

Rôles sociaux et genre: la perception sociale des sexes

Rôles sociaux et genre: la perception sociale des sexes.

Introduction.

A l'image de la société globale, les données ethnographiques qui vont structurer la présente étude sont très hétéroclites. Une partie de ces données concerne des faits de langue: les proverbes. Une seconde se rapporte à des règles tirées du domaine des relations intra-familiales. Une troisième se constitue de textes et d'illustrations issus de manuels scolaires. Une quatrième partie se compose de ce que nous pouvons appeler des faits télévisuels, à savoir les messages publicitaires. Une cinquième série de ces éléments ethnographiques concerne certains rites de passage (naissance et mariage). Une sixième se compose de pratiques tirées des domaines ludique et vestimentaire. Enfin, une dernière partie de ces données se constitue de pratiques et de représentations en rapport avec le corps et l'espace.

Ainsi, retrouvons-nous devant un amas de documents culturels appartenant à des institutions et âges distincts et relevant, du point de vue du mode de transmission, de traditions différentes. Les manuels scolaires représentent l'école. Ils peuvent donc renseigner sur la conception que celle-ci se fait du féminin et du masculin. Les messages publicitaires informent sur l'activité et le discours socialisant des médias dans ce même domaine. Les règles qui commandent les rapports de genre au sein de la famille, les croyances et les rites de la naissance et du mariage, le type d'activité ludique assigné à chaque sexe comme le style vestimentaire ou les normes relatives à l'espace et au corps nous éclairent quant au statut assigné au féminin et au masculin à l'intérieur de cette organisation sociale. Ces éléments permettent d'approcher les représentations relatives aux rapports de genre en vigueur dans l'environnement social de la famille, donc, de toucher une bonne partie des idées véhiculées au sein de la société globale à ce sujet. Les proverbes sont communiqués par le biais de deux instances de socialisation: la rue et la famille. Ils informent donc sur d'autres aspects des représentations relatives au genre en vigueur au sein de l'espace familial et dans celui de la rue.

Ces éléments sont le fait de temps différents et opèrent selon des procédures de transmission disparates. Les proverbes comme plusieurs éléments constitutifs des rites de passage envisagés (naissance et mariage) ou encore certaines croyances relatives à la grossesse sont issus d'un registre culturel ancien et sont transmis sur le mode de l'oralité. Quant aux manuels scolaires et les messages publicitaires, ceux-ci relèvent de registres qui n'interviennent dans la société marocaine que depuis une époque récente. La transmission des savoirs et des modèles culturels contenus dans ces deux types de documents s'effectue suivant deux modalités distinctes: l'un, le manuel scolaire, retient, comme principe de diffusion, le message écrit ou illustré, et l'autre, l'image animée. Enfin pour ce qui est des règles régissant les relations intra-familiales, les activités ludiques prescrites à chaque sexe et les pratiques relatives au corps et à l'espace nous pouvons avancer provisoirement que celles-ci seraient, entre autres, le fait de l'entrecroisement des trois précédents éléments (*i.e.* le fait du travail des différents temps qui traversent notre société et leur transmission peut se faire par le biais des diverses procédures citées ci-dessus).

Les matériaux ethnographiques que nous venons d'énumérer ci-dessus n'épuisent guère la réalité envisagée - *i.e.* les procès socioculturels de différenciation des sexes tels qu'ils s'expriment dans le travail des diverses instances de socialisation qui agissent dans la société globale. En effet, seule une partie de ces dites instances est ici considérée: la famille, la rue, l'école et les médias. Le lecteur remarquera que d'autres organisations et agents sociaux, dont l'action marque vigoureusement les processus de construction et de réappropriation des représentations relatives au féminin et au masculin au Maroc, n'ont pas été considérés. C'est le cas, par exemple, d'institutions comme la mosquée, l'entreprise, etc. ou d'agents religieux (imams, *tulba* [lettrés religieux] '*ulâd 'assayid* [descendants des saints], ...), etc. Le lecteur constatera également que les éléments culturels retenus ne représentent qu'une partie des pratiques en rapport avec la socialisation sexuée observables dans les instances envisagées. Par exemple, les règles relatives aux relations intra-familiales ne renseignent que partiellement sur le statut réel des sexes au sein de l'espace familial. Les proverbes sont loin de traduire l'ensemble des représentations véhiculées dans la rue ou à l'intérieur de la famille. Les messages publicitaires et les textes scolaires choisis pour cette

étude ne renseignent que sur certains aspects des modèles transmis par les instances médiatique et scolaire.

Aussi, devons-nous préciser que la présente étude ne prétend guère faire l'inventaire des faits relatifs à la socialisation sexuée au Maroc ou encore saisir ce procès dans sa globalité. Un tel objectif nécessite une ethnographie de grande envergure. Cependant, en multipliant les entrées (socialisation familiale, extra-familiale), en considérant les divers temps qui traversent la société globale (prise en compte de documents culturels d'âges différents), enfin, en envisageant la transmission culturelle dans ses diverses modalités (oralité, écriture, image animée) nous espérons contourner ou du moins atténuer, les insuffisances que peut générer l'absence d'une enquête appropriée.

Au point où nous en sommes, il convient de retenir que l'objectif de ce travail est d'éclairer certains aspects (et non la totalité) des procédés psychosociologiques de construction des distinctions entre «féminin» et «masculin» observables dans la société marocaine aujourd'hui.

La présente étude s'ordonnera de la manière suivante. Dans un premier lieu, nous présenterons quelques aspects généraux de la socialisation sexuée au Maroc. Cette première partie traitera succinctement des éléments suivants: les croyances en rapport avec le sexe du fœtus, les rites de la naissance, les pratiques vestimentaires et ludiques, les relations au sein de la famille, les idées et pratiques relatives au corps, celles se rapportant à l'espace et enfin, le mariage en tant que rite initiatique. Dans un second temps, nous étudierons, de manière plus détaillée, les règles régissant le domaine des relations intra-familiales et les conséquences que cela implique au niveau des rapports de genre au sein de l'institution familiale. Nous examinerons ensuite les contenus des représentations relatives au féminin et au masculin que véhiculent le proverbe, le manuel scolaire et le message publicitaire.

I. Quelques aspects de la socialisation sexuée.

Le terme «sexe» renvoie à des caractéristiques biologiques qui font qu'une personne est identifiée à sa naissance comme étant féminin ou masculin. Il réfère également à des comportements,

attitudes et compétences socialement et culturellement définis comme découlant de l'identité sexuelle de l'individu.

L'approche en terme de «rapports de genre» permet de déplacer le débat sur les rapports homme/femme du biologique au culturel, et donc ramener les rôles et les statuts des sexes aux logiques sociales et culturelles qui les sous-tendent. Cette manière d'appréhender les faits de sexes va à l'encontre de certaines évidences et notions du sens commun très présentes dans le discours scientifique courant. Elle implique que les rôles et les statuts des sexes puisqu'ils font écho à des représentations culturelles ne reflètent nullement les compétences réelles des hommes et des femmes. Elle pose également la distribution du pouvoir au sein d'une culture ou d'une population comme condition pour la compréhension des rapports de sexe. Ainsi, «la connotation attachée à un rôle et donc à un statut peut évoluer car elle n'obéit qu'à une seule logique, celle du système social dans lequel elle est définie»¹.

Du fait de la primauté masculine, les hommes fixent les normes de la société et relèguent le féminin à la nature et au biologique. Par conséquent, toutes les considérations sur les rapports de genre conduisent inévitablement à traiter les questions de la domination masculine et de l'inégalité des sexes. Cette domination est l'un des fondements de la société; elle s'empare du champ du symbolique et réduit la femme à un «ventre», une épouse, une sœur, une fille, une mère, etc.

Pour assurer l'équilibre et la bonne marche de la société, les femmes sont sujettes à une domination qui les aliène et les conduit souvent à adhérer aux mêmes valeurs et à partager les mêmes représentations que les hommes.

Les procédures de différenciation des sexes comme les modalités de son inculcation varient d'une culture à l'autre. Cela implique que les distinctions entre masculin et féminin proviennent autant de la socialisation que du biologique et que les comportements stéréotypés liés au sexe dérivent des rôles inculqués durant l'enfance.

Ainsi, même à un âge où les comportements féminins et masculins ne sont pas encore différenciables, la société, à travers la

¹ Zoé Naré C., «Etre femme intellectuelle en Afrique» in «le genre revisité», Afrique et développement, Vol. XXII, n° 1, 1997.

famille, s'évertue à affirmer et à faire prendre conscience à tout un chacun de son appartenance à tel ou tel sexe. Les enfants seront orientés à pratiquer certains jeux, à porter un type d'habits, à adopter un certain langage, etc.

Nous présenterons dans ce qui va suivre certaines pratiques et représentations qui marquent la socialisation sexuée dans le Maroc d'aujourd'hui.

A. Le sexe du fœtus.

Suivant des croyances en vigueur dans la société marocaine, certains indices physiologiques renseignent sur le sexe du fœtus. Z. Chattou cite quelques-uns de ces indices : la forme du ventre de la femme enceinte d'un garçon est plus ballonnée que lorsqu'il s'agit d'une fille ; le garçon occupe généralement soit le côté droit du ventre de la mère, soit la partie inférieure du ventre².

Pendant la période de la grossesse, le rapport au fœtus peut révéler des attitudes discriminatoires selon le sexe: «à l'état fœtal, la fille est perçue comme fatiguant davantage la mère que le fœtus mâle. Le ventre est plus douloureux, plus lourd à porter. Le fœtus de la fille est cannibale, les envies sont plus nombreuses et plus pressantes. [...] des expressions comme 'elle me dévore', 'elle me suce' attestent d'une représentation du fœtus dévorant.»³. Il peut même arriver que certaines femmes n'ayant engendré que des enfants de sexe féminin, redoutent une naissance féminine en raison des retombées fâcheuses que peut générer l'absence d'enfants mâles au sein de la progéniture.

En effet, dans une société patrilinéaire, l'arrivée d'un enfant mâle est susceptible de renforcer le prestige de la famille et lui permettre de perpétuer son nom. Ainsi, du point de vue des logiques patrilinéaires, le garçon peut assurer le rôle de porteur du patrimoine familial alors que la fille, une fois échangée avec d'autres familles, ira renforcer la lignée de son futur époux. De même, dans une situation de

² Chattou, Z., *Conception d'enfants et puissances invisibles: un cas symbolique. Cas de la société des Bni Iznacen (nord-ouest du Maroc)*, p. 169, in. Les cahiers de l'IREMAM, 9/10: «Conceptions, naissances et petite enfance au Maghreb», Aix-en-Provence, 1997, pp. 163-170.

³ Plantade N. «Prisonnière de ma mère». Actes du séminaire Sexualité, fécondité, maternité chez les jeunes filles de parents maghrébins immigrés. In Migrations-santé n° 64-65 octobre 1990. Cité par Boucebc M. «Le développement psychologique de l'enfant maghrébin» in «la petite fille aussi», Premier Symposium Maghrébin. p. 34.

précarité sociale et économique, l'enfant mâle apparaît, notamment pour sa mère, comme une assurance contre les aléas de la vie⁴.

B. Les rites de la naissance.

C'est sans doute ces avantages symboliques et matériels que procure la présence d'enfant mâle au sein d'une descendance qui font que dans certaines familles et régions du Maroc, la naissance d'un garçon est source de joie et de bonheur. Cette joie est manifestée par le nombre de *yoyous* (*tzaghrit*): trois pour un garçon contre un pour une fille, si ce n'est le silence et la morosité voire la désolation. La naissance d'une fille - surtout en milieu rural - s'accompagne d'un «sentiment de manque, d'absence, voire de malédiction [...], un peu comme si la communauté avait quelque défaite à surmonter, une humiliation à laver»⁵.

La qualité des festivités du septième jour (*saba`* ou *sbû`*) renseigne aussi sur l'accueil fait selon le sexe du nouveau-né. Chez les Ziayayda par exemple, l'on signale les faits suivants: «le septième jour après l'accouchement, la mère prend son bain. Si elle a accouché d'un garçon, le bain sera solennellement comme le jour de son mariage: bougies allumées, encens, cortège, *t`arj* et *zgharit*, mais en plus, on lui remet les os en place. Deux femmes s'assoient par terre d'un côté et de l'autre de l'accouchée étendue sur le sol du bain; elles sont face à face, se tiennent par les mains et écrasent ou plutôt, rapprochent entre leurs quatre plantes des pieds, les deux hanches de l'accouchée, puis les épaules, elles tournent et se tournent le cou. Du retour à la maison, on lui met du henné sur les mains et les pieds, du *khul* dans les yeux, du *suâk* [...], un mélange de henné et les sept herbes parfumées: lot de la femme le jour de son mariage, de la maternité et de sa mort. On lui fait deux tresses de chaque côté. On lui fait tout cela, si elle a accouché d'un garçon; mais si elle a accouché d'une fille, le bain se fait sans cérémonie et pas de tresses aux cheveux, surtout pas de *zgharit* à la *tasmiyya* et au bain»⁶.

⁴ Cf. Bourqia, R., Femmes et fécondité, ch. V, Afrique Orient, Casablanca, 1996; cf. aussi, Chattou, Z., op. cit.

⁵ Belghiti, M., «l'éducation des filles en milieu rural: un aspect du changement de la culture féminine traditionnelle» in «la petite fille aussi», Premier Symposium Maghrébin. p. 90.

⁶ Laurie Assy, M. A., «la vie familiale à travers ses rites chez les Ziayayda au Maroc», thèse de doctorat d'Ethno-sociologie, Université René Descartes, Paris, 1980. p.66.

C. Pratiques vestimentaires et activités ludiques.

Cette différenciation sexuelle se manifeste également dans les pratiques vestimentaires. Ainsi dans les milieux urbains, certaines couleurs sont réservées aux bébés de sexe mâle (le bleu ou le gris par exemple), d'autres, comme le rose, sont considérées comme des couleurs féminines. Et dès que le bébé commence à grandir, son appartenance sexuelle est nettement marquée par le type d'habits qu'on lui fait porter: vêtements classés féminins pour les filles et ceux réservés au masculin pour les garçons.

Cette distinction s'opérant par le biais du vestimentaire sera vite renforcée par le type d'activités ludiques assigné à chaque sexe. Ainsi, l'on offre aux garçons des armes, des voitures, etc. Quant aux filles, elles se verront offrir des poupées, des ustensiles de cuisine les aiguillonnant de la sorte à reproduire le rôle traditionnel de «femme au foyer». Chaque genre est donc orienté vers une activité ludique socialement considérée comme allant de pair avec les compétences physiques et sociales découlant de son appartenance sexuelle. Chez les Aït Merghad, A. Skounty écrit: «Si les jeunes hommes s'adonnent à des jeux relativement violents, les filles, qui par ailleurs ont peu de temps pour ce genre d'activité, s'adonnent à des jeux moins ardents. Ainsi, les hommes jouent au saut en hauteur [...], au tir à la cible avec des pierres [...], à une sorte de hockey, [...] et à un combat semblable à la lutte gréco-romaine [...]. A l'inverse, les filles jouent presque exclusivement le *tiquilla*, jeu de petites pierres dont elles jettent une en l'air et ramassent celles au sol avant que la pierre jetée, qu'elles rattrapent, ne retombe. Elles ne manient jamais la fronde, ni la fabriquent, activités considérées comme masculines»⁷.

Le contrôle parental relatif aux activités ludiques de l'enfant varie en intensité suivant le sexe du sujet. Akesbi Mseffer rapporte que «les mères deviennent plus sévères et moins permissives à partir de trois ans au fur et à mesure que les besoins d'autonomie s'accroissent chez les enfants. A partir de cet âge de nombreuses restrictions commencent pour les petites filles. Elles sont incitées à jouer sur place, aux dinettes et aux poupées qu'elles soignent. Les petites filles apprennent déjà à s'occuper d'un enfant et de mettre de

⁷ Skounti, A., Le sang et le sol. Les implications socioculturelles de la sédentarisation. Cas des nomades Aït Merghad (Maroc), Thèse de Doctorat Nouveau Régime, Anthropologie sociale et Ethnologie, EHESS, 1995, Paris, p. 249.

l'ordre autour d'elles»⁸. Des monographies locales confirment ce constat. M. Kasriel cite à propos de la société Aït Hdiddou dans le Haut-Atlas, les faits suivants: «le petit garçon peut sauter librement, jouer, se déplacer où bon lui semble, adopter les postures, la petite fille se voit frappée de nombreux interdits: elle ne peut se rouler par terre, elle ne doit pas soulever ses jupes, ne doit pas écartier ses cuisses, elle ne doit pas s'éloigner de la maison»⁹.

Ainsi, pour ce qui est de la question de la construction sociale des sexes, le domaine ludique constitue le lieu d'intériorisation de représentations différentielles du corps et par-là d'apprentissage de rôles sociaux.

D. Les relations au sein de la famille.

Le traitement réservé aux garçons en général et au fils unique en particulier renseigne sur la hiérarchisation sexuelle qui va s'opérer au sein de la famille. Il n'est pas rare de voir le garçon, dès son plus jeune âge, mettre à son service toutes ses sœurs et l'ensemble des éléments féminins de la famille. La fille «quelles que soient les performances qu'elle puisse réaliser, elle sera toujours moins importante que son frère»¹⁰ (voir plus loin dans cette étude, la partie traitant des règles relatives au domaine des relations intra-familiales).

A partir de l'âge de trois ans, le jeune enfant prend conscience de ses spécificités anatomiques, des manques qu'il présente vis-à-vis de l'un de ses parents. Et pour compléter ce manque, il tentera de se rapprocher de l'un des parents, c'est lors de cette phase que «les problèmes des petites filles seraient à situer [...] dans la mesure où elles ne trouvent pas souvent auprès de leurs pères la disponibilité affective et les occasions d'échange que les petits garçons trouvent auprès de leurs mères. Les petites filles manquent de rapports directs qu'un père peut apporter. Les petites filles sont culturellement mises en situation de renoncer au désir du père du fait de sa distance affective; le rapport au père est préservé comme *loi*, interdit et autorité.»¹¹.

⁸ Akesbi-Mseffer A., op. cit. p. 62.

⁹ Kasriel, M., *Libres femmes dans le Haut-Atlas, dynamique d'une micro-société au Maroc*, l'Harmattan, Paris, 1988, p. 120.

¹⁰ Naamane-Guessous S., *au-delà de toute pudeur*, Eddif, Casablanca, 1997, p. 17

¹¹ Akesbi-Mseffer A. «Education des petites filles à l'âge préscolaire: défaillance d'éveil et d'autonomie» in «la petite fille aussi», Premier Symposium Maghrébin. p. 61.

E. Pratiques relatives au corps.

A travers le corps, la société s'applique à extérioriser le sexe de l'enfant. On tâchera par exemple, à inculquer la représentation suivant laquelle la taille des cheveux définit l'appartenance sexuelle de l'individu. Les cheveux du garçon sont coupés chaque fois que cela est nécessaire. En revanche, ceux de la fille peuvent pousser librement.

La fille, réduite à un «membrane fragile»¹², se voit considérer comme responsable de la réputation de sa famille. Elle va être accablée par d'innombrables interdits. Elle se verra surveillée de près en raison de l'importance sociale que représente sa vertu. C'est pour cette raison que leur éducation «exclut [...] toute éventualité d'un développement sexuel du corps féminin, dans un souci de le protéger, c'est-à-dire de préserver la virginité et la réputation de la jeune fille»¹³.

A cause d'une représentation du féminin qui oscille entre l'angélisme et le satanisme (innocence et maléfice), on renforce le contrôle des filles à travers l'autoritarisme du père, la surveillance des frères et la vigilance de la mère pour étouffer tout désir ou éveil de la sexualité. Ainsi: «la quasi-sacralisation de la virginité dans les fantasmes du groupe et les pratiques auxquelles sa protection précoce donne lieu est, sur ce plan, significative des pudeurs, silences, interdits, menaces qui imprègnent fortement le message culturel dans lequel baigne la fillette.»¹⁴. L'éducation des filles est ainsi basée sur le refus de la sexualité. Comme le notait M. Bennani-Chraïbi: «la socialisation au sein de la famille [...] structure la perception du sexuel [...]. Au fondement se trouve le souci de préserver l'hymen, objet de préventions à la limite de l'obsessionnel. Sauter du haut d'un endroit surélevé, tomber d'un vélo sont présentés comme des actes pouvant faire perdre la virginité».¹⁵

Dans ce contexte, une fille même scolarisée se verra imposer un contrôle afin qu'elle ne puisse dévier du chemin de l'école et à son retour à la maison, elle se verra astreinte à assurer une partie des

¹² La non-virginité peut invalider un mariage.

¹³ Naamane-Guessous S., op. cit., p. 15.

¹⁴ Boucebc M. op. cit. p. 33.

¹⁵ Bennani-Chraïbi M., *Soumis et rebelles: les jeunes au Maroc, le Fenec*, Casablanca, 1995. p. 110.

travaux ménagers sous prétexte qu'elle doit être préparée à son rôle d'épouse et que ces tâches sont féminines. A ce propos, «l'image dominante de la femme dans certaines régions, n'est pas en faveur de la scolarisation des fillettes. Les pères et même les mères sont parfois hermétiques à la scolarisation des petites filles. L'éducation de ces dernières se résume dans l'acquisition d'un savoir-faire domestique, dans l'apprentissage d'un métier et la préparation à un bon mariage. Quitter le foyer 6 à 7 heures par jour, retourner quand il fait nuit n'est pas sécurisant pour les parents, leur sentiment de l'honneur est en jeu»¹⁶. Les garçons quant à eux peuvent aller jouer dans la rue, accompagnent leurs pères dans les sorties.

F. Différenciation des sexes et pratiques relatives à l'espace.

L'espace où se meut tout un chacun se trouve à son tour scindé en deux selon la même logique, au féminin l'intérieur (espace privé) et au masculin l'extérieur (espace public). Parfois une ligne fictive passe même au milieu du foyer et distingue le monde des hommes de celui des femmes. Cette coupure spatiale entre les sexes est consécutive à la division sexuelle du travail.

Plusieurs aspects de la vie sociale confirment cette séparation spatiale entre masculin et féminin. On en retrouve la trace au niveau de l'architecture de certaines maisons souvent fermées sur l'extérieur (absence de fenêtres et de balcon, entrée en coude...)¹⁷, ce qui peut être qualifié d'«une production collective qui traduirait des valeurs masculines»¹⁸ qui reflètent la volonté de soustraire les femmes de l'extérieur, du regard des autres.

M. Boughali effectue des analogies entre les rapports au corps et les représentations de l'espace. Ainsi, au niveau du langage, il décèle des «emprunts faits du corps humain pour désigner certaines parties de l'espaces, surtout celui de la maison et de l'impasse (*darb*). En outre des termes tels que *sdar* (poitrine), *fum* (bouche) et *râs* (tête) ne sont utilisés que pour désigner respectivement le milieu d'une pièce,

¹⁶ Belarbi A. «la petite fille dans l'enseignement primaire» in «la petite fille aussi», Premier Symposium Maghrébin. p. 70.

¹⁷ Dialmy. A., Logement, sexualité et Islam, Eddif, Casablanca, 1996, p. 15.

¹⁸ Bourqia R., «Habitat, femmes et honneur, le cas de quelques quartiers populaires d'Oujda» in femmes, cultures et sociétés au Maghreb. Tome I, Afrique Orient, Casablanca, 1996. p. 18

l'entrée d'une maison et d'une impasse»¹⁹, ce qui connote un désir d'inviolabilité et d'autonomie de l'espace réservé aux femmes.

Cette séparation «ne continue pas moins d'exister dans des endroits traditionnels liés au sacré comme la mosquée et le bain maure»²⁰, on la retrouve même dans des espaces publics comme le café, le cinéma, les stades, etc. où une intrusion féminine est souvent considérée comme une transgression des normes sociales. Une femme qui ose s'y introduire et transgresser la norme est traitée de «*bant zanqa*» (lit. fille de la rue) à l'opposé de «*bant darhum*» (lit. fille de bonne famille) qui se contente de se mouvoir dans l'espace qui lui a été assigné - quoique «l'accès à la modernité spatiale ne débouche pas automatiquement sur la modernité sexuelle; celle-ci est une conquête, l'espace étant plus facile à profaner que la sexualité»²¹.

G. Genre et vie conjugale.

Le mariage est une institution à la fois sociale et juridique dont la législation s'est toujours préoccupée en la réglementant, soit d'une manière écrite ou non écrite, de telle sorte que les unions ne soient pas du seul ressort du tempérament des individus. Il est aussi un rite de passage qui marque le cours de la vie humaine, et revêt une importance particulière du point de vue biologique et social. C'est aussi une institution universelle stable dans sa finalité, mais qui reste aussi subordonnée aux changements qui se produisent dans la société.

Le mariage était et continue à être socialement considéré comme une fusion entre deux familles et non une affaire de deux personnes. Pour assurer la stabilité et la continuité de l'institution familiale, la société a recours à la réglementation de la sexualité à travers des normes sociales religieusement justifiées.

Les études qui ont porté sur le mariage dans les pays arabes en général et au Maghreb en particulier ont noté la prééminence du mariage endogame qui est le mariage préférentiel entre cousins. Cette forme d'endogamie permettait de maintenir le patrimoine familial

¹⁹ Boughali M., la représentation de l'espace chez le marocain illettré, Afrique Orient, Casablanca, 1988. p. 103.

²⁰ Dialmy. A., op. cit., p. 23.

²¹ Ibid.

intact. A ce propos, on dit «*khûd bant `ammak man lahmak 'u dammak*»²².

Pour comprendre les soubassements de la circulation des femmes entre lignées, il faut la mettre en liaison avec la possession des terres et avec l'héritage. Le fait de marier ses filles en dehors de la parentèle proche pose problème car les enfants issus de cette union seront étrangers au lignage de leur grand-père. Pour parer ce cas de figure, la société combinait souvent deux systèmes, le premier qui consistait parfois à déshériter les filles d'une façon astucieuse, ce qui va à l'encontre de la loi en vigueur qui est d'inspiration religieuse, et le second à les marier systématiquement à des parents en ligne paternelle de telle sorte que toutes les filles de la famille ne puissent épouser que des garçons de la famille.

Dans le même ordre d'idée, l'endogamie renforçait le pouvoir de la famille sur les individus, et celui du clan sur la famille restreinte; le mariage y est avant tout un échange de femmes entre groupes sociaux, et le contrôle matrimonial s'y exerce par les anciens afin d'assurer la stabilité de la reproduction sociale. Il n'y a pas si longtemps, dans les zones rurales et parfois même en milieu urbain «marier ses filles à des étrangers était honteux [...], tandis qu'accepter les mésalliances des fils avec des étrangères, apparaissait comme supportable»²³, le mariage préférentiel entre cousins de la lignée paternelle était considéré comme étant le mariage idéal.

Là où la famille élargie forme l'essentiel de l'organisation sociale, les règles et tabous protègent l'institution familiale contre l'émergence des sentiments et de la passion hors du cadre du mariage. L'altération du mariage en tant qu'alliance entre familles et l'avènement d'unions qui échappent à la décision de la famille constituent avec l'apparition de familles autonomes, des signes de modernisation des formes et des relations familiales. Aujourd'hui l'endogamie est en recul, elle a du mal à se maintenir face aux mutations sociales et démographiques.

Sous l'effet de la scolarisation, la migration, le salariat, la valorisation de l'individu, le recul des activités agricoles, l'urbanisation, d'autres modèles culturels voient le jour, lesquels

²² Epouse ta cousine germaine, elle est de ta chair et de ton sang.

²³ Tillion G. op. cit., p. 6.

modèles ne sont pas sans portée sur les pratiques et valeurs familiales qui n'ont cessé de s'amenuiser. Avec l'émergence de la famille restreinte, on note une relative perte de contrôle des familles sur les alliances matrimoniales amenant une modification de la nature et du sens du mariage, laquelle modification affecte aussi le rythme de la constitution et de la dissolution des unions et leur durée, qui ont un effet direct sur la reproduction démographique et les structures des familles.

Lors du processus du passage à la famille nucléaire, les individus cherchent de plus en plus à affermir leur indépendance et les relations du genre s'en trouvent transformées notamment par le raffermissement du lien conjugal contrairement à une pratique ancienne où le mariage était une institution qui a pour finalité d'annexer tout couple nouvellement formé à la grande famille déjà établie. Dans les nouveaux couples, la relation est plus intime : c'est un lien d'un homme et d'une femme, et la valorisation du couple est sans doute le commencement de l'érosion des stéréotypes sexuels.

Néanmoins le mariage reste une institution où le «rite du premier mariage illustre à merveille l'un des nombreux processus par lesquels le système au pouvoir s'inscrit dans le corps même des hommes et des femmes»²⁴, il constitue pour les jeunes filles et les jeunes garçons un passage à un nouveau statut qui peut s'apparenter à celui de l'adulte. Le rituel qui lui est associé révèle l'intensité des pratiques qui découlent de la forme d'organisation sociale et politique dominante.

Le rite du premier mariage s'impose comme une étape de socialisation. Dans ce rituel on retrouve une symbolique de pouvoir; ainsi le jeune marié est vêtu d'habits traditionnels «djellaba» et il est appelé «*mûlây sultân*». Certains de ses amis sont «*wûzarâ*» (lit. ministres). Le marié peut aller s'exposer où bon lui semble alors que la jeune mariée «*lalla la rûsa*», sera confinée à l'espace privé. Les préparatifs la concernant se font en privé de telle sorte que celle-ci apparaît comme «ne faisant rien d'important par elle-même»²⁵. L'apogée des festivités du mariage est constituée par la consommation du mariage, l'acte charnel «*dakhla*» (lit. l'entrée), lors duquel l'époux

²⁴ Combs-Schilling E., La légitimation du pouvoir au Maroc, in femmes, cultures et sociétés au Maghreb. Tome I, Ed. Afrique Orient, Casablanca, 1996. p. 75

²⁵ Ibid. p. 75.

«*la`rîs*» (lit. le marié) accède au statut de «*rajl*» (lit. homme) et l'épouse «*la`rûsa*» à celui de «*mra*» (lit. femme). Ces rituels agiraient à travers la symbolique de telle sorte à figer chacun des époux dans le rôle qui lui est imparti.

Aujourd'hui, on constate des changements dans les mécanismes qui commandent le choix du conjoint, et ce malgré la pression que la famille et l'entourage proche continuent à exercer dans ce domaine (*infra*). Ainsi, même lorsque le mariage n'est pas arrangé par les parents ou les proches, il continue souvent à être avalisé par les parents. On est donc en présence d'un système hétéroclite où le libre choix du conjoint fait son chemin, et où la permissivité quant aux relations sexuelles pré-nuptiales est de plus en plus présente mais toutefois avec une accommodation à l'ancien système²⁶.

L'on constate aussi que les modèles qui gouvernaient les rapports au sein des structures familiales anciennes – où se perpétuaient et se consolidaient les liens parentaux – cèdent en raison de l'intensification des mouvements migratoires, de l'apparition de nouveaux modes d'habitat, etc., ce qui débouche sur des situations où les couples abordent leurs responsabilités en faisant leur propre choix.

Car si dans la famille dite «traditionnelle» qui était souvent attachée à la terre, la perpétuation de l'autorité patriarcale étant fondée sur des avantages économiques et en raison de la nature des activités et du mode d'organisation, une progéniture nombreuse était considérée comme source de richesse, dans la famille «moderne» où les aspirations au bien-être sont bien présentes, une descendance élevée est perçue plutôt comme une menace. Celle-ci devient coûteuse et risque d'affecter le confort matériel du ménage.

L'accélération de l'urbanisation, la scolarisation en général et celle des femmes en particulier affranchissent les individus de l'ancrage dans les seules valeurs de la famille élargie et favorisent l'émergence de nouveaux couples et de nouvelles relations sociales. Le rôle de la famille s'en trouve modifié, elle cesse d'être le dernier recours; elle est relayée, concurrencée voire supplantée par d'autres structures modernes telles que: les associations, les partis politiques, les dispensaires, les foyers féminins, les maisons de jeunes, etc. La

²⁶ Aboumalek A., Qui épouse qui? le mariage en milieu urbain, Casablanca, Afrique Orient, 1994.

collectivité contribue à «moderniser» les fonctions de la famille et par la même occasion, le rôle de la femme.

Dans L'institution matrimoniale traditionnelle, la parentèle est dominante. Outre sa fonction initiale qui consiste à canaliser et à contrôler la sexualité des individus, elle a pour finalité la procréation. Dans cette forme de mariage, c'est l'arrivée des enfants qui «homologue» l'union. La dimension plaisir est reléguée au second plan. Aujourd'hui, les considérations sociales ne sont plus les seules qui imposent la descendance. D'autres facteurs interviennent tels que le bien-être du couple et les conditions propices au développement des enfants afin de leur assurer les meilleures conditions possibles. Dans cette optique, les femmes peuvent maîtriser leur fécondité par le recours à la planification familiale et éviter ainsi les grossesses répétitives et se réaliser dans des projets autres que l'enfantement. La reproduction se trouve ainsi apprivoisée et non plus un acte biologique; l'enfant est programmé/désiré et non un fait «écrit» (*maktûb*).

Dans la réalité, la nature et la signification de la relation masculin/féminin s'en trouve affectée, on a donc affaire à une transmutation de l'ancien modèle. Et l'on assiste à une plus grande diversité quant aux types de couples. Il existe désormais des couples où l'activité de la femme est encore circonscrite dans l'espace domestique de son propre choix, mais avec un partage de responsabilités et une plus grande implication dans la prise de décisions, ce qui va à l'encontre d'un modèle encore dominant suivant lequel les femmes sont affectées contre leur propre gré au foyer et écartées de tout exercice public du pouvoir. Dans d'autres couples, notamment en milieu urbain et parmi les jeunes générations, on peut parfois constater que les deux conjoints exercent une activité et ont une certaine similitude quant à leurs rôles sociaux. Il est évident que ce type de couple reste encore marginal du point de vue sociologique et statistique, néanmoins son émergence porte les germes d'une nouvelle manière de se «mettre en couple» qui n'est pas sans effet sur les rapports du genre pour ce qui est des générations futures. Dans ce dernier type de couples, les rapports des mères à leurs enfants, garçons et filles, s'en trouveront certainement modifiés et pourront contribuer à propulser les femmes et les hommes à une autre «manière d'être ensemble».

Avec la nucléarisation, les liens conjugaux sont individualisés et tendent à se libérer de l'hégémonie de la parentèle. Ce passage au conjugal ne modifie pas seulement les rôles et les représentations; il touche aussi la compréhension entre les sexes. La famille cherche de nouveaux rapports de genre où le masculin et le féminin ne sont plus deux entités distinctes, où le sexuel est désacralisé et où le poids des interdits sociaux est moins pesant. Dans ce contexte le rôle social de la femme est reconnu au même titre que celui de l'homme.

II. Rapports de genre et relations intra-familiales.

L'objectif de la présente partie est de cerner les procès sociaux de différenciation des sexes tels qu'ils apparaissent dans les règles et modèles relatifs au domaine des relations intra-familiales.

Les éléments ethnographiques de l'étude résultent d'observations effectuées par ses auteurs dans des espaces urbains. Ils se constituent également de faits rapportés par des chercheurs ayant travaillé, au cours des années 1980-90, sur divers milieux (rural, urbain) et régions du Maroc. Les travaux de ces derniers seront cités au fur et à mesure de l'avancement de l'exposé.

Nous commencerons notre exposé par un examen des dispositifs mis en place pour réguler le champ des interactions intra-familiales. Nous étudierons ensuite ce qu'implique ce dispositif au niveau de la réglementation des relations père/enfants, mère/enfants et enfin, sur le plan des rapports au sein de la fratrie.

A. Les principes régissant les relations intra-familiales.

Deux couples notionnels apparaissent de manière récurrente dans le discours des agents sociaux à propos des relations entre les membres de la famille: le *hyâ/hashma* et le *sukht/rdâ*.

Les deux premières notions (*hyâ* et *hasma*) désignent à la fois pudeur et honte:

«Dans son pôle pudeur, écrit Kh. Harzallah, la *hišma* paraît corollaire d'un mécanisme d'inhibition, de maîtrise; elle est un discours de la volonté [...] dans son pôle honte [elle] paraît être corollaire du relâchement de la capacité de s'inhiber et de la possibilité de se maîtriser. [...] la *hišma* paraît attachée au système de

contrôle neurovégétatif; elle serait une sorte de gène provisoire reliée à une situation particulière et déterminée»²⁷.

Une personne qui *hšam* est celle qui craint l'embarras, la honte et le déshonneur qu'implique la non conformité à l'éthique de la *hašma*. Disposer de la *hašma* c'est être soucieux de son image de marque, de son capital d'honneur. La *hašma* est ainsi intimement liée aux valeurs de l'honneur.

Les principes de *hyâ* et de *hašma* obligent à certaines conduites et en interdisent d'autres devant les autres membres du groupe familial. Les restrictions auxquelles elles donnent lieu dépendront du statut, de l'âge, du sexe de la personne et du contexte dans lequel elle se trouve. Ainsi, non seulement les règles de la *hašma* régissant les conduites de la fille diffèrent-elles de celles censées réglementer les conduites du fils, par exemple, mais ces règles varieront selon que l'on a affaire au père, à la mère, à la sœur ou au frère aîné, aux autres membres de la fratrie, à l'oncle ou à la tante ou à d'autres personnes étrangères, etc. Elles diffèrent aussi selon que l'on est dans une assemblée familiale, au sens restreint du terme (autour de la table, face au poste de télévision, etc.), dans une fête familiale, chez d'autres parents, chez les voisins, lors de funérailles, dans une fête chez les autres, chez des gens que l'on connaît, chez ceux que l'on ne connaît pas, etc. En gros, les lois de la *hašma* s'imposent lorsque l'individu est en présence d'autrui.

Les parents disent que le benjamin doit respecter (*hšam*)²⁸ le cadet; les deux doivent respecter l'aîné; la fille doit respecter son frère; les enfants doivent respecter les parents; la femme, son mari; et réciproquement. L'on estime que si cette réciprocité dans l'observance des règles de la *hašma* est respectée par tous les membres, la cohésion familiale est assurée.

Au niveau de la pratique sociale, les règles de la *hašma* fonctionnent comme des règles de convenances²⁹ mais elles peuvent

²⁷ Harzllah, Kh., Psychopathologie et acculturation au Maghreb. Etude de cas. Approche ethnopsychanalytique, thèse de doctorat de troisième cycle, Paris, E.H.E.S.S., juin 1980, p. 106-107.

²⁸ Les acceptions que prend ce terme varient, suivant les contextes d'interaction, de l'obéissance à l'évitement, etc.: *infra*.

²⁹ «La conduite de convenance consiste pour un acteur social, à respecter, en société, un ensemble de règles et de principes prescrits correspondant aux attentes et aux conduites des

indiquer une autre forme d'obédience aux normes groupales dans le sens où elles réglementent l'ensemble des activités sociales de l'individu et deviennent des modèles permanents de comportements (que ce soit au sein du groupe ou à l'extérieur de celui-ci).

Pour rendre compte de ce double aspect de l'usage des lois de la *ḥašma*, nous nous référons à la distinction durkheimienne reprise par E. Goffman concernant les règles de conduites cérémonielles et les règles de conduites substantielles:

«Les règles substantielles sont des règles qui guident la conduite quant aux affaires que l'on estime importantes par elles-mêmes, indépendamment des conséquences que peuvent en entraîner l'infraction ou le respect [...] Une règle cérémonielle est une règle qui guide la conduite quant aux affaires que l'on estime peu ou même pas du tout importantes par elles-mêmes, mais qui valent avant tout officiellement du moins - comme moyens de communication conventionnels grâce auxquels l'individu exprime son personnage ou porte une appréciation sur les autres»³⁰.

La *ḥašma* génère des règles cérémonielles dans la mesure où elle oblige à afficher des conduites spécifiques et à en dissimuler d'autres, sans que cela implique un investissement réel de la part de l'individu. Il en découle que l'individu se contente de faire semblant de se conformer à une norme alors que dans des situations non contraignantes, il ne la respecte pas. La *ḥašma* est ici un art de vivre comme semble la qualifier P. Bourdieu³¹. Mais les règles de la *ḥašma* fonctionnent aussi comme des règles substantielles dans la mesure où elles peuvent impliquer un investissement concret de l'individu qui continue à se conformer aux normes du groupe même dans les situations où il a possibilité de les enfreindre.

Le domaine de la sexualité est riche d'exemples sur la pluralité des usages des lois de la *ḥašma* par les acteurs. Par exemple, selon les

autres interactants, afin de ne pas encourir de sanctions négatives. De ce point de vue, elle exprime moins un souci d'obédience à la règle en tant que telle qu'un souci de préserver des relations interpersonnelles harmonieuses, ce qui permet à la société de maintenir son ordonnancement». Cf. Ferrié, J.-N. et Radi, S., *Convenance sociale et vie privée dans la société musulmane immigrée*, p. 233, in. Etienne, B. (dir.), *L'islam en France*, Paris, éd. du C.N.R.S., 1990, pp. 229-234.

³⁰ Goffman, E., *Les rites d'interaction*, p. 48-49, éd. de Minuit, 1974, tr. fr.

³¹ Bourdieu, P., *Sociologie de l'Algérie*, Paris, coll. «Que sais-je», P.U.F., 1963, p. 84.

normes sociales dominantes, une fille doit s'avérer vierge le jour de son mariage³². Cela implique que celle-ci doit limiter ses fréquentations masculines à des relations générales (relations d'école, d'amitié dite innocente). Tout manquement à cette règle est perçu comme une atteinte aux principes de la *hašma* et par conséquent à l'honneur de sa famille. Or, il arrive que la fille transgresse, d'une manière ou d'une autre³³, cette règle. Dans ce cas, comme les normes familiales interdisent toute exhibition sexuelle, qu'elle soit verbale ou physique, devant des personnes de sexe masculin ou devant certains individus de sexe féminin (*infra*), la fille doit cacher ses liaisons masculines et faire semblant d'ignorer tout ce qui se rapporte à la connaissance sexuelle des garçons. Mais on peut assister à un respect réel des principes de la *hašma* chez un sujet qui s'interdit toute fréquentation sexuelle des hommes jusqu'à son mariage. Ainsi, dans le premier cas, l'observance de la *hašma* n'engageait pas les conduites effectives de la fille: celle-ci observait une règle cérémonielle, alors que dans le second elle engageait ses conduites effectives en matière de sexualité: le sujet observait alors une règle substantielle.

Si la notion de *hašma* délimite le convenable et l'inconvenant dans les conduites à suivre vis-à-vis des parents et des membres de la fratrie, les notions de *rdâ* et de *sukht* concernent principalement les types de sanctions relatifs aux conduites des enfants vis-à-vis des seuls parents³⁴. Aussi, si la *hašma* déborde sur l'ensemble des secteurs de la vie sociale, les notions de *rdâ* et de *sukht* spécifient deux secteurs: le secteur des relations parents/enfants et celui du sacré religieux où elles commandent les relations Dieu/humains ou celles liant les *šurfa* aux autres (*i.e.* les non *šurfa*).

³² Cf. entre autres, Naamane-Guessous, S., *Au-delà de toute pudeur*, Casablanca, Eddif, 1997, notamment, p. 52, p. 165 et suivantes; cf. de même, Bourqia, R., *Femmes et fécondité*, Casablanca, Afrique Orient, 1996, p. 77 et suivantes.

³³ L'enquête de S. Naâmane Guessous comme celle de J.-N. Ferrié fournit des exemples sur les modes de transgression de la règle stipulant la chasteté de la jeune fille. Cf. Naâmane Guessous, S., *op. cit.*; de même, Ferrié, J.-N., *Disposer de la règle*. Anthropologie religieuse d'un réseau social marocain du point de vue du *du'â'*, thèse de doctorat de Sciences politiques, I.E.P., Aix-Marseille, 1993, p. 174 et suivantes.

³⁴ C'est aussi le point de vue de P. Bourdieu lorsqu'il dit à propos du père «kabylo» que celui-ci: «dispose de deux sanctions très redoutées, le pouvoir de déshériter et la malédiction qui est sans doute l'arme la plus puissante, en ce qu'elle est censée attirer le châtement divin sur l'ingrat, le prodigue ou le révolté». Cf. *Sociologie d'Algérie*, *op. cit.*, p. 12.

Etymologiquement, le *sukht* signifie la colère, la fureur, la malédiction, la damnation; le *rdâ* signifie satisfaction, approbation, bénédiction. Rapportée au domaine des relations parents/enfants, la première notion devient impiété filiale et la seconde piété filiale. Les deux notions sont chargées de connotations religieuses. Ainsi, selon les représentations religieuses en vigueur dans la société globale, l’impiété filiale constitue un péché majeur.

Avoir *rdât* ‘*al-wâlidîn* (la bénédiction de ses parents) est une qualité reconnue socialement comme suprême. Elle est aussi représentée comme une protection indispensable contre les incertitudes de la vie terrestre et celles de l’au-delà. Quant au *sukht*, il est considéré comme une source de malheurs, non seulement à son porteur mais aussi à sa descendance. Personne n’osera affirmer publiquement qu’il n’a pas la bénédiction de ses parents, qu’il est *maskhût* ‘*al-wâlidîn* (maudit par ses parents). Cependant, l’entourage évaluera sa situation présente en fonction de son comportement envers ses parents. Si l’individu en question est frappé de malheur, c’est parce qu’il est, entre autres, *maskhût* ‘*al-wâlidîn*. S’il est dans le bonheur, c’est qu’il est *mardî* ‘*al-wâlidîn*.

Les géniteurs détiennent ainsi le pouvoir du *sukht* et du *rdâ* sur la progéniture. Ce pouvoir est utilisé comme moyen ultime de dissuasion pour sauvegarder l’ordre et la cohésion familiaux. Les enfants se voient, lors de conflits intra-familiaux, priés de choisir entre la bénédiction ou la malédiction parentale. La culture semble cependant avantager la mère dans l’exercice de ce pouvoir. Son *sukht* est jugé néfaste et selon certaines croyances en vigueur dans la société marocaine, ‘*al-jannatu tahta aqdâmi al-ummahât* (lit. le paradis se situe sous les pieds des mères)³⁵.

Examinons maintenant ce que stipule grosso modo la morale *hašma* et *sukht/rdâ* aux divers niveaux relationnels au sein de la famille. Mais soulignons que même si l’on peut trouver des critères - largement partagés - à propos des conduites jugées conformes ou non conformes aux principes de la *hašma*, l’usage de ces principes peut varier selon les familles, d’une rigidité totale à une flexibilité et ce suivant les propres convictions du père, de la mère, des enfants et suivant les attentes de l’environnement externe.

³⁵ Sur certains aspects de la symbolique de cette croyance, cf. Bourqia, R., op. cit., p. 124-125.

B. Les rapports parents/enfants et enfants/enfants.

Pour rendre compte des modèles dominants à propos de ces relations, il convient de commencer par examiner les représentations concernant la place et le rôle des deux parents dans la cellule familiale.

1. A propos de la place et des rôles familiaux des deux parents.

Selon les représentations sociales dominantes, le père doit occuper le sommet de la hiérarchie familiale. Toute la gestion des affaires familiales doit se faire sous son contrôle. Une bonne épouse est celle qui veille sur les biens symboliques et matériels de son mari et agit selon sa ligne de conduite. L'action de la mère doit donc être complémentaire à celle du père et en parfaite symbiose avec sa politique familiale³⁶. C'est sous cette forme que les relations époux/épouse doivent apparaître du moins vis-à-vis de l'extérieur.

Les textes religieux comme le code du statut personnel ou autres discours (par exemple, ceux dits de la culture populaire comme les proverbes) fournissent le système idéologique qui permet le maintien de cette forme sociale des rapports mari/épouse³⁷.

L'on estime que le père doit être présent dans son ménage et user convenablement de l'autorité que lui procure sa qualité d'homme, de mari et de père. Car un bon père de famille doit non seulement avoir de l'autorité sur sa femme et ses enfants mais aussi, il doit parvenir à établir sa loi sans mettre en péril la cohésion de son ménage.

³⁶ Les enquêtes de Bourqia R. et Naâmane Guessous S. livre quelques faits qui renseignent sur les manifestations concrètes de ce modèle. cf. Bourqia, R., op. cit., ch. «femme, espace et code de l'honneur»; de même, Naâmane Guessous, op. cit., p. 90 et suivantes.

³⁷ Cf. Al-Maâadi, Z., *'Al-mar'a bayna athaqâfi wa 'al-muqaddas* (La femme entre le culturel et le sacré), Casablanca, le Fennec, 1992; cf. de même pour ce qui concerne le statut juridique du féminin, les articles traitant de la question in.: Bourqia, R. et al., *Femme, culture et société*, volume II: femme, pouvoir politique et développement, Casablanca, Afrique Orient, 1996 ; de même, Benradi Khachani, M., *Les nouvelles révisions du code de statut personnel. La permanence de la tradition juridique islamique malékite*, in. Belarbi, A. (dir.), *Femmes et islam*, Casablanca, Le Fennec, 1998, pp. 19-34; cf. enfin plus loin dans ce volume, pour ce qui se rapporte à d'autres systèmes de justification et de légitimation en vigueur dans la société marocaine, l'étude concernant le statut des sexes dans le discours proverbial.

Pour rendre l'ensemble de ces représentations plus explicites, nous allons nous référer à ce qui se raconte à propos des responsabilités du père et de la mère quand un incident majeur se produit au sein d'un ménage (faits répertoriés comme étant des conduites de délinquance ou de rébellion contre l'autorité parentale: fugues de filles, non respect aux règles de conduites en matière de sexualité chez ces dernières, usage de la drogue, échec scolaire, etc.).

Concernant la responsabilité du père, l'on avance trois explications: soit celui-ci est trop autoritaire (*wâ`r bazzâf*), soit il est toujours absent (*ma madihâš fi dârû ou fi `ulâdû*), soit il n'a pas d'autorité (*ghâlbâh mrâtu, ghâlbînû `ulâdû*). De cette façon, une négligence dans les obligations du père par rapport à son foyer, un exercice aveugle et excessif de l'autorité, comme un laxisme dans l'exercice de cette autorité sont jugés négativement. Mais un excès d'autorité chez un père de famille n'est négativement perçu que lorsqu'il a mis en péril la cohésion du ménage. En revanche, le manque d'autorité est perçu négativement dans deux situations: d'abord quand cela endommage la cohésion du ménage, puis quand ce manque d'autorité devient visible dans le domaine des relations extérieures de la famille, même si la cohésion familiale est toujours indemne.

S'agissant de la mère, sa responsabilité n'est engagée que dans les ménages où l'on estime que le pouvoir du père a été spolié par sa femme. Mais les commentateurs trouvent toujours des arguments pour inculper la mère comme dans l'énoncé suivant: «tel est *rajl sâlh* ou *ma`qûl* (homme irréprochable), mais sa femme et ses enfants *ghalbûh* (l'ont vaincu)», *i.e.* le père n'a rien à se reprocher, sa femme et ses enfants l'ont eu à l'usure. Le père se trouve ainsi innocenté, le *falas* (dégringolade, pourrissement) qui affecte sa *tarrîka* (progéniture) étant ramené à la mère. Il s'ensuit que la quasi totalité des situations de «*falas*» de ménages ou de progénitures (*tarrîkât*) est le fait d'agissements de la mère, seule ou en association avec ses enfants, contre la seule loi possible, culturellement et socialement, dans le ménage: celle du père. Néanmoins, dans les ménages où l'on juge que le père néglige ses devoirs familiaux (absences non justifiées du foyer comme dans le cas de pères qui s'adonnent à des activités dites indignes d'un père de famille: ivrognerie, certains jeux de hasard, etc.), la mère est partiellement ou totalement épargnée et le

dysfonctionnement est attribué au père. Cette modalité d'interprétation du désordre s'apparente à celle appliquée au ménage d'une *hajjâla*³⁸. Il suffit que celle-ci soit réputée chaste («*mahtarma rashâ*» ou «*tathšam 'a`la `aradhâ*») pour la disculper de toute responsabilité en cas d'inconduites graves chez les enfants. La *hajjâla* est dès lors déclarée *maskîna*, *buhadha blâ rajl* (malheureuse, seule sans homme). Et de toute manière, ajoutent les commentateurs, une *'a`ila* (une famille) sans père ou sans *rajl* (homme) est vouée à la dégringolade. Mais lorsque celle-ci échappe à cette destinée, la mère - *hajjâla* soit-elle ou femme d'un homme ayant sombré dans la «débauche féminine»: «*'addâwh la `yalât*», «*ddâtu šî wâhda*», etc. - est déclarée *qâdda* (compétente), *mra û naš* (lit. une femme et demi) ou elle est carrément promue - du moins verbalement - au rang des *rajâl* (hommes). C'est ce qui indique les qualificatifs *rajl* (homme) ou *rajl û naš* (lit. un homme et demi) que l'on utilise pour désigner une femme estimée avoir fait preuve de compétence et de chasteté sans assistance ni protection masculines.

En somme, l'image idéale véhiculée à propos du père est celle d'un père disposant certes de son autorité (de *rajl* [homme, mari] et de *mûl 'a-ddâr* [père, chef de la famille]), mais assez habile pour faire accepter sa loi en douceur et sans dégâts. Quant à la mère, celle-ci est appelée, en vertu de sa qualité sociale de *mart 'a-rrajl* (lit. femme de l'homme) et de *'um 'a-drârî* (mère des enfants) à faire en sorte que l'autorité du père soit préservée et respectée par les membres du ménage. Chacun des deux parents doit respecter ses rôles. Tout renversement de ces rôles fait l'objet de désapprobation sociale.

Examinons à présent quelques types de sanctions liées au respect et au non respect du modèle régissant les rôles homme/femme dans un contexte de relation conjugale.

³⁸ Cette catégorie résulte d'une activité sociale de classement. En effet, les femmes sont perçues à l'aide d'une panoplie de termes. Le mot *bant* (ou *âtaq* ou encore *'azba*) désigne les jeunes filles (*i.e.* c'est à dire les femmes qui n'ont pas encore contracté de mariage). Le terme *mra* revoit aux femmes ayant accomplies la *frîda* (lit. obligation: mariage). Celui de *ta`t râsha* (lit. celle qui appartient à elle-même) désigne, comme c'est le cas dans certaines régions du Maroc, les femmes «qui n'appartiennent à personne», *i.e.* les prostituées. Quant au terme *hajjâla*, celui-ci est spécifique aux femmes veuves et divorcées. Les qualificatifs *hajjâla* et *mra* comportent des connotations très négatives lorsqu'ils sont attribués à une jeune fille. Cela signifie que celle-ci a cessé - dans «l'illégalité» - d'être *bant* (ou *'azba*) en perdant sa virginité.

Comme il est d'usage dans les quartiers à relations de voisinage intenses, les voisins désignent une famille en référence au père ou à la mère selon que l'on estime que c'est le premier ou la seconde qui a de l'importance dans le foyer et dans le domaine des relations extra-familiales. Quand le père est réputé avoir de l'autorité dans son foyer, *i.e.* estimé *hakm* (commande) sa femme et ses enfants, on désignera les membres de son ménage comme *dâr flân* (la maison de tel) ou *'âyt flân* (ceux qui sont de tel), ou encore *'ulâd flân* (les enfants de tel). Les membres du ménage sont appelés en référence à l'identité ethnique qu'affiche le père (ou à laquelle il est socialement assimilé: *dâr lahrîzî* par exemple, allusion à Ouled Hriz dans la région de la Chaouïa). Ils sont également nommés par rapport à l'identité professionnelle du père comme *'ulâd 'aššifûr* (les enfants ou la famille du chauffeur) ou par le biais de son nom patronymique ou tout simplement par son prénom, etc. Mais la famille est désignée comme *dâr* telle, *'âyt* telle, *'ulâd* telle, etc. quand on pense que c'est la mère qui détient le pouvoir. A l'instar des membres d'un ménage d'une *hajjâla*, ceux-ci sont nommés en référence à l'identité ethnique de la mère ou à sa profession comme à son prénom, etc. (*'âyt 'addukaliyya* - allusion à Doukala, *'ulâd al-khayyâta* enfants de la couturière), *'ulâd assa`diyya* (enfants de Saâdia), etc.). Même le mari se trouve socialement identifié par le biais de sa femme («*rajl assa`diyya*»: l'homme ou le mari de Saâdia) alors que dans une situation «normale», cette référence à la femme est exclue.

Une femme est perçue comme détentrice du pouvoir et de l'autorité parentaux lorsque les voisins (notamment les hommes) ont l'habitude de traiter avec elle et non avec son mari. Autrement dit, lorsque celle-ci prend, au détriment de son mari, de l'importance dans l'espace du quartier - alors que rien ne justifie cela aux yeux de l'opinion publique (comme lors d'une situation d'infirmité physique ou mentale limitant le mouvement du mari, ou longue absence du foyer comme dans le cas des pères migrants seuls à l'étranger, etc.). Dans cette situation, la famille est souvent perçue négativement. Le père passe pour quelqu'un qui se laisse mener par sa femme et/ou ses enfants. Il est déclaré *rwijal* (diminutif de *rajl*, *i.e.* d'homme) ou carrément *mra* et *mašî rajl* se trouvant de la sorte dénué de sa virilité

sociale³⁹. Le simple fait de manifester publiquement des signes de familiarité ou d'affection à l'égard de sa femme vaut parfois à un homme les qualificatifs péjoratifs de *rwijal* ou de *hnini* (ou *hnin*), *i.e.* l'affectueux, le tendre - ce qui serait contraire à la nature d'un *rajl* - digne de ce titre - étant donné que la tendresse et l'affection sont du ressort du genre «faible»: le féminin. La thèse du *shur* (magie-sorcellerie)⁴⁰ est souvent avancée pour expliquer cet

³⁹ R. Bourqia relève les mêmes faits dans son enquête à l'Oriental, cf. pour le même auteur, op. cit., p. 106-107.

⁴⁰ Classe de croyances magico-religieuses. Ces croyances se manifestent par une série de pratiques dont on peut citer les exemples suivants :

- Les écritures (*harz*, *ktâb*, *sbûb*, etc.) peuvent aller de l'inscription de formules coraniques aux «redoutables» tableaux (*jadwal*). Pour que ces écritures soient opérationnelles, l'agent concepteur (le *tâlb*, *fqîh*) recommande le suivi d'un ensemble de consignes. Cela peut aller du simple port - pour des fins prophylactiques et bénéfiques: se protéger par exemple contre le *'ayn bnâdam* (l'œil des enfants d'Adam: le mauvais œil), attirer une clientèle ou une approbation sociale (*ktâb 'al-qubûl*: lit. livre de l'acceptation) - au *tanfâl* (action de passer une mixture, dans lequel le talisman a été trempé, sur le corps) ou boire ou faire boire la même solution ou encore l'enterrement d'un *harz* dans un endroit fréquenté par la personne cible (à l'entrée de sa maison par exemple).

- Le *tûkâl* (lit. fait de faire manger) qui consiste à administrer des substances organiques ou inorganiques dans la nourriture de la personne cible. Le *tûkâl* est considéré comme le plus dangereux de tous les actes du *shur*. Ceux qui ne croient pas au *shur* disent croire à l'action du *tûkâl*. Cela équivaudrait un empoisonnement estime-t-on. Cette représentation résulte d'un procédé de réinterprétation médico-matérialiste du *shur* qui permet de réguler le processus d'érosion des croyances et pratiques auxquelles il donne lieu. La peur d'être victime du *tûkâl* génère des conduites de méfiance envers la nourriture que l'on peut recevoir ou prendre chez des personnes «suspectes» (amis ou collègues «jaloux», femmes «désirant attirer un homme», belle-famille, épouse «cherchant à maîtriser son mari», etc.).

Il convient de noter que ces pratiques et représentations dites du *shur* sont socialement définies comme étant une spécialité féminine. Des auteurs comme B. Etienne et, de manière plus nuancée, J.-P. Charnay reproduisent scientifiquement ce point de vue social lorsqu'ils évoquent la question de la division sexuelle de travail religieux en islam. B. Etienne note que «dans le schéma de Weber/Bourdieu du champ religieux, la femme maghrébine trouve toujours sa place au plus bas du tableau: sorcier, entrepreneur indépendant répondant au coup par coup dans les domaines des cures non orthodoxes (chiro-mancie, oniromancie, magie blanche et/ou noire, etc.)», cf., Etienne, B., *La division sexuelle du travail religieux: le cas islamique actuel*, p. 215, in. Gadant, M. et Kasriel, M. (dir.), *Femmes du Maghreb au présent. La dot, le travail, l'identité*, Paris, éd. du C.N.R.S., 1990, pp. 245-261; cf. également, Charnay, J.-P., *Sociologie religieuse de l'Islam*, Paris, Hachette, 1994, notamment, p. 214.

Sans être en mesure d'affirmer ou infirmer ce point de vue qui présente l'inconvénient de s'accorder avec les idées du sens commun, nous pensons que cette thèse mérite un examen critique. Les observations ci-après sont susceptibles de nuancer l'interprétation de B.

«effacement» du père. Le mari est alors dit *sahralih mratu* (ensorcelé par sa femme) ou *mwaklâh* (ensorcelé par le biais de substances administrées dans le nourriture); et à présent, il est ramené à un état de féminité sociale: «*ghalbâh mratu*» (dominée par sa femme), «*matayqdarš ikhassar lihâ*» (il ne peut pas la contrarier), «*dayralih bhâl hawlî*» (elle en a fait un mouton), «*dayra lih kif bghât*» (elle en fait ce qu'elle veut), etc.

Quoi qu'il en soit, une famille dont le pouvoir du père a été, juge-t-on, usurpé par la mère est sanctionnée négativement. Les enfants sont traités ironiquement de *'ulâd 'umhûm* (enfants de leur mère) et non plus désignés par le titre honorifique d'enfants de leur père puisque normalement la descendance se définit patrilinéairement. Les enfants mâles sont comme leur père manipulés et dirigés par une femme (leur mère) estime-t-on. Les filles sont considérées comme portant la marque comportementale de leur mère (ruse, autorité négative car volée à l'homme [le père], etc.) ou du moins susceptibles de la reproduire. Cela peut susciter des attitudes de méfiance auprès des familles demandeuses et donc, mettre en cause la valeur des filles sur le marché matrimonial. Ainsi, il n'est pas rare de voir une mère déconseiller à son fils l'idée d'épouser une fille issue de telles familles (surtout lorsque la fille en question est réputée *šabha 'umha* [présente les mêmes traits comportementaux que sa mère]). Le fils risque de devenir - pense-t-on - un mari sans pouvoir: «leur père est incapable d'ouvrir sa bouche [de placer un mot] devant sa femme, la mère est maligne, sa progéniture n'est pas bonne»; ou encore «la mère est une «sorcière» (*sahâra*) c'est donc une famille à éviter», etc.

Les faits que nous venons de décrire autorisent la conclusion suivante. Socialement, le père est l'unique source de loi. La mère, étant donné son identité sexuelle, se trouve, suivant les occurrences,

Etienne. N. Harrami parle d'«attitudes de façade socialement prescrites que chacun des deux sexes doit afficher quand il s'agit d'une affaire de *shur*. Ainsi, les hommes sont appelés à se conformer à l'image qui leur est socialement réservée: des hommes de foi authentique qui ne croient qu'à la seule volonté de Dieu, et qui même si le *shur* existe - puisque le Prophète en a fait les frais, ce *shur* étant cité dans le Coran remarque-t-on -, ils ne doivent en aucun cas s'associer aux pratiques et croyances «démoniaques» de leurs femmes». Cf., Harrami, N., Les jeunes issus de l'immigration marocaine dans la région de Bordeaux: étude de quelques aspects de leur participation à la culture parentale, thèse de doctorat Nouveau Régime en Ethnologie-Anthropologie sociale et culturelle, Université de Bordeaux II, 1996, tome 1, p. 310.

placée au même niveau que ses enfants ou, dans le meilleur des cas, dans des positions médianes la situant, dans la hiérarchie familiale, un peu au dessus des enfants et dans tous les cas, au dessous de son mari. Ni les enfants, ni la mère ne peuvent constituer aux yeux de la société dominante une source, du moins fiable, de loi et d'ordre. Les premiers, sauf circonstances bien définies (cf. par exemple les rôles que le fils aîné ou autres enfants mâles sont appelés à assumer en cas de déchéance sociale ou physique du père), ne peuvent nullement être source de loi. Tant que le père est en situation de maintenir l'ordre, il demeure le seul législateur au sein de son ménage; et les enfants mâles - les filles étant soumises à une réglementation encore moins prestigieuse (*infra*) - restent des impubères sociaux (*drâri*). Quant à la seconde, *i.e.* la mère, elle est, à l'instar de ses enfants, socialement impubère comme l'indique le qualificatif de '*a-wliyya* (lit. celle qui est sous tutelle) qui découle aux yeux de la société de son identité féminine.

2. Les conduites des enfants par rapport au père.

Les restrictions qu'implique la morale de la *ḥašma* vis-à-vis du père sont considérables.

De son côté, le père doit à la fois être proche et distant de ses enfants. Pour asseoir son autorité, il doit éviter toute situation où il risque de perdre la face devant les enfants. L'on estime que pour qu'un père sauvegarde son autorité, il doit éviter «*'iqallal lahyâ m'a 'ulâdû*», *i.e.* de se trouver dans des circonstances susceptibles d'affecter les liens de respect qui doivent caractériser ses rapports avec les membres de sa progéniture. Les enfants doivent à leur tour l'épargner et lui faire éviter de telles situations.

Son respect exige l'interdiction d'afficher une conduite déviante en sa présence. Sa descendance est priée de ne pas trop le contrarier. Une bonne progéniture (*tarrîka salha*) doit baisser les yeux quand le géniteur lui parle. Celle-ci dispose alors du *hyâ*.

A partir d'un certain âge - ou dès que l'on estime que le garçon est en train de devenir *rajl* et la fille, *mra*⁴¹ -, l'enfant doit parler avec son père de choses sérieuses. Quand il plaisante avec lui, il faut que ce

⁴¹ Lorsque l'enfant commence à accéder à la société sexuelle des adultes et par-là se séparer du monde asexué de l'enfance - pour citer A. Van Guennep. Cf. Les rites de passage, Paris, Picard, 1981 (1909), ch. «les rites d'initiation».

soit dans les limites du convenable (c'est-à-dire dans la limite de ce que le père peut tolérer). Il s'ensuit, selon une enquête menée par A. Belarbi, que «les garçons comme les filles ont souvent des difficultés à affronter le père [...] le père est toujours perçu comme un chef agressif, qui va blâmer, insulter ou frapper l'enfant»⁴².

L'étendue de cette mise à distance varie d'une famille à l'autre selon les milieux sociaux, le tempérament du père et le degré de satisfaction que lui procure l'enfant en question. Elle varie aussi selon si l'on a affaire à un garçon ou à une fille.

Quelques enquêtes consultées s'accordent à dire que les milieux défavorisés et, jusqu'à un certain degré, ceux dits moyens, agissent selon un modèle ségrégationniste et pratiquent un traitement inégalitaire envers les deux sexes. Il semblerait, suivant ces mêmes enquêtes, que cette inégalité dans le traitement des sexes s'atténue lorsque l'on passe dans des milieux aisés⁴³. Une recherche effectuée par S. Naâmane-Guessous à Casablanca dans les années 80 nous fournit quelques éléments ethnographiques à propos des rapports

⁴² Belarbi, A., *Enfance au quotidien*, Casablanca, le Fenec, 1991, p. 126; cf. de même, Akesbi-Mseffer, A., *Sevrages et interdépendances*, éd. Maghrébines, 1985, notamment, p. 168 et suivantes.

⁴³ Choukry, S., *'Al-furûqat 'al-jinsiyya dâkhila 'al-'usra 'al-maghribiyya. Dirâsa maydâniyya bi madînat 'a-rribât* (les différences sexuelles au sein de la famille marocaine. Enquête à Rabat), mémoire en vue de l'obtention du diplôme de l'Institut Royal pour la Formation des Cadres, Centre de protection des enfants et des adolescents, 1989-90, p. 180 et suivantes; cf. de même Belarbi, A., op. cit., notamment, p. 94, 95 et 124.

Il convient de noter que les rites de naissance (*supra*) comme autres rites de passage (la circoncision par exemple) célèbrent ce traitement différentiel des sexes. Ces rites connotent une préférence au sexe masculin: cf. entre autres, Laurice Assy, Sœur M.-A., *La vie familiale à travers ces rites chez les Ziayaydas au Maroc*, thèse de doctorat d'Ethnologie-Sociologie, Paris, Université René Descartes, 1980, p. 66; de même, Kasriel, M., *Libres femmes du Haut-Atlas, dynamique d'une micro-société au Maroc*, Paris, L'Harmattan, 1989, p. 110 et suivantes.; cf. également, Zirari, H., *Quête et enjeux de la maternité au Maroc: étude ethno-culinaire*. Thèse de doctorat Nouveau Régime en Anthropologie sociale et ethnologie, E.H.E.S.S., Paris, 1993, notamment p. 219 et suivantes; cf. enfin, Akesbi-Mseffer, A., op. cit., p. 70-71.

Des analyses plus subtiles à propos de la préférence des enfants mâles en matière de procréation figurent dans: Bourqia, R., op. cit., p. 122 et suivantes, ainsi que dans: Dernouny, M., *Croyances et représentations de la naissance en milieu marocain d'hier et d'aujourd'hui*, notamment p. 28, in: Dernouny, M. et Chaouite, A. (dir.), *Enfances maghrébines*, Casablanca, Afrique Orient, 1987. Les analyses des deux anthropologues permettent de nuancer une vision essentialiste des sociétés du Maghreb qui fait de la préférence de l'enfant mâle l'expression du seul ordre patriarcal.

père/jeune fille: «la jeune fille lui voue (*i.e.* au père) un grand respect, qu'elle manifeste par une conduite stricte à son égard: un langage châtié, une tenue décente, une disponibilité totale à son service et à son agrément. Elle peut par exemple lui faire la conversation sur des sujets très limités, et sans s'opposer à lui d'une quelconque façon. Dans certains cas, elle ne s'approche de son père que pour le saluer, ou prendre ses ordres»⁴⁴.

L'initiation du garçon à son rôle social d'homme (*rajl*) débouche sur des rapports différents de ceux concernant la fille vis-à-vis du père. Si la fille doit rester avec sa mère pour apprendre à être femme, le garçon doit être près de son père «*bâš 'itla` rajl*» (pour qu'il devienne homme). Il accède très tôt à l'espace des hommes, accompagne son père dans les lieux publics (marché, café, mosquée, hammam, lieu de travail, etc.). Il s'ensuit que, cette mise à distance estimée utile quant à la politique familiale du père se trouve adoucie dans le contexte des rapports enfant mâle/père.

Un fait demeure cependant constant s'agissant des relations enfants/père. Il s'agit de la prohibition de toute allusion à la sexualité. Cette règle stipule l'exclusion dans le langage familial de tout ce qui peut se rapporter de près ou de loin à la sexualité. On apprend alors à l'enfant depuis son plus jeune âge qu'il doit surveiller son langage et que toute évocation du sexuel est *hšuma* (honteux). Comme l'écrivait A. Belarbi, «les enfants ont assimilé l'interdit avant de connaître le pourquoi de cet interdit. Ils sont à la merci d'une éducation qui réprime toute manifestation sexuelle et toute référence au sexe»⁴⁵.

⁴⁴ Naamane-Guessous, S., op. cit., p. 30; Les résultats de l'enquête de Claude Benarafa et Aïcha Sijelmassi (probablement plus récente que celle de S. Naâmane-Guessous) effectuée à Casablanca vont de cette même direction. Cf. pour les mêmes auteurs, *L'adolescente au carrefour des institutions*, p. 76 et suivantes, in. Belarbi, A. (dir.), *Etre jeune fille*, Casablanca, le Fennec, pp. 70-87.

⁴⁵ Op. cit., p. 112.

S'agissant de cette question, l'enquête effectuée par A. Belarbi à Rabat, Aïn Atiq et Aïn Aouda (banlieue rurale de Rabat) rapporte les faits suivants: «Plus de la moitié des parents, pères ou mères, n'ont jamais abordé cette question (la sexualité) avec leurs enfants, avec une majorité de parents ruraux [...] Ceux qui discutent davantage avec les enfants sur la question sont des parents urbains instruits». Plus loin, A. Belarbi note que seul «près du tiers des parents urbains répondent toujours ou parfois aux questions (relatives à la sexualité) des enfants», que «deux questions semblent préoccuper les parents et les incitent à aborder le sujet (sexuel) avec les enfants. Ce sont les questions de virginité pour les filles

Ces restrictions frappent toute manifestation ayant attrait à la sexualité dans la façon de se vêtir, de se tenir, de s'asseoir, etc. Le corps devient alors le lieu de l'inscription de la règle (*supra*). Son usage doit obéir aux critères familiaux de la pudeur assignés à chacun des deux sexes⁴⁶.

Selon les critères de la *ħašma*, la fille doit impérativement se couvrir (*tastar*)⁴⁷. L'on exige d'elle le port, à l'intérieur du foyer, d'une longue robe. Se mettre en pantalon serré devant le père est dit enfrenant à la *ħašma* - ce vêtement, estime-t-on, dévoile les reliefs de son corps et la fille dans ce cas se voit déclarée *`aryāna* (nue). Dans d'autres milieux, la fille doit se couvrir jusqu'aux genoux et peu importe ce qu'elle porte comme vêtement. Quoiqu'il en soit, «la parure de la femme - comme le note R. Bourquia - traduit le degré de sa pudeur ou de son impudeur. La longueur de la jupe, l'épaisseur ou la transparence de l'habit, la manière de se maquiller, de se chausser et de se coiffer peuvent constituer autant de signes qui révèlent le manque ou respect des normes de la pudeur». L'anthropologue remarque que ces signes constituent des critères de classement qui servent de distinguer les «pudiques» des «effrontées»⁴⁸.

S'agissant d'un enfant mâle, les restrictions le concernant sont moins strictes que celles appliquées à la fille. Un garçon peut se montrer en caleçon devant son père sans que cela ne soit interprété comme manque de *ħašma*. Dans d'autres familles, le même acte est considéré comme une infraction à la *ħašma*. Le garçon ne doit cependant jamais se montrer nu devant son père.

En somme, suivant des acceptions ayant pour fondement le sexe de l'individu, la nudité, verbale ou physique, est prohibée en présence

et d'homosexualité pour les garçons». Cf. pour cet auteur, op. cit., respectivement, p. 111, p. 113 et p. 111.

⁴⁶ Il importe de noter que ces codes relatifs au corps sont enseignés à l'enfant dès son plus âge: supra. Cf., Kasriel, M., op. cit., p. 120. Cf. de même, Akesbi-Mseffer, A., op. cit., p. 157; cf. également, les analyses faites par R. Bourquia à propos de la symbolique du *tqāf* (fermeture, verrouillage), op. cit., notamment p. 79 et suivantes.

⁴⁷ Cf. entre autres, Kasriel, M., *ibid.*; Bourquia, R., op. cit., ch. «la femme et le corps»; El Harras, M., *Féminité et masculinité dans la société rurale marocaine, le cas d'Anjra*, p. 47, in. Bourquia, R. et al., *Femmes, cultures et société au Maghreb*, v. I, Culture, femmes et famille, Casablanca, Afrique Orient, 1996, pp. 37-54.

⁴⁸ Bourquia, R., *Femmes et fécondité*, op. cit., p. 72.

du père. Ne pas respecter cette règle est considéré comme la honte des hontes.

Par ailleurs, les enfants doivent être au service du père. Cette obligation est présentée comme une manière d'exprimer leur gratitude envers le géniteur. Les enfants doivent alors le soutenir, grandir son nom, et veiller sur son image en lui évitant de se trouver dans une situation de *ḥašma* devant les rivaux. Pour ce faire, ils doivent obéir à sa loi et réussir socialement. Mais là encore, la notion de réussite diffère suivant les sexes.

Une fille est de plus en plus appelée à assurer des tâches et rôles sociaux similaires à ceux traditionnellement réservés à son frère (réussite scolaire, accès au travail rémunéré, etc.). Parallèlement à ces nouvelles attentes du milieu social, elle est appelée à veiller sur ce que l'on considère être son honneur. Une «*bant 'annâs*» ou «*bant 'arjâl*» (fille de bonne famille, fille d'hommes) serait celle qui sait concilier les exigences de son époque (ne plus être seulement une femme de l'intérieur) et les exigences que stipule l'honneur de la famille. Ainsi, la fille et son père auront droit à la considération que célèbrent ces paroles chantées lors des cérémonies du mariage: «*tbârk Allah a`lîha, ḥamrât 'ujah 'abbâha*» (lit. bénie soit-elle, elle a fait rougir le visage de son père: *i.e.* elle a honoré son père), «*ya flâna ya lmarḍiyya, ḥakka 'ikûnu bnât 'arjâl 'al-mahḍiyya*» (lit. ô telle la bénie, c'est ainsi que sont les filles, des hommes, gardées).

3. Les conduites vis-à-vis de la mère.

Théoriquement, les règles prescrivant les modes de conduites envers la mère sont similaires à celles qui gèrent les conduites envers le père. La morale de la *ḥašma* vis-à-vis de la mère stipule l'observance de conduites de réserve et de retenue en sa présence. Or, en réaction au rôle assigné au père (puisque ce dernier doit adopter des conduites d'évitement devant ses enfants afin de maintenir son prestige et son autorité), la mère se trouve amenée (et poussée socialement) à occuper des positions médianes entre son époux et ses enfants. Et l'on admet, sans que cela ne soit ouvertement érigé en règle sociale, que la mère puisse transgresser certaines normes de la *ḥašma* dans ses rapports avec ses enfants. Ainsi, vis-à-vis de la mère, les rapports deviennent plus souples. Selon l'enquête déjà citée de A. Belarbi: «La mère constitue le premier refuge de l'enfant, elle recourt

à ses soins, à sa vigilance, à son amour dès qu'un problème se pose à lui. Les enfants privilégient généralement cette relation à la mère»⁴⁹. Toutefois, il convient de noter que la nature de ces rapports peut varier en fonction de la ligne de conduite de la mère (sa conception de la manière selon laquelle doivent se dérouler ses rapports avec ses enfants); puis de celle du père. Et généralement, plus ce dernier est sévère avec ses enfants, plus la mère est tolérante à leur égard et inversement⁵⁰.

La liste des conduites interdites et des conduites permises varie d'une famille à une autre. Mais en règle générale, et selon ce modèle non reconnu comme tel socialement, l'enfant peut afficher ouvertement certaines conduites déviantes devant la mère.

Le secteur de la sexualité illustre parfaitement ce relâchement du contrôle concernant les conduites que les enfants doivent afficher devant leur mère. L'interdiction de toute allusion à la sexualité devant le père se trouve plus ou moins tempérée en présence de la mère. Cet aspect est plus significatif dans la relation mère/fille⁵¹. Dans ce cas, la nudité (physique et verbale) n'est plus tabou. Mais si la fille peut parler librement de la dimension physiologique du sexuel (menstrues, désignation de son sexe de façon directe ou par des euphémismes, etc.) avec sa mère, il lui est interdit d'évoquer la dimension relationnelle surtout si cela la concerne plus spécialement. Autrement, la mère va passer pour complice, pour initiatrice du «désœuvrement» de la fille. Toutefois, cette restriction peut être levée dès le mariage de la fille⁵² (ou dès ses fiançailles et parfois lorsque la fille estime qu'elle entretient une relation susceptible de déboucher sur le mariage⁵³).

S'agissant du fils, la nudité physique ou verbale cesse d'être tabou dans certaines conditions extrêmes (maladie par exemple). Mais

⁴⁹ Op. cit., p. 12; de même, Akasbi-Mseffer, A., op. cit., notamment, p. 168 et suivantes.

⁵⁰ Cela demeure cependant sans grand effet sur les conduites que l'enfant doit (ou ne doit pas) afficher devant son père. Car, le fait que le géniteur soit sympathique ou sévère avec ses enfants n'implique pas des dérogations significatives à ce sujet.

⁵¹ Selon l'enquête de Aicha Belarbi: «Les parents essentiellement ruraux et citadins défavorisés insistent sur cette structure dominante de la famille marocaine dont le père, le fils sont le prolongement, la pérennité. Si la fille ne représente pas la sécurité, la mère lui attribue une place privilégiée car elle constitue son premier soutien et sa principale confidente». Cf. op. cit., p. 94-95.

⁵² Naamane-Guessous, S., op. cit., p. 93.

⁵³ Ibid., p. 41, 47, 72.

si l'on interdit à la fille d'évoquer ses relations avec l'autre sexe, on le tolère chez le fils. En tant qu'homme celui-ci ne risque point de souiller l'honneur de la famille en fréquentant d'autres femmes.

En somme, disons qu'en règle générale, le modèle régissant les rapports enfant/mère admet implicitement, même s'il stipule l'égalité dans le traitement des deux parents, le fait que ces rapports échappent aux lois de la *ḥašma*. Ce qui par conséquent adoucit ces relations en les rendant plus souples et moins contraignantes.

4. Les relations frère/sœur.

De manière générale, deux principes sont à la base des règles régissant ces relations: le sexe et l'âge.

Selon le principe du sexe, ces relations doivent fonctionner, comme c'est le cas pour certaines questions rattachées au domaine de la sexualité, à l'image de la relation fille/père. Car frères et sœurs sont appelés à observer mutuellement les mêmes restrictions concernant la sexualité devant le père (prohibition de la nudité physique et dans une certaine mesure celle verbale, etc.). Toute infraction à cette règle est considérée comme manque de respect à l'égard de la sœur ou du frère. Pour le reste, les règles comme les modalités de leur observance favorisent les garçons. Ces derniers peuvent, comme devant la mère, afficher certaines conduites déviantes en présence de leurs sœurs. Mais quand les choses sont inversées, la fille risque d'être jugée comme manquante aux principes de la *ḥašma* vis-à-vis de son frère.

Selon le principe de l'âge, théoriquement, le plus jeune quel que soit son sexe est appelé à obéir au plus âgé. Mais, là aussi la règle avantage les enfants mâles. Quand l'écart d'âge entre une sœur et son frère est petit, c'est le principe du sexe qui l'emporte. La fille est ainsi appelée à obéir au frère plus jeune qu'elle⁵⁴. La règle veut que les aînés (garçon ou fille) soient respectés par tous les membres de la fratrie. Le fils aîné doit être traité à peu près comme un père. De même, la fille aînée doit être considérée comme une mère.

Cependant, il arrive qu'un troisième principe intervienne dans la réglementation des relations frères/sœurs. Il s'agit du degré de satisfaction des parents vis-à-vis d'un enfant. Ainsi, la règle peut être

⁵⁴ Cf. l'enquête de C. Benarafa et A. Sijelmassi, op. cit., p. 80-81; de même, Akesbi-Mseffer, A., p. 66.

modifiée par simple décision des parents pour favoriser un enfant (fils ou fille) parce que celui-ci réussit bien dans la vie, ou parce qu'il se conforme mieux que les autres aux normes familiales, etc. De cette manière, la hiérarchie au sein du groupe des frères et des sœurs peut être inversée et le cadet par exemple prend la place de l'aîné et ainsi de suite.

Pour récapituler l'essentiel de ce développement, il est à retenir que les relations intra-familiales sont réglées par deux dispositifs de règles et de valeurs - la *ḥašma* et le *sukht/rdâ*. La *ḥašma* fonctionne comme guide des conduites des membres de la famille. Quant au *sukht/rdâ*, il fonctionne plus comme organisant le système de sanctions relatif aux prescriptions établies par la première, que comme un guide de conduite au sens strict du terme. Une conduite non conforme aux normes de la *ḥašma* est d'abord perçue comme un symptôme de manque de *hyâ* (de respect ou de pudeur) chez son auteur. Sa persistance déclenche le *sukht* parental.

La *ḥašma* délimite les lignes de conduites à adopter face à chaque membre. Elle stipule que les membres de la famille doivent se respecter, ce qui implique l'interdiction d'afficher toute inconduite en leur présence. Cependant, l'étendue de ces interdictions varie selon le sexe, l'âge et le statut des interactants. S'il est interdit d'afficher une conduite déviante devant le père, cela est dans certains cas possible devant la mère dans la mesure où ceci lui permet d'accomplir un travail de médiation entre le père et sa progéniture. S'agissant des rapports au sein de cette dernière (*i.e.* entre les membres de la fratrie), l'interdiction de manifestation d'inconduites ne concerne généralement que le domaine de la sexualité avec un avantage pour les garçons. Ceux-ci peuvent enfreindre la règle et afficher par exemple leurs liaisons sentimentales devant leurs sœurs alors qu'un comportement similaire de la part de ces dernières est une infraction au devoir de respect vis-à-vis du frère.

Ainsi, les rapports intra-familiaux se trouvent traversés horizontalement et verticalement par les rapports de sexes. La différenciation des sexes est codifiée dans les modèles, valeurs et règles qui régissent les relations entre les membres d'une famille. Ce constat d'ordre général (mais significatif) étant établi, procédons à la

formulation de quelques conclusions sur la nature et les conséquences des faits étudiés.

La première conclusion qu'autorise le développement ci-dessus est la suivante. Le dispositif de règles et de normes mis en place pour organiser les relations intra-familiales apparaît comme une invention masculine. Il se déploie suivant des logiques sociales convaincues par l'idée de primauté du masculin sur le féminin. L'hégémonie des êtres masculins sur les êtres féminins (et sur un autre plan, celle des aînés sur les plus jeunes) est ainsi instituée et justifiée; et le féminin se trouve maintenu dans des positions de subordination au masculin. C'est ce qui ressort de la lecture des règles relatives aux rapports époux/épouse, frères/sœurs et dans une certaine mesure, de ceux concernant la mère/enfants mâles.

En terme de représentations mentales, le domaine des relations intra-familiales tel qu'il est socialement réglementé constitue le lieu de diffusion et de circulation d'images discordantes et inégalitaires du féminin et du masculin que les individus intériorisent tout au long de leur socialisation familiale. Le masculin est synonyme de loi et d'ordre; le féminin représente la permissivité: *i.e.* le lieu de transgression de la loi et du relâchement de l'ordre. De même, le féminin est objet du pouvoir masculin. Ainsi, nous avons vu comment il est socialement admis, sans que cela ne soit érigé officiellement en règle sociale et suivant des modalités changeantes selon les sexes des enfants, que l'on transgresse la loi de la *ḥašma* dans les rapports enfants/mère, ce qui est socialement prohibé s'agissant des relations père/enfants; que le père est l'unique membre du couple parental socialement autorisé à détenir et représenter l'autorité parentale. Nous avons noté que cet état de fait est décelable dans l'axe des relations frères/sœurs dans la mesure où le non respect de la règle régissant les rapports au sein de la fratrie est différenciellement apprécié et ressenti suivant si cela émane de la sœur ou du frère; que le principe d'appartenance au sexe masculin définit la distribution du pouvoir au sein du groupe de la fratrie.

Cependant, pour ne pas figer une société dans une image très consommée, s'agissant de la femme et des rapports de genre, il convient de préciser que le monde des règles, principal objet de ce travail, ne renseigne que sur certaines séquences des processus sociaux. Outre le caractère multiple des rapports qu'entretiennent les

acteurs à la règle - dont certains aspects ont été discutés plus haut -, notons que dans tous les secteurs de vie sociale, l'émergence d'une règle marque le début d'un procès de transactions entre les divers protagonistes (ici, le père, la mère, les filles, les fils). Ainsi, la règle, loin d'être une donnée définitive à prendre ou à laisser, constitue le lieu autour duquel se déploient des processus complexes de négociation et d'arrangement entre les acteurs. Il s'ensuit que les formes de son observance et de sa transgression sont en permanence objet de définition et de redéfinition⁵⁵. Comme le note judicieusement G. Balandier, «l'univers des règles» laisse place à la tricherie» et plus loin, l'anthropologue ajoute, suite à E. Leach, que: «les systèmes structuraux où toutes les modalités de l'action sociale seraient fixées, institutionnalisées, deviendraient des systèmes impossibles; pour rester viables, ils doivent comporter un domaine de choix, donc de liberté, de telle façon que l'individu puisse trouver la possibilité d'y intervenir en fonction de ses calculs, de ses stratégies»⁵⁶.

Ainsi les règles et les modèles ne renseignent que sur les niveaux apparents et officiels du social, *i.e.* l'ordre prescrit et non l'ordre réel. Ils constituent des révélateurs pertinents quant aux modalités de présentation et de représentation de soi propres à chaque société, *i.e.* l'image qu'une formation sociale se donne ou se fait d'elle-même.

⁵⁵ En guise d'illustration, nous citons des observations anthropologiques effectuées sur un terrain, réputé être «l'enfer des jeunes filles» à savoir, la société marocaine migrante en France:

Dans une micro-société marocaine migrante en France (Bordeaux et sa banlieue), les tractations opposant les filles à leurs géniteurs et les pressions régulatrices de la société dominante font que le suivi des règles parentales relatives à la chasteté de la jeune fille obéit à une logique de coopération entre les deux protagonistes (parents et filles). Cette coopération permet aux filles de contourner, en catimini et jusqu'à un certain degré, les règles parentales et assure, en retour, leur loyauté à l'ordre parental pendant les événements où celui-ci est publiquement mis à l'épreuve (l'événement du mariage par exemple). Les filles agissent en fonction de la barre dressée par les parents (épargner tout scandale à la famille). Elles agissent aussi selon leurs aptitudes à gérer les situations d'infractions dans lesquelles elles se trouvent impliquées. L'on relève même des situations de fugues négociées entre parents et filles ou encore des cas de changement d'appartenance religieuse (passage du culte musulman au culte jéhoviste [témoins de Jéhovah]) ayant contraint les parents, pour ne pas perdre le contrôle de la situation, à accommoder leur système de valeurs et interpréter la conduite de leur filles non comme un fait d'apostasie mais comme un acte de foi. Cf. Harrami, N., *op. cit.*, ch. VII.

⁵⁶ Balandier, G., *Sens et puissance*, Paris, P.U.F., 1971, p. 62, 63.

Pour ce qui concerne le cas marocain, les règles régissant les rapports de genre, que ce soit dans la famille ou ailleurs, reflètent bien l'image que notre société aime se donner d'elle-même à savoir, une société *hakma 'a'yalatha* (lit. commande ses femmes) et de manière globale *'ulâdha* (lit. ses enfants et par extension ses femmes, sa matrice: cf. le recours au terme *'ulâd* lors d'une conversation entre «des hommes qui se respectent»).

En désignant la place qu'occupe les règles parmi les choses du monde social, nous avons montré les limites de notre étude. Il va falloir, pour établir une appréciation sérieuse des rapports de genre dans la société marocaine, s'intéresser davantage, par le biais d'ethnographies intensives, à ce qui se fait concrètement (les pratiques: l'ordre réel) et non seulement à ce qui se dit (idéologies, règles, valeurs exhibées ou autres parcelles du discours indigène⁵⁷: l'ordre officiel ou prescrit). Ainsi pourrions-nous - selon l'expression de J.-N. Ferrié⁵⁸ - distinguer l'«emballage» (*i.e.* les images que renvoie une société à propos d'elle-même) de la «teneur» (*i.e.* ce qui est réellement pratiqué).

Néanmoins, que ces règles reflètent les niveaux apparents de la vie sociale ou qu'elles font l'objet de transactions et d'arrangements entre les acteurs, cela n'altère guère les conclusions que nous avons formulées. C'est avec cette image de soi que notre société tient à afficher (une société *hakma 'a'yalatha*, soucieuse de son ordre, de sa réputation et de son honneur) que l'on accueille les nouveaux arrivants, que l'on leur inculque une certaine manière d'être Hommes.

III. Les rapports de genre dans le discours proverbial.

Les proverbes constituent une composante essentielle de ce qui est couramment appelé «littérature orale» (*i.e.* contes, mythes, dictons, devinettes, *nukât* [farces], etc.). Ils sont socialement représentés et présentés comme étant le résultat d'une expérience ancienne et originelle. Les formules qui précèdent leur énonciation insistent sur cet aspect: «les arabes ont dit...» (*la`rab gâlû ou la`rab taygulû*), «les anciens disaient» (*taygulû 'allawlîn*), «que Dieu accorde sa miséricorde à celui qui a dit», etc. (formules en arabe dialectal);

⁵⁷ Cependant, ces éléments doivent être envisagés dans leurs fluctuations.

⁵⁸ Ferrié, J.-N., *Vers une anthropologie déconstructiviste des sociétés musulmanes du Maghreb*, in. *Peuples méditerranéens*, n° 54-55, janvier/juin 1991, pp. 229-246.

«comme disait le maître de la parole», (formule berbère de Aït Bouzid de Timouilt)⁵⁹, «les gens disent», «les ancêtres disent» (Aït Achtouken de Sous)⁶⁰, «les anciens n'ont rien laissé à dire aux contemporains»; et quand le proverbe est tiré d'un conte: «il a fait comme celui qui a dit» ou encore, l'on cite le personnage, animal ou humain, du conte: «le rat a dit» (Aït Bouzid de Timouilt)⁶¹. Les proverbes se présentent donc comme une parole traditionnelle et anonyme qui, du point de vue des usagers, traduit une sagesse incontestable: celle des anciens, et signifie l'ordre parfait des choses.

En incarnant le dire des anciens, en connotant une expérience fondatrice, la parole dans le contexte proverbial se trouve chargée de pouvoir. De même, par sa répétition et son positionnement vis-à-vis du temps - ce que A. Greimas⁶² appelle le caractère archaïque de la forme proverbiale qui constitue une «mise hors du temps»: principe de son autorité - le proverbe fixe des images mentales, des représentations culturelles⁶³ et des modèles de conduites.

Le discours proverbial permet en «une parole lapidaire»⁶⁴, d'une manière brève et efficace, l'argumentation, le conseil, la critique et le rappel à l'ordre («attends que je lui tire une balle» introduit-on l'énonciation d'un proverbe chez les Aït Bouzid de Timouilt) sans enfreindre les règles de convenances sociales.

Ces propriétés et fonctions du discours proverbial comme les occurrences de son émergence comportent des implications

⁵⁹ Bentolila, F. (dir.), *Proverbes berbères*, Paris, L'Harmattan/Awal, 1993, p. 117.

⁶⁰ Ibid., p. 94.

⁶¹ Ibid., p. 149.

⁶² Cité par Leroux, F. et Richard, Ph., *Alimentation et maladie dans les proverbes français: un exemple d'analyse de contenu*, in. *Ethnologie française*, nouvelle série, n°3-4, 1972, pp.267-286.

⁶³ «Parmi les représentations communiquées, une très petite proportion sont communiquées de façon répétée et peuvent même finir par être distribuées dans le groupe entier, c'est-à-dire faire l'objet d'une version mentale dans chacun de ses membres. Les représentations qui sont ainsi largement distribuées dans un groupe social et l'habitent de façon durable sont des représentations culturelles. Les représentations culturelles ainsi conçues sont un sous ensemble aux contours flous de l'ensemble des représentations mentales et publiques qui habitent un groupe social».

Sperber, D., *L'étude anthropologique des représentations: problèmes et perspectives*, p. 116, in. Jodelet, D., (dir.), *Les représentations sociales*, Paris, P.U.F., 1989, pp. 115-130, (souligné par l'auteur).

⁶⁴ L'expression est empruntée à F. Bentolila, op. cit.

socioculturelles importantes. Outre ses fonctions pédagogiques (transmission de savoir, de principes moraux et règles sociales), le proverbe se présente comme un élément de régulation du changement socioculturel. Par la convocation (symbolique) des anciens (cf. formules d'introduction: *'allawlîn*, i.e. les premiers, les fondateurs et par extension, le repère, la référence, la nature des choses), il atténue (ou même anéantit) l'intervention de registres culturels porteurs de modèles différents de ceux issus de l'ordre dont il est le porte parole.

Pour approcher les figures du féminin et du masculin que véhicule le discours proverbial, nous allons examiner les contenus d'un corpus composé de 120 proverbes provenant de matériaux rassemblés par d'autres chercheurs⁶⁵. Ce corpus se présente, du point de vue des origines ethno-culturelles et des aires d'usage, comme suit:.

- Proverbes en dialecte arabe:.

Suivant les indications des auteurs de l'un des deux recueils de proverbes arabes consultés, ceux-ci représentent l'ensemble des régions du Maroc⁶⁶. Quant à l'auteur du second recueil, il se contente de souligner que ses proverbes sont «l'expression de la voix populaire», de «l'âme et (des) traditions du peuple marocain»⁶⁷.

- Proverbes en dialectes berbères:.

Les auteurs du recueil berbère⁶⁸ respectent manifestement les règles ethnographiques de collecte des données. Ils citent leurs informateurs et mentionnent les aires d'usage des proverbes. Selon ce dernier critère, les éléments empruntés à ce recueil se distribuent de la manière suivante:.

- Proverbes du Rif, collectés auprès d'informateurs se disant des Aït Ouryaghel, Aït Sider et Aït Touzine.
- Proverbes de Sous, collectés dans la plaine d'Achtouken à 30 Km au Sud d'Agadir.
- Proverbes de Timoulilt (province d'Azilal).

⁶⁵. Messaoudi, L., Proverbes et dictons du Maroc, Paris-Agadir, EDL/BELVISI, 1987; Cherradi Fadili, M. et Kabbaj, M., Un bouquet de proverbes marocains ou l'authenticité du Maroc à travers ses proverbes, Casablanca, 1981; Bentolila, F. (dir.), op. cit.

⁶⁶ Cherradi Fadili, M. et Kabbaj, M., ibid.

⁶⁷ Messaoudi, L., ibid.

⁶⁸ Bentolila, F.(dir.), ibid.

- Proverbes de Aït Hadiddou du Haut Atlas.
- Proverbes recueillis à Aït Seghrouchen dans la région de Boulemane⁶⁹.
- Proverbes de Aït Ayyach de Midelt.
- Proverbes de Zemmour.

Ces remarques que nous venons de formuler à propos des aires d'usage, nous autorisent à dire que les éléments de notre corpus renseignent assez suffisamment quant à l'ensemble de la production proverbiale au Maroc. A présent, quelles images du féminin et du masculin véhiculent ces proverbes? Comment ces derniers se représentent-ils les rapports hommes/femmes?.

S'agissant des relations de genre, les proverbes mettent en scène une foule de femmes et d'hommes impliqués dans des situations sociales diverses. Ils véhiculent, par-là, une multiplicité de discours et de représentations. Ces discours restent cependant gouvernés par l'idée d'un féminin mis à la disposition du masculin et relevant du domaine de son autorité. C'est à l'homme, souligne-t-on, qu'incombent les tâches de surveillance, de protection, d'entretien et d'éducation de la femme. «Les femmes! Nettoie et emménage, voilà comment il faut les traiter» conseille un proverbe Aït Hadiddou. L'homme est donc appelé à effectuer un travail de remodelage envers la femme de telle sorte que celle-ci se conforme à ses attentes. «Le cheval est chéri tant qu'il est attaché» lance un proverbe du Rif, allusion, selon son collecteur, à la femme qui, puisqu'elle ne peut contrôler ses passions - à l'image du cheval qui lui non plus ne peut résister à la tentation de galoper -, doit être surveillée. «Un homme doit pouvoir sacrifier sa vie pour *'ulâdu* (lit. ses enfants) et pour *blâdu* (bled, territoire, pays)» selon un proverbe en dialecte arabe. Les deux termes «*'ulâdu*» et «*blâdu*» délimitent les lieux ultimes de repli de l'homme: la famille et le territoire. Notons que le terme *'ulâdu* (lit. ses enfants, sa progéniture) ici utilisé résulte d'une forme pudique de langage à laquelle des hommes «qui se respectent» ont recours pour évoquer leurs femmes. Cette modalité par laquelle une femme est désignée (*i.e.* nommée par le biais du terme *'ulâd*) est intimement liée à l'idéologie de l'honneur (*infra*) et à une représentation sociale

⁶⁹ Selon les indications de l'un des auteurs du recueil, ces proverbes «n'appartiennent pas en propre à cette région [...] (mais) voyagent dans tout le moyen Atlas (Aït Youssi, Marmoucha, Aït Ouarayn, Aït Sadden... etc.)», cf. Bentolila, F. (dir.), *ibid.*, p. 135.

quasi-biologiste (*i.e.* naturaliste) du sexe féminin (*i.e.* femme/ «ventre», «matrice»).

Ainsi les proverbes fixent un modèle socioculturel faisant du féminin le lieu d'un travail d'encadrement, de surveillance et de protection de la part des membres du groupe des hommes. Telle est la conception globale que comportent les proverbes à propos des rapports de genre.

Cependant, en considérant les identités sociales des acteurs (féminins et masculins) mis en scène dans les proverbes et les contextes d'interaction qui conditionnent l'émergence de ces identités, nous pouvons grosso modo caractériser et décrire quatre types de discours. Le premier pose les cadres globaux des rapports homme/femme. Les deux interactants sont ici considérés uniquement du point de vue de leur identité socio-sexuelle (*rjâl/nsâ*: hommes/femmes). Le second se rapporte aux relations jeune fille (femme à l'état latent)/homme (père ou autres hommes affectés à la protection de «sa vertu»). Le troisième type de discours considère ces rapports dans un contexte de vie conjugale (*mra/rajlha*: femme et son époux). Enfin, le dernier les envisage du point de vue des obligations que stipule la parenté de sang liant l'homme à deux autres catégories de femmes: la sœur et la mère. Les trois derniers discours s'avèrent consécutifs au premier. C'est ce que nous allons essayer de démontrer dans les pages qui vont suivre.

A. Des relations hommes/femmes en général.

Les proverbes mettent l'accent sur ce qu'ils considèrent être des caractéristiques féminines nuisibles à l'ordre social. Ces caractéristiques se rapportent globalement à deux domaines: la sexualité et le secteur des relations publiques.

Ainsi pour ce qui est du premier secteur (*i.e.* le sexuel), l'on dresse, à l'instar du proverbe rifain cité plus haut, l'image d'un féminin à sexualité vorace et dévorante. A ce propos, les proverbes en dialecte arabe fournissent plusieurs exemples: «seul le «*hamm*» peut faire qu'une fille oublie sa mère». Le «*hamm*» désigne à la fois le sexe et le souci, les deux, remarque le proverbe, sont susceptibles de faire oublier à la fille ses obligations envers sa mère. Notons que l'un des attributs présentés comme positifs dans le discours proverbial à propos de la fille est justement sa conduite vis-à-vis de sa mère: «la mère qui

n'a pas de fille n'a qu'à s'enterrer vivante», comme à l'égard des deux parents en général: «qui n'a pas de filles, personne ne saura de quoi il est mort». Affection et dévouement envers les parents sont ici du ressort du féminin: «*labnât*», estime-t-on, sont «*hnanât*» (les filles sont affectueuses). Les désirs sexuels de la femme risquent cependant d'endommager ces deux qualités ou tâches prescrites au sexe féminin. Un autre proverbe (en dialecte arabe) souligne ironiquement que: «la souris se fatigue; son trou jamais». La sexualité des genres sont ici objets de comparaison. Si le sexuel est d'une manière générale représenté comme une menace permanente à l'ordre social, la sexualité des femmes est dite extrêmement nuisible à cet ordre. On dit à propos de la sexualité masculine que «lorsqu'il a envi, il ne pense plus aux conséquences». Mais l'on considère que les compétences de l'homme dans le domaine étant limitées, ses conduites sexuelles altéreraient moins l'ordre établi. En revanche, les femmes, dont les envies sont jugées insatiables, représentent de sérieuses menaces

Le second groupe de traits comportementaux négatifs, attribué au sexe féminin et nécessitant une vigilance de la part du groupe, se rapporte au domaine des relations sociales. L'action de la femme dans ce secteur est jugée périlleuse quant aux ambiances de quiétude et d'entente qui régneraient dans le monde des *rjâl* (les hommes). Un proverbe en dialecte arabe note que «derrière les discordes entre les frères ou les hommes, cherchez la femme ou l'argent». «La parole de la nuit annule celle du jour» dit un proverbe Aït Achtouken, attribuant ainsi les changements de conduites chez les hommes (décisions, engagements, etc.) à des interventions féminines nocturnes. «Femme ou feu, mieux vaut encore le feu» surenchère un proverbe Aït Ayyache de Midelt pour stigmatiser ce qui est qualifié d'«intelligence féminine maléfique». Toujours dans cet ordre d'idées, un proverbe du Rif ajoute que «sans les femmes fortes, les faibles seraient déjà mortes», ancrant par-là une croyance sociale selon laquelle les femmes useraient d'une connivence vigoureuse pour s'attaquer aux hommes. Les femmes conspireraient, donc, en permanence contre les hommes. Leurs agissements sont par ailleurs déclarés redoutables comme le souligne ce proverbe arabe dialectal: «face aux menaces proférées par des femmes, reste vigilant; face aux menaces proférées par des hommes, dors paisiblement». Et pour conclure, des proverbes en arabe dialectal recommandent les choses suivantes: «la femme s'attelle par la langue et la mule par les pattes», ou encore, en guise de

mesure extrême: «pour les problèmes de dents et de femmes, un remède efficace: les tenailles et le divorce».

Ainsi s'opèrent les distinctions entre deux mondes perçus comme de natures antagonistes. Le premier, celui des *ʔalât* ou *nsâ* (femmes), se présente comme un univers de non-raison gouverné par les intrigues, la machination, la calomnie, la cupidité, etc. C'est le monde des instincts par excellence: un monde presque pré-culturel - pour reprendre la célèbre opposition straussienne (nature/culture). Le second, celui des *rjâl* (hommes), constitue l'univers de la raison, de la culture. Toutefois, cet univers reste vulnérable aux contaminations féminines. De là, les désordres qui le traversent sont regardés comme étant le fait de femmes.

Les conséquences de cette conception des rapports hommes/femmes apparaissent de manière évidente dans le discours relatif à la jeune fille. Elles s'expriment également au niveau des lignes conduites recommandées à trois autres types de femmes mises en scène dans les proverbes: la femme sœur, la femme mère et la femme épouse. Ainsi, la jeune fille, femme à l'état latent, doit faire l'objet d'un travail d'encadrement et de contrôle intense lui permettant d'échapper au modèle féminin dénoncé plus haut. Les femmes mère et sœur, en vertu de leur qualité de parents proches (à l'homme), doivent déployer leur savoir-faire féminin au service de l'homme (fils ou frère). Quant à la femme épouse, elle est appelée à veiller sur les biens symboliques et matériels de son époux et à agir conformément à sa politique familiale et sociale. Nous reprendrons ci-après de manière plus détaillée l'ensemble des images, représentations et dispositions relatives à chacun de ces quatre types de femmes.

B. Les rapports homme/jeune fille.

La présence de jeunes filles au sein d'une famille est d'entrée jugée «chose dangereuse». «Les filles, c'est humiliant» dit un proverbe du Rif. «Un homme est comme un chat; tu le jettes n'importe comment, il retombera toujours sur ses pattes» ajoute un autre proverbe du Rif traduisant par-là une préférence aux garçons en matière de procréation.

Cette représentation de la fille comme une cause potentielle d'humiliation à son groupe familial est décelable dans la totalité des aires que représentent les éléments de notre corpus. Un proverbe en

dialecte arabe estime que: «la fille qui atteint l'âge de la «*tazfira*»(tresse), n'est plus une fillette». Dès lors, sa présence au sein du ménage parental est déclarée menaçante: «une jeune fille à la maison est une honte». Il faut - insiste-t-on - la marier: «la jeune fille est à point; mariez là (*atqûha*) sans tarder», «le coquelicot est éclos: père, marie-moi, ou je quitte l'enclos !». Un autre proverbe arabe dialectal reflète cette préférence des enfants de sexe masculin relevée précédemment: «la maison où l'on ne donne naissance qu'à des filles, est une maison déserte». Un second pense que celui «qui n'a que des filles doit faire le berger». Cette manière de percevoir la jeune fille, gouvernée par la suspicion et la crainte du scandale, apparaît de manière indirecte dans des proverbes issus d'autres aires berbères. «La belle-famille passe avant l'épouse» signale un proverbe Aït Achtouken de Sous. «Regarde la jument et achète sa fille» dit-on à Aït Seghrouchen. «Là où est passée l'aiguille, le fil passera» concluent des proverbes en usage dans plusieurs aires berbères.

Partout la valeur de la jeune fille s'avère corollaire à celle de son groupe familial et inversement. La conduite de la jeune fille se présente comme un critère qui permet de mesurer la respectabilité d'une famille. Une famille d'honneur engendre des filles d'honneur estime-t-on. Une jeune fille est appelée à se conformer aux conduites dites de «*bnât 'annâs*» (filles de «bonnes familles»). Toute manifestation de comportements identifiés comme symptômes de dépravation de mœurs nuit à son image comme à celle de sa famille, ce qui risque d'affecter sa valeur sur le marché matrimonial. Cette valeur est, semble-t-il, la hantise de tout père ou mère ayant engendré des filles: «si le *azrî* est éconduit, c'est la *azba* qui en pâtira; lui, très vite, il se mariera», «si tu maries ta fille, plante des oignons à sa place». Ces représentations impliquent des dispositions et procédures conséquentes. Celles-ci se rapportent au mode d'éducation de la jeune fille et de manière générale, à sa façon de se tenir en société.

Dans cette perspective, les proverbes estiment que celui «qui éduque bien ses filles, évitera bien des accidents», que «la serrure protège la porte; la sagesse protège la fille» (proverbes en dialecte arabe). Remarquons que le terme utilisé pour désigner la jeune fille dans ce dernier proverbe est *'al-`âtaq*, lequel terme, puisqu'il renvoie au verbe *`ataqa* (délivrer, secourir), reflète une représentation faisant

de la jeune fille un être en attente d'une délivrance par le biais du mariage (*i.e.* d'un mari sauveur).

L'on recommande, pour ce qui est des contenus de l'éducation de la jeune fille, une initiation intense au travail domestique. C'est ce que laissent entendre des proverbes relatifs à la jeune mariée (ou à la belle-fille): «la bru qui n'arrive pas à dominer ses tâches domestiques, se dit ensorcelée»; «en tablier, oui; les manches retroussées, oui; mais la cuisine sent toujours le brûlé, chez ma bru» (proverbes en dialecte arabe). Cette obligation de faire preuve d'un savoir-faire important en matière d'entretien des ressources humaines va de pair avec la nécessité de disposer de traits comportementaux qui permettraient - selon le discours proverbial - de distinguer la jeune fille d'une «fille de joie» ou encore d'une femme ayant accédé au statut de «*mra*» (femme mariée): «la femme (*lamra*) est belle par son rayonnement (*dyâhâ*); la jeune fille (*'al-`âtaq*), par sa pudeur (*hyâhâ*)», «de la fille turbulente (*khfîfa*) on ne fera ni une bonne mariée, ni une bonne accouchée», «on dirait la poitrine d'une fille de joie (*wâl`a*): le premier venu y plonge la main», «la jeune fille de «Bab El Guissa»: elle visite les malades et félicite les accouchées» (proverbes en dialecte arabe); «si tu étais assez grasse, toi, la chèvre à vendre, tu n'auras pas été laissée pour compte dans le souk aux bestiaux où affluent les bouchers» remarque un proverbe Aït Bouzid de Timouilt pour dire que les «bonnes mœurs» accroissent la valeur de la jeune fille sur le marché matrimonial.

L'ensemble de ces traits comportementaux assignés à la jeune fille peut être ramené à une éthique sociale connue sous le nom de *hyâ* ou *hašma* (pudeur, honte). Cette morale, telle qu'elle apparaît dans la pratique sociale, donne lieu à des conduites de façade et à des conduites exprimant une obéissance réelle à la règle (cf. plus loin dans cette étude, le développement concernant l'idéologie de la *hašma*). Cependant, au niveau du discours proverbial, la *hašma* se présente comme une caractéristique substantielle d'une jeune fille digne de ce titre. La pudeur - *i.e.* le sens permanent de la honte (ou de l'honneur) - permet de séparer celle-ci d'une *khfîfa* (turbulente) ou d'une *wâl`a* (fille de joie, désignée également dans certains proverbes par le terme *fâjra*). Ce sens permanent de la honte doit caractériser la conduite de la jeune fille même dans les situations de transgression de la règle. Un proverbe unique dans son genre - puisqu'il est le seul, parmi les

éléments de notre corpus, à évoquer (et reconnaître) la vie sexuelle de la jeune fille - dit: «enlace et embrasse autant que tu veux mais ne piétine pas la petite bande réservée» (proverbe en arabe dialectal). Nous touchons ici un modèle d'inconduite qui stipule aux deux auteurs de l'infraction sociale (la jeune fille et son partenaire) le contrôle de la honte en veillant sur l'indice matériel de la chasteté de la jeune fille (cf. le rituel du *sarwâl*: exhibition du linge taché du sang hymenal prouvant que la jeune mariée était bel et bien vierge au moment de la consommation du mariage).

Les proverbes demeurent fidèles à l'ordre des *rjal* (hommes). Ils épargnent le garçon de beaucoup de ces restrictions. Le célibat de celui-ci n'est considéré gênant que lorsqu'il dure dans le temps ou il risque de souiller l'image d'autres familles réputées comme ayant de l'honneur: «si le *'azrî* devient ombrageux, hâtez-vous de le marier» (proverbe arabe dialectal). En somme, le garçon étant de sexe masculin ne peut offenser considérablement l'honneur familial sauf en cas d'adoption de conduites jugées féminines (par exemple: l'homosexualité dite passive - ce qui est interprété comme une imitation des conduites prescrites au sexe féminin en matière de sexualité)⁷⁰.

Ainsi, contre une sexualité féminine considérée comme un facteur de désordre social, les proverbes instituent la modestie sexuelle comme modèle de conduite à inculquer à la jeune fille. De même, pour se protéger des intrusions féminines dans l'espace public dénoncées plus haut comme pour veiller sur la chasteté de la jeune fille, les proverbes recommandent une limitation et un contrôle de ses rapports avec les espaces extra-familiaux. La jeune fille serait alors bien armée pour assurer sa vocation maternelle. L'excellence de sa famille, son droit à la fierté - pour parler comme J. Pitt-Rivers⁷¹ - sera en retour reconnu.

Il convient de noter, avant de clore ces passages relatifs à la jeune fille, que si les proverbes s'accordent généralement à soutenir

⁷⁰ Cf. le cas du proverbe Anjri: El Harras, M., *Féminité et Masculinité dans la société rurale marocaine: le cas d'Anjra*, notamment p. 39-40, in. Bourqia, R. et al. (dir.), *Femmes, culture et société au Maghreb*, Volume 1, Casablanca, Afrique Orient, 1996, pp. 37-56.

⁷¹ Pitt-Rivers, J., *Anthropologie de l'honneur. La mésaventure de Sichem*, Paris, Le Sycomore, 1983.

que l'honneur d'une famille dépend des conduites de ses filles (et de celles de ses femmes en général), quelques proverbes nuancent cependant ce point de vue. Ces derniers estimant que «la fille est l'associée de sa mère» (proverbe arabe dialectal), posent la réputation de la mère comme critère pour se prononcer sur la valeur d'une fille: «regarde la jument et achète sa fille» (proverbe Aït Seghrouchen). Ainsi, quand la fille manifeste des actes jugés non conformes à la morale de l'honneur, c'est du côté de la mère - estime-t-on - qu'il faut chercher l'explication. Cette mise de la mère au devant de la scène trouve son sens dans une certaine interprétation de l'ordre (et du désordre) social (supra). Le désordre étant défini comme le fait de femmes, l'on procède alors à l'incrimination des membres féminins du groupe chargés de l'éducation de la fille (en l'occurrence la mère). Ainsi le discours proverbial, tout en reproduisant la représentation suivant laquelle la jeune fille (et la femme en général) constitue «un signe extérieur»⁷² de l'honneur de son groupe de filiation - donc de renommée des mainteneurs officiels de l'ordre groupal: *i.e.* les hommes -, offre à ces derniers la possibilité d'atténuer les retombées de toute conduite féminine déshonorante en rendant les mères responsables, en dernier lieu, des comportements de leurs filles.

C. Les rapports homme mari/femme épouse.

Les contenus des discours proverbiaux relatifs aux rapports femme épouse/homme mari restent en parfaite harmonie avec l'ordre social que ceux-ci reflètent (ou justifient). L'on assiste à une idéalisation de l'image de la femme mère de famille comme de celle de l'homme père de famille: «la maîtresse de maison, fut elle ânesse, est une mère de famille (*mûlât 'addâr 'a`mâra*)», «le mari, fut-il un amas de squelette, est un chef de famille respectable (*'arrâjl hurma*)». De même, l'on insiste sur une division sexuelle du travail qui assigne aux femmes les activités procréatrices (travail domestique) et aux hommes, les activités productives (travail à l'extérieur du ménage).

Dans ce cadre, les proverbes mettent en valeur l'homme/père de famille qui assume son rôle de garant de la vie économique du foyer - celui-ci serait alors digne de son titre de rajl (homme): «un mari,

⁷² Comme dit R. Jamous à propos du statut de la femme dans le système d'honneur *'iqra`iyyin*. Cf., pour le même auteur, Honneur et Baraka. Les structures sociales traditionnelles dans le Rif, Paris/Cambridge, Maison des Sciences de l'Homme/Cambridge University Press, 1981.

même charbonnier, pourvu qu'il m'assure le manger et le boire», «sois homme, cher mari (*kân 'âzmâni hraš*); et voici ma joue pour un baiser ou une gifle», «ce qui fait l'homme, ce sont ses bras et son labeur et non ses biens et leur valeur (*'arrâjl bdra`û*)» (proverbes en arabe dialectal). Ils rendent également hommage à la femme épouse qui se consacre à la gestion des affaires domestiques - celle-ci est déclarée *'a`mârt 'addâr* (lit. ce qui donne au foyer sa consistance): «la beauté n'est qu'artifice; bien tenir sa maison, voilà le principal», «je ne crains pas la fête des *«grîn»* (i.e. la fête du sacrifice, celle-ci nécessiterait plus de travail de la part de la mère du foyer); craindrai-je celle des *«qlâlaš»* (fête de Achoura)», «elle lave, nettoie, dépoussière; et elle jeûne en plus» (proverbes en arabe dialectal), ou encore ce proverbe du Rif qui réserve la plus grande considération aux femmes qui se conforment à la règle régissant la distribution des tâches entre sexes, et se contentent du travail domestique: «un cheval libre coûte cent, un cheval attaché coûte deux cents».

S'occuper de la gestion des affaires internes du foyer conjugal ne signifie nullement une simple exécution des tâches ménagères. Les proverbes pensent que la femme épouse doit veiller sur les biens matériels du ménage: «avec les économies des bonnes ménagères on construirait une ville», «plutôt être pillé par un voleur qu'avoir femme dépensière en la demeure» (proverbes en arabe dialectal). Ils estiment en outre que les tâches socialement prescrites aux femmes, étant pénibles, nécessitent beaucoup de patience, de tact et de subtilité: «c'est une esclave (*khâdam*), sans le savoir, une mère de famille chez elle (*lamra fi ddâr*)», «la femme bien née (*'al-hurra*) est celle qui sait endurer pour préserver son foyer», «aucune femme mariée n'échappe à la douleur; la plus méprisable (*dlilt 'ansâ*) est celle qui s'en plaint», «c'est à cause des fruits qu'il produit, que coups de gaule l'arbre subit», «si je n'avais rien à me reprocher, mon mari n'aurait jamais pris une seconde épouse», «mes bras restent ouverts à mon mari, fidèle ou infidèle».

Lorsqu'une femme est estimée compétente en matière d'entretien des ressources humaines (travail domestique), ses aptitudes sont déclarées comme étant le résultat d'une bonne éducation familiale, ce qui accroît la considération de sa parentèle: «la cuisine de l'épouse bien née (*'al-hurra*) se passe de matière grasse». Cette référence à l'histoire familiale n'est guère évoquée à l'occasion

d'évaluation des compétences de l'homme dans le domaine du travail qui lui est prescrit. Celles-ci sont regardées comme étant la condition sine qua non de sa virilité sociale (*rujûla*). D'où, les proverbes suivants: «pour ton fils choisis la famille (*'al-'asl*); pour ta fille, choisis l'homme (*'a-rrajl*)», «une maison pleine d'hommes (*rjâl*) est préférable à une maison pleine d'argent (*'al-mâl*)».

Ceci est l'essentiel des représentations véhiculées dans le discours proverbial à propos des relations homme/femme dans un contexte conjugal. Ces relations répondent au modèle social explicité plus haut. A chaque sexe une position et un rôle dans la vie sociale. Au féminin, l'espace domestique et le travail de procréation. Au masculin, l'espace extra-domestique et le travail de production. Un époux digne du titre social de *rajl* doit répondre aux besoins économiques de son ménage. Une épouse «bien née» (*hurra*) digne de son titre de *mra* est celle qui veille, en travaillant à l'intérieur de son ménage, sur le bien être de ses enfants et de son mari. Le non-respect de cette division des tâches et des rôles est sanctionné négativement: «le mari le plus misérable (*'adlil fi rjâl*) est celui qui réserve la bonne humeur au voisin et la grogne à son foyer»; «femmes et enfants au logis, mari et amis aux orgies», «sept femmes au foyer et l'outre et à sec», «une maison sans maîtresse (*dâr blâ mâlâtha*)! Quel état déplorable».

D. Les rapports homme/femmes (mère et sœur).

Le peu de proverbes dont nous disposons à ce sujet dressent une image positive de ces deux catégories de femmes. La mère est présentée de la manière suivante: «un orphelin qui n'a plus son père, sur les genoux de sa mère peut poser sa tête fragile. Un orphelin qui n'a plus sa mère, n'a plus désormais que le seuil de la porte pour seul asile», «il n'est d'ami mieux qu'une mère; il n'est d'ennemi pire que la faim» (proverbes en dialecte arabe). Sacrifice, amour et dévouement à l'égard de sa progéniture sont caractéristiques de la femme mère.

Quant à la seconde catégorie de femmes (les sœurs), l'on estime que «celui qui n'a pas su apprécier la chance d'avoir une sœur; s'en mordra les doigts à la fin de ses jours».

Au-delà des caractéristiques positives générales - décelables dans beaucoup de sociétés (cf. modes de représentation des rapports

frère/sœur et mère/enfants) - attribuées à ces deux types de femmes, la lecture de proverbes relatifs aux rapports bru/belle-mère comme de celui évoquant la sœur ou encore d'autres relatant les rapports bru/belle-sœur⁷³, nous permet de mettre en évidence le rôle qui leur est assigné au sein de l'ordre mâle. Le contexte commandant leur mise en scène (sœur ou mère d'un homme), les soustrait momentanément du modèle général de la femme tracé plus haut - et donc de leur identité socio-sexuelle de départ. Celles-ci se trouvent par-là propulsées dans des positions et rôles d'assistantes ou d'initiatrices de l'homme (fils ou frère) dans sa gestion du «danger féminin».

Nous avons tenté dans cette étude d'explorer les modes de représentation du féminin et du masculin dans un corpus de proverbes de diverses origines ethno-culturelles. Nous avons commencé par montrer comment le discours proverbial relatif aux rapports de genre est gouverné par l'idée d'un féminin mis à la disposition du masculin et relevant du domaine de son autorité.

En procédant selon un point de vue interactionniste, nous avons identifié au sein de ce discours proverbial quatre niveaux. Chaque niveau s'applique à une situation sociale déterminée et propose une forme particulière des rapports qui doivent lier les hommes aux femmes. Ainsi, les images de ces rapports varient selon les identités des interactants féminins et masculins et les contextes commandant l'émergence de ces identités. Lorsqu'il s'agit de femmes et d'hommes considérés du point de vue de leurs seules identités socio-sexuelles de *rjâl/nsâ* – donc envisagés sur le mode de l'anonymat social -, les proverbes associent le féminin, en vertu de ses aptitudes sexuelles «néfastes» et ses agissements «dangereux» dans le domaine des relations publiques (donc dans l'espace des *rjâl*), au désordre, à la non-raison et à l'inculture. Quant au masculin, ils l'associent à l'ordre, à la raison et à la culture. Nous avons noté que cette modalité de représentation du féminin et du masculin gouverne les autres niveaux du discours proverbial relatif aux rapports de genre. Ainsi, quand ces rapports sont envisagés dans la relation jeune fille/homme responsable de sa réputation et de sa chasteté, les proverbes, comme pour enrayer

⁷³ «Tête de broc que cette belle-mère: autant amère que son fils est doux»; «Qu'une bru s'amuse à tenir tête à sa belle-sœur et c'est l'enfer pour elle»; «Belle-mère négligée, belle-fille en mauvaise posture»; «Ma belle-mère est *lállâ*, ma belle-sœur, *mûlâtî*» (proverbes en arabe dialectal).

les racines du «mal féminin», instituent la modestie sexuelle comme modèle de conduite à inculquer à la fille, recommandent le contrôle de ses rapports avec les espaces extra-domestiques et son initiation au travail de procréation que prévoit son rôle futur de mère et d'épouse. Quand le féminin et le masculin sont pris dans une relation conjugale (épouse/mari), les proverbes fixent les rôles et les espaces d'action de chacun des deux partenaires. Le féminin se voit attribué l'espace domestique et les fonctions qui lui sont rattachées et le masculin, en vertu de son rôle de garant de la vie économique du ménage, l'espace extra-domestique. L'observance de cette répartition, puisqu'elle permet une situation d'ordre, est source de considération des deux interactants féminin et masculin. En revanche, son infraction comporte le risque d'un glissement vers «l'univers chaotique du féminin» contre lequel s'élève le proverbe. Lorsque les rapports de genre sont considérés du point de vue des obligations que stipulent la parenté de sang dans les axes sœur/frère et mère/fils, le féminin se voit libérer de son identité socio-sexuelle de départ et poussé dans des rôles de conseil et de soutien au masculin dans son combat contre le «péril féminin».

IV. Genre et stéréotypes dans les manuels scolaires.

Le manuel fournit à l'institution scolaire un outil de transmission culturelle efficace. Les élèves sont «bombardés» de préjugés qui vont guider et déterminer leurs attitudes futures quant aux différenciations sexuelles. L'école exerce un pouvoir pédagogique qui légitime et reproduit les représentations dominantes, de ce fait elle brouille la perception de l'image réelle de la femme et de son rôle dans la société.

La scolarisation est une socialisation qui est marquée par les valeurs, les représentations et les préjugés transmis et toutes les études portant sur l'école à travers les contenus des manuels scolaires confirment l'existence d'une distorsion quant à l'image et les représentations des femmes et de la question des rapports du genre. Le système scolaire reproduit les préjugés sexuels et les amplifie, il encourage ainsi des projections qui feront que les garçons seront très attachés à l'exercice du pouvoir du simple fait de leur appartenance sexuelle et abstraction faite de leurs compétences alors que les filles se verront intérioriser leur infériorité.

On peut aussi croire que la mixité à l'école est un facteur qui favorise le dépassement de certains obstacles relatifs aux rapports de genre. Une enquête auprès des jeunes scolarisés a révélé que la mixité constitue une ouverture de l'espace public à la femme, qui implique tantôt la reconsidération du rôle féminin dans une perspective égalitariste et individualisante et tantôt la redéfinition des barrières dans l'esprit des normes du groupe. Elle est aussi et avant tout un processus qui permet de se familiariser et de réduire le sentiment d'étrangeté suscité par l'autre sexe⁷⁴. Cependant, lorsque les contenus des manuels enseignés au sein de l'institution scolaire comportent des éléments qui renforcent les différenciations sexuelles, les effets de la mixité peuvent être anéantis, ce qui réduirait les chances d'accès des femmes aux espaces ou tâches et rôles traditionnellement masculins.

Le système scolaire primaire marocain longtemps basé sur la non-mixité a renforcé les représentations sexuelles traditionnelles. De nos jours la mixité fait son chemin. Ainsi, les jeunes garçons et filles découvrent leurs différences biologiques, mais en même temps les garçons découvrent que parfois les filles peuvent faire aussi bien qu'eux, sinon mieux, en matière de scolarité. Toutefois cet optimisme peut être revu à la baisse à l'examen du contenu du livre scolaire qui continue à véhiculer des images et des rôles que le vécu des élèves à la classe peut démentir. De cette façon, l'école constitue un prolongement du milieu familial.

Certes, l'identité des enfants se forge selon une dynamique qui leur est propre mais qui reste soumise à d'autres influences, notamment les messages et discours véhiculés par les manuels. En général, le discours du manuel scolaire épouse d'une manière incontestable le discours officiel qui règne dans la société. Et c'est à travers l'analyse des manuels scolaires que l'on peut apprécier le poids de la mémoire collective de la vision officielle et les lignes de démarcation que les décideurs mettent entre le moi et l'autre. L'analyse des manuels scolaires dégage aussi les représentations que le système scolaire se fait des individus dans la société, surtout celles qui se rapportent aux relations de genre.

La discrimination sexuelle dans les manuels scolaires transparait lorsque la réalité sociale qui reconnaît la diversité et la multiplicité des

⁷⁴ Ibid. p. 108-110.

positions sociales des individus est ignorée ou travestie; ce qui débouche sur des images et des rôles sexuels caricaturaux, surtout lorsque les illustrations et les textes des manuels véhiculent des stéréotypes et des préjugés qui ne rendent pas compte de la pluralité des rôles au sein de la société.

Cette discrimination sexuelle peut revêtir divers aspects, notamment lorsque le manuel scolaire se cantonne dans la présentation du vécu –surtout des femmes- sans esprit critique et sans présentation d'autres alternatives peut amener ainsi l'ancrage de la discrimination sexuelle parmi les élèves et le renforcement des images négatives à propos des relations de genre.

Sur le plan quantitatif, la présence féminine dans les manuels est très réduite que ce soit au niveau des illustrations ou du texte et les modèles féminins présentés sont limités (épouse, mère, sœur,...), ce qui restreint le choix des élèves.

Le masculin est rattaché à l'activité alors que le féminin est généralement présenté comme inactif et/ou passif. Les femmes sont fortement évoquées en rapport avec des sujets qui traitent du foyer (intérieur) alors que les hommes le sont pour tout ce qui est socialement valorisant (travail, héroïsme, défis, sport,...). Chaque fois que la femme est présentée en dehors du foyer, elle ne fait que seconder un homme (infirmière à côté d'un homme médecin par exemple).

Sur un autre registre, les manuels omettent de parler de l'implication des femmes dans la vie politique. Cette omission intentionnelle de l'implication des femmes dans la sphère du pouvoir politique ne fait qu'enraciner d'une manière indirecte dans l'esprit de la jeune fille et du jeune garçon l'incapacité des femmes à assumer ce type de rôle que les manuels présentent implicitement comme étant masculin.

Dans certaines illustrations, la femme est présentée portant un enfant sur le dos, faisant ainsi le lien entre la femme et la reproduction, la figeant dans un rôle supposé naturel. Cette évocation «statique» renvoie ainsi les femmes aux activités procréatrices qu'elles sont appelées à assumer au sein de la société.

Le cas des femmes divorcées ou vivant en union polygame est purement ignoré. La femme ne peut être que célibataire ou mariée.

Alors que l'évocation de tels cas dans les manuels scolaires peut aiguïser la curiosité des jeunes élèves et susciter chez eux des interrogations légitimes à même de leur permettre de faire des incursions dans le social et le juridique.⁷⁵.

Pour ce faire nous avons opté pour des livres de lecture du programme marocain (en arabe et en français) dont nous nous proposons d'analyser dans un premier temps les illustrations et dans un second temps le contenu. Nous nous proposons une approche à la fois quantitative et qualitative pour voir dans quelle proportion les femmes apparaissent et comment elles sont présentées. Pour ce faire, nous avons utilisé les manuels de la 3^{ème} et de la 5^{ème} année fondamentale (*qir'aati*), qui contient un bon dosage de texte et d'illustrations.

A. L'illustré.

Les pédagogues reconnaissent l'importance de l'image, le penchant des enfants pour le visuel et l'influence du monde des sens dans l'éveil de l'intelligence des jeunes enfants. L'illustration a pour fonction d'accrocher les instants forts du texte. Elle a pour tâche d'assurer la communication visuelle, et l'association de la lecture au plaisir. Un nombre considérable d'illustrations viennent en complément des textes des manuels scolaires, pour assurer une fonction informative, établissant ainsi une sorte de dialogue par la vue au même titre que le langage pour le texte.

Les illustrations constituent des signes dont les lectures peuvent être nombreuses, ce qui stimule l'imagination des enfants. Toutefois, elles ne sont pas neutres du fait qu'elles transmettent des modèles et des représentations.

Une lecture des illustrations du manuel scolaire révèle que la présence masculine au niveau visuel est dominante (près de 8 cas sur 10), alors que la composition de la population marocaine atteste un certain équilibre numérique. La distinction selon l'espace montre que le féminin n'est présent que dans 4 cas sur 10 pour ce qui est de l'espace privé auquel le sexe féminin est traditionnellement associé.

⁷⁵ El Hachimi M. «l'école et l'image de la femme», Al Ittihad Al Ichtiraqui, Casablanca, 9 Mars 1998.

Il se dégage aussi une première catégorie d'illustrations où l'existence même des femmes est niée dans des espaces comme l'école, le M'sid et la rue, alors que dans la réalité, ce sont des espaces bel et bien investis par les femmes.

Une deuxième catégorie d'illustrations met de manière non conforme à la réalité, en présence des garçons et des filles. Citons à titre d'exemple le cas d'une illustration se rapportant à une classe où les filles sont présentées dans la proportion de 5 filles pour 7 garçons, ce qui certes n'est pas très loin de la réalité, mais le livre scolaire a pour fonction de projeter les élèves dans la modernité suscitant ainsi un idéal d'égalité au lieu de les confiner dans une situation discriminatoire.⁷⁶

Paradoxalement, l'illustration où l'on ne voit que des femmes concerne le foyer et particulièrement un espace socialement considéré féminin qu'est la cuisine⁷⁷. La dite illustration met en scène une mère et sa fille occupées toutes les deux dans des tâches ménagères. La mère est présentée en habits qui renvoient au traditionnel alors que la fille porte des vêtements évoquant la modernité. La mère assume ainsi son «rôle naturel» alors que sa fille se trouve en situation d'initiation au même rôle qu'elle aura à assumer une fois mariée.

Une autre illustration montre un couple avec seulement deux enfants (une fille et un garçon), voulant probablement montrer l'image d'une famille «moderne», c'est à dire la famille de petite taille et non nombreuse, présente la mère faisant de la couture, alors que le père joue avec ses deux enfants. Le choix des jouets attribués dans l'illustration pour chacun des enfants est significative : le garçon joue avec un avion et la fille avec une poupée et une peluche⁷⁸. Cette même scène, on la retrouve dans une autre illustration qui montre un père absorbé dans la lecture de son journal et une mère qui tricote pendant que la fille joue avec sa poupée alors que les garçons révisent leurs leçons⁷⁹. La lecture du journal dénote d'une ouverture sur l'espace public ; elle est en quelque sorte une préoccupation extra-domestique se déroulant dans un espace privé.

⁷⁶ Qiraati, 3^{ème} année fondamental. p. 14

⁷⁷ Ibid. p. 24.

⁷⁸ Ibid. p. 30.

⁷⁹ Ibid. p. 90.

Parmi les rares illustrations qui montrent une femme active (infirmière), on trouve celle d'une assistante d'un médecin homme⁸⁰. Celle-ci est certes montrée comme active mais reste éternellement «accessoire». Elle ne fait que compléter une activité masculine.

L'illustration d'un texte sur le sport est exclusivement masculine⁸¹. Elle renforce l'idée selon laquelle l'effort et les défis sont du ressort du masculin. Par contre, le féminin est associé aux sentiments; il relève de l'affectif. C'est ce que montre par exemple une illustration présentant une petite-fille qui tient un oiseau blessé à l'intérieur de la maison. L'expression de son visage suggère la tristesse de la fille devant le «malheureux oiseau»⁸².

Lorsque l'on considère l'ensemble des illustrations, on constate une forte présence masculine et peu d'illustrations mixtes ou encore, exclusivement féminine. A travers les illustrations, les femmes sont montrées soit accablées, soit en prière, soit comme épouses et/ou occupées dans des tâches domestiques ; souvent elles sont mères s'occupant d'un enfant. En se focalisant sur les fonctions domestiques et maternelles, le manuel donne une vue imparfaite de la diversité des vécus et des situations des femmes. Il est plus judicieux de signaler les divers domaines d'activité des femmes.

⁸⁰ Ibid. p. 74.

⁸¹ Qiraati, 5^{ème} année fondamental p. 122, 126 et Qiraati, 3^{ème} . année fondamental p. 78.

⁸² Qiraati. 3^{ème} année fondamental, p. 84.

Illustration 1 (p. 24).



Illustration 2 (p. 35).



Illustration 3 (p. 48).



Illustration 4 (p. 76).

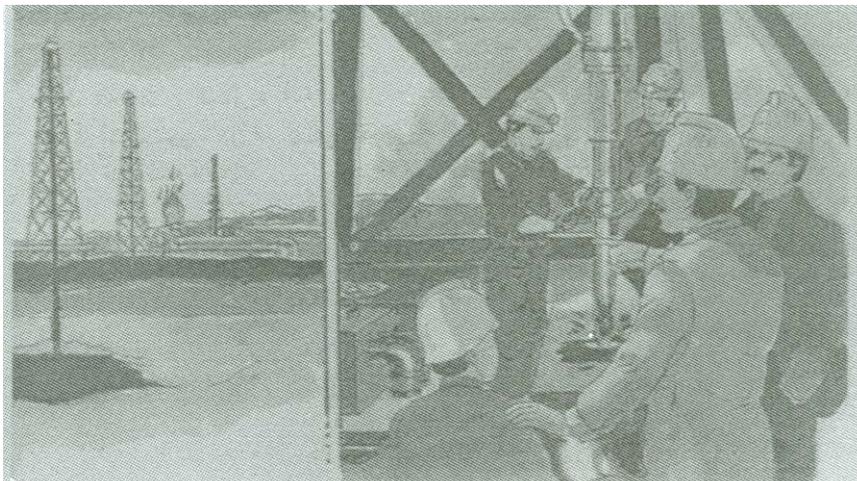


Illustration 5 (p. 105).

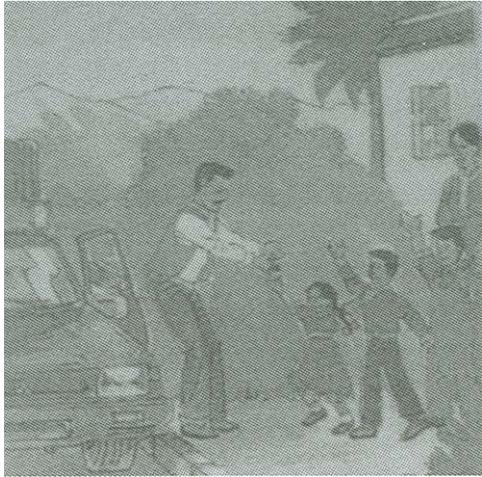


Illustration 6 (p.129).



Illustration 7 (p.122).



Illustration 8 (p. 131).

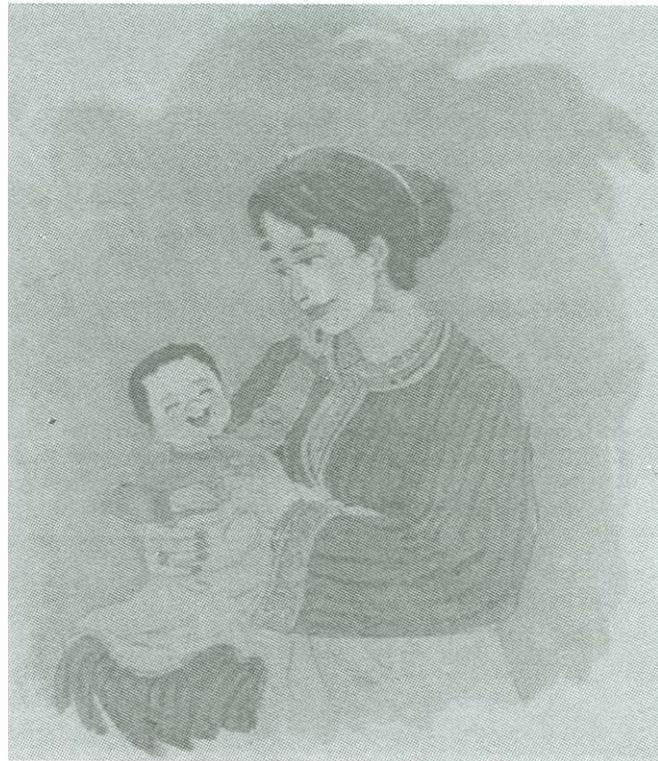


Illustration 9 (p.137).



Illustration 10 (p. 157).



B. L'écrit.

Dans le texte intitulé «retour d'un migrant à son village», on relève un descriptif assez significatif quant aux images du père et de la mère. Le narrateur est d'abord attendu par sa mère: «en haut de l'escalier», ce passage évoque le confinement des femmes à l'espace privé. Ensuite, on retrouve cette image de la mère, très répandue dans notre société, qui fait d'elle un être à vénérer: «j'ai embrassé sa main». En contemplant son visage, l'auteur souligne sa beauté qui émane de l'affection et de la tendresse qu'il dégageait. Lorsque l'auteur parle de son père, il dit que ce dernier «ne m'attendait pas» et qu'il «n'avait pas l'habitude de sourire devant les enfants, mais ce jour là son visage était rayonnant». Ce passage suggère l'image d'un père autoritaire qui ne daigne pas attendre son fils et qui d'habitude n'extériorise pas ses sentiments devant les enfants. Par opposition à la mère, obligée de l'attendre en haut de l'escalier (intérieur), le père est constamment associé à l'extérieur, comme l'indique l'évocation de la promenade nocturne de son père: «mon père est sorti, cette nuit comme d'habitude»⁸³.

Un second texte parle du désarroi d'une femme «veuve» décrite comme «une vieille, [...] dont le dos s'est courbé, et dont le visage n'était que rides, lignes et courbes», pour continuer et dire «je l'ai crue de celles qui remplissaient les rues, les portes des mosquées, demandant une aumône» et «j'ai pensé mettre ma main à ma poche»⁸⁴. On retrouve l'image de la femme assistée «je (une femme) cherchais une personne pour m'aider» et «une fille s'est approchée de moi, [...], je me suis baissée pour la serrer contre moi». Plus loin une fille «est venue voir son père toute abattue»⁸⁵.

Sur un autre registre, l'infirmière est décrite «comme un ange» qui «console celui qu'elle soigne», elle incarne «la noblesse, la tendresse et la douceur»⁸⁶, alors que lorsque l'auteur parle de la mère, il la décrit en rapport avec la nature «tout dans la nature symbolise la maternité», elle «allait», veille sur ses enfants et ne les quitte que «le soir après qu'elle les aura endormis». Elle est aussi comparée à la terre

⁸³ Qiraati, 5^{ème} année fondamental p. 9.

⁸⁴ Ibid. p. 24.

⁸⁵ Ibid. p. 66.

⁸⁶ Ibid. p. 129.

«qui est la mère des arbres et des fleurs, elle les met au monde, les allaite [...], lesquels deviennent à leur tour des mères».⁸⁷

Par ailleurs, Une vieille femme rurale est dépeinte comme étant sage, elle «trait les vaches, balaye la maison, donne à manger au bétail, fait la cuisine et maintient la clé suspendue à son cou» et qu'en raison de sa sagesse «elle est consultée par toutes les femmes et les familles».⁸⁸

Le thème des petites bonnes est évoqué d'une façon banale. L'histoire se résume au fait qu'une femme «s'est heurtée à son retour à la maison (pendant la nuit) à une petite-fille portant un seau d'eau». A aucun moment, la condition de la petite-fille n'est mise en exergue en témoigne la réponse de la fille «ma maîtresse attend avec impatience le seau d'eau»⁸⁹. On retrouve dans ce texte une sorte de légitimation de ce genre de pratiques très répandues.

Lorsqu'il s'agit du masculin, les attributs se rapportent au courage, à l'activité et au défi. On retrouve ainsi l'homme aux scorpions qui «se tenait droit, grand comme un géant»⁹⁰ et Ahmed le garçon qui «a accompagné son père pour visiter un champ pétrolifère»⁹¹. Dans un autre texte, il s'agit de «la fierté du cavalier arabe»⁹². Un autre texte relatif au garde forestier déclare: «je vis dans la forêt depuis des années» et «je me promène dans la forêt, avec mon fusil»⁹³. Un second évoque le pharmacien qui «prépare les médicaments pour les malades»⁹⁴.

Comme on le constate, ce manuel propose une certaine représentation de la réalité contribuant de la sorte à perpétuer les différentes conceptions sociales en vigueur ; ce qui nous conduit à nous poser des questions quant aux implications socioculturelles de son contenu et des préoccupations qui ont guidé ses concepteurs. S'agit-il d'un support d'apprentissage de la langue (perspective

⁸⁷ Ibid. p. 131.

⁸⁸ Ibid. p. 137.

⁸⁹ Ibid. p. 158.

⁹⁰ Ibid. p. 35.

⁹¹ Ibid. p. 76.

⁹² Ibid. p. 60.

⁹³ Ibid. p. 95.

⁹⁴ Ibid. p. 118.

techniciste) ou d'un manuel qui légitime et reproduit un ordre socioculturel?.

De l'analyse, il ressort que la place laissée au féminin est négligeable. Les femmes sont décrites d'une manière peu conforme à la réalité. Lorsqu'elles ne sont pas omises purement et simplement, les représentations les concernant sont stéréotypées ou segmentées voire imparfaites.

Les images de femmes qui apparaissent dans le manuel sont peu représentatives dans la mesure où elles ne rendent pas compte de la diversité de leur vécu. Elles sont peu représentées que ce soit en tant qu'individus ou en tant que groupe ; et sont signalées, en règle générale, occasionnellement ou d'une manière secondaire.

Il est évident que le discours se situe à des niveaux disparates selon qu'il s'agira du masculin ou du féminin. Pour ce qui est du féminin, l'évocation du vécu est limitée à certains aspects. On y décèle une sorte de réductionnisme (femme au foyer, mère, infirmière, ...) qui ne décrit pas toute la diversité. En plus le féminin est décrit soit en référence à ses caractéristiques biologiques ou en référence aux enfants (la mère), au mari (l'épouse), sans oublier de lui assigner des particularités fondamentales de caractère, des attributs et des rôles typiques qui lui sont communément assignés.

Lorsque les femmes ne sont pas associées à leurs époux ou liées, aux enfants, elles le sont aux activités domestiques ou à la maternité. Leur participation à d'autres aspects de la vie économique, politique, sociale, culturelle ou religieuse est occultée. Les manuels ne rendent pas compte de la dynamique sociale qui s'opère. Ils figent la réalité et n'offrent aux enfants que des aspects négatifs. On y retrouve les stéréotypes classiques concernant le masculin-féminin.

L'évocation du masculin se fait en des termes concernant des fonctions, des métiers, des statuts sociaux, etc. alors que dans le cas du féminin, le discours est normatif et fait des références à des valeurs telles que le mariage, la maternité ou par référence à un époux ou à un parent masculin (père, oncle, frère, etc.).

En général le manuel scolaire ne leur réserve que peu de place tout en passant sous silence l'essentiel de leurs contributions et de leurs apports au niveau social, économique, politique, et ceci d'une façon systématique, et lorsque l'allusion est faite à ces apports, elle est

entachée de distorsions et véhicule une conception stéréotypée des femmes, de leurs capacités et de leurs rôles. Dans aucun texte il n'est fait mention de leur contribution à l'évolution de la société ni aux difficultés inhérentes à leur condition sociale et aux entraves qui leur sont spécifiques.

Il n'est pratiquement jamais fait allusion à la condition féminine et lorsque cette dernière est évoquée, elle l'est d'une manière superficielle et timide (la femme veuve). Aussi la dépendance de la femme par rapport à l'homme (situation de précarité en raison du décès du mari, dépendance en raison de son illettrisme, recours à un homme pour écrire une lettre, dépendance du soutien matériel de son fils).

Au niveau linguistique, l'usage du pluriel compromet la compréhension et suscite une certaine confusion, surtout quand aucune précision n'est apportée pour dire que ces termes désignent à la fois le masculin et le féminin. Cette «neutralité de la langue» abonde dans divers textes où l'on parle des paysans, «*al falahoune*» les agriculteurs, «*assounaa`*» les artisans, «*al a`oumal*» les ouvriers, autant de termes qui théoriquement incluent aussi bien le masculin que le féminin, mais qui peuvent être compris comme désignant seulement le masculin, il aurait été préférable d'utiliser «*al a`oumal oual a`amilate*».

Les textes traitent dans leur globalité de la condition des femmes vue, notamment, sous l'angle du travail et de l'éducation, et il s'en dégage une approche qui présente la «femme» et non les «femmes», en raison de l'existence de disparités et de diversité même entre femmes.

La répétition d'images qui attribuent à chaque sexe des rôles et des statuts distinctifs, où l'on présente le masculin comme actif exerçant des activités valorisantes et utiles pour la société alors que le féminin est constamment associé aux activités centrées sur le foyer renforce les représentations stéréotypées.

Ces images et discours ont été produits par les dépositaires du pouvoir et de la culture dominante que sont les hommes. Elles supposent l'existence de deux modèles féminins: celui des épouses parfaites et des mères dévouées à leurs maris et progénitures, c'est-à-dire celles qui s'accordent aux rôles qui leur ont été séculairement impartis et celles qui transgressent les normes et osent

braver l'ordre moral et social masculin. Ce sont les premières que l'on retrouve dans les manuels scolaires, alors que les secondes ne sont pas tolérées.

Les illustrations et les textes suggèrent l'idée que l'activité est du seul ressort des hommes, reproduisant ainsi la division sexuelle des rôles, et ne proposant pas de thèmes susceptibles d'aiguiser la curiosité des enfants afin de les pousser à se poser des questions qui peuvent constituer l'ébauche d'une compréhension des mécanismes qui ont engendré les différenciations sexuelles.

Le tableau synthétique suivant donne quelques exemples des différentes représentations relevées dans les textes:

Masculin	Féminin
Charmeur de serpents	Mère ouvrant la porte pour les invités
Clown/dompteur d'animaux	Mère faisant des travaux ménagers
Contrôleur de trains/Conducteur de machines	Fille écolière et faisant travaux ménagers
Directeur de club	Grand-mère toujours en prière
Enfant désirant lire les journaux	Tante oisive
Enfant allant au cinéma (aime les films d'action)	Mère préparant petit déjeuner
Fqih/imam	Mère dont les cheveux commencent à blanchir
Garçon accompagne son père au stade	Mères vaccinant leurs enfants, inquiètes, tendres, affectueuses
Garçon chassant les oiseaux	Fille prenant soin d'un oiseau blessé
Garçon écolier	Mère affectueuse
Garçon jouant/Garçon montant un âne	
Garçon allant chez le coiffeur/ voyage avec son père	
Garçons studieux	
Grand père narrateur, accompagnant les enfants à l'école, lisant les journaux	
Hommes coupant les arbres	
Instituteur (en même temps directeur)/autoritaire	
Médecin/Agriculteur/Marins/Berger	
Père	
Petit frère de 5 ans très éveillé	
Roi juste	
Sage	
Voleurs/honnêtes	
Voyageur	

V. Rapports de genre et publicité.

L'enquête Nationale de la Famille de 1995 a révélé que 65% des ménages disposent d'un téléviseur. Cette proportion varie selon les milieux de résidence: 36,5% en milieu rural contre 87,2% en milieu urbain. Comme on le voit, la télévision représente pour les marocains le principal loisir. Elle «demeure l'objet central de tout foyer, [...] l'achat du petit poste est prioritaire sur celui d'un réfrigérateur. [...] le petit poste occupe le milieu. Depuis le début à la fin des programmes son ronronnement accompagne d'autres activités: broderie, lecture, mots croisés, discussion autour d'un repas ou un thé»⁹⁵. Cependant, «regarder la télévision [est] une occasion de négociation des normes et des repères».⁹⁶

La publicité occupe une place remarquable dans les médias et dans la vie privée. Dans sa quête à convaincre et à amener l'adhésion de nouveaux consommateurs, celle-ci ne relate pas des faits mais cherche principalement à «fabriquer des esprits»⁹⁷, c'est-à-dire à intervenir et agir sur les comportements et à façonner les modes de consommation, l'objectif étant de faire la promotion d'un produit ou d'un service quelles qu'en soient la forme et la finalité.

Pour sa programmation, la publicité s'intercale avant et après les programmes à grande audience, ce qui lui permet de toucher une grande partie des téléspectateurs; en témoigne les enfants et les adultes qui parfois reprennent en chœur les slogans publicitaires.

La publicité à la télévision véhicule des messages aux multiples significations par le biais du texte et de l'image qui sont sujets de «réinterprétations». On retrouve dans le message publicitaire la dimension «image» qui donne lieu à des représentations, lesquelles représentations revêtent une importance cruciale sur le plan politique et culturel.

La publicité télévisuelle est avant tout des images et des slogans qui reflètent fréquemment les tendances de l'époque. Le message publicitaire étant éphémère et expéditif, le discours publicitaire s'en

⁹⁵ Bennani-Chraïbi M., *Soumis et rebelles: les jeunes au Maroc*, Casablanca, le Fenec, 1995. p. 36-37.

⁹⁶ Bennani-Chraïbi M., *op.cit.* p. 42.

⁹⁷ Dichter, E. *La stratégie du désir*, Fayard, Paris, 1961. Cité par Ramonet, I. *Le Chewing-Gum des yeux*, Alain Moreau, Paris, 1980.

trouve réducteur et indéchiffrable et peut prêter à équivoque en raison des flots de représentations qu'il renvoie. Le discours de la publicité est donc assorti aux objectifs qu'elle veut atteindre et aux contraintes techniques du passage du spot à la télévision (durée, impact, cible, ...). Il joue sur l'affectif et flatte parfois l'ego en identifiant ceux qui utilisent tel ou tel produit à des personnages célèbres (athlètes, artistes, ...). Elle fait naître des besoins qui en cas d'insatisfaction peuvent déboucher sur des frustrations et entraîne des conditionnements sociaux notamment en ce qui touche les rôles féminins et masculins. Son discours et les images qu'il projette contribuent parfois à la confirmation et au maintien des stéréotypes sociaux.

Le publicitaire ignore les préoccupations sociales et politiques concernant la condition féminine et les relations de genre. De ce fait, l'image de la femme qui y est utilisée fréquemment évoque presque les mêmes stéréotypes véhiculés dans la société à propos des rapports de genre.

De l'étude de certains spots publicitaires diffusés par les deux chaînes nationales (cf. annexe), on constate que ceux-ci excluent systématiquement certains thèmes tels que la maladie, la vieillesse, le chômage, etc. La présence féminine est dominante dans les spots relatifs aux produits qui servent pour les activités ménagères: savon, détergents, fours à cuisiner, produits de beauté, etc., alors que les hommes sont affectés dans les publicités concernant les produits de technologie (voitures, ordinateurs, etc.) ou dans tout ce qui se rapporte à l'action. Il ressort une différence dans les rôles des femmes et des hommes. Les hommes symbolisent l'action, le courage, l'épanouissement, le pouvoir, etc. alors que les femmes subissent : elles sont soumises, émotives et physiquement fragiles, etc.

Sexe	Stéréotypes
Masculin	L'action, le dynamisme, la puissance, la technologie.
Féminin	Le ménage, la cuisine, la nécessité d'être parfait en toutes circonstances.

La présence féminine est associée, comme on vient de le dire, à certains produits, lesquels produits sont présentés comme un facteur de confort qui va permettre aux femmes d'aborder les tâches ménagères quotidiennes avec plaisir. Associer les femmes à ces produits signifie que faire la vaisselle, laver le linge, s'occuper des enfants, etc. est une spécialité féminine, ce qui alimente les

stéréotypes sociaux et conduit au maintien d'une division inégale des tâches entre sexes.

Les femmes sont aussi associées aux produits de beauté qui sont présentés comme un élément pouvant accroître leur charme et leur permettant une meilleure séduction des hommes. Le féminin s'en trouve réduit à un corps/ «*femme objet*».

Ainsi on retrouve à travers l'analyse de l'image de la femme dans la publicité les tensions entre la «*tradition*» et la «*modernité*». Mais dans tous les cas, la publicité subit la domination masculine qui a largement relégué les femmes dans les sphères domestiques. Les médias accentuent encore plus cette situation discriminatoire concernant le rôle des femmes dans les sphères «*public*» et «*privé*».

Les représentations publicitaires dominantes présentent la femme d'une manière irréaliste. Elles sont presque toutes présentées avec un physique parfait, elles sont souvent grandes, minces et avec des mensurations parfaites, leur champ d'action est limité à des espaces communément attribués aux femmes. Ces images ont des impacts immenses sur les téléspectateurs en général et sur femmes et les jeunes filles en particulier. En véhiculant de telles images axées sur l'obsession de la beauté physique ; cette dernière s'en trouve intégrée comme une norme sociale, ce qui génère une socialisation qui laisse croire que le corps féminin doit se conformer à cette image.

Les femmes sont utilisées comme un sujet de plaisir pour donner une image de beauté, de séduction et d'élégance. On les assimile aux produits ; elles sont présentées comme objets sexuels et utilisées dans certains contextes pour inciter les hommes à consommer certains produits. Le plaisir de consommer un produit déterminé se trouve au même niveau que le plaisir sexuel «*sexualisation de la consommation*». Dans les faits l'utilisation du corps féminin a toujours existé : la femme idéale a été créée par et pour le regard masculin.

Les contenus des spots publicitaires coïncident avec les stéréotypes sociaux, moraux, culturels divers véhiculés dans la société. On n'y décèle aucune tentative visant à modifier les attitudes ou les comportements en matière de genre, l'essentiel étant d'amener les individus à consommer tel ou tel produit. Bien au contraire, c'est une publicité télévisuelle qui agit comme facteur d'amplification des conditions existantes (*conservatisme*).

Certes, on peut atténuer la portée des théories selon lesquelles les médias en général et la publicité en particulier procureraient à ceux qui les maîtrisent. Le pouvoir de «*manipuler*» à leur guise le public. Dans le cas des individus appartenant à des milieux où le niveau d'instruction est assez élevé, on peut supposer l'existence d'une certaine distanciation et un recul par rapport au contenu des messages publicitaires, car il leur est possible d'opérer une certaine sélectivité et d'écarter les contenus en contradiction avec les valeurs et les normes qui sont les leurs. Il n'en reste pas moins que cette influence est d'autant plus forte lorsqu'elle est relayée et amplifiée par les réseaux de communication et d'influence personnelle existant au sein de la famille ou dans d'autres groupes. Quoique le message, une fois reçu, est très vite oublié. Par contre ses contenus, son discours et les valeurs qu'il véhicule touchent à présent des franges de plus en plus larges de société. S'agissant des femmes, elles intériorisent une fois encore les normes et les valeurs dominantes de la société et les érigent en quelque sorte comme idéaux du moi se laissant en quelque sorte s'enfermer dans un système de représentation masculin qui ne sert que la satisfaction du sujet masculin.

Annexe: spots publicitaires.

Les spots publicitaires dont il est question ici se rapportent à des produits à usage domestique. Dans leur grande partie, ils sont destinés aux femmes à l'exception des produits laitiers dont les spots ciblent les enfants:

Les publicités des Shampoings utilisent souvent la femme. Elles axent leur discours sur la beauté, le charme et l'attrance.

Spot 1: «le Shampoing X donne vitalité, brillance et densité à tes cheveux» ou il est «le seul à pouvoir veiller sur la beauté de tes cheveux, et il te livre tout ce que la nature offre.». Les images dans ces spots sont presque statiques : la caméra met l'accent sur les cheveux.

Spot 2: Lorsqu'il s'agit d'un homme, un champion de tennis est utilisé pour vanter les mérites du produit : «X est l'un des meilleurs joueurs du monde ; il veille à obtenir des résultats sur le terrain et il en est de même pour ses cheveux». Ici l'accent est mis sur la recherche de l'efficacité au niveau du sport pratiqué et pour la propreté des cheveux.

Publicité de produits contraceptifs.

Spot 3: Une femme reçoit sa sœur jumelle. Celle-ci est accompagnée de son mari et de son enfant. Les hommes et les enfants ne sont plus montrés (les premiers sont probablement en train de discuter de choses sérieuses au salon). Ensuite les femmes sont montrées à la cuisine où elles préparent le café tout en discutant d'une nouvelle méthode de planification familiale. A aucun moment lors de la discussion il n'est fait allusion à l'homme: c'est une affaire de femmes. Pourtant le slogan claironne que «la planification familiale pour les époux avertis».

Spot 4: Dans ce spot, la femme escorte son mari et son enfant jusqu'à la porte (l'homme va à son travail et l'enfant à l'école). On comprend aisément qu'elle est une «femme au foyer», ensuite elle reçoit sa voisine venant lui annoncer une nouvelle méthode de planification familiale qu'elle s'avère connaître. Entre-temps, elle fait du repassage. Lors de la discussion le rôle

des maris dans le choix du recours à la planification familiale est occulté, la seule référence faite à un homme concerne le médecin qui lui a conseillé la méthode qu'elle utilise actuellement. On nous laisse comprendre que la contraception est spécifiquement féminine.

Spot 5: Dans cette publicité, l'on vante les mérites d'une pâte de dentifrice. Une femme est présentée comme étant l'assistante d'un médecin dentiste. La supériorité masculine se trouve atténuée par le fait d'associer la femme à une activité en dehors de la maison et qui demande un certain savoir-faire.

Spot 6: Dans un autre spot, on retrouve le schéma classique qui veut que le rôle de la femme consiste d'abord à s'occuper de sa maison. En effet dans ce spot, les femmes sont confinées à l'intérieur de la maison, elles lavent les habits, et à la fin du spot lorsqu'elles accompagnent leurs enfants qui vont à l'école, elles s'arrêtent au seuil de la porte. Cette symbolique marque les limites de l'espace concédé à la femme, lequel espace ne dépasse guère les murs du foyer. Elles doivent se limiter à être «bonnes ménagères», veiller sur la propreté des enfants et garder la maison. Une autre dimension transparaît de ce spot, c'est l'obsession malade de la propreté.

Spot 7: Une jeune femme qui s'occupe de son foyer, elle veille sur la propreté des habits de son enfant (montré en train de jouer avec son père), mais elle fait un mauvais choix des produits. Elle trouve conseil auprès d'une femme plus âgée qu'elle (transmission du savoir ménager), lequel savoir se limite aux questions ayant rapport à l'entretien du foyer. Le souci de propreté est exclusivement féminin (l'état de propreté des enfants et de la maison est à l'image de la femme).

Conclusion.

Cette étude a essayé d'examiner quelques procédés culturels de construction des distinctions entre masculin et féminin dans la société marocaine. Elle s'est intéressée à des instances de socialisation comme la famille, l'école, les médias et la rue. L'action de ces diverses organisations a été appréciée à l'aide de matériaux se rapportant aux domaines de la procréation, du ludique, du

vestimentaire, de l'espace, du corps, des rites de passage et des relations intra-familiales. Le travail de ces instances a été également exploré par le biais de l'examen d'autres productions culturelles comme les proverbes, le manuel scolaire et le message publicitaire.

Cet examen a révélé que la construction des distinctions entre sexes caractérise toutes les étapes de la socialisation et se manifeste dans l'ensemble des secteurs de la vie sociale. Ainsi, un traitement inégalitaire et ségrégationniste avantageant le masculin est repérable dans les croyances relatives à la grossesse. Et comme l'atteste les monographies locales consultées, ce type d'attitude envers les deux sexes commande parfois les modes de célébration des rites de la naissance. Ces attitudes et représentations animées par l'idée de primauté du masculin sur le féminin sont inculquées aux enfants à travers les activités ludiques et les normes relatives au corps et à l'espace enseignées en société. Il s'avère que ces modalités de perception de la valeur et des rôles des sexes seront réaffirmées par certains rituels célébrés lors du mariage. L'ensemble des domaines examinés constitue donc le lieu d'intériorisation de représentations différentielles des sexes et d'un apprentissage de rôles sociaux s'opérant selon des logiques culturelles qui scindent le monde social en deux, un féminin et un autre masculin.

Dans le domaine des relations intra-familiales, la différenciation des sexes est codifiée dans les règles, modèles et valeurs qui régissent les relations entre les membres de la famille. Il y apparaît que le dispositif des règles et des valeurs relatif au domaine envisagé relègue le féminin dans des positions de subordination au masculin. En termes de socialisation, on note que ce domaine tel qu'il est réglementé constitue le lieu de diffusion et de circulation d'images discordantes et inégalitaires du féminin et du masculin que les individus intériorisent. L'on assiste alors à des représentations faisant du féminin le lieu de la permissivité, de la transgression de la loi et du relâchement de l'ordre alors que le masculin est associé à la loi et à l'ordre.

L'étude des proverbes a révélé que la conception que véhicule ce produit culturel à propos des rapports de genre obéit elle aussi à l'idée de primauté du masculin sur le féminin relevée dans l'ensemble des domaines examinés. Le féminin y est identifié comme un élément de désordre et le masculin est associé l'ordre. Cette forme de représentation des genres commande la totalité des idées, images et

dispositions relatives aux rapports homme/femme. Ainsi, dans une situation de relation conjugale, chaque genre doit respecter les rôles et les espaces d'action qui lui sont assignés. Selon cette répartition des tâches, le masculin, en vertu de son rôle de garant de la vie économique du ménage se voit affecté à l'espace public et le féminin à l'espace domestique et aux travaux qui lui sont rattachés. Dans un contexte de rapport jeune fille/père ou autres hommes concernés par sa chasteté, le proverbe recommande un contrôle des fréquentations extra-domestiques de celle-ci, une éducation basée sur les valeurs de modestie sexuelle et une initiation au travail de procréation. Enfin, dans une relation sœur/frère et mère/fils, le féminin que représente la mère et la sœur est appelée à épauler l'homme (fils ou frère) dans sa gestion du «danger féminin».

S'agissant à présent du manuel scolaire, l'analyse a permis de montrer comment l'école constitue une institution qui entretient les conceptions véhiculées dans la famille, la rue ou autres espaces de la société globale à propos du féminin et du masculin.

Le manuel scolaire apparaît comme un support qui fournit à l'institution scolaire un outil de transmission culturelle efficace qui va guider et déterminer leurs attitudes futures quant aux différenciations sexuelles. Le contenu du manuel scolaire recèle des distorsions relatives à l'image et aux représentations des femmes.

Il se limite à simplement à exposer le vécu féminin et masculin - qui est diversifié et multiple - sans esprit critique et sans présentation d'autres alternatives amenant ainsi un l'ancrage de la discrimination sexuelle parmi les élèves.

La présence féminine dans les manuels est très réduite que ce soit en ce qui concerne les illustrations ou le texte, et les modèles féminins qui y présentés sont limités (épouse, mère, sœur,...), ce qui contribue à perpétuer les différentes conceptions sociales en vigueur. Il apparaît aussi que les manuels scolaires ne rendent pas compte de la dynamique sociale qui s'opère, ils figent la réalité et n'offrent aux enfants que des aspects négatifs.

Enfin, la publicité télévisuelle qui occupe une place remarquable dans les médias et dans la vie privée se révèle être un support idéal qui intervient et agit sur les comportements tout en façonnant les modes de consommation.

L'étude montre qu'elle ignore les préoccupations relatives à la condition féminine et aux relations de genre du fait que l'image de la femme qui y est utilisée évoque presque les mêmes stéréotypes véhiculés dans la société à propos des rapports de genre. La présence féminine y est dominante surtout dans les messages publicitaires relatifs aux produits qui servent pour les activités ménagères et à l'entretien de la beauté physique ce qui fortifie les stéréotypes sociaux et conduit au maintien d'une division inégale des tâches entre sexes.

Ces images ont des impacts immenses sur les téléspectateurs en général et sur femmes et les jeunes filles en particulier. En véhiculant de telles images cette dernière s'en trouve intégrée comme une norme sociale, ce qui génère une socialisation qui laisse croire que le corps féminin doit se conformer à cette image.

Le discours et les valeurs véhiculés par la publicité en général et le spot publicitaire en particulier touchent à présent de larges franges de la société, ce qui contribue à faire intérioriser une fois encore les normes et les valeurs dominantes de la société en les érigeant en quelque sorte comme idéaux du moi.