

# Femmes et politique au Maroc

par Magaly Morsy (\*)

« La femme et la politique au Maroc »... voilà qui accroche l'imagination, sollicite la réflexion ; mais l'on aurait sans doute tort de céder à l'attrait d'une perspective qui recèle plus d'un piège. Le premier d'entre eux n'est-il pas l'espace limité d'une étude comme celle-ci qui ne permet assurément pas une analyse globale, tout au plus un témoignage ? A quel titre ce témoignage le ferais-je ? Et quand bien même je céderais la plume à une expérience plus pertinente que la mienne, quelle valeur représentative tirer d'un dossier qui aurait nom « je » alors même que le « nous » reste informulé ? Faudrait-il, au contraire, égrener le long chapelet des hauts faits que l'histoire du Maroc attribue — nous le verrons — fort généreusement aux femmes ? Quel sens auraient ces épiphénomènes alors que les contextes sociaux qui les portent et les déterminent demeureraient absents ? A quoi renvoierait à la limite une telle litanie sinon à une idéologie dominante ? Paradoxalement, parlant des femmes, on ne ferait peut-être qu'illustrer une fois de plus un discours masculin, là où l'on devrait, au contraire, tenter, en deçà, de saisir une condition féminine. Les dix pages de cet article sont certes peu de choses mais qui ne serait tenté de porter à la lumière ce double obscur de la société maghrébine que constitue l'organisation des femmes entre elles, de tenter l'aventure passionnante de la clarification de l'informulé où se love l'authentique féminin ?

Arrêtons-nous un moment à l'horizon de cet univers-là pour indiquer à la fois sa richesse socio-culturelle et son autonomie par rapport à une société officielle mâle. Notons l'intérêt qu'il y aurait à l'étudier sous l'angle de ses activités économiques propres (notamment lorsque la loi islamique, souvent détournée, est respectée et laisse à la femme la libre jouissance de ses biens et de ses héritages) ; sous l'angle également de sa structure autonome caractérisée par deux types de réseaux, celui de patron/client au sens romain du terme, celui du lignage (que perpétue le choix par les femmes des épouses et domestiques de la maison). Notons enfin qu'il s'élabore dans sa culture propre : coutumes, vêtements, fêtes et cérémonies, voire ces couples féminins dont le statut est implicitement reconnu. Il faudrait, dans une telle description, prendre le contre-pied du thème valorisé de la claustration pour, au contraire, souligner l'ouverture de la société féminine sur l'extérieur, son infiltration de celle des hommes par le biais des visites, du va-et-vient des domestiques, voire de l'impuissance mentale des hommes à tenir compte d'une auditrice car, à n'en pas douter, nous sommes ici dans les milieux les premiers et les mieux informés du Maroc. Terminons sur l'admirable solidarité des femmes qui, quelles que soient leurs divisions internes, constituent, face à l'oppression, un ensemble homogène sans classe, profondément sororal diraient les milieux féministes si le langage quotidien au Maroc n'avait justement généralisé le terme. Ne concluerait-on pas alors à l'ouverture réelle du monde des femmes sur la société historique de par ses critères, sa remarquable information, et finalement des choix et non-choix sur le terrain politique (1) ? Est-ce assez dire que l'entreprise était tentante ; mais quelle en eût été la finalité ? N'était-ce pas de toute manière faire le jeu du seul discours admis, celui qui se définit dans une structure de dominateur et dominé ? N'était-ce pas aussi s'en tenir au jugement que le lecteur portera sur ce texte et était-il possible de faire semblant que ce regard était neutre, « objectif » comme on disait jadis pour justifier la seule idéologie admise, celle de la classe dominante ? C'est ainsi qu'est née cette option détournée que j'ai prise vis-à-vis du thème qui m'était proposé et que je fonde sur l'affirmation qu'une représentation de « la femme et la politique

(1) Quelques études ont été faites dans ce sens — je pense plus particulièrement à Soussia Maher, *Women and Property in Morocco*, et Françoise Correze, « Femmes des Médinas, témoignage sur l'Est algérien », 253 p., Editeurs Français Reunis, Paris, 1976, — mais il conviendrait de les élargir et de les généraliser.

au Maroc », si honnête soit-elle, ne saurait être qu'une mystification de plus sans la mise en cause du regard actuellement porté sur le problème, sans la mise en accusation du discours masculin aliéné et aliénant.

∴

Entamons cette discussion : toute réflexion sur la coexistence des sexes dans la société maghrébine passe pas la reconnaissance de la loi première qui dicte leurs rapports : l'exclusion de la femme du champ politique, c'est-à-dire du terrain d'action où la collectivité se vit, se définit et s'oriente. Au-delà des concessions qu'imposent les nécessités économiques ou simplement humaines, s'inscrit la volonté masculine d'être présence unique dans un monde où la femme n'aura qu'un droit subsidiaire à l'existence par la permission et sous le contrôle de ceux dont la Loi fera ses tuteurs. La première conséquence de cette transformation des rapports intersexuels en ceux de dominant/dominé a été la constitution d'un lieu clos : l'espace domestique qui est mis en parenthèse sociale. Nulle mention ne doit être faite à ceux qui y habitent sinon sous le vocable général de la « génitrice » ou celui plus abstrait de « gens de la maison » (2). Quant à l'homme, moins maître du lieu que gardien de sa frontière, son obsession de l'enceinte et de la porte — à la fois sacrées et interdites — l'amène d'une part à se poser en étranger dans sa propre demeure, et d'autre part à définir sa propre collectivité en termes de mâles prédateurs.

Avant de nous tourner vers la seule société ayant droit de cité — celle des hommes entre eux — remettons en cause l'image très complaisamment entretenue de l'harmonie socio-sexuelle d'un monde fondé sur une telle division. Pourquoi n'évoque-t-on jamais le traumatisme que constitue à l'âge traditionnel de sept ans, l'affirmation que l'on impose au garçon de sa propre virilité comme rupture totale

(2) L'étude des nouveaux milieux bourgeois obligerait à bien des retouches par rapport au milieu traditionnel auquel je m'attache principalement dans ce travail. C'est ainsi, par exemple, que le nouveau code occidentalisé de cette bourgeoisie entraîne la présence sociale de la femme et, partant, des allusions à elle. On remarquera toutefois que le Marocain, alors même qu'il s'exprime en arabe, évitera de demander des nouvelles d'une femme en la mentionnant par son nom. Il préférera dans ce cas utiliser un terme français — en l'occurrence « Madame » — pour désigner l'objet de sa question. Ce détail entre mille permet d'entrevoir les deux codes de référence qui coexistent malaisément dans les nouvelles consciences.

et irrévocable avec la cellule maternelle (3) ? Cette névrose première sera à la base de l'attitude de l'adulte qui vit l'espace familial comme une menace à son statut de supériorité et, partant, de sa virilité. Tout son comportement trahit cette angoisse, depuis le martèlement agressif de la porte qui signale en milieu traditionnel l'arrivée du maître, sa présence quasi dérobée et toujours honteuse dans la maison, et jusqu'à l'acte sexuel lui-même qui exprime les notions de frontières plus que leur abolition (la femme était jadis et est souvent encore « convoquée » chez l'homme, à moins que ce ne soit un acte presque clandestin en marge de deux sociétés). Que ces névroses aient de profondes répercussions sociales, qui oserait en douter ?

C'est dans le champ de la société masculine — à la fois exutoire et seul terrain d'action possible — que le Marocain reporte sa maladie première née de l'exclusion même qu'il s'est imposée. C'est dans ce sens et non en termes d'une virilité authentique — n'en déplaise à Jacques Berque (4) — qu'il faut définir ce courant libidinal qui anime les relations personnelles ou collectives, opposant non un homme à une femme, mais les hommes entre eux. Misère sexuelle effective de cette substitution de l'activité génitale par sa représentation sociale et qui aliène sa jouissance dans le regard de l'Autre, son semblable et son rival.

Ces tensions sous-jacentes postulent un discours compensateur et, en effet, le discours mâle comporte une érotisation marquée des phénomènes sociaux. Apparente dans les propos quotidiens, celle-ci se réalise plus complètement encore dans ce que nous pourrions appeler le discours de société : ensemble de plaisanteries, d'anecdotes et de récits élaborés d'un pseudo vécu amoureux au moyen duquel un narrateur-sujet tient en haleine ses auditeurs grâce à une connivence de complaisance à toute épreuve. L'on aurait toutefois

(3) \* quand, par exemple, une étude psychanalytique de la représentation de l'ogresse dans le monde des enfants maghrébins ? On trouvera une excellente représentation graphique de cette mangeuse de petits garçons dans N. Khemir, *L'Ogresse*, Maspero, 1975.

(4) Jacques Berque qui semble avoir gardé de ses origines algéro-françaises une certaine sympathie pour le mythe de la virilité méditerranéenne, revient assez souvent sur l'arabisme sexuel maghrébin qu'il donne pour consubstantiel au dynamisme de cette société. Que penser d'un propos tel que celui-ci :

« Cela ne diminue pas l'énorme courant de sexualité, de sensualité authentique, qui fait partie intégrante des comportements arabes. Et cela leur a servi dans la dernière période : les Arabes se sont imposés sensuellement aux autres, ce qui reflète une certaine attitude cosmique. » (*Les Arabes*, dialogue entre Jacques Berque et Louis Massignon, *Esprit*, octobre 1960, p. 1512).

La notation est peut-être plus juste que sa connotation.

tort de voir dans cette activité verbale seulement un mécanisme de défoulement par le biais d'un dépassement fictif des contraintes acceptées par tous. Le discours marocain n'est pas un simple jeu, c'est aussi une représentation de soi et partant une réflexion sociopolitique. Dans ce sens-là il est un code généralement reconnu. Il faudrait sans doute faire intervenir ici les conditions spécifiques pour expliquer à la fois la reconnaissance implicite mais générale de cette symbolique politique et, d'une manière concomitante, le refus collectif longtemps général du discours politique en tant que tel. L'explication d'une situation passe souvent encore par le biais d'une symbolique à caractère sexuel qui demeure en-deçà du décodage formel, mais qui est néanmoins reçue en tant que message politique (5). C'est ainsi, par exemple, que les chants amoureux de l'Atlas constituent, à travers les siècles, le commentaire des collectivités berbères sur le destin historique, de même que ce seront par des lamentations d'amantes que s'exprimeront les sentiments contre l'envahisseur colonial (6). L'historien ne l'ignore pas lorsque, pour faire l'histoire des tribus, de leurs alliances ou de leur soumission à l'autorité royale, il fait appel à des récits hautement stylisés qui font état de la conquête amoureuse d'une femme par un homme d'un autre clan que le sien, voire par le souverain. Aujourd'hui encore les commentaires sur la situation saharienne épousent volontiers cette imagerie, allant en milieu populaire jusqu'à expliquer le vote défavorable d'une instance internationale par la présence dans le camp algérien d'une danseuse de grande beauté et de grand prix. Une version plus sérieuse de la même attitude se trouve dans l'insistance avec laquelle on rappelle que les mères de nombre de souverains étaient originaires du Sud-Marocain (7). Longtemps demeuré traditionnel, ce code était relativement simple et stable, peut-être parce que ce discours social se devait d'être accessible à un ensemble du

(5) Une des erreurs les plus courantes dans les dernières études sociologiques d'observateurs européens des sociétés maghrébines est l'utilisation de ce discours comme donnée historique et le transfert direct des éléments symboliques qu'il comporte comme des faits objectivement existants.

(6) Cf. par exemple les thèmes et l'imagerie des chansons berbères recueillies par R. Basset, *L'Insurrection algérienne de 1871 dans les chansons populaires kabyles* et E. Laoust, « Chants berbères contre l'occupation française » in *Mémoires Henri Basset*. Citons, par exemple, ce court poème du genre des *Izlan* qui exprime l'attitude des populations à l'égard de l'invasion française en 1912 :

« Ils ont mis un étranger dans la couche, ô jeune fille ;  
n'était-il pas écrit que tu prendrais pour mari l'homme  
à qui ces fêtes n'étaient pas destinées ? »

(7) La question demeure ouverte de l'adhésion des femmes à ce code linguistique.

Maghreb (8). Il est bien évident que la transformation actuellement en cours et qui impose une couche bourgeoise en tant que classe dominante, perturbe ce langage codé qui désormais ne passe plus directement, d'où un des problèmes de communication qui caractérise le Maroc indépendant.

Ce code linguistique qui utilise largement la symbolique sexuelle, postule, non moins que le manque qu'il a pour fonction primaire de combler, la re-création dans le discours de la présence féminine. Le contrôle de cette pulsion sera assuré par sa canalisation dans certains modèles étroitement circonscrits dans leur délinéation esthétique et culturelle. Laissons de côté l'étude de l'aspect formel de cette imagerie pour nous intéresser essentiellement aux forces qu'elle véhicule et à l'analyse politique qui peut en être faite.

Un des fantasmes clés de ce discours est le thème de la femme fatale. Que cet emploi d'une expression familière dans le contexte judéo-chrétien ne prête pas à confusion : il ne s'agit pas ici d'une descendante d'Eve, tentatrice de l'homme, expression du péché de la chair, mais d'une force anti-mâle à l'œuvre dans l'univers et la société. C'est donc une catégorie de la perception politique dont les racines se plongent dans le sentiment de culpabilité de l'homme à l'égard de la dépossession qu'il fait subir à la femme. Aussi voit-il en celle-ci une menace qui vise au premier chef le signe de son statut dominant : sa virilité. Hantise généralisée, obsessionnelle de l'impuissance, qui noue un réseau serré de forces maléfiques au cœur desquelles l'homme place son image de la femme. Ayant pacté lié avec les forces qui lui sont hostiles, c'est une sorcière dont on redoute les sortilèges ; détentrice d'une puissance de mort, elle est facilement imaginée sous les traits d'une empoisonneuse qu'on évoque pour expliquer les décès mystérieux ou inopportuns car, dans la mesure où le discours de l'homme est avant tout social, c'est au cœur même de la vie collective qu'il suscitera cette image. Elle deviendra le vêtement apparent de toutes les forces qui assiègent et menacent l'édifice de lumière dont l'*homo politicus* se veut le maître d'œuvre. Définie comme véhicule des forces de perturbation, la femme devient le symbole et le bouc émissaire de l'anti-social et

(8) Les *imdiazen* ou chanteurs spécialisés généralement originaires de la tribu des Ait Hadidou parcouraient tout le Maroc et jadis toute l'Afrique du Nord. Leur présence il y a quelques années a été encore attestée à Ghardimaou en Tunisie. Ils utilisent un langage littéraire conventionnel qui n'est en fait celui d'aucun des dialectes berbères. Cette fonction poétique est à mettre en rapport avec des formes d'organisation sociale qui ne correspondent pas à celle de l'état bourgeois centralisateur à culture dominante.

du désordre. Sa présence tient lieu d'explication. On m'accordera sans doute que sur le plan de l'inconscient collectif j'ai raison, mais on doutera peut-être de la pertinence politique de ma démonstration. Je demande qu'on y regarde de plus près, sans même remonter très loin dans un passé historique qui est, somme toute, affaire de spécialistes... Evoquons par exemple la figure du général Oufkir, ce Warwick d'un autre roi qu'Edward IV, devenu l'âme d'une révolte qui se traduisit notamment par deux tentatives de coup d'Etat contre Hassan II, en 1971 et en 1972. Or, lorsqu'il s'est agi d'expliquer le revirement du général de féal devenu félon, le souverain (notamment dans les interviews qui suivirent l'attaque du Boeing royal en 1972) fit état de l'action néfaste d'un véritable génie du Mal à ses côtés : la femme du général Oufkir aurait joué ce rôle.

Les suites de cette accusation officielle méritent également d'être rappelées car elles témoignent bien de contradictions internes. Si dans cette affaire le général Oufkir laissa son corps criblé de balles — purification sanglante qu'exige la morale sociale — Fatima Oufkir ne fut, elle, qu'exilée. Si au Maroc les femmes sont des sorcières, on ne les conduit pas au bûcher, peut-être parce que ce serait les reconnaître personnellement responsables (9). Autre contradiction encore que propose ce même attentat de 1972 : l'attaque du Boeing royal fut préparée dans des rencontres qui eurent lieu notamment au domicile d'une femme appartenant à la haute bourgeoisie marocaine dont le mari, ancien ministre, était alors en prison pour concussion. Or cette personne, dans les mêmes déclarations royales, fut blanchie. Il fut fait état de sa situation d'épouse, obligée à tout pour défendre la cause de son mari. On peut également penser que le fait qu'il s'agissait d'une cherifa ne fut pas étranger à la clémence royale. Contradiction entre le discours et une réalité qui à la fois le postule et le nie.

La contradiction peut également être hissée au niveau de l'imaginaire collectif. A l'antisocial, s'oppose la garantie de l'ordre masculin. L'histoire du Maroc est pleine de ces images de femmes tutélaires : vierges farouches qui combattent, femmes fières obtenant la libé-

(9) Ces réflexions d'ordre général devraient évidemment être réinsérées dans le processus historique. Et aujourd'hui encore les autorités marocaines répugnent à demander les papiers d'une femme qui est accompagnée d'un homme et donc traditionnellement sous sa garde, on assiste néanmoins à l'amorce d'une approche plus politique du rôle de la femme. Quelques cas de fouilles de femmes ont été signalés ces derniers temps et l'on dit, dans certains milieux, que la police utilise régulièrement des femmes comme indicateurs.

ration des leurs en affrontant leur vainqueur ou encore mères reprochant à leur fils une conduite peu en accord avec le code d'une société virile (songeons à la mère de Boabdil, dernier roi arabe de Grenade). Image mythique qui occupe une large place dans l'imaginaire collectif, quelles que soient par ailleurs les conditions matérielles ou culturelles des groupements qui s'en réclament — populations sédentaires ou anciennes tribus pastorales, milieux urbains ou milieux agraires, familles sous la gouverne d'un homme ou, au contraire, caractérisées par l'absentéisme masculin — aussi est-ce à une cause et un discours communs qu'il convient de la faire remonter. En refusant l'espace familial, signe de son insertion dans un lieu donné, l'homme ne se condamne-t-il pas à la mobilité permanente, à une représentation de lui-même en tant que défini par sa seule image de mâle, sans autre référence que la chaîne de la descendance patrilinéaire ? Ce sort, l'homme le revendique et le récuse en même temps. Il marque son adhésion notamment par le prestige particulier qu'il accorde à une image culturelle somme toute minoritaire et marginale à l'intérieur de sa propre civilisation : celle de l'Arabe chamelier, nomade du désert. Dans l'ordre des faits concrets et à l'appui de cette hypothèse, on remarquera que le plus souvent lorsqu'il s'agit d'évoquer au Maroc l'origine des grandes familles politico-religieuses, on leur attribue pour point de départ l'arrivée solitaire et l'installation dans la région d'un ancêtre mâle venu d'un ailleurs sans consistance qui est, selon les cas, l'Arabie désertique ou la Sagia el-Hamra saharienne. Mais en même temps, l'homme refuse l'étrangeté que lui impose son image mythique. Il tente de réaffirmer son droit au sol, et partant son insertion sociale. Il concrétise cette valeur d'appartenance par l'évocation d'une image féminine qui la traduit. Les dynasties marocaines, selon les textes qui leur sont consacrés, reproduisent toutes le schéma d'Idris I<sup>er</sup> qui, fuyant les persécutions des descendants d'Ali, arrive (accompagné de son seul affranchi) dans la tribu des Awraba à Oulili (près de l'actuelle Meknès) et reçoit de ses hôtes une femme qui est le signe de son nouveau statut social. Faisons appel aux autres dynasties qui, sans modifier ce schéma de base, lui ajoutent des touches qui le précisent. Songeons, par exemple, aux Almoravides dont le chef Abou Bakr se taille un empire dans la région de Marrakech en l'emportant sur un roi local. Pour asseoir son pouvoir, il épouse Zeyneb, la veuve du vaincu. C'est celle-ci qui tisse les liens de la nouvelle dynastie avec les collectivités locales. Aussi lorsque Abou Bakr repart vers le désert pour poursuivre au sud du Sahara sa conquête fructueuse, il laisse son épouse Zeyneb au lieutenant qu'il désigne pour le rem-

placer car elle est signe et gage de la situation politique. Dans ces conditions on comprend mieux que l'actuel roi du Maroc, lorsqu'il veut souligner le caractère populaire de sa monarchie, mette en avant les mères tribales au moyen desquelles la dynastie à travers les siècles s'est actualisée (10)... Ce qui n'exclut évidemment pas un discours officiel qui proclame imperturbablement que la seule ascendance est patrilinéaire !

..

Il se dégage de cette longue histoire du Maroc une image mythique de la femme qui n'est pas sans grandeur : elle est gardienne de l'honneur du territoire et garante des sociétés masculines. Image piège ? Peut-être bien mais l'analyse est là, interne aux sociétés porteuses du mythe car force nous est de constater que ce qui donne, en l'occurrence, son épaisseur et son poids à cette image, c'est le fait qu'elle n'est pas simplement un élément de compensation fictive du discours mâle, mais qu'elle se nourrit d'un rapport authentique avec une société féminine qui accepte de l'assumer et de l'incarner. Aussi une continuité historique lie-t-elle ces instantanés des temps, depuis l'époque reculée où les femmes assistaient aux affrontements armés pour marquer du henné de la honte les combattants qui pouvaient être tentés de fuir, jusqu'au présent avec son combat pour l'Indépendance (songeons aux rapports privilégiés d'un Allal Fassi avec la bourgeoisie féminine de Fès qui marque un point de non-retour dans la concrétisation des objectifs de l'indépendance). Peut-être pouvons-nous avancer que ce qui, dans le discours masculin, est carence — c'est-à-dire absence de réalité féminine et surdétermination de mythes compensatoires — a pour les femmes valeur de plénitude par la réinsertion du mythe dans le quotidien. L'horizon qu'il esquisse, pour décentrer qu'il puisse encore être, n'en est pas moins authentique (11). En devenant réalité féminine, le discours masculin entre dans la dynamique historique.

Est-ce à dire que l'homme est prêt à renoncer à son statut d'opresseur ? Non, certes ; pas plus au Maroc qu'ailleurs. Mais, comme

(10) Cf. Hassan II, *Le Dèfi*.

(11) Il est bien évident, une fois encore, que ces réflexions portent essentiellement sur ce que l'on pourrait appeler le discours traditionnel. Le nouveau discours bourgeois comporte de nouvelles formes d'aliénation dont je ne tiens pas compte ici. Leur discussion, en effet, nous mènerait trop loin.

nous venons de l'entrevoir, ce qui mine fondamentalement l'univers masculin, c'est son incapacité à vivre pleinement son injustice. Génératrice de malaise, de tensions, de refoulements, cette société masculine ne se vit qu'en créant dans l'imaginaire la représentation de son mal et du remède à celui-ci. Sous le dilemme transparait un rêve inavoué, exprimé néanmoins à travers une image qui a valeur d'idéal : celle de Khadija, la première épouse du Prophète, qui donna au jeune caravanier son statut social en le déchargeant des soucis matériels. La femme qui, en assumant le fardeau de la condition masculine en délivre l'homme, n'est-ce pas finalement le désir secret d'un renoncement, l'aveu d'une impuissance de la société masculine à résoudre les problèmes de l'ordre qu'elle a forgé ?