après le divorce ?** La femme met de l'argent entre les mains du mari. Mais quand elle s'en va, elle se trouve souvent avec les mains vides»¹²

La fréquence de ces cas devant les tribunaux nécessite une action aussi bien de la part du ministère de la justice que de la société civile pour clarifier les dispositions de l'article 49 aussi bien dans son volet concernant le contrat sur les biens que dans celui qui concerne l'épouse qui, tout en contribuant à l'enrichissement de la famille, rencontre l'obstacle de la preuve de sa contribution ■

11. Mokhtar Et Flattas et Patin Sarehane, op. cit.

12. 2 ibidem

MISE SUR PIED DU RÉSEAU D'ÉCHANGES : pour l'amélioration de la participation politique des Femmes Musulmanes Africaines

I - Contexte

De nombreuses femmes à travers le monde sont victimes de plusieurs formes de discrimination socioéconomique et politique basées sur le genre. Cela se traduit par un taux élevé d'analphabétisme, un moindre accès aux ressources, un faible pouvoir économique, une sous représentation dans les instances de décision. Toutes ces formes de discrimination ont un impact négatif sur leur santé, leur accès aux ressources et sur leur participation aux processus de prise de décision. Par conséquent, sur le développement de leurs pays.

Au moment où les femmes sont confrontées à ces multiples problèmes, on leur confère peu de rôles politiques et de pouvoir décisionnel. Ainsi, en janvier 2008, on comptait 7 femmes sur 150 chefs d'Etat élus et 8 femmes sur 192 chefs de gouvernement des Etats membres des Nations Unies. Globalement, 16 % seulement des postes ministériels de par le monde étaient détenus par des femmes (Nations Unies, 2008a: 21). En Afrique, les femmes ne constituent globalement que 9 % des parlementaires du continent, contre une moyenne internationale de 13,4 % (Morna, 2000). Elles ont de ce fait, peu de possibilités de participer, d'influencer ou de déterminer les orientations politiques, économiques et sociales de leur pays.

Pourtant, il existe de remarquables avancées sur le continent. Ainsi, depuis la Conférence mondiale des femmes à Mexico en 1975 et celle de Beijing qui s'est tenue en 1985, la force politique des femmes africaines, notamment en Afrique de l'Ouest n'a cessé de croître. Au Liberia, en 2005, Ellen Johnson Sirleaf, a inscrit son nom dans les annales de l'histoire en tant que première femme élue Chef de gouvernement. En Afrique australe, grâce à la Déclaration relative à l'égalité des sexes et au développement signée par les chefs d'Etat de la Communauté de

Développement de l'Afrique Australe (SADC), l'Afrique du Sud, le Mozambique et le Burundi affichent respectivement des niveaux de représentativité de 34,8%, 32,8% et 30,5%. De même, on note de nets progrès pour la Tanzanie avec une représentativité de près de 30% en 2006 (Morna, 2000). Toujours en 2006, le Rwanda se situe au premier rang mondial au niveau du pourcentage de la représentativité des femmes au Parlement avec près de 50% (Nations Unies, 2008b: 1) alors qu'il n'était que de 17,14% dix ans plus tôt et l'adoption du système des quotas a permis d'augmenter le nombre de femmes admises au Parlement algérien en 2004⁽¹⁾ avec près de 20 % des membres de la chambre haute du Parlement (Kamani, 2008). Bien que l'Afrique du Nord semble à la traîne par rapport au reste de l'Afrique, la Tunisie est arrivée en tête des pays d'Afrique du Nord et au deuxième rang des pays arabes, pour ce qui est de l'indice "d'égalité entre les sexes", calculé par le Forum économique mondial dont le siège se situe en Suisse (Kamani., 2008).

Malgré ces changements favorables, il reste encore des progrès à faire en la matière et d'après l'UNIFEM, les quotas à eux seuls ne suffiront pas à cet effet, car de nombreux facteurs tels que la Constitution propre à chaque pays et le poids des partis politiques dont elles doivent représenter les intérêts avant tout, lient les mains des femmes parlementaires qui ne peuvent dès lors promouvoir des lois qui leur sont favorables. En outre, ces quotas peuvent constituer un plafond de verre qui bride la progression politique des femmes, qui risquent par ailleurs d'être perçues comme n'ayant aucun mérite politique. D'où l'importance de trouver des solutions plus durables, (Mutume, 2004).

En fait, rares sont les pays africains qui ont érigé en loi les clauses de la Convention des Nations Unies sur l'élimination de toutes les formes de discrimination à l'égard des femmes

(CEDAW) et d'autres instruments juridiques internationaux sur les droits des femmes. Aussi, dans la plupart de ces pays, existe un droit coutumier parallèle à des systèmes juridiques modernes, qui place les femmes sous l'autorité du père, du mari, du fils ou d'un autre tuteur. Ce qui signifie qu'en réalité, la majorité des femmes africaines demeurent juridiquement mineures durant toute leur vie. (Morna, 2000).

La Commission Economique pour l'Afrique (CEA) soutient que les femmes sont tenues à l'écart de la vie politique parce qu'elles ne disposent pas des moyens de tout ordre requis à cet effet (Mutume, 2006). Aussi, même s'il existe des avancées notables, il est fondamental de créer des conditions leur permettant de véritablement changer les choses. Les femmes sont souvent intimidées par le système politique et se heurtent aux croyances et préjugés. La mise sur pied de programmes formateurs leur permettant d'investir le domaine est une nécessité.

Les femmes vivant en Afrique du Nord et en Afrique Subsaharienne font face à des défis de même ordre, liés à divers facteurs tels que la mondialisation, l'extrémisme religieux, ou la propagation du VIH/SIDA, sans oublier les situations récurrentes de conflits et de crises qui affectent leur vie quotidienne.

La violence faite aux femmes touche notamment celles vivant dans des pays en conflit ou en situation de post-conflit. Au Soudan, le Darfour compte son lot de réfugiés et de victimes; les survivant(e)s étant souvent violenté(e)s ou victimes d'abus sexuels, comme il n'est pas rare en ces situations. Selon les Nations Unies, environ 75 % des quelque 60 millions de personnes déplacées par les conflits et les catastrophes dans le monde entier sont des femmes et des enfants (Nations Unies, 2005: 6).

Les camps de réfugiés comptent en moyenne 50 % de femmes, mais celles-ci n'ont guère l'occasion de participer aux prises de décisions (Nations Unies, 2008a: 21).

(1) ce système de quotas a été adopté par le FLN (parti politique algérien) lors de la présentation des listes électorales.

A l'instar des hommes, les femmes souffrent énormément des conséquences économiques, politiques et sociales des violences et des crises qui détruisent leurs filets de sécurité sociale, leurs réseaux et moyens de subsistance. Cependant, ces dernières sont obligées de supporter un autre fardeau qu'est la violence sexuelle et celle liée au genre.

Dans les pays en situation de conflit et de post-conflit, l'implication politique ainsi que le leadership des femmes sont extrêmement cruciaux dans la recherche de voies et moyens pour mettre fin à la violence et pour la reconstruction des sociétés. Le Rwanda est devenu un modèle international en ce qui concerne l'augmentation du niveau de participation politique des femmes et de l'importance à impliquer les femmes dans la phase de relance post-conflit.

Selon la Commission économique pour l'Afrique (CEA) si l'égalité des sexes avait été réalisée, si les femmes avaient été en mesure de participer dûment à l'économie, avaient véritablement leur mot à dire dans les affaires de guerre et de paix et avaient le pouvoir d'exiger des rapports sexuels sans risque, ces fléaux qui touchent l'Afrique seraient aujourd'hui en partie enrayerés (Moma, 2000).

Les femmes musulmanes Africaines ne sont pas seulement des victimes de la violence et d'autres problèmes qui les affectent. Elles travaillent activement pour les résoudre. Ainsi, en facilitant la communication et en réunissant les femmes musulmanes Africaines par l'entremise d'un réseau leur permettant d'échanger et de se solidariser, elles seraient à même de partager leur succès et de tirer des leçons à partir d'approches diverses, afin de mieux participer à la vie politique de leurs pays et de relever les défis communs auxquels elles sont confrontées.

La mise sur pied d'un tel réseau permettrait également aux femmes leaders de bénéficier d'un soutien sur le plan international, au moment où elles poursuivraient leur carrière politique dans leurs pays respectifs.

II - Justification.

Sachant que le monde musulman comporte des problèmes spécifiques aux femmes, il est plus que pertinent de créer une structure qui s'adresse aux femmes musulmanes africaines, afin non pas de ne cibler qu'une problématique parmi tant d'autres, mais dans une perspective d'atteinte des 8 Objectifs du Développement pour le Millénaire (OMD)¹¹ d'ici 2015. En effet, pour ce faire, le déploiement de méthodes efficaces et adaptées à chaque problématique s'impose.

L'Afrique est un continent qui regroupe plusieurs organisations régionales en plus de l'Union Africaine qui rassemble les 53 pays africains. Toutes les organisations ont un objectif commun de développement économique et social, de paix et de sécurité, ainsi que d'intégration. Cependant, aux côtés de la Communauté de développement de l'Afrique australe (SADC) qui est allée au-delà des engagements internationaux et continentaux en signant une Déclaration relative à l'égalité des sexes, l'Union Africaine, consciente de l'importance de l'implication des femmes pour l'atteinte de ces objectifs a déployé de nombreuses mesures afin de faire participer les femmes au processus. Ainsi, l'Union a-t-elle opté pour une perspective genre avec par exemple, l'adoption du Protocole à la Charte africaine des droits de l'homme et des peuples relatif aux droits de la femme en Afrique, la mise sur pied de la Direction Femmes, Genre et Développement et la Déclaration solennelle sur l'égalité du genre en Afrique (SDGEA) adoptée par la Conférence des Chefs d'Etat et de gouvernement de l'Union africaine à Addis-Abeba, en juillet 2004. En outre, la parité est de mise au sein de l'Union, les questions de femmes sont à l'ordre du jour et ces dernières occupent des positions d'importance au sein de l'institution. Il ne reste plus à l'Union Africaine qu'à faire pression sur ses membres afin qu'ils adoptent la même ligne de conduite

L'implication des femmes dans les processus décisionnels interpelle aussi les organisations internationales. C'est à cet effet que le Conseil de sécurité de l'ONU a adopté en l'an 2000, la résolution 1325, grâce à laquelle la présence de conseillers pour l'égalité des sexes dans les opérations de maintien de la paix est devenue la norme (Nations Unies, 2005: 3). Si cela est devenu la norme au sein de l'ONU, il est souhaitable que cette initiative soit reproduite ailleurs. En effet, les femmes doivent être au cœur du processus pour tenir leur destinée en main. C'est d'ailleurs dans une perspective de promotion de l'égalité des sexes et de l'autonomisation des femmes (OMD3), que l'ONU recommande d'améliorer la participation des femmes à tous les niveaux de la société, ainsi que leur rôle aux postes décisionnels quelque soit le secteur (Nations Unies, 2008b: 2); ce qui justifie la création d'un réseau de femmes musulmanes africaines.

De plus, ce réseau qui s'aligne sur l'objectif d'intégration de l'Union Africaine est aussi en parfaite harmonie avec l'OMD 3 qui vise l'égalité des sexes et l'OMD 8 qui aspire à mettre en place un partenariat mondial pour le développement. Ce qui se doit d'être une action collective. Il serait en effet enrichissant de s'inspirer de l'expérience du Rwanda qui compte parmi les pays les plus avancés en matière de participation politique des femmes. Ce projet est la concrétisation de l'un des objectifs de la stratégie genre du PNUD qui souhaite la participation des femmes dans la gouvernance politique par le biais du développement de leurs capacités et par la formation et le partage de connaissances.

Pour relever les défis auxquels les femmes musulmanes africaines font face, il est urgent de saisir cette opportunité d'interconnexion offerte par la mondialisation. Le Réseau offrirait l'opportunité à ces femmes dont la vie, les droits humains, le statut et les expériences.../...

¹¹ s'agit de: OMD 1- Eliminer l'extrême pauvreté et la faim; OMD 2- Assurer l'éducation primaire pour tous; OMD 3 - Promouvoir l'égalité et l'autonomisation des femmes; OMD 4- Réduire la mortalité infantile; OMD 5 - Améliorer la santé maternelle; OMD 6 - Combattre le VIH/sida, le paludisme et d'autres maladies; OMD 7 - Assurer un environnement durable; OMD 8 - Mettre en place un partenariat mondial pour le développement.

sont façonnés par la religion et les valeurs musulmanes, d'échanger leurs expériences concernant leur participation à la vie politique. Elles pourraient ainsi évoquer leurs difficultés et bénéficier d'un savoir commun leur permettant d'adopter les meilleures pratiques. Ainsi, le Réseau en renforçant leurs capacités, leur ouvrira de nouvelles perspectives leur permettant d'atteindre leurs objectifs. Ce type d'initiative a d'ailleurs déjà fait ses preuves au Timor Leste, où la création d'un réseau de 14 organisations (REDE) avec le soutien des Nations Unies pour la formation des candidates féminines aux élections législatives, a permis de conquérir près du tiers des sièges du Parlement.

Ce réseau de Femmes Musulmanes Africaines donnera une visibilité à ses membres, mais aussi suffisamment d'autorité conférée par une union solidaire qui leur permettra de faire pression sur les institutions capables d'influer sur leur devenir. Les femmes musulmanes africaines doivent elles aussi évoluer dans le cadre de l'intégration africaine qu'elle soit régionale ou continentale et réfléchir ensemble sur les questions les concernant. Ceci est l'occasion d'un brassage culturel enrichissant qui favorisera le rapprochement des peuples et appuiera les efforts d'intégration des questions de genre dans les politiques nationales entreprises par le PNUD, afin d'atteindre l'objectif d'égalité entre les sexes en Afrique. En effet, cette dernière ne deviendra réalité que si les femmes jouent un rôle égal à celui des hommes dans les prises de décision à tous les niveaux. De la sphère privée, à la sphère publique; aux sommets du pouvoir économique et politique (Nations Unies, 2008a : 7).

III - Objectifs

Les principaux objectifs du Réseau sont:

1. Promouvoir et renforcer la capacité des membres afin d'améliorer leur participation politique, leur capacité et leur leadership, ainsi que leur nombre aux postes publics en vue de l'éradication des difficultés auxquelles les musulmanes sont confrontées partout

à travers la région, notamment la violence faite aux femmes en situation de crise et de conflit.

2. Mettre sur pied une plateforme d'échange, de production et de gestion des connaissances et expériences sur le statut et les droits.

3. Diffuser les informations sur les meilleures pratiques et les différentes expériences en matière de participation politique.

Pour ce faire, il faudra:

1. Mobiliser les femmes, renforcer leur solidarité et susciter leur intérêt pour cette grande problématique qu'est la participation politique des femmes musulmanes. Il faut que les femmes s'approprient le Réseau.

2. Créer un forum d'échange de connaissance sur les défis à relever, les meilleures pratiques et les expériences dans le domaine de la participation à l'espace politique. Les outils pourraient être partagés et améliorés.

3. Promouvoir et renforcer la capacité des membres afin d'améliorer leur participation politique, leur capacité et leur leadership.

4. Doter le Réseau d'une stratégie de communication afin d'atteindre ses objectifs, mais aussi pour sa propre visibilité, par le biais de publicités, débats et autres événements.

5. Que le plaidoyer revête une dimension fondamentale dans les activités du Réseau, car il est indispensable de mener une large campagne de sensibilisation à l'intention des guides religieux notamment, et de créer des alliances avec eux.

6. Travailler de concert avec les autorités régionales, nationales et locales, les institutions et les organisations de la société civile, pour renforcer les capacités des institutions gouvernantes et faire en sorte que les pratiques de gouvernance soient démocratiques et basées sur les principes internationaux incluant l'égalité des sexes, afin de réduire les violences sexistes.

7. Promouvoir la réforme judiciaire afin d'assurer une protection juridique égale aux pauvres; les femmes aussi bien que les hommes.

8. Que le Réseau travaille sur l'appropriation par les femmes du Coran et de la Sunna, afin d'éviter les interprétations erronées, défavorables aux femmes.

9. Que la participation politique, bien qu'elle soit considérée comme centrale et transversale pour tous les domaines d'intervention, prenne en compte d'autres questions importantes telles que l'environnement, l'éducation, la santé et l'autonomisation économique.

IV- Structures et fonctionnement du Réseau:

La direction du Réseau des Femmes Musulmanes Africaines est facilité le PNUD. Le conseil d'Administration est composé d'éminentes femmes leaders d'Afrique.

Le Réseau est principalement composé de cinq structures que sont:

- Le Conseil d'administration
- L'Assemblée générale
- Le Comité Technique: il comprend des sous-commissions qui déterminent les objectifs, définissent les statuts et le règlement intérieur, les critères d'adhésion et font le suivi de l'impact des actions sur le terrain.
- Le Secrétariat
- Les Structures nationales : elles sont réparties selon un mode régional et sont mises en place par l'entremise de femmes leaders ayant une certaine influence sur les autres femmes. Les points focaux transmettent l'information, au niveau régional, ce qui facilite le travail.

Siège du Réseau

Le Réseau sera logé par le bureau régional du PNUD jusqu'à ce qu'il soit assez autonome pour être abrité par une institution d'un pays africain:

a) Qui a la tradition de recevoir des organisations.

b) Qui a une sécurité et une stabilité politique.

c) Qui a un pourcentage important de femmes au Parlement et dans les instances de décision.

Ressources humaines

Pour un bon fonctionnement du Réseau, il est nécessaire de recruter du personnel salarié pour le Secrétariat notamment, car la gestion qui demandera une certaine disponibilité ne peut reposer sur le bénévolat.

Membres du réseau

Le Réseau accueillera toute personne physique ou morale, qui adhèrera à ses statuts et règlement intérieur et qui s'engagera à les respecter. Cette définition comprend tout groupe, association, fédération, ou institution constituée de femmes africaines musulmanes, ainsi que des personnes individuelles musulmanes.

Les membres du comité technique présents à la rencontre du Comité technique pour la mise sur pied du Réseau et qui en sont membres, sont des membres fondateurs.

Partenariat

Il est important de développer des partenariats stratégiques avec les agences internationales, les experts techniques et les gouvernements. Le Réseau travaillera en collaboration avec les ONG qui soutiennent les femmes. Pour garantir une certaine pérennité, il intégrera autant que possible les OCB (Organisation des Communautés de Base), les politiques et les associations. En outre, il faudra recourir à des femmes leaders ayant une certaine autorité parmi leurs congénères, trouver des alliés en la personne de personnalités religieuses influentes dans l'espace public et associer de jeunes étudiantes afin qu'elles assurent la relève.

TIC

Le Réseau doit avoir recours à l'utilisation des Technologies de l'Information et de la Communication (TIC) pour des échanges, la circulation de l'information et même la mobilisation de ressources, de partenaires et de membres. Il est nécessaire de créer un site WEB offrant un espace d'échange et une base de données.

V - Stratégie de mobilisation des ressources:

Le lancement et le fonctionnement du réseau, avec notamment les mesures de renforcement des capacités susmentionnées nécessiteront une mobilisation de fonds pour compléter les 100.000 dollars fournis par BDP. A cet effet, les partenaires s'entretiendront avec les institutions présentes au niveau régional en vue de la collecte des ressources nécessaires. Il faudra aussi mener des actions de mobilisation de ressources en prospectant du côté des pays du Golfe et nouer des partenariats stratégiques avec des institutions financières comme la Banque Africaine de Développement (BAD).

Le Réseau pourrait s'ouvrir au secteur privé et cibler:

- Les banques islamiques
- Les gouvernements des pays apportant leur soutien à la cause islamique
- Les fondations musulmanes ou dédiées aux femmes

Le Réseau pourrait solliciter l'appui des artistes pour des manifestations à but lucratif comme la vente aux enchères de tableaux d'art. Il sera aussi nécessaire de penser à des activités rémunératrices telles que des publications, des expositions, des parrainages et de demander des frais d'inscription annuelle.

REFERENCES

Kimani M. (2008). *Les droits pour les femmes d'Afrique du Nord. D'importants acquis juridiques, politiques et sociaux, malgré l'adversité.* In: Afrique Renouveau, vol 22 : 2, p. 8, [En ligne] <http://www.un.org/french/ecosocdev/geninfo/afrec/vol22no2/222-les-droits-pour-les-femmes.html>.

Morna C. L. (2000). *Des progrès mitigés pour les Africaines. L'évaluation de la conférence de Beijing fait apparaître des échecs aussi bien que des gains.* In: Afrique Relance, vol. 14: 2, [En ligne] <http://www.un.org/french/ecosocdev/geninfo/afrec/vol14no2/women2fr.htm>

Mutume G. (2006). *Les Africaines sont prêtes à gouverner. Mais elles se heurtent aux croyances et préjugés.* In: Afrique Renouveau, vol. 20: 2, p.6, [En ligne] <http://www.un.org/french/ecosocdev/geninfo/afrec/vol20no2/202-les-africaines.html>

Mutume G. (2004). *Entrée des Africaines dans la politique. Grâce aux systèmes de quotas, davantage de femmes accèdent à des postes électifs.* In: Afrique Relance, vol. 18: 1, p.4, [En ligne] <http://www.un.org/french/ecosocdev/geninfo/afrec/vol18no1/181womenfr.htm> (pages consultée le 15 octobre 2008).

NATIONS UNIES. (2008a). *Objectifs du Millénaire pour le développement, Rapport 2008.* New York : Nations Unies, 56 p.

NATIONS UNIES. (2008b). «OBJECTIF 3 : Promouvoir l'égalité des sexes et l'autonomisation des femmes, Réunion de haut niveau sur les objectifs du Millénaire pour le développement, New York: Nations Unies, 25 septembre 2008, Fiche d'information ». In: un.org, 2p. [En ligne] <http://www.un.org/french/millenniumgoals/2008highlevel/pdf/factgoal3.pdf>.

NATIONS UNIES. (2005). «Des faits et des chiffres. Les femmes, la paix et la sécurité ». In: un.org, 8p. [En ligne] www.un.org/french/events/women/iwd/2006/facts.pdf (page consultée le 20 septembre 2008)■

Les nouveaux chantiers de l'égalité au Maghreb

L'égalité successorale

L'association Tunisienne des femmes démocrates a pris l'initiative d'organiser les 23 et 24 janvier un séminaire maghrébin sur l'égalité successorale. Y ont participé plusieurs associations du mouvement autonome des femmes du Maghreb : le Collectif 95 Maghreb Egalité, le réseau leadership femmes de Mauritanie, l'association femmes chefs de ménage en Mauritanie, l'association démocratique des femmes du Maroc, l'association marocaine des droits des femmes, le Centre algérien d'information de documentation et d'études sur les femmes, l'association «20 ans Baraket», l'association tunisienne des femmes pour la recherche sur le développement.

«L'égalité dans l'héritage» est le «grand chantier» que ces associations du Maghreb ont d'abord ouvert séparément (Tunisie-Maroc) et qu'elles entendent aujourd'hui poursuivre collectivement.

C'est à l'établissement d'un état des lieux qu'elles se sont livrées en premier. Si les intervenantes ont mis l'accent sur certaines brèches apportées au système traditionnel - comme récemment au Maroc avec l'extension de l'héritage aux petits enfants par la fille mettant ainsi fin d'un coup à la prééminence de la lignée des fils et au *hajb* par les oncles; ou comme en Tunisie depuis 1956 avec l'attribution de l'intégralité du patrimoine aux filles en l'absence d'héritiers agnats, elles ont surtout rendu compte de la pérennité des discriminations à l'égard des femmes. En Mauritanie, le code du statut personnel se présente comme un condensé du droit malékite le plus rigoriste: légalisation de la polygamie, de la répudiation, du devoir d'obéissance, du tuteur matrimonial, du *hajb*, de l'inégalité de parts, etc. En Algérie, les réformes de 2005, tout en améliorant le droit de la famille (abolition de l'institution de l'époux chef de

famille, la reconnaissance d'une égale autorité parentale des pères et mères sur leurs enfants mineurs, attribution automatique de la nationalité par la mère), ont toutefois reconduit, sans presque le retoucher, le système traditionnel successoral. Au Maroc, les réformes de 2003 et l'imminente levée des réserves à la CEDAW, tout en ouvrant de nouvelles perspectives pour de nouveaux droits, exacerbent pourtant le débat sur la question successorale. La Tunisie dont on ne peut nier les avancées juridiques, enregistre à son tour plusieurs crispations et semble être en perte de vitesse: perpétuation de l'institution de l'époux chef de famille, reconduction des inégalités des parts successorales, rejet de l'enfant naturel de la succession du père, exclusion du conjoint non musulman de la succession, limites à l'attribution par la mère de sa nationalité aux enfants.

Ce système successoral qui joue comme rempart de la famille patriarcale semble se nourrir de l'idée de sa sacralité et de son immuabilité. A cette objection, les intervenantes ont présenté chacune au nom de son association, les démarches adoptées, le référentiel utilisé et les argumentaires développés. Au Maroc c'est à l'ADFM que revient l'initiative d'un argumentaire égalitaire fondé sur une relecture moderne des textes. Elle met en avant l'idée que le message coranique est d'abord un message éthique à l'idéal de justice et d'égalité et que les solutions du *fiqh* malékite sont des productions humaines fondées sur l'interprétation, l'effort et l'*ijtihad*. En Tunisie, c'est à l'ATFD que revient le mérite de poser déjà en 1999 la question successorale. L'AFTURD, sa consœur, y consacra des recherches fondamentales et de terrain qui ont permis aux deux associations de développer dans une vision universaliste

un plaidoyer autour de trois types d'argumentaires : arguments sociologiques, arguments juridiques, arguments culturels.

Dans tous les cas, l'accent a été mis sur les multiples changements (économiques, sociaux et culturels) qui ont affecté le monde musulman et transformé l'échelle des valeurs et les codes sociaux. Ce débat sur l'égalité successorale est au cœur des conflits politiques et culturels sur la racine du droit, débat qu'attisent les revendications identitaires et qu'instrumentalisent les pouvoirs en place.

En réalité le but du séminaire n'est pas seulement de connaître et d'analyser les réalités maghrébines mais aussi d'agir sur elles. Fortes de leurs expériences et de leur capacité à être elles-mêmes et différentes, les participantes se sont engagées à faire campagne pour l'égalité successorale. En attendant le grand rendez-vous qui les réunira dans les prochains mois sur les stratégies d'action et de mobilisation, elles ont réaffirmé leur volonté de renforcer la coordination maghrébine à l'instar de celle qui existe déjà entre elles pour la levée des réserves, de s'apporter un soutien mutuel notamment en accompagnant les associations féministes mauritaniennes dans leur lutte pour l'abolition effective de l'esclavage et la réforme de leur code, d'échanger leurs argumentaires. En ce sens la publication des actes de ce séminaire maghrébin est retenue comme un premier jalon dans la voie de la rénovation égalitaire du système successoral. L'auteure de ces lignes salue en elles ces femmes qui, sur les terres du Maghreb, font bouger les frontières du possible. ■

Kahéna

FLASH INFOS

Séminaire sur l'enquête faite par le Ministère tunisien des affaires de la femme, de la famille, de l'enfance et des personnes âgées.

► Enquête budget temps des hommes et des femmes en Tunisie 2005.

Cette enquête, qui a débuté en 2005 a été réalisée par le ministère chargé des affaires de la femme, de la famille, de l'enfance et des personnes âgées en collaboration avec l'UNIFEM et avec l'aide de l'institut des statistiques tunisien, a pour objectif de fournir des informations sur l'emploi du temps des tunisiens.

Le séminaire maghrébin consacré à l'exposé de la méthodologie et aux résultats de cette enquête tenu à Tunis le 26/12/2008 s'est déroulé en deux parties:

La matinée a vu l'intervention de la représentante du ministère, celle de l'UNIFEM, celle de la coordinatrice de la cellule enquête relative à la situation de la famille. Elle fut suivie de l'intervention d'un expert en statistique, directeur au niveau de l'Institut National des Statistiques tunisien et fut clôturée par un débat qui a surtout porté sur la méthodologie suivie.

L'après midi a débuté par l'intervention d'une experte en psychologie sociale qui a donné quelques indications et quelques résultats sur l'enquête. La séance a été consacrée ensuite à l'intervention d'un expert en économie qui a essayé d'exprimer le travail des femmes au foyer en terme monétaire pour en mesurer l'apport au PIB tunisien. La séance s'est poursuivie par l'intervention d'un expert en sociologie qui a abordé la question de la répartition du temps au sein de la famille. Enfin la journée a été clôturée par un débat général qui a porté sur les résultats de l'étude.

Présentation de l'enquête:

Cette enquête est la première du genre en Tunisie et au Maghreb en terme d'exhaustivité. Une étude semblable a été menée au Maroc dans les années 90, mais elle n'a porté que sur le budget temps des femmes.

Elle a débuté en 2005 et s'est terminée en 2006. Pour ce faire, 4464 familles ont été choisies d'une manière aléatoire et sur tout le territoire Tunisien (grandes villes, petites villes, petites agglomérations, lieux dits...); les familles choisies appartiennent

aux différentes couches sociales.

La population interrogée a plus de 15 ans et elle appartient à tous les milieux sociaux professionnels y compris les chômeurs, les étudiants et les femmes au foyer.

L'enquête budget temps des ménages en Tunisie est un module de l'enquête budget et consommation des ménages: les familles interrogées dans l'enquête budget temps des ménages sont les mêmes que celles questionnées pour l'enquête budget et consommation des ménages.

1. la méthodologie employée pour cette enquête:

Des enquêteurs ont été spécialement formés pour réaliser cette enquête. Chaque famille et chaque individu enquêté ont répondu à 3 types de questionnaires:

Questionnaire ménage: liste des membres résidants avec le ménage, leur âge, sexe, situation; niveau d'éducation, emploi pour les plus de 15 ans.

Questionnaire individuel: pour chaque membre de plus de 15 ans.

Carnet individuel: questionnaire rempli 2 fois par semaine 1 fois en semaine et 1 fois le week-end. Ce questionnaire devant être complété quart d'heure par quart d'heure.

2. Répartition et gestion du temps chez les hommes et les femmes: répartition du temps selon le genre social:

Le temps des tunisiens a été classé en 4 catégories: le temps physiologique (sommeil, repos et soins personnels.); le temps du travail professionnel et de la formation (travail, recherche d'emploi et «études»); le temps domestique (travaux ménagers, soins aux enfants et personnes à charge); le temps libre (loisirs, activités sociales et bénévolat).

Le temps physiologique: est celui qui occupe la plus grande partie du temps des tunisiens (10h 51mn) soit 49,9% de la journée.

Le temps du travail professionnel et de la formation: 2h15 (11,5%)

sont consacrés au travail rémunéré.

Trente Sept minutes (37 mn) sont consacrés aux études et à la formation.

Le temps domestique: 03h01 soit (13%) sont consacrés aux travaux domestiques.

Le temps libre: le temps des loisirs représente 2h55 contre 1h21 pour le bénévolat et le travail social.

3. Répartition du temps économique:

Selon des enquêtes menées dans 10 pays européens entre 1998 et 2002, la femme tunisienne travaille plus que la femme européenne en travail rémunéré et aussi à l'intérieur du foyer. Il en va de même pour l'homme tunisien et européen.

La valeur du travail ménager est de 6,652 DT par personne âgée de plus de 15 ans et par jour. Cela correspond annuellement à 3186 DT, soit environ 64 % du PIB tunisien.

La valeur des services rendus hors ménage est de 13,258 DT par personne âgée de plus de 15 ans et par mois. Cela correspond annuellement à 159 DT, soit plus de 3,2% du PIB tunisien.

4. Répartition du temps au sein de la famille:

Il ressort de cette enquête que: le lien familial est entretenu par la femme; l'aide donnée est souvent avec les voisins, amis ou collègues; les milieux aisés sont plus enclins à l'entraide; les femmes sont moins disposées à la vie publique sauf dans les associations féminines; les loisirs culturels sont très faibles et cela quelque soit le niveau d'éducation

Des interrogations ont été soulevées par les participants tels que:

La réaction des personnes interrogées; comment se perçoivent les chômeurs et est ce qu'une distinction a été faite entre chômeurs et personnes en interruption d'études et pourquoi dans un pays où les femmes ont tellement de droits elles passent toujours autant de temps aux tâches ménagères■

► L'action du Ministère Délégué Chargé de la Famille et de la Condition Féminine

► L'approche genre en Algérie

Par Ouibrahim Faïza

Avant d'étudier la place du genre dans le développement économique et social et sa relation avec le statut de la femme, il importe d'en définir le concept

Le concept de genre fait référence à l'ensemble des caractéristiques associées aux hommes et aux femmes dans une société et dans un contexte historique et culturel donnés qui façonnent l'identité sociale d'un individu.

C'est un concept qui met l'accent sur les rôles sociaux qui sont appris à travers le processus de socialisation et qui changent selon la localisation et l'époque. L'apparition du concept de genre dans les approches de développement a favorisé une prise de conscience de l'impact de la répartition des rôles entre les hommes et les femmes sur le développement.

Des rôles sociaux, découlent le statut des femmes et des hommes dans la société.

ACTION ET OBJECTIFS DU MINISTÈRE :

Dans la perspective de contribuer à la consolidation de ses acquis et d'améliorer d'avantage la situation de la femme et de la famille, le ministère dans le cadre de la mise en œuvre de son programme a réalisé des actions et activités dont vous trouverez des synthèses dans les huit (08) numéros de la revue bimestrielle « RISSALAT EI OUSRA » éditée par le Ministère.

Parmi ces actions et activités il y a lieu de mentionner : Deux (02) études : l'une relative aux mutations de la structure familiale et l'autre relative à l'emploi féminin.

Compagne Nationale de lutte contre la violence à l'égard des femmes et en milieu familial.

- Séminaires régionaux sur la protection de l'enfant.

- Vulgarisation des lois nationales et instruments internationaux relatifs à la famille, femme et enfant.

L'action du Ministère Délégué Chargé de la Famille et de la Condition Fémini-

ne ne peut être définie que sur la base d'une complémentarité et d'une coordination de ses actions avec les différents départements ministériels. Ces missions s'articulent essentiellement autour des axes suivants :

- Le renforcement de la coordination avec les différents secteurs dans le but de renforcer le processus visant l'institutionnalisation de l'approche genre.

- L'amélioration des actions de sensibilisation au profit des femmes en matière de santé préventive, d'encouragement à l'espacement des naissances, ainsi que de la promotion de l'alphabétisation.

- La promotion de la participation de la femme au foyer à la création des richesses et à l'amélioration des revenus par le biais du micro-crédit il est à noter qu'une convention a été signée dans ce cadre entre les ministères de la famille et de l'enseignement et la formation professionnel.

- Le développement des actions d'aide et de solidarité en direction des femmes et des enfants en détresse.

- La mise en œuvre d'une banque de données relatives à la promotion de la femme.

- La sensibilisation et la vulgarisation à travers des publications spécialisées et les actions de communication.

Le gouvernement Algérien s'attelle aussi, à promouvoir la dimension participative et de partenariat dans le but de susciter un processus de développement durable, permettant à la femme d'améliorer d'une manière certaine, sa situation dans différents secteurs.

La mise en œuvre du programme d'action du Ministère Chargé de la Famille et de la Condition Féminine repose sur une relation privilégiée avec les institutions publiques, les universitaires, les centres de recherche et d'analyse, le mouvement associatif et les représentations internationales.

LA FEMME DANS LA SOCIÉTÉ ALGÉRIENNE :

Les aspects juridiques :

L'Algérie a adhéré aux instruments internationaux des droits de l'homme et plus particulièrement ceux visant la création du Ministère Délégué à la Famille et à la condition Féminine en 2002 conforte la volonté de l'État de renforcer les politiques de soutien à la famille et de promouvoir le rôle de la femme Algérienne dans le développement économique et social. Son rôle d'animation des activités liées à la protection et la promotion de la structure familiale et de la condition féminine, devra contribuer à faire évoluer et converger les différentes visions et dynamiques sectorielles vers **«une véritable politique nationale de la famille et de la femme»**. L'Algérie a adhéré aux instruments internationaux des droits de l'homme et plus particulièrement ceux visant le renforcement des droits de la femme, dont la convention des nations unies sur l'élimination de toutes les formes de discrimination à l'égard des femmes en 1996, et a présenté son rapport initial sur la mise en œuvre de cette convention en janvier 1999. Le deuxième rapport périodique a été présenté devant le comité CEDAW le 13 janvier 2005. L'Algérie a également ratifié, la convention sur les droits politiques de la femme, la convention sur l'égalité de rémunération pour un travail à valeur égale et la convention sur la discrimination en matière d'emploi et de profession. Ainsi, la constitution énonce clairement l'égalité des citoyens sans que puisse prévaloir aucune discrimination pour cause de naissance, de race, de sexe, d'opinion, ou de tout autre condition ou circonstance personnelle. En application de ces dispositions, une récente évaluation a permis de modifier trois textes législatifs qui équilibrent les droits entre les hommes et les femmes (code de la famille, code de la nationalité, code pénal) ■

Conférence débat



A l'occasion de la journée Internationale de la femme, le CIDDEF a tenu a marqué l'événement par une conférence débat animée par deux écrivaines de renom, sur le thème de « La femme ».

Madame Wassila TAMZALI, avocate, Directrice exécutive du CME 95, ex-directrice de l'UNESCO ; a intervenu sur la question de la situation des femmes d'aujourd'hui, au regard de l'histoire postcoloniale et madame Latifa LAKHDAR, professeur d'histoire à l'université de Tunis, spécialiste de la pensée islamique, est intervenue sur une lecture, à travers l'histoire de la pensée islamique et de la place des femmes.

Leurs interventions ont été suivies avec attention par l'assistance très nombreuse qui a témoigné de son vif intérêt en participant activement aux débats.

En marge de la conférence s'est tenue également une exposition de produits artisanaux réalisés par des femmes activant au sein de l'association «Flambeau de l'Avenir Féminin» venue tout droit d'EL MENIA dans la wilaya de GHARDAIA.

Pour mieux connaitre cette association, nous avons interrogé deux de ses représentantes et membres, Saadia et Dalila, qui ont bien voulu nous parler de leur association.

Q. Présentez nous votre Association?

R. Notre association a vu le jour le 05 Mars 2006. Son siège se trouve à EL MENIA dans la wilaya de GHARDAIA et son statut juridique est à caractère social. Notre objectif dans sa globalité vise l'insertion économique des femmes. C'est ce que nous voulons, car dans notre région, comme partout ailleurs en fait, les femmes dans leur écrasante majorité, sont socialement défavorisées. Notre association sert de lieu de rencontre et d'écoute et nous permet de prêter aide et assistance à toutes celles qui nous solli-

citent. Dans sa spécificité, l'objectif de notre association tend à promouvoir et surtout sauvegarder l'artisanat de notre région.

Nous encourageons les activités collectives.

Cette initiative a d'ailleurs porté ses fruits puisqu'elle nous a permis de découvrir des talents créateurs. Nous les avons absorbés pour mieux faire connaître notre produit en participant à des expositions à chaque manifestation.

Les ouvrages exposés au CIDDEF sont en effet d'une grande beauté. Tapis, nappes, sacs, écharpes, taies d'oreillers..... les objets sur lesquels se pose notre regard ont du nécessiter de longues heures de travail, mais un travail minutieux, bien fait, exécuté avec beaucoup de tendresse et d' amour.

Nous remercions chaleureusement Saadia et Dalila de nous avoir fait découvrir leur sympathique association.

Nous remercions également l'artiste peintre Nouredine HAMOUCHE d'avoir répondu à notre invitation.

Yamina TOUBAL



ASSOCIATION

«FLAMBEAU DE L'AVENIR FEMININ»

SIÈGE SOCIAL :

CENTRE CULTUREL D'EL MENIA

WILAYA DE GHARDAIA

TÉL. : (0) 29 81 62 52

MOB. : 07 71 46 09 26