

Aux origines de la question de la femme au Maroc

Une lecture des débats intellectuels

Par Larabi JAIDI

Résumé

Le mouvement des femmes marocaines est issu de l'histoire récente de la société depuis la période précoloniale. La trame du débat autour de l'élaboration et de la réforme de la Moudawana, qui s'est imposé dans la vie politique marocaine depuis les premières années de l'indépendance jusqu'à nos jours, traduit, en fait, un processus amplifié et récurrent des enjeux autour du statut et du rôle de la femme dans la société marocaine qui remonte loin dans l'histoire. Produit moderne d'un long cheminement de l'histoire politique, économique et sociale du Maroc, le statut social de la femme est le fruit d'une maturation qui reflète les changements politiques et la transformation des structures familiales et communautaires du pays, intervenus sur la longue durée.

Dans le Maroc précolonial, les rapports entre l'homme et la femme ne répondaient pas à des critères simples. Dans une société façonnée par l'emboîtement des cultures islamiques (maraboutisme, chérifisme et confrérisme), ces rapports ont souvent été abordés sous un regard réducteur confinant la femme dans une sphère privée ne jouissant d'aucun statut d'acteur social. La colonisation, en déstabilisant des structures sociales, modifia le rapport masculin/féminin et fera émerger une crispation de l'homme devant l'irruption de la femme sur la scène

sociale. Il fallait attendre la montée en puissance du nationalisme marocain pour observer un changement dans l'appréhension sociale des rapports homme/femme. Un nationalisme construit sur un référentiel d'un Islam épuré des croyances populaires et portant l'idéal d'une « femme nouvelle ». L'histoire des mouvements féministes au Maroc date de ces années de mobilisation sociale où s'affirme la résistance pour l'indépendance politique. La source première du « féminisme » au Maroc remonte à l'idéologie du salafisme réformiste qui

imprégna les premières formations politiques au Maroc. C'est ce processus d'émancipation féminine, sur fond de tensions entre modernisme et conservatisme, que les anthropologues, les historiens et les politologues ont essayé d'observer et d'analyser. Leur explication de la formation de ce lien social dans le Maroc de la longue période n'est pas exempte de controverses. Un détour sur ce parcours de la pensée sociale sur la question des origines de la question de la femme au Maroc renvoie aux problématiques récurrentes qui continuent d'interpeller le mouvement social marocain.

1 - La société des femmes dans le Maroc précolonial

Longtemps, le Maroc « pré colonial » a été vu et analysé comme une société bloquée. En butte aux pressions étrangères depuis le XVI^{ème} siècle, le Maroc échappa pendant plus de trois siècles à toutes les occupations, y compris celle des Turcs, mais il se figea dans cette résistance, tournant le dos à la mer et à toute évolution. On relevait dans cet Occident de l'Islam que le Maroc vivait dans « un équilibre de la décadence »¹. Pour expliquer cette stagnation, les historiens de la période coloniale invoquèrent la dichotomie, paralysante, entre autochtones berbères, refoulés dans la montagne, et envahisseurs bédouins originaires d'Arabie, campant dans les plaines. Les analystes contemporains de la décolonisation cherchèrent la défaillance dans le système socio-économique. Divers schémas explicatifs ont été invoqués pour expliquer le blocage de l'évolution historique : l'archaïsme du mode de production précolonial, la segmentarité de la société tribale

Le Maroc du début du XXI^{ème} siècle était, en fait, une nation dont l'histoire était façonnée par un Etat islamiste. Comme le rappelle D. Rivet : « l'Islam fournissait aux Marocains un langage de base, qui habille leur parler quotidien, sanctifie leurs pratiques sociales, justifie leur croyance en un *ordo mundi* »². Cet Islam, fournisseur d'un sens à l'existence individuelle et constructeur d'une cité matérielle, véhicule une aspiration nostalgique à retourner au temps de sa fondation. Mais la permanence de cette nostalgie des origines conduit les Marocains

à privilégier les *shurfa'*, descendants du Prophète et les Saints fondateurs de confrérie. Dans ce repli, le maraboutisme acquiert ses lettres de noblesse.

A l'intérieur de la société, la population, clairsemée, se dilue dans un espace étendu, largement dominé par la ruralité, encadrée par des Jemaas préservant les structures socio-politiques ancestrales. La société citadine des grandes cités (Fès, Marrakech) et des villes moyennes (Tétouan, Salé) reste inférieure à 10%. Dans cette société façonnée par l'emboîtement des cultures islamiques (maraboutisme, chérifisme et confrérisme), les rapports entre l'homme et la femme ne répondaient pas à des critères simples³.

Dans ses réflexions sur la domination masculine au Maghreb, l'ethnologue Germaine Tillion⁴ rattache les pratiques de claustration des femmes qui caractérisent la société maghrébine de l'époque à la révolution qui se produisit au néolithique (invention de l'agriculture, sédentarisation..) et l'inscrit dans l'histoire générale du monde méditerranéen. Elle démontre, aussi, que l'oppression des femmes sévit dans les pays chrétiens comme dans les pays musulmans et qu'aucun n'a su totalement repousser cet héritage de la préhistoire et du paganisme. De son côté, Camille Lacoste⁵ a montré que la femme subissait la dichotomie public/privé des espaces de vie, elle ne pouvait accéder à un statut d'acteur social qu'à un certain âge. Daniel Rivet retrace avec finesse les responsabilités de la femme dans la gestion des affaires domestiques et l'appropriation tardive de son rôle public. A l'homme, l'espace public : la rue, la mosquée, le souk. A elle, l'espace privé : elle est la maîtresse de la maison (*dar*) où l'homme est un simple figurant. C'est une fois avancée dans l'âge, observe-t-il, que la femme peut se mouvoir dans l'espace public, acquérir une position d'influence dans la vie sociale, intervenir dans la vie de la cité : elle éduque des filles de la bonne société (*mu'allima*), elle s'active dans des confréries de femmes (*muqaddima*), elle donne son avis à la *jamâ'a*. Entre temps, c'est elle qui éduque ses filles à la fonction procréatrice, celle d'être « mères avant tout ». A ses garçons, elle apprend à se méfier des femmes.

1. Daniel Rivet : Le Maroc de Lyautey à Mohammed V. Le double visage du protectorat. Denoel. Avril 1999.

2. Daniel Rivet : Le Maroc de Lyautey à Mohammed V. Le double visage du protectorat. Denoel. Avril 1999.

3. Daniel Rivet : Le Maghreb à l'épreuve de la colonisation. Hachette. 2003.

4. Germaine Tillion. Le Harem et les cousins. Seuil. Le Point.2005.

5. Camille Lacoste Dujardin. Des mères contre les femmes. Maternité et patriarcat au Maghreb. La Découverte. 1996.

Dans leur approche de la société marocaine musulmane, d'autres chercheurs opposèrent l'Islam des lettrés, masculin et citadin, à l'Islam majoritairement rural et transmis oralement par les femmes. Cette vision réductrice, fascinée par les croyances locales perd de vue que l'Islam marocain, sunnite et de rite malékite, est travaillé par un idéal unitaire qui transmet au croyant, homme ou femme, des valeurs communes. En milieu citadin, des femmes de la bonne société accèdent au savoir coranique. D'autres s'activent dans des congrégations féminines marquées par des pratiques de dévotion. Et surtout, les femmes initient leur progéniture au référentiel musulman par l'apprentissage du texte coranique et les louanges en l'honneur du prophète.

Dans la régulation des relations homme/femme, l'Islam de ce temps cohabite avec le droit coutumier. Ainsi, lorsque la shari'a stipule que la fille hérite de la moitié de la part qui revient au fils, le droit coutumier, en milieu berbère surtout, contourne ce commandement coranique par des subtilités pour sortir la femme de l'héritage⁶. Le statut des femmes est resté très différencié selon les tribus, et en général, plus libre que dans les villes. Certes, la femme vivait sous un régime de patriarcat mais elle pouvait se plaindre au chef de la tribu (l'amghar), recourir à la médiation de ses parents, elle avait le droit de fuir le domicile conjugal, elle pouvait réclamer le divorce, mais elle était punie en cas d'adultère⁷.

Dans la même veine, la sociologue Fatima Mernissi⁸ montre comment les femmes de condition, par opposition aux femmes du commun, font l'apprentissage d'une culture de la pudeur fondée sur la connaissance des bornes (al hudûd) de la décence et l'inculcation de l'idéal de la jeune fille aux yeux baissées, à la bouche cousue qui deviendra une bru soumise à sa belle-mère. Mais elle fait ressortir que la société des femmes ne constitue nullement un ensemble de victimes passives de la domination masculine. Les grands-mères portaient, dans leur vie recluse, des valeurs humaines qui ont forgé une civilisation où l'homme, au sens générique du terme, était la mesure de toute chose, à la lumière d'un Islam

6. Au XVI^e siècle, un fqih de la région de Souss rédige une fetwa révolutionnaire où, dans la tradition campagnarde de partage des produits de la récolte, il propose que la moitié de la fortune du mari revienne à l'épouse en cas de répudiation ou de décès et en compensation du travail fourni.

7. Voir à ce sujet : Zakia Daoud : Féminisme et Politique au Maghreb : soixante ans de lutte. Casablanca. 2003

8. Fatima Mernissi. Sexe, idéologie, islam. Editions Maghrébines, 1985. Le Fennec.

du juste milieu. Les femmes ne sont pas, dans la cité, des êtres résignés. Elles ont recours au cadî, en cas de conflit conjugal ou de différend familial⁹. Des contrats de mariage confèrent à l'épousée le droit de séparation en cas de deuxième mariage de la part de l'époux. Mais, les femmes du commun, sont dans des situations plus vulnérables. La polygamie est pratique courante. Cependant, les hommes ne disposent pas du monopole de l'action dans la société citadine : des femmes prennent d'elles-mêmes l'initiative du divorce. Dans la tribu, les femmes mènent une existence plus éprouvante que la division sexuée de l'espace impose. Mais l'existence est moins corsetée par la norme.

2- La période coloniale ou le bouleversement des sociétés citadine et rurale

Dans la période coloniale, la relation homme/femme a subi les effets de la transformation économique et sociale. Avec le temps, la société segmentée, fondée sur l'appartenance à un douar, à un quartier, à une cellule de prière confrérique, à des petites unités de production se fissure sous la pression de l'économie de marché. Il ne s'agit pas d'une décomposition de la société, des tribus et des corporations. Les Marocains évoluent. Et les femmes changent parfois plus rapidement que les hommes. Plus précisément, la colonisation ne dérègle pas le rapport entre masculin et féminin, mais elle agit comme un révélateur de ses failles.

Les hommes se durcissent avec les femmes comme s'ils reportaient sur elles la responsabilité de leur malheur historique et le leur faisaient expier par un détournement de culpabilité. Jacques Berque affirmait que la colonisation a exacerbé la masculinité de l'homme maghrébin. Privé de la maîtrise de son histoire, il compense en se repliant sur sa foi et sa sexualité. La femme est pour lui un conservatoire de la nationalité vaincue¹⁰.

Une métamorphose souterraine de la société se produit. Elle ne s'opère pas au même rythme et sur le même

9. L'appel au magistrat du chra'a représente, pour elles, une alternative lorsque la coutume régulatrice de la vie sociale ne tient pas compte de leurs voix.

10. Jacques Berque. Structures sociales du haut Atlas. PUF ; 1955

mode dans tout le Maroc. Jacques Berque relevait que la condition de la femme dans la société berbérophone s'améliore globalement. Certes, la société des femmes rurales conserva les modes du vêtir, du coucher, du nourrir préexistants. Elle perpétua une subculture orale. Les hommes se refusent à aligner leur pratique conjugale sur celle des Européens, ils opposent une résistance à la scolarisation de leurs filles. En parallèle, « l'éminente dignité économique de la femme » dans l'univers social berbère s'affirme. Dans le mode rural des plaines atlantiques, la femme ne disposait pas de la capacité de peser sur le choix de son conjoint et de la faculté de partager l'initiative de la répudiation¹¹. Mais, la fin de la siba joue en faveur des femmes, exposées aux risques d'être capturées comme monnaie d'échange dans les conflits tribaux.

Exposées au changement et au contact des Européennes, les femmes marocaines citadines acquièrent plus de présence devant les hommes. Elles se risquent à des comportements innovateurs. Le vêtement change, le mobilier s'enrichit d'éléments d'origine étrangère. Mais même dans le milieu citadin, l'accès aux biens et services modernes et l'appropriation des signes culturels n'avancent pas au même rythme et n'imprègnent pas les esprits et les comportements de la même manière ou sous la même intensité dans tous les milieux d'appartenance. Paradoxalement, la place de la femme dans la famille bourgeoise change moins vite que dans la société des périphéries urbaines et des bidonvilles. C'est qu'en milieu populaire citadin ou périurbain, le travail salarié a constitué le changement social radical. Le salariat féminin s'élargit sous la colonisation¹². Le travail salarié révèle au plein jour une catégorie nouvelle de femmes chefs de famille. La femme ouvrière s'individualise, la famille nucléaire s'étend, la polygamie reflue. Cette évolution des femmes dans les villes s'accompagne de signes de raidissement masculin. L'intrusion féminine dans l'espace public dérange les hommes de la « bonne société » comme ceux des bidonvilles et du monde rural. Il fallait attendre la montée en puissance du mouvement nationaliste pour voir un changement dans l'appréhension sociale des rapports homme/femme.

11. Ces analyses ont été développées dans les deux remarquables travaux de Daniel Rivet

12. Daniel Rivet : Le Maroc de Lyautey à Mohammed V. Denoel. 1999.

3- Le mouvement national et la question de la femme

C'est sous le crédo de l'islâm et de la revendication d'être associé à l'exercice des réformes que s'affirme le nationalisme marocain dans sa première phase des années 30.¹³ L'idéologie du mouvement national est ancrée dans le « salafisme » réformiste de la Nahda ouvert sur le changement et la modernisation. A partir des années 1930, les écrits de Mohammed Al-Hajoui¹⁴ et d'Allal Al-Fassi, influencés par l'idéologie réformiste du Maghreb font date. Le nationalisme au sens moderne, c'est à dire la nation comme vouloir vivre ensemble, a commencé à se manifester dans des cercles de jeunes citadins. L'Islam constituait le référentiel du nationalisme marocain. Un Islam épuré de toutes les croyances populaires, relu et revu par le courant réformiste-musulman et par les salafistes qui prônent « un retour aux origines impliquant de couper les branches mortes de la tradition ». Progressivement, le sentiment national marocain déborde l'espace urbain et se diffuse dans le Maroc des tribus.

C'est dans cet enracinement culturel que prend forme l'embryon « visible » du féminisme au Maroc. La question de l'émancipation des femmes s'est posée dans un contexte marqué par la défense de l'identité et la revendication nationaliste. La mobilisation des femmes marocaines dans la revendication de l'indépendance s'est déployée dans un cadre de pensée et d'action réformiste inspiré par les idées de la Nnahda puisées dans l'idéologie salafiste.

Daniel Rivet montre que sous l'influence du réformisme musulman, les formes de croyance se modifient. D'une part, l'islâm contribue à épurer les valeurs religieuses en forgeant l'idéal de la « femme nouvelle » (al mar'a al jadida). D'autre part, il enlève de sa charge émotionnelle la pratique religieuse des femmes, en appelant au boycott de certaines pratiques confrériques et à la lutte contre les zaouias. Sous prétexte de lutter contre « l'associationnisme » (shirk), il surveille et contraint

13. Le Comité d'action marocaine et le Parti national pour la réalisation des réformes.

14. Le fqih réformiste Al-Hajoui fut l'un des premiers oulémas à défendre la cause de l'éducation des filles (Benadada, 1998), mais cette dernière devait, selon lui, se déployer dans le cadre arabe et islamique et veiller à ne pas « dévoyer » les filles de leur vocation première, laquelle est d'assurer un rôle reproducteur et familial.

l'imaginaire des femmes. Cet idéal de la « femme nouvelle » travaille l'imaginaire des jeunes femmes citadines.

Le courant de la Salafiya, fortement présent à la Quarawiyin, exerce une influence croissante au sein du Maghzen sous l'action conjuguée de Si Bou Cha'ib ed Doukkali et de son disciple, Ben el-Arbi el-Alaoui¹⁵. Sous l'influence de ce courant s'opère une réelle évolution de la société citadine. C'est d'abord le recul de la polygamie et la consolidation du couple. Mais, c'est aussi, l'accès des femmes à la mosquée et aux biens spirituels et le travail. La bourgeoisie est à la recherche d'un style de vie nouveau qui valorise l'idéal de la femme d'intérieur accomplie : mère consciente de ses devoirs d'éducatrice et épouse proche de son mari. Les initiatives politiques féminines se sont vues « canalisées dans un cadre contrôlé par l'autorité masculine selon une vision prédéterminée de la société à construire ».¹⁶

Les années quarante - seconde phase du nationalisme où l'indépendance est revendiquée sans concession - ont vu naître un noyau de mobilisation féminine au sein du mouvement national. Le discours salafiste et l'action réformiste qu'il inspire servent de cadre d'expression à des revendications d'égalité sociale. Le mobilisation prendra plus d'ampleur avec l'influence croissante des « idées réformistes du salafisme oriental que le mouvement nationaliste marocain avait adopté comme idéologie politique »¹⁷

L'idéologie du salafisme réformiste est non seulement la première qui exprime une sensibilité féministe, mais aussi, et surtout, c'est l'idéologie qui parvient à intégrer le féminisme dans l'expression identitaire d'un « humanisme » à la fois musulman et national¹⁸. Ce mouvement d'idées ou de pensée politique, animé par des penseurs et des intellectuels du salafisme réformiste, n'est pas dénué de nuances surtout quand il s'exprime sur la question de la femme. M.Mouaquit

considère que le « féminisme » est plus affirmé chez Allâl Al-Fassi si l'on se fonde sur la place que celui-ci accorde à la question de la femme dans la définition du programme national de réformes, alors que les écrits d'Al-Ouazzani, au contraire, ne réservent à la question féminine aucune place particulière¹⁹.

Allâl Al-Fassi, en tant que leader nationaliste, a joué un rôle important dans l'intégration d'un certain féminisme dans cette idéologie salafiste²⁰. De son côté, le Parti démocratique de l'Indépendance (PDI) offrait, à travers son organe hebdomadaire Démocratie, une véritable tribune pour le débat autour de la question du statut des femmes. Sur les colonnes de ce journal un groupe de femmes a interpellé les oulémas sur la question de la discrimination entre l'homme et la femme en des termes très audacieux pour l'époque.²¹

Sur le plan de la condition sociale des femmes, les citadines, et plus particulièrement d'origine bourgeoise, accèdent non seulement au savoir par le biais de la scolarisation, mais aussi à l'activité politique et à la vie publique et communautaire. L'école a constitué un levier important d'investissement de l'espace public. Un changement a été amorcé par rapport aux années précédentes où l'objectif était la formation des futures épouses et mères pour la patrie. Désormais, la scolarisation des filles est privilégiée comme un vecteur de changement social et politique. L'accès au savoir a favorisé des changements dans les modes de vie des femmes et a remis en cause les rôles traditionnelles assignés aux femmes (ceux de mères et d'épouses), qui les cantonnaient dans un espace domestique considéré comme privé.

Sur un plan plus politique, on a vu éclore des sections féminines de partis politiques ou des associations liées à ces partis.²² Ces structures représentaient les premières formes d'organisations féminines durant cette période caractérisée par la montée de la revendication de l'indépendance du pays. L'expérience de l'association des Sœurs de la pureté est

15. Ces deux figures éminentes de docteurs de la loi peuvent être considérées comme les patriarches du mouvement national marocain

16. El Ayadi, M., Prologues, 2002, p :11

17. (El Ayadi, 2002 : 10).

18. Mouaquit définit cet humanisme comme une combinaison d'un savoir de type théologique et fiqhiste et d'un savoir moderne ajusté à l'attachement à un Islam ouvert à la révision du système de valeurs ; un développementalisme faisant place à l'intégration de la femme dans le travail ; un participationnisme politique intégrateur de la femme dans l'espace public et politique, un solidarisme familial entremêlant puritanisme conservateur et modernisme éducationnel.

19. Mouaquit nuance sa propre appréciation en considérant que Ouazzani serait plus « moderniste » que Allâl Al-Fassi si l'on se fie à l'expression des revendications dont la presse du PDI se faisait l'écho au moment où la codification du statut personnel était en instance d'élaboration.

20. Dans son livre *An-Naqd ad-dâti*, le leader nationaliste istiqlalien diagnostique les maux du Maroc et formule des réformes, « i (L'autocritique, 1952) *An-Naqd ad-dâti* ». Voir Raabea Naciri (2014).

21. Rabia Naciri, op cit

22. L'Istiqlal crée en 1944 sa première section féminine. Le parti communiste marocain créa aussi l'Union des femmes du Maroc, l'association « akhawaât assafâ » (Sœurs de la pureté), proche du Parti démocratique de l'indépendance (PDI) et en 1946.

exceptionnelle parce qu'elle a brisé le cadre protecteur et étroit, tracé par l'idéologie réformiste, dans lequel devait se déployer l'émancipation des femmes²³.

Le concours des femmes au mouvement national représente la première irruption des marocaines dans l'arène publique au temps de la colonisation. C'est la déposition du Roi Mohamed Ben Youssef qui précipite la conjonction entre la société des femmes et le nationalisme qui, originellement, est un phénomène exclusivement masculin. Une seule femme signe le manifeste de l'Istiqlal, en janvier 1944. Sur les 59 signataires du manifeste de l'Istiqlal, on note la présence d'une seule femme. Pourtant, la mobilisation autour du Manifeste suscite la ferveur des femmes. A partir de 1946, c'est le sultan en personne qui prend la tête du mouvement. Mais c'est la déposition du sultan, le 20 août 1953, qui va accélérer l'adhésion des femmes au nationalisme. Ce sont les femmes qui vont faire traduire la conscience patriotique en émotion collective. Les Marocaines s'identifient à l'exilé parce que le sultan fait figure d'émancipateur des femmes. Elles jouent un rôle appréciable dans la direction du mouvement de révoltes dans certaines villes comme Fès, Salé...

Conclusion

La lecture non exhaustive des apports de différents experts et chercheurs sur les origines du mouvement féministe marocain est éclairante à plus d'un titre. Elle ancre l'émergence des premières formes du féminisme marocain dans le tissu social et les changements intervenant dans la société marocaine sur la longue période. Certes, le réformisme masculin durant la période coloniale a délimité, d'une façon très étroite, le cadre dans lequel devait se déployer l'émancipation des femmes. Il a donné la priorité à la revendication de l'indépendance, supposée résoudre tous les problèmes sociaux, dont celui de la condition des femmes. On peut aujourd'hui ressentir les limites idéologiques de ce

salafisme réformiste, mais il ne convient ni d'oublier, ni de sous-estimer l'importance et le poids de ce salafisme réformiste dans la constitution d'une perspective du féminisme. Il faut reconnaître au salafisme réformiste un rôle important dans la transformation de la société marocaine, en particulier dans le domaine du statut social de la femme.

Après l'indépendance, cette idéologie continuera à être prégnante durant des décennies dans un contexte marqué par de nouveaux enjeux politiques, économiques et sociaux. Le dossier des réformes de la Moudawana montre que la controverse autour du statut des femmes dans la famille est récurrente. Loin d'affaiblir l'unité du pays, elle illustre la permanence de la confrontation entre deux systèmes de référence : le référentiel universel, d'un côté, et la vision inspirée de la religion, de l'autre. Les années quatre vingt sont celles de l'émergence d'organisations féminines autonomes qui posent la question de l'émancipation des femmes et de la revendication de l'égalité et de la démocratie de manière indépendante des partis. Des dizaines d'associations féministes ont été créées. Cette période a confirmé la diversité du mouvement, sa large implantation, les divers champs d'intervention qu'il couvre. En portant sur la scène publique le débat sur le statut des femmes et la priorité de la promotion de leurs conditions, les associations féminines ont recentré le débat sur les questions de l'égalité du droit, de la modernité et de la démocratie. Si le mouvement des femmes a bénéficié de l'ouverture démocratique, il a aussi participé activement à son avènement. Depuis, la question de la libération de la femme a acquis sa profondeur à la faveur de la relative libéralisation politique, de l'émergence d'une société civile combative et des mutations de l'environnement juridique et politique de ces dernières décennies.

23. L'association, qui avait pris la princesse Lalla Aïcha a comme exemple pour la femme marocaine, adopta une véritable charte de réforme de la condition de cette dernière. La princesse Lalla Aïcha a symbolisé durant la période coloniale l'émancipation des femmes par le fait qu'elle était instruite, qu'elle a été la première Marocaine à paraître dévoilée en public et par ses multiples actions en faveur de l'instruction et de la participation des femmes à l'espace public.

Bibliographie

Benadada Assia, (1998). «La femme dans le discours réformiste du fqih Al-Hajoui» (en arabe). In Mohamed Hijji (éd.), Monaww'ât (pp. 479-487). Beyrouth: Dar Al-Gharb Al-Islami.

Daoud Zakia,(1993) Féminisme et politique au Maghreb : soixante ans de lutte, Casablanca : Editions Eddif.

El Ayadi Mohamed (2002). «La femme dans le débat intellectuel au Maroc». Prologues, revue maghrébine du livre, 3 (hors série : « La réforme du droit de la famille, cinquante années de débats. Études et analyses»), 9-38.

Lacoste Dujardin Camille (1996). Des mères contre les femmes. Maternité et patriarcat au Maghreb. La découverte.

Janjar Mohammed; Mouaqit Mohamed, Naciri Rabia (2004). Développement démocratique et action associative ; Etude Espace Associatif. Rabat.

Mernissi Fatima (1985). Sexe, idéologie, islam. Editions Maghrébines. Le Fennec

Mouaqit Mohammed (2004). L'idéologie des partis politiques et la question de la femme. Document. Casablanca.

Moulay R'Chid Abderrazak (1989). « Le droit de la famille entre la politique de l'Etat et le changement social » in Droit et environnement social au Maghreb, Paris : Editions du CNRS.

Naciri Rabea (2014). Le mouvement des femmes au Maroc. Nouvelles questions féminines. Editions Antipodes. 2014/20 Volume 33.

Daniel Rivet (1999). Le Maroc de Lyauté à Mohammed V. Le double visage du protectorat. Denoel.

Daniel Rivet (2002) Le Maghreb à l'épreuve de la colonisation. Hachette Littératures.

Tillion Germaine (2005). Le Harem et les cousins. Seuil. Essais. Le Point.

Revue Prologue : La réforme du droit de la famille : cinquante années de débats. Recueil de documents. Hors série no 2. Casablanca

À propos de l'auteur, Larabi JAIDI

Larabi Jaïdi est un ancien professeur de l'Université Mohamed V de Rabat- Agdal. Ses domaines d'expertise incluent les politiques économiques, les relations économiques internationales (Europe et Monde Arabe) et l'économie des régions. Il est membre fondateur du Centre Marocain de Conjoncture et du Groupement d'Études et de Recherches sur la Méditerranée. Il a été également Conseiller du Premier Ministre et du Ministre de l'Economie et des Finances. Il fait partie des experts du Conseil de la Concurrence et est membre du bureau de la fondation Adderrahim Bouabid. M. Jaïdi est aussi l'auteur de plusieurs publications portant sur le développement économique et social et sur les relations économiques internationales.

À propos de Policy Center for the New South

Le Policy Center for the New South: Un bien public pour le renforcement des politiques publiques. Le Policy Center for the New South (PCNS) est un think tank marocain dont la mission est de contribuer à l'amélioration des politiques publiques, aussi bien économiques que sociales et internationales, qui concernent le Maroc et l'Afrique, parties intégrantes du Sud global.

Le PCNS défend le concept d'un « nouveau Sud » ouvert, responsable et entreprenant ; un Sud qui définit ses propres narratifs, ainsi que les cartes mentales autour des bassins de la Méditerranée et de l'Atlantique Sud, dans le cadre d'un rapport décomplexé avec le reste du monde. Le think tank se propose d'accompagner, par ses travaux, l'élaboration des politiques publiques en Afrique, et de donner la parole aux experts du Sud sur les évolutions géopolitiques qui les concernent. Ce positionnement, axé sur le dialogue et les partenariats, consiste à cultiver une expertise et une excellence africaines, à même de contribuer au diagnostic et aux solutions des défis africains.

[Read more](#)

Les opinions exprimées dans cette publication sont celles de l'auteur.



Policy Center for the New South

Suncity Complex, Building C, Av. Addolb, Albortokal Street,
Hay Riad, Rabat, Maroc.

Email : contact@policycenter.ma

Phone : +212 (0) 537 54 04 04 / Fax : +212 (0) 537 71 31 54

Website : www.policycenter.ma