

ARTICLE DE LA REVUE JURIDIQUE THÉMIS

On peut se procurer ce numéro de la Revue juridique Thémis à l'adresse suivante :

Les Éditions Thémis

Faculté de droit, Université de Montréal

C.P. 6128, Succ. Centre-Ville

Montréal, Québec

H3C 3J7

Téléphone : (514)343-6627

Télécopieur : (514)343-6779

Courriel : themis@droit.umontreal.ca

© Éditions Thémis inc.

Toute reproduction ou distribution interdite
disponible à : www.themis.umontreal.ca

Droits de la personne et Islam

Les droits fondamentaux des femmes marocaines : entre la loi islamique et le droit international des droits de la personne

Osire GLACIER*

Doctorante à l'Institut des études islamiques, Université McGill

Considérées comme des citoyennes à part entière par certaines dispositions juridiques, et des citoyennes avec un statut particulier par d'autres, les femmes marocaines naviguent entre l'esprit universel du droit international des droits de la personne et l'esprit de la loi islamique. Ainsi par exemple, si l'article 5 de la Constitution marocaine¹ affirme l'égalité de tous les citoyens et citoyennes devant la loi, de nombreuses dispositions du *Code de la famille* contredisent toujours cette affirmation. En effet, même si ce nouveau code attribue la responsabilité de la gestion des affaires du foyer autant à l'épouse qu'à l'époux, d'autres articles témoignent encore de la prééminence accordée aux hommes par la loi dans ce domaine, à l'instar de l'article 237 qui pos-

tule : « Le père est de droit le tuteur légal de ses enfants, tant qu'il n'a pas été déchu de cette tutelle par un jugement. En cas d'empêchement du père, il appartient à la mère de veiller sur les intérêts urgents des enfants. » Ce faisant, dans le cadre de cet essai, nous nous proposons d'étudier tout d'abord les enjeux qui sous-tendent les droits fondamentaux des femmes, d'une part, selon la loi islamique, et donc selon l'approche islamique des droits qui lui est sous-jacente, et, d'autre part, ces mêmes enjeux selon le droit international des droits de la personne. Par ailleurs, comme certains traditionalistes marocains s'opposent en général aux demandes d'égalité des droits entre les sexes, tout comme ils s'opposent au principe de l'universalité des droits comme

* Courriel : <osire.glacier@mail.mcgill.ca>.

¹ « Tous les Marocains sont égaux devant la loi. »

étant un produit occidental qui menacerait la culture nationale, nous examinerons l'argument de l'impérialisme culturel. Enfin, nous verrons que la question des droits fondamentaux des femmes transcende l'opposition entre « droits des femmes » et « droits culturels et religieux » que véhiculent les idées dominantes. En effet, cette question n'est pas indissociable de la problématique de la démocratie et de celle de la renaissance culturelle, comme on va le voir dans les paragraphes qui suivent.

I. Les droits fondamentaux des femmes marocaines selon l'approche islamique

A. Présentation

La charia, ou encore la législation islamique, remonte à l'immigration du prophète et de ses compagnons de La Mecque à Médine, quand le noyau de l'État islamique venait d'être formé. À cette époque, les réponses à des préoccupations légales ou théologiques se faisaient sous forme de révélations coraniques reçues par le prophète. Par la suite, avec l'aide des *sahabas*, des compagnons, ce dernier utilisait *al-ijtihad* pour interpréter ces réponses et pour avoir une opinion concertée concernant ces sujets légaux ou théologiques. Mais ces opinions concertées ne constituaient pas une source de juridiction en soi puisqu'elles étaient souvent sujettes à une confirmation ou à une abrogation par des révélations ultérieures. Avec la mort du prophète, comme les révélations en

tant que source de législation n'étaient plus disponibles, les premiers califes ont eu recours à la concertation juridique de trois façons : par l'interprétation des hadiths et des versets coraniques, par l'usage de l'analogie, qui permet d'obtenir une décision juridique à partir des délibérations passées sur des cas similaires, et par la déduction de l'esprit de la loi divine en l'absence de texte ou d'analogie.

Depuis, de nombreuses écoles de loi islamique ont établi des doctrines systématiques de cette loi, mais ces doctrines diffèrent sensiblement les unes des autres selon leur interprétation des textes, leurs coutumes régionales, leur environnement social et leur appartenance politique. Au plan juridique, dans le domaine du droit privé, c'est-à-dire la juridiction qui régit principalement les droits fondamentaux des femmes, quoique présentant certaines divergences, la loi islamique originale, connue simplement sous le nom de la charia, est toujours en vigueur dans les États musulmans, à l'exception de quelques pays comme la Libye, la Turquie et la Tunisie.

Si, comme l'explique un certain nombre d'intellectuels et/ou activistes arabes, à l'instar de Haytham Manna², l'histoire de la pensée musulmane a été trop assujettie à l'histoire politique des califades pour que cette pensée puisse formuler une réflexion autonome sur le concept des droits fondamentaux, certains penseurs prétendent néanmoins

² Haytham MANNA, *Al-usuliyat al-islamiyah wa-huquq al-insan*. Al-Qahirah, Markaz al-Qahirah li-dirasat huquq al-insan, 1999, p. 15.

que ce concept a existé depuis la genèse de l'islam. Toutefois, selon cette perspective, quand on parle des droits humains en islam, on ne parle pas de droits qui ont été humainement ou philosophiquement élaborés, mais plutôt de droits qui ont été octroyés par Dieu, par le biais des révélations, comme le fait remarquer Abul Ala Maududi³ : « *When we speak of human rights in Islam we really mean that these rights have been granted by God; they have not been granted by any king or legislative assembly.* » Autrement dit, la lecture et l'interprétation des hadiths et des versets coraniques ont permis aux juristes d'identifier les droits humains apportés par l'islam. Ainsi, le droit humain de la préservation de soi, *al-nafs*, a été déduit entre autres du verset 5 : 32⁴ :

That was why We laid it down for the Israelites that whoever killed a human being, except as a punishment for murder or other villainy in the land, shall be looked upon as though he had killed all mankind; and that whoever saved a human life shall be regarded as though he had saved all mankind.

De façon similaire, les juristes ont pu déduire des hadiths et des versets coraniques d'autres catégories de droits humains, dont la préservation de la religion, *al-din* ; la préservation de la raison, *al-aql* ; la préservation de la famille, *al-nasl* ; et la préservation de l'argent, *al-mal*. Comme ces droits humains

sont des droits légaux et religieux, des *huquq al-char'iyya*, ils doivent être garantis par l'État. D'ailleurs, l'appareil étatique est confié par Dieu à un calife qui est censé être ni plus ni moins qu'un simple représentant terrestre de la justice divine, comme en témoigne le verset 4 : 58⁵ : « *God commands you to hand back your trusts to their rightful owners, and when you pass judgement among men, to judge with fairness.* »

Avant d'étudier les conséquences d'une telle approche pour les droits fondamentaux des femmes en général, et ceux des femmes marocaines en particulier, quelques remarques s'imposent.

B. Quelques remarques

Selon cette perspective, la doctrine islamique des droits humains se soucie avant tout de la relation entre Dieu et ses créatures. Autrement dit, elle est théocentrique plutôt qu'anthropocentrique. Il en résulte qu'en principe il n'existe aucun contrat social qui n'impliquerait qu'une personne à une autre. Ou encore, en islam, chaque personne est un « contrat individuel » dont les actions reflètent les promesses faites à Dieu. Pour illustrer notre idée, nous allons emprunter un passage à Ahmad Moussalli⁶ :

Human rights in Islam are creedal rights that seek the fulfilment of the main objectives of human existence. Man,

³ Abu Ala MAUDUDI, « Human Rights, the West and Islam », dans Tahir MAHMOOD (dir.), *Human Rights in Islamic Law*, New Delhi, Shastri Indo-Canadian Institute, 1993, p. 2.

⁴ N.J. DAWOOD, *The Koran*, New York, Penguin Books, p. 83 (1974).

⁵ *Id.*, p. 67.

⁶ Ahmad MOUSSALLI, *The Islamic Quest for Democracy, Pluralism, and Human Rights*, Gainesville, University Press of Florida, p. 126 (2001).

from this perspective, is not born free but is born to be free from whims, instincts, and desires through proper shouldering of responsibility toward himself, the community, and human kind.

Ce qui nous mène à une deuxième remarque, soit que les droits humains selon cette perspective sont des devoirs plutôt que des droits. Ainsi, la liberté personnelle n'est pas un droit en soi, mais elle représente le moyen par lequel on pourrait réaliser les buts de la charia. De plus, ces droits humains ne sont pas des droits individuels, mais plutôt des devoirs qui incluent de nombreuses fonctions sociales, et qui donc prennent en compte les droits des autres. Ainsi, ces droits représentent en fait les intérêts communs de la société musulmane tels que la charia les définit. À partir de cette constatation, nous allons nous interroger sur les conséquences de cette approche sur les droits fondamentaux des femmes en général, et ceux des femmes marocaines en particulier.

C. Conséquences pour les droits fondamentaux des femmes marocaines

Selon le verset coranique 4: 1⁷, les femmes et les hommes ont la même étincelle spirituelle: «*Men, have fear of your Lord, who created you from a single soul. From that soul He created its mate, and through*

them He bestrewed the earth with countless men and women.» De façon similaire, selon le verset 3: 195⁸, les femmes et les hommes ont les mêmes responsabilités morales et religieuses: «*Their Lord answers them, saying: "I will deny no man or woman among you the reward of their labours. You are the offspring of one another."*» Toutefois, certains versets ont eu pour effet d'attribuer aux femmes un statut inférieur, avec tout le rôle de subordination qui lui est concomitant, à l'instar du verset 4: 34⁹ qui soutient :

Men have authority over women because God has made the one superior to the other, and because they spend their wealth to maintain them. Good women are obedient. They guard their unseen parts because God has guarded them. As for those from whom you fear disobedience, admonish them and send them to beds apart and beat them. Then if they obey you, take no further action against them. God is high, supreme.

Mentionnons au passage que ce verset est probablement l'un des versets les plus controversés du Coran. En effet, plusieurs intellectuelles musulmanes, à l'instar de Amina Wadud¹⁰ et Asma Barlas¹¹, soutiennent, entre autres, qu'aussi bien la traduction que l'interprétation de ce verset ont été produites par les traditions patriarcales qu'on cherchait à légitimer par une soi-disant volonté divine. Cela dit, il en

⁷ N.J. DAWOOD, préc., note 4, p. 60.

⁸ *Id.*, p. 59.

⁹ *Id.*, p. 64.

¹⁰ AMINA WADUD, *Quran and Women*, Oxford, Oxford University Press, 1999.

¹¹ ASMA BARLAS, *Believing Women in Islam, Unreading Patriarchal Interpretations of the Quran*, Austin, University of Texas Press (2002).

résulte que selon l'interprétation traditionnelle de ce verset, dont la première remonte à l'exégète Abu Jafar Tabari¹² au X^e siècle, les femmes ont été créées inférieures aux hommes. De surcroît, cette interprétation place les femmes sous la tutelle des hommes. Et sur le plan juridique, un tel verset a eu des répercussions majeures sur les droits fondamentaux des femmes musulmanes, et des femmes marocaines en particulier. Ainsi, jusqu'à une date récente, les articles 35 et 36 de l'ancien *Code du statut personnel et des successions* qui découlaient d'un tel esprit, disposaient¹³ :

Art. 35 *Les droits de l'épouse à l'égard de son mari sont :*

- 1^o *l'entretien prévu par la loi, tels que la nourriture, l'habillement, les soins médicaux et le logement ;*
- 2^o *l'égalité de traitement avec les autres épouses, en cas de polygamie [...]*

Art. 36 *Les droits du mari à l'égard de sa femme sont :*

- 1^o *la fidélité ;*
- 2^o *l'obéissance conformément aux conventions ;*
- 3^o *l'allaitement au sein, si possible, des enfants issus du mariage [...]*

Si les efforts de certains groupes de défense des droits des femmes, à l'instar de l'Association marocaine des femmes du Maroc et de la Ligue démocratique pour les droits des femmes au Maroc, ont abouti à l'éradication d'un ensemble de dis-

criminations juridiques qui pesait sur les femmes marocaines, il n'en reste pas moins que l'égalité des droits entre les sexes n'est pas encore réalisée. À titre d'exemple, on se contentera de mentionner *Le Livre VI, de la Succession*, du nouveau *Code de la famille*, qui consacre les inégalités de droits entre les sexes en matière d'héritage. Si dans ce cas-ci, on justifie généralement ces inégalités en termes de privilèges compensant les responsabilités supérieures de l'homme pourvoyeur, il s'avère par ailleurs pertinent de souligner que selon l'approche islamique des droits humains, les inégalités des droits entre les sexes ne relèveraient nullement d'une dynamique de supériorité et d'infériorité entre les sexes. Elles seraient plutôt attribuables à un esprit de coopération où les intérêts de la communauté – ici, en l'occurrence les intérêts de l'unité familiale – primeraient sur les intérêts des individus, femme ou homme indistinctement. Citons quelques auteurs pour mieux étayer notre idée. Ainsi Jamal Badawi¹⁴ avance : « *The full equality of all human beings before Allah is beyond doubt. This equality should not be confused, however, with role differentiation in the spirit of cooperation and complementarity.* » De façon similaire, Zeenath Kausar¹⁵

¹² Abu Jafar Mohammed Jarir AL-TABARI, *The Commentary on the Quran*, vol. 4, avec introduction et notes de J. Cooper et direction de W.F. Madelung et A. Jones, London, Oxford University Press, 1987.

¹³ *Code du statut personnel et des successions*, Casablanca, Librairie al-wahda al-arabia, 1957, p. 15.

¹⁴ Jamal BADAWI, *Gender Equity in Islam, Basic Principles*, Plainfield, American Trust Publications, p. 13 (1995).

¹⁵ Zeenath KAUSAR, *Women in Feminism and Politics, New Directions Towards Islamization*, Malaysia, Women's Affairs Secretariat, International Islamic University, 1995, p. 21.

attribue les inégalités des droits entre les femmes et les hommes aux rôles sociaux que chacun d'eux est appelé à remplir: «*Subjection and subservience of woman to man do not arise in Islam and in the sharia, where is an interchange of functions and mutual responsibility towards each other.*» Autrement dit, les discriminations juridiques à l'égard des femmes marocaines ne seraient pas l'expression d'une inégalité profonde entre les sexes, mais représenteraient tout bonnement une division sociale et religieuse des rôles et des tâches.

Comme au Maroc, ainsi que dans la majorité des pays musulmans, le Religieux, le Juridique et l'Étatique sont interdépendants, ces inégalités à l'égard des femmes s'inscrivent dans les rouages de la logique politique nationale. Et c'est ce contexte de monopolisation de pouvoirs religieux, juridique et étatique qui a permis à certaines associations féminines marocaines de déclarer que la marginalisation des femmes au sein de leur propre société relève de l'abus des droits fondamentaux tel que le définit le droit international des droits de la personne. Cela dit, nous allons maintenant examiner les enjeux qui sous-tendent cette déclaration.

II. Les droits fondamentaux des femmes marocaines selon le droit international des droits de la personne

A. L'historique de la protection internationale des droits fondamentaux des femmes

Le droit international a toujours affirmé l'égalité des droits entre les femmes et les hommes. Ainsi, le paragraphe 2 du préambule de la *Charte des Nations Unies* affirme que les peuples des Nations Unies proclament leur foi «dans l'égalité de droits des hommes et des femmes [...]». De façon similaire, l'article 2 de la *Déclaration universelle des droits de l'homme* dispose: «1. Chacun peut se prévaloir de tous les droits et de toutes les libertés proclamés dans la présente Déclaration, sans distinction aucune, notamment de [...] sexe [...]». De même, l'article 3 du *Pacte international relatif aux droits civils et politiques*, ainsi que l'article 3 du *Pacte international relatif aux droits économiques, sociaux et culturels* exhortent les États parties à assurer le droit égal des femmes et des hommes de jouir de ces droits. Et en 1979, la *Convention sur l'élimination de toutes les formes de discrimination à l'égard des femmes*¹⁶ a été adoptée, comme l'explique le préambule, «en vue de promouvoir l'égalité des droits de l'homme et de la femme».

¹⁶ CEDAW ci-après.

Mentionnons au passage que, durant les années 90, un ensemble de féministes, à l'instar de Hilary Charlesworth¹⁷, ont montré que malgré la volonté du droit international de promouvoir l'égalité des droits entre les sexes, les instruments de protection des droits fondamentaux omettaient les besoins spécifiques des femmes, l'exemple classique étant l'omission de dénoncer les violations des droits fondamentaux qui ont lieu dans la sphère privée, c'est-à-dire les violations qui touchent principalement les femmes. D'ailleurs, les critiques de ces féministes n'ont pas été vaines, puisque, comme l'explique Rachael Lorna Johnstone¹⁸, bien qu'il reste encore du chemin à faire en matière d'égalité de droits entre les sexes, et ce à l'échelle planétaire, les instruments traditionnels de protection des droits fondamentaux des Nations Unies articulent de plus en plus des problématiques spécifiques aux femmes. Ainsi, le Comité contre la torture soulève la question de la traite des femmes auprès des États concernés en tant que traitement cruel, inhumain ou dégradant.

B. Le principe de l'universalité des droits et l'argument de l'impérialisme culturel

En reconnaissant – du moins en principe – les mêmes droits fondamentaux pour toutes les personnes sans aucune distinction, le droit international des droits de la per-

sonne a donné naissance à une conception universaliste des droits, ce qui signifie, en ce qui concerne notre étude, que toutes les femmes du monde peuvent se prévaloir des mêmes droits. Par conséquent, selon cette perspective, les femmes marocaines doivent avoir les mêmes droits que les femmes non musulmanes par exemple, ou encore elles doivent avoir les mêmes droits que les hommes marocains. Or, nous l'avons vu dans les précédents paragraphes, les inégalités des droits entre les sexes sont souvent occultées à l'intérieur des frontières nationales, entre autres au nom de la complémentarité entre les sexes, ou encore sous prétexte de coopération entre les membres d'une même famille. Pour contourner cette mystification, certaines associations de défense des droits des femmes au Maroc ont adopté les instruments du droit international des droits de la personne comme outil privilégié pour faire avancer leur requête en matière d'égalité des droits entre les sexes. En effet, cet outil leur permet autant de structurer leur requête dans un langage universel que de bénéficier du soutien éventuel de la communauté internationale. Rappelons que, selon certains mécanismes de contrôle du droit international des droits de la personne, la communauté internationale a en principe le droit de juger la façon dont les gouvernements nationaux et souverains traitent leurs propres citoyens. De plus,

¹⁷ Hilary CHARLESWORTH, « What are "Women's International Human Rights" ? », dans Rebecca COOK (dir.), *Human Rights of Women: National & International Perspectives*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, p. 58 (1994).

¹⁸ Rachael Lorna JOHNSTONE, « Feminist Influences on the United Nations Human Rights Treaty Bodies », 28 *Human Rights Quarterly* 148 (2006).

elle a le droit, toujours en principe, d'exiger des États abusifs qu'ils réforment leur Constitution et/ou leurs textes de loi pour respecter les normes internationales des droits fondamentaux. Ainsi, quand le gouvernement du Maroc¹⁹ a formulé des réserves concernant l'article 2 de la CEDAW, qui exige que les États parties poursuivent, par tous les moyens appropriés et sans retard, une politique tendant à éliminer la discrimination à l'égard des femmes, ces réserves ont été critiquées entre autres par le gouvernement néerlandais²⁰ :

The Government of the Kingdom of the Netherlands considers that the declaration made by Morocco expressing the readiness of Morocco to apply the provisions of article 2 provided that they do not conflict with the provisions of the Islamic Shariah, is a reservation incompatible with the object and purpose of the Convention (article 28, paragraph 2).

Autrement dit, la communauté internationale soutient, du moins en principe, la requête de certaines associations féminines marocaines, et peut exhorter le gouvernement marocain à éliminer les clauses discriminatoires à l'égard des femmes dans ses textes de loi. Inévitablement, la conception universaliste des droits fondamentaux a soulevé l'indignation de nombreux traditionalistes marocains. À titre d'exemple, on se rappellera les débats de société qui ont suivi la manifestation

du 12 février 2001 relative au plan de l'Intégration des femmes au développement, et qui ont opposé les associations qui œuvrent dans le domaine des droits fondamentaux aux adhérents des mouvements islamistes²¹.

En effet, selon ces derniers, la conception universaliste des droits prétend utiliser des critères internationaux, alors qu'en fait ces critères refléteraient les valeurs de la culture occidentale. En d'autres termes, les droits fondamentaux trahiraient une approche ethnocentrique des droits, et donc relèveraient tout bonnement de l'impérialisme culturel. Ce faisant, toujours selon ces traditionalistes, exiger le respect des droits humains des femmes marocaines à l'échelle internationale violerait les règles établies par la loi islamique, et ultimement violerait les normes culturelles et religieuses nationales. Or, nous allons voir dans les prochains paragraphes que l'argument de l'impérialisme culturel est loin d'être convaincant.

C. Les limites de l'impérialisme culturel

Examinons tout d'abord l'argument central avancé par les traditionalistes, à savoir qu'ils refusent aux femmes marocaines leurs droits fondamentaux à cause d'un soi-disant ensemble de particularités islamiques. Comme le font remarquer Arvand Sharma et Katherine Young dans leur essai *Feminism and*

¹⁹ Information datant du 8 décembre 2006, en ligne : [www.bayefsky.com/docs.php/area/reservations/state 116].

²⁰ *Id.*

²¹ Fahd YATA, « Témoin : l'explosion de la société civile ou le temps des manifestations », dans Maria-Angels ROGUE (dir.), *La société civile au Maroc*, Paris, Publisud, 2004, p. 103-106.

*World Religions*²², on peut dire que les religions du monde ont en commun la position défavorable qu'elles octroient aux femmes, l'Islam officiel n'y faisant pas exception. Mais si, à l'instar de l'Islam, les traditions judéo-chrétiennes par exemple ont renié (ou renient encore dans certaines régions) les droits humains des femmes, les féministes occidentales sont parvenues, avec plus ou moins de succès, à obtenir leurs droits humains en imposant d'importants changements à ces traditions tout aussi patriarcales que les traditions islamiques.

En second lieu, en refusant l'idée de tout changement juridique, social et culturel nécessaire pour accorder aux femmes marocaines leurs droits humains, ceux qui brandissent l'argument de l'impérialisme culturel veulent faire croire que les sociétés musulmanes sont monolithiques et immuables. Mais en réalité, de sérieux débats et conflits divisent la communauté musulmane d'Asie et d'Afrique, particulièrement en ce qui concerne les droits humains des femmes. Et de ces débats ne se dégagent ni une position culturelle monolithique sur le rôle des femmes dans la société, ni une unanimité d'opinions concernant la nature de la réconciliation entre la modernité et les exigences des préceptes religieux. Un exemple éloquent de ces divergences est l'interdiction de conduire un véhicule qui est juridiquement imposée aux femmes saoudiennes dans le but de respecter des soi-disant traditions musul-

manes quand en fait la majorité des autres femmes musulmanes ont ce droit. Ce faisant, si la communauté musulmane n'est pas monolithique, elle n'est pas non plus immuable. En effet, une telle affirmation supposerait que les sociétés musulmanes sont une entité statique, autonome, isolée et coupée du reste du monde. Or, de nos jours, le mythe d'une culture vivant sur un îlot protectionniste, parfaitement à l'abri des courants idéologiques, juridiques, économiques et autres, qui se manifestent à l'échelle planétaire, n'est pas crédible.

Notons par ailleurs que l'argument de l'impérialisme culturel n'est aussi souvent évoqué qu'au sujet de la revendication des droits fondamentaux des femmes. Ainsi, la spéculation financière et le prêt à taux usuraire sont des pratiques quotidiennes du système bancaire marocain qui violent le précepte religieux de la prohibition du *riba* sans pour autant que cela ne soulève l'indignation des traditionalistes. Ou encore, la consommation d'alcool par les hommes marocains a été légalisée au cours des dernières décennies sans que personne n'évoque les préceptes religieux. Par conséquent, ce que revendiquent les partisans du relativisme culturel n'est pas le respect des préceptes religieux en soi, mais plutôt la sauvegarde des structures patriarcales de la cellule familiale, avec tous les rapports de domination et de subordination qu'elles voudraient maintenir entre les sexes. Une fois le

²² Arvand SHARMA et Katherine YOUNG, *Feminism and World Religions*, Albany, State University of New York (1999).

problème exposé sous cet angle, on comprend mieux la signification de l'impérialisme culturel dont les traditionalistes marocains veulent accuser le droit international des droits de la personne. En fait, ce dernier menace les structures de base au cœur de la cellule familiale marocaine, soit le rapport profondément inégalitaire entre les sexes, qui a été longtemps consacré par les textes juridiques. D'ailleurs, les termes «impérialisme» et «droits fondamentaux» que défend le droit international des droits de la personne sont deux concepts antinomiques. L'origine du concept de l'impérialisme remonte à Marx. En effet, celui-ci a qualifié d'impérialisme l'avant-dernière étape du système capitaliste, celle qui précède l'avènement du communisme²³. Cette étape impérialiste se caractérise par la domination économique qu'imposent les gros capitalistes occidentaux aux peuples préalablement vaincus par le colonialisme. Et cette domination s'accompagne de violations des droits fondamentaux des citoyens des peuples dominés, au profit des intérêts des gros capitalistes. Or, la philosophie des droits fondamentaux proclame au contraire le respect des droits, y compris ceux des citoyennes et des citoyens des petits États. Et c'est là où réside la contradiction majeure de l'argument de l'impérialisme culturel évoqué par les tra-

dionalistes marocains au sujet des droits fondamentaux des femmes.

Enfin, ces traditionalistes ignorent un fait historique majeur : les représentants de la culture arabo-musulmane, à laquelle s'identifie le peuple arabe en général, et le peuple marocain en particulier, ont participé à l'élaboration des droits universels, comme nous le verrons maintenant.

D. La contribution des États arabo-musulmans aux droits universels

Les recherches historiques récentes réalisées entre autres par Susan Waltz²⁴, universitaire qui a dépouillé les archives des Nations Unies, à la recherche de la voix des délégués des petits États, lors des débats et négociations qui ont mené à l'élaboration de la *Charte internationale des droits de la personne*, et qui ont duré de 1946 à 1966, montrent en ce qui concerne notre étude que les États arabo-musulmans ont contribué à l'élaboration de cette Charte.

Certes, pour être un État membre des Nations Unies, il faut être un État indépendant. Or, la majorité des pays arabes étaient sous domination coloniale, ce qui explique que seuls l'Égypte et le Liban, avec pour délégués respectivement Omar Loutfi et Charles Malik, ont été présents aux premières négociations relati-

²³ Karl MARX, *Capital*, vol. II, Chicago, Encyclopedia Britannica (1955).

²⁴ Suzan WALTZ, «Universalizing Human Rights: The Role of Small States in the Construction of the Universal Declaration of Human Rights», 23(1) *Human Rights Quarterly* 44 (2001); Suzan WALTZ, «Reclaiming and Rebuilding the History of the Universal Declaration of Human Rights», (2002) 23(3) *Third World Quarterly* 437; Suzan WALTZ, «Universal Human Rights: The Contribution of Muslim States», 26 *Human Rights Quarterly* 799 (2004).

ves à l'élaboration de la Déclaration universelle au sein de la Commission des droits de l'homme. Toutefois, comme dans les années cinquante, de nombreux pays arabes ont retrouvé leur indépendance, l'Algérie, l'Arabie saoudite, l'Égypte, l'Iraq, la Jordanie, le Liban, la Libye, le Maroc, la Mauritanie, le Soudan, la Syrie, la Tunisie et le Yémen se sont joints au projet international des droits universels. Soulignons que certains États arabes ont été représentés par des femmes. Ainsi, le Maroc a été représenté par Halima Embarek Warzazi. Il va sans dire que la présence des États arabes au projet international des droits universels signifie également leur contribution à ce projet, bien que cette contribution demeure largement méconnue.

En effet, on ignore que l'un des principaux auteurs et architectes de la Déclaration universelle est Charles Malik, un citoyen libanais. En tant que tel, il était l'un des défenseurs de l'idée que les droits doivent être attachés à des individus, et non aux collectivités²⁵. En d'autres termes, contrairement à l'idée erronée qui prétend que les droits humains traduiraient purement et simplement l'individualisme de la philosophie occidentale, c'est un intellectuel arabe, parmi d'autres, qui a soutenu l'idée des droits individuels.

On ignore également que c'est Omar Loutfi, délégué égyptien, qui

a avancé une conception forte du principe de l'universalité des droits²⁶. Ce faisant, il souhaitait que les droits proclamés par la Déclaration universelle soient garantis pour tous les peuples du monde, sans distinction entre les peuples des États membres des Nations Unies et les peuples sous la juridiction de ces derniers, c'est-à-dire les peuples colonisés. Si les délégués français et britannique – en d'autres mots les délégués représentant les puissances coloniales de l'époque – se sont opposés à la conceptualisation juridique de cette idée, il n'en demeure pas moins que l'idée de Loutfi a été reprise par le préambule de la Déclaration universelle :

1. *L'Assemblée Générale proclame la présente Déclaration Universelle des droits de l'Homme comme l'idéal commun à atteindre [...] tant parmi les populations des États Membres eux-mêmes que parmi celles des territoires placés sous leur juridiction.*

D'ailleurs, si le droit à l'autodétermination des peuples est le premier article des deux Pactes, cela est dû aux efforts des États arabes et à ceux de certains États de l'Asie du sud.

Aussi, il y a une méconnaissance des efforts déployés par les délégués des États arabes dans le domaine de la justice sociale, qu'ils aspiraient réaliser par le canal des droits économiques et sociaux²⁷. Ainsi, en chef de file, Abdul Kayaly,

²⁵ Youssef K. EL-HAGE, « Human Rights: A Western Christian Invention », Public Lecture delivered at the Near East School of Theology, Beirut, on April 22, 2004, (2004) XXV/2 *Theological Review* 3.

²⁶ S. WALTZ, « Universal Human Rights: The Contribution of Muslim States », préc., note 24, 829-834.

²⁷ *Id.*, 825-829.

délégué syrien, souhaitait que l'article 22 de la Déclaration universelle, qui promulgue le droit à la sécurité sociale, soit formulé de sorte qu'il assure la justice sociale entre les citoyens. Si la formulation exacte de Kayaly n'a pas été retenue dans le texte final de la Déclaration universelle, il n'en demeure pas moins que les États arabes, dont la Syrie, l'Égypte et l'Arabie saoudite, ont contribué à l'insertion, dans la Déclaration universelle, des droits à l'éducation, à l'emploi, à la sécurité sociale et à un niveau de vie adéquat.

Le dernier domaine méconnu de la contribution de certains délégués arabes aux droits universels que nous citerons est celui des droits humains des femmes²⁸. En effet, contrairement aux idées populaires qui réduisent le féminisme à une préoccupation occidentale, de 1950 à 1960, l'une des voix les plus puissantes défendant l'égalité des droits entre les sexes dans les débats relatifs à l'élaboration des deux Pactes n'est pas la voix d'une déléguée occidentale, mais celle d'une déléguée arabe. Ainsi, nous devons l'article 3 des deux Pactes, qui exige que les États membres assurent une égalité des droits entre les femmes et les hommes, aux plaidoiries de Badia Afnan, déléguée iraquienne.

Si nous soulignons la présence des États arabes, dont le Maroc, dans les débats et les négociations qui ont posé les fondements des droits universels, c'est pour montrer que la réalité historique est beaucoup plus complexe que les idées dominantes qui réduisent les droits fondamentaux à de l'impérialisme occidental.

*
* *

Comme l'ont déjà pressenti certains penseurs de la renaissance arabe, dont Qasim Amin²⁹, la problématique des droits fondamentaux des femmes n'est pas indissociable de la problématique de la démocratie et de celle de la renaissance culturelle : les structures patriarcales subordonnent les femmes aux hommes, et les hommes à l'autorité absolue du souverain. Autrement dit, cette problématique transcende l'opposition entre « droits des femmes » et « droits culturels et religieux » que véhiculent les idées dominantes. En effet, la majorité des universitaires qui a étudié le phénomène contemporain de l'islamisme, avec le conservatisme culturel qui lui est concomitant, dans les sociétés arabomusulmanes en général, et au Maroc en particulier³⁰, affirment que ce phénomène est avant tout un produit

²⁸ *Id.*, 822 et 823 ; Roland BURKE, « Why Women's Rights Aren't Just Western – The Forgotten History of Iraqi Feminism », (déc.-janv. 2005-06) 4 n° 5 *The Diplomat* 46 et 47.

²⁹ Qasim AMIN, *The Liberation of Women and the New Woman: Two Documents in the History of Egyptian Women*, trad. Samiha Sidhom Peterson, Le Caire, American University In Cairo Press, 2000.

³⁰ François BURGAT, *The Islamic Movement in North Africa*, Austin, University of Texas at Austin (1997) ; Marvin HOWE, *Morocco: the Islamist Awakening and Other Challenges*, New York, Oxford University Press (2005) ; Abderrahim LAMCHICHI, *Le Maghreb face à l'islamisme*, Paris, Harmattan, 1997 ; John RUEDY (dir.), *Islamism and Secularism in North Africa*,

politique. En effet, ce point de vue a d'abord été mis de l'avant par les élites dirigeantes pour briser des mouvances socialistes qui avaient l'appui populaire et qui exigeaient l'instauration d'un régime démocratique. Plus tard, une fois les leaders des mouvances de gauche éliminés du jeu politique par la répression, l'islamisme a su s'infiltrer dans le tissu social, à travers ses organisations caritatives. Autrement dit, il a réussi à canaliser les protestations populaires de justice sociale, en remplaçant un État défaillant entre autres en matière de droits économiques. Par conséquent, l'islamisme et l'immutabilité culturelle qu'il véhicule sont tout bonnement le résultat d'un programme politique. Or, quand les idéologies gouvernementales de la religion et de la culture nationales s'opposent aux normes minimales des droits humains et des libertés fondamentales, c'est qu'en fait, les gouvernements en cause nient au peuple, femme et homme, le droit de changer leur culture, de transformer les normes existantes et d'assimiler dans les structures sociales les nouvelles idées et les progrès réalisés par les connaissances humaines contemporaines. En d'autres termes, nous sommes face à des régimes totalitaires qui perpétuent l'abus des droits fondamentaux, et en particulier ceux des femmes, en se servant de la religion.

New York, Saint Martin Press (1994) ; Emad Eldin SHAHIN, « Under the Shadow of the Imam: Morocco's Diverse Islamic Movements », dans *Political Ascent: Contemporary Islamic Movements in North Africa*, Boulder, Westview Press (1997).