

RÉSUMÉ / ABSTRACT

VULNÉRABILITÉ, MOBILITÉ ET SÉGRÉGATION DES FEMMES DANS L'ESPACE PUBLIC MASCULIN : POINT DE VUE COMPARÉ (FRANCE-MAURITANIE-ÉGYPTE)

La capitale de la Mauritanie, Nouakchott, est une ville née depuis l'indépendance qui n'a pas l'ancienneté de la capitale égyptienne. De même la population qui y habite est extrêmement différente puisque Nouakchott est une ville peuplée d'anciens bédouins qui sont venus s'installer, suite à la désertification de la fin des années 60, dans la capitale, alors que la population du Caire est formée, pour la plupart, d'une population citadine. Les rapports de genre dans la société maure de Mauritanie et dans la société urbaine égyptienne sont également extrêmement dissemblables, comme le montre la comparaison de la place des femmes dans l'espace public à Nouakchott et au Caire. A Nouakchott, il existe un espace essentiellement féminin, le marché aux voiles (malhafa) où les boutiques sont aux mains de commerçantes. Au Caire, les femmes circulent sans doute moins librement que les femmes maures, mais leur présence est plus permanente dans la ville. Les interactions entre les deux sexes sont également extrêmement différentes dans l'espace public de ces capitales. Ce sont de ces multiples dimensions que nous souhaiterions traiter de façon comparée dans cet exposé inspiré de nos deux terrains successifs en Mauritanie et en Égypte.

VULNERABILITY, MOBILITY AND SEGREGATION OF WOMEN IN THE MASCULIN PUBLIC SPACE : A COMPARATIVE LOOK (FRANCE-MAURITANIA-EGYPT)

Nouakchott, the capital of Mauritania, was only created since independence and has not reached the age of the Egyptian capital. Nouakchott is a city populated with former Bedouin, who came to settle after the desertification of the country at the end of the 60s, while the population of Cairo is formed for the most part of city dwellers. Gender relations in the Moorish society of Mauritania and in the

Egyptian urban society are also extremely different as is shown by the comparison of the place of women in the public sphere in Nouakchott and in Cairo. In Nouakchott, there is a veil (*malhafa*) market where shops are in women's hands. In Cairo, the women are less free in their movement than Moorish women, but their presence is more permanent in the city. Interactions between both sexes is also extremely different in the public space of these capitals. We will speak about these multiple dimensions by comparing our two sets of fieldwork in Mauritania and in Egypt.

CORINNE FORTIER est chargée de Recherche au CNRS, membre du Laboratoire d'Anthropologie Sociale (Collège de France). Elle a obtenu la médaille de bronze du CNRS en 2005. Ses recherches anthropologiques portent principalement sur les questions relatives au corps, au genre et à la filiation, en France et dans les pays musulmans. Elle a conduit en particulier un terrain de recherche dans la société maure de Mauritanie, en Algérie ainsi qu'en Égypte. Elle s'intéresse parallèlement aux textes de droit musulman classiques pour élaborer une anthropologie de l'islam et penser l'articulation entre textes et sociétés.

CORINNE FORTIER is Research Associate at CNRS and a member of the Social Anthropology Laboratory (Collège de France). In 2005, she was awarded a bronze medal by CNRS. Her anthropological research focuses mostly on the body, gender and lineage issues in France and in Muslim countries. She conducted fieldwork in the Moorish society in Mauritania, as well as in Egypt and Algeria. At the same time, she's interested in classical Islamic law texts with the objective of elaborating the anthropology of Islam and of thinking the articulation between texts and societies.

CORRINE FORTIER

VULNÉRABILITÉ, MOBILITÉ ET SÉGRÉGATION DES FEMMES DANS L'ESPACE PUBLIC MASCULIN : POINT DE VUE COMPARÉ (FRANCE-MAURITANIE-ÉGYPTE)

« La femme, de sa maison à sa tombe »
(*al-mar'a min baytiha ilâ qabrihâ*)
Dicton arabe

CONSTANTE TRANSCULTURELLE D'UN ESPACE PUBLIC MASCULIN ET D'UN ESPACE DOMESTIQUE FÉMINI

L'opposition hiérarchique (Dumont, 1966) entre le domaine privé de la famille, de la maison et des enfants, soit l'*oïkos* en Grèce ancienne, qui relève des femmes, et le domaine de l'espace public associé au pouvoir politique, économique, intellectuel et religieux, généralement réservé aux hommes, est une constante sociale, y compris dans les sociétés occidentales, comme le montrent les débats récents en France sur le partage des tâches domestiques et parentales qui restent toujours l'apanage des femmes (à 80 %)¹, tandis que la sphère des responsabilités économiques et politiques demeure majoritairement le privilège des hommes, et de ce point de vue les pays arabo-musulmans ne représentent pas un cas exceptionnel.

En France, des expressions communes trahissent des jugements de valeur quant à la place qui doit être occupée par chacun des sexes et dévoilent que l'espace public est d'emblée considéré comme masculin.

1. Voir le *Rapport sur l'égalité professionnelle entre les femmes et les hommes*, Brigitte Grésy, 2009, dont des extraits sont cités dans l'article du même auteur : « Mais qui va garder les enfants ? », Journal *Le Monde*, 8 mars 2011.

Ainsi, l'expression de femme « publique » est utilisée pour désigner une prostituée, témoignant ainsi que la place d'une femme n'est pas dans l'espace public, alors que l'expression d'homme public désigne *a contrario* un homme connu et respectable. L'espace public est un lieu réservé aux hommes, et toute femme qui y pénètre menace et perturbe l'homosocialité ainsi que la domination masculine qui caractérise toute société.

Cette homosocialité est particulièrement visible dans les pays arabes où les hommes à la différence des femmes sont très présents dans les rues ou les cafés. Qu'on pense par exemple aux « *hittistes* » dans les villes algériennes, jeunes hommes sans emploi qui « soutiennent le mur (*hayt*) », comme l'on dit avec humour en Algérie. Au Moyen-Orient, le café est un établissement de sociabilité masculine très important dans l'espace urbain (Desmet-Grégoire et Georgeon, 1997) qui, en Égypte, remonte au XVI^e siècle (Depaule, 2007, 245), où les hommes discutent, boivent leur café (*qahwa*)² ou leur thé (*shây*), fument leur cigarette, aspirent la narguilé (*chîcha*), jouent aux dominos, aux cartes ou au trictrac, et regardent ensemble la télé. Le café (*ahwa*) en Égypte est ouvert sur l'extérieur, et empiète souvent sur le trottoir, comme s'il en était le prolongement, permettant ainsi à ses clients d'observer les mouvements de la rue.

Une femme qui passe devant un groupe d'hommes, qu'il soit adossé à un mur ou assis dans un café, est fréquemment l'objet de regards et parfois de commentaires. Cette situation n'est pas propre au monde arabe, on la retrouve aussi dans les villes méditerranéennes de France, d'Italie ou du Portugal notamment, ainsi que dans des villes non méditerranéennes sous des formes moins ostentatoires. Dans certaines villes de Bretagne, par exemple, les cafés sont des lieux de sociabilité masculine où l'on se raconte des histoires entre hommes, et où les femmes n'entrent pas, sauf parfois pour aller chercher leur mari qui, à l'heure de l'apéritif, tarde à rentrer pour le déjeuner ou le dîner.

Il est courant qu'en Bretagne les femmes se fassent par ailleurs le moins visibles possible dans l'espace public, circulant pour faire leurs courses sans s'y attarder. Leur domaine est celui de la maison, espace privé, où elles ont tout pouvoir, y compris sur les personnes qui peuvent y pénétrer, notamment leur époux. Cette division genrée des espaces n'est pas sans poser quelque problème au moment de la retraite. L'homme qui a alors travaillé toute sa vie et qui n'a fréquenté

2. Dans un souci de simplification de la transcription de l'arabe classique, de l'arabe égyptien, et du dialecte arabe maure ou *hassâniyya*, le souligné a été substitué au point habituel sous certaines lettres comme le h aspiré (h) et les emphatiques (d, s, t, z).

son domicile au mieux que le soir et le week-end – quand il n'était pas un marin qui passait plus de temps en mer qu'à terre –, se retrouve dorénavant à la maison, espace domestique régi par son épouse, où il a souvent du mal à trouver sa place.

Il existe, en Bretagne, et plus généralement en France, à l'étape de la retraite, un renversement des positions de chacun des sexes, à savoir que ce n'est plus la femme qui est un intrus dans l'espace public masculin, mais bien l'homme qui le devient dans l'espace domestique féminin. Ainsi, voit-on de nombreux hommes se créer à ce moment un potager ou un atelier de bricolage annexe à la maison, soit un espace à soi, le plus souvent à l'extérieur, où ils n'empiètent pas sur le domaine de leur épouse.

On sait qu'une femme qui quitte son foyer peut devenir une femme vulnérable, contrainte à des relations sexuelles de fortune pour dormir au chaud le temps d'une nuit et être oubliée au matin. Ceci est très bien montré dans le film américain *Wanda* de 1970, de la réalisatrice et actrice Barbara Loden. Dans ce film, le personnage principal, divorcée de son mari, erre de rencontre en rencontre sans lendemain et de motel en motel.

La crainte de l'errance explique que nombre de femmes battues ont du mal à fuir le domicile conjugal, surtout lorsqu'elles ont des enfants, de peur de connaître une situation de grande précarité. Aux États-Unis, en 1996, la moitié de celles qui se trouvaient à la rue étaient des femmes qui fuyaient la violence conjugale (Passaro, 1996, 62). Compte tenu d'une situation similaire en France, depuis 2006, la législation, sur le modèle de la loi espagnole de 2005, oblige les hommes violents à quitter leur foyer ; ce ne sont plus alors les femmes qui sont contraintes de partir, la loi les protégeant ainsi des violences conjugales subies mais aussi des dangers qui les guettent lorsqu'elles se retrouvent sans domicile.

Alors qu'on ne voyait que des hommes « à la rue » en France, il y a encore moins de dix ans, les femmes y sont de plus en plus nombreuses aujourd'hui, du fait de la politique d'appauvrissement d'une grande partie de la société française. Elles ne sont pas SDF ou « sans domicile fixe » selon l'expression cache-misère communément utilisée, mais sans domicile du tout, livrées à la convoitise des hommes dans un espace public qui leur appartient. Pour survivre dans cet espace masculin, en particulier la nuit, ces femmes adoptent un comportement contraire aux prostituées qui, elles aussi, occupent ponctuellement la nuit certaines rues – comme l'indique le nom péjoratif qui leur était donné « filles des rues ». Au lieu, comme ces dernières, de se féminiser pour aiguïser le désir masculin, on peut observer qu'elles se masculinisent ; elles se coupent et parfois se rasent complètement les cheveux, s'habillent avec des vêtements androgynes, prennent une manière de

parler et une démarche masculines. Elles essaient ainsi de passer le plus possible pour un homme afin d'échapper au harcèlement dont elles sont victimes dans la rue³, y compris quand elles ne sont pas seules, mais se sont mises sous la protection d'un compagnon de galère.

C'est ce dont témoigne une femme, qui, après être « tombée dans la rue » pour fuir les violences de son mari, a écrit sa biographie : « *Moi je fais profil bas, il vaut mieux. Une femme dans la rue est une proie facile. Pas de muscles pour se défendre, peu d'endroits où se cacher. Les gars sans abri qui m'entourent n'ont sans doute pas eu l'occasion de toucher une fille depuis des mois, voire des années. Tout le monde sait que Samy est mon mec, mais il ne faut pas tenter le diable. Alors j'ai opté pour la tactique du fantôme. J'ai coupé mes cheveux et fais une croix définitive sur mes vêtements féminins. Je me noie dans de grands pulls, récupérés dans les vestiaires des associations* ». En revanche, celle qui continue d'affirmer sa féminité dans la rue est l'objet de harcèlement incessant (*ibid.*, 106) : « *Cette fille m'apprend beaucoup. Je vois grâce à elle, à ses dépens, ce qu'il ne faut jamais faire dans la rue : jouer sur la séduction. Sa dignité, elle la met là, dans les fringues. C'est une erreur. Elle porte des décolletés en V et des pantalons moulants [...]. C'est la porte ouverte aux blagues salaces et aux regards visqueux. Elle est une proie. Je m'inspire d'elle... en faisant exactement le contraire. Je dois oublier que je suis une femme pour sauver ma peau. Le maquillage mis à part, je m'habille en garçon. Pantalon, gros pull, large veste. Je rentre les seins et cache mes fesses...* ».

On constate ce même processus de masculinisation dans certaines banlieues françaises où des jeunes femmes, quand elles ne portent pas le voile, en viennent à adopter des vêtements amples masculins comme des joggings ainsi qu'une gestuelle virile, afin d'être acceptées dans l'espace public, ne pouvant revêtir des tenues plus féminines telles qu'une jupe ou une robe sans être traitées de « putes » par les garçons qu'elles fréquentent dans leur quartier, l'espace en dehors de leur domicile familial, étant immédiatement masculin, depuis la cage d'escalier de leur immeuble jusqu'à la cour de l'établissement scolaire. Cette situation a donné lieu en 2009 à un film, *La Journée de la jupe*, de Jean-Paul Lilienfeld, mettant en scène Isabelle Adjani dans le rôle d'une professeure qui se bat pour que toute élève puisse venir en jupe dans sa classe, cette pièce de vêtement devenant paradoxalement, après le pantalon, un

3. Voir aussi à ce sujet, Alain Thalineau (2004, 118), Joanne Passaro (1996, 63), remarque que les femmes *homeless* aux États-Unis se masculinisent la nuit pour éviter d'être une proie, et se reféminisent le jour afin de susciter l'empathie quand elles mendient.

symbole d'émancipation féminine⁴, et dans ce contexte, le symbole de « l'anti-burqa »⁵ comme le déclarera l'actrice d'origine algérienne.

Ce film se situe dans la continuité de la campagne du « printemps de la jupe et du respect » organisée depuis 2006 dans les collèges et lycées français, et qui a été initiée dans un lycée rural breton, afin que cessent les insultes qui pleuvent sur les filles lorsqu'elles portent une jupe. Celles-ci se faisant traiter de « cochonnes » par certains garçons, comme si montrer ses jambes était en soi une invite sexuelle. Encore récemment, le 25 novembre 2010, le mouvement féministe originaire de banlieue *Ni putes ni soumises*, a organisé une journée « en jupe et pas soumises », incitant les femmes à porter une jupe en signe de protestation contre le fait que, dans certains lieux, les jeunes filles ne peuvent affirmer leur féminité sans être harcelées.

Ce qui est toujours en jeu dans ces différentes situations, c'est la libre circulation des femmes dans l'espace public. En effet, les femmes, de façon quasi universelle, sont considérées par les hommes comme un objet de désir dont il faut contrôler la liberté de mouvement pour ne pas créer de désordre social et aussi, dans certaines sociétés, de déshonneur familial⁶. Ce détour par la France était nécessaire pour montrer que le grand partage que nous allons décrire entre un espace public masculin et un espace domestique féminin en Égypte et en Mauritanie, n'est pas propre aux sociétés arabo-musulmanes, mais constitue une constante transculturelle, même s'il peut prendre une forme encore plus visible dans ces sociétés où la ségrégation entre les sexes, par ailleurs encouragée par l'islam, est importante.

FORMES DE CONTRÔLE DE LA MOBILITÉ DES FEMMES : DE L'ENFERMEMENT AU GAVAGE

Le harem, au-delà du fantasme sexuel qui a fasciné de grands peintres occidentaux comme Delacroix ou Ingres renvoie, de façon moins idéalisée, à l'enfermement des femmes dans un lieu interdit

4. Au sujet d'une histoire socio-culturelle de la jupe, voir Christine Bard (2010).

5. Isabelle Adjani a fait cette déclaration le 9 février 2010 lorsque la presse française lui a remis le prix du globe de Cristal pour son rôle dans *La Journée de la jupe*.

6. L'œuvre de Marcel Pagnol, qui se passe en Provence, est riche de cette thématique du déshonneur familial lié au fait qu'une jeune femme tombe enceinte après avoir été séduite par un homme qui la quitte, par exemple *Fanny*.

à tout regard masculin autre que celui de l'époux ou de l'eunuque – qui, châtré, n'est plus considéré comme un homme à part entière. C'est cette notion centrale d'interdit qu'évoque en arabe le mot même de *harîm*, terme dont la portée anthropologique dépasse le lieu clôt du harem proprement dit⁷. Cette notion s'applique à la femme en tant qu'elle est interdite à tout autre homme que son mari. Défendre son *harîm* pour un homme, c'est défendre son honneur et protéger son épouse ou sa fille de toute convoitise masculine. Cette protection passe par le contrôle de la mobilité des femmes, qui équivaut à maîtriser leur sexualité pour éviter toute relation sexuelle hors mariage (*zinâ*) et toute naissance illégitime (*awlâd az-zinâ*) qui pourrait en résulter.

La plus grande ségrégation spatiale entre les sexes que nous ayons pu observer lors de nos différents terrains ethnologiques se situe dans l'oasis berbère de Siwa en Égypte. Dans cette localité, les femmes mariées ne sortent que très rarement de leurs hautes maisons traditionnelles de terre (*karshif*)⁸. Quand les femmes, par exemple, ont besoin de faire des courses de dernière minute ou de communiquer entre elles d'une maison à une autre, elles envoient un de leurs enfants. Leur invisibilité dans l'espace public implique également qu'elles n'apparaissent pas à leur fenêtre et qu'elles ne fassent pas entendre publiquement le son de leur voix. Ainsi, l'espace public est-il le domaine exclusif des hommes, qu'il s'agisse du marché où ils vont faire les courses, des boutiques où ils se retrouvent autour d'un thé, des jardins oasiens où ils vont travailler. Siwa est clairement un espace d'homosocialité masculine.

Lorsque les femmes de Siwa sortent de leur maison pour des festivités ou pour voir leurs familles, elles sont entièrement couvertes par un voile traditionnel (*tarfottet*) de coton rayé qu'elles portent depuis qu'elles sont mariées. C'est le fait d'être mariées qui, à Siwa, marque le

7. C'est aussi en ce sens, bien qu'elle ne cite pas le terme arabe, que Germaine Tillion utilise cette notion dans *Le Harem et les cousins* (1966), insistant en particulier, comme le montre le titre de son ouvrage, sur les relations de cette notion avec celle d'endogamie, notamment en Algérie. On retrouve cette même notion en Turquie ou en Iran sous le vocable de *namûs*.

8. De même, dans un précédent terrain, dans l'oasis arabophone du sud Algérien, dans la région du Touat Gourara, en Adrar (Fortier, 1998b), les femmes étaient enfermées derrière les murs épais de leur maison de tourbe et ne pouvaient sortir qu'entièrement voilées, et accompagnées autrefois de leur ancienne esclave (*harâtâniyya*), tandis que l'espace public, y compris le marché, était exclusivement masculin.

nouveau statut des femmes⁹, ne pouvant plus dès lors circuler dans l'espace public à visage découvert comme elles le faisaient auparavant. Ce voile, qu'elles tiennent avec leur bouche, ne découvre qu'un espace infime au niveau de leur espace visuel. Lorsqu'on observe ces femmes se déplacer dans Siwa, elles ressemblent à des fantômes traversant le plus rapidement possible un espace qui leur est étranger.

Dans la société maure (*al-bidân*) de Mauritanie, société de bédouins et non de citadins, on ne peut enfermer les femmes derrière des murs, l'habitat traditionnel étant la tente, soit un espace ouvert sur l'extérieur. Ainsi, a-t-on trouvé d'autres moyens que l'enfermement pour contrôler la mobilité des femmes. L'un d'entre eux, qui n'a plus cours aujourd'hui, mais qui était pratiqué jusqu'à la sécheresse du début des années 70 – sécheresse ayant entraîné une perte importante de bétail et conséquemment la sédentarisation de nombreux nomades –, consistait à faire boire aux fillettes des familles les plus nobles de grandes quantités de lait (Fortier, 1998a, 209-212). Par ce type de gavage, les fillettes, dès huit ans environ, acquéraient un certain poids, qu'elles conservaient durant toute leur vie de femme, poids qui limitait leurs déplacements, mobilité et légèreté des mœurs étant étroitement liées.

Les femmes qui ont subi le gavage, ayant du mal à se déplacer, restent souvent assises chez elles toute la journée. En outre, le fait que les femmes maures demeurent la majorité du temps inactives, est lié aux valeurs de passivité associées aux femmes nobles (*bidâniyyât*), la plupart ayant à leur service d'anciennes esclaves (*hartâniyyât*) qui, par distinction (Bourdieu, 1982), sont maigres, actives et laborieuses. Enfin, la raison pour laquelle les femmes maures restent à leur domicile, tente ou maison, tient au fait que celui-ci est leur domaine, domaine que l'homme déserte dans la journée pour s'occuper de son cheptel, de son commerce...

La tente, dans cette société, comme dans bien d'autres sociétés nomades, appartient à la femme et lui est étroitement liée. D'une part, la tente, comme le voile ou *malhfa*, est indissociable de l'identité féminine et de l'identité maure¹⁰ ; l'un des premiers motifs de voile multicolore en synthétique apparu en Mauritanie, après que les femmes maures eurent porté pendant longtemps des voiles indigo en toile de guinée, était appelé « la tente » (*khayma*), ce qui témoigne

9. Il en est de même en Iran où porter le *tchador* marque, pour une femme, le changement de son statut matrimonial (Saidi Sharouz et Guérin-Pace, 2011, 186).

10. Même lorsqu'elles voyagent dans un pays occidental, les femmes maures n'enlèvent jamais leur voile si caractéristique ou *malhfa*, aussi est-il facile de les reconnaître, y compris dans les rues de Paris.

explicitement de la correspondance entre ces deux objets spécifiquement féminins. D'autre part, tout comme le voile que les femmes quittent rarement, la tente représente un écran protecteur contre le contact du soleil, des hommes, ou des démons nommés *jnûn* ; car, si un homme peut dormir à la belle étoile, une femme, elle, ne peut dormir que sous le toit d'une tente ou d'une maison qui la protège des *jnûn* voulant pénétrer son corps pendant son sommeil.

Les femmes maures sont donc visibles à leur domicile, le plus souvent allongées sur une natte à même le sol ou sur une natte surélevée (*khabṭa*) sous la tente, ou encore sur un étroit matelas adossé au mur intérieur de leur maison. Un homme en visite doit toujours annoncer sa venue par un *salâm* *alaykum* afin que les femmes présentes aient le temps de réajuster (*nâtri 'alîha*) leur voile et de passer de la position lascive allongée à la position assise de rigueur pour accueillir le visiteur. A la différence d'autres sociétés bédouines, on ne trouve pas dans la société maure de toile séparant (*hijâb*) un espace masculin d'un espace féminin au sein de la tente, mais il existe une frontière imaginaire qui divise l'espace de telle manière que l'homme s'assoit toujours à l'est de la femme qui elle est assise à l'ouest, et ce également dans une maison ; cette polarité genrée de l'est et de l'ouest, comme celle de la droite et de la gauche, est bien connue de par le monde (Hertz, 1970), surtout au sein de l'habitat¹¹.

Mais même aujourd'hui où, à Nouakchott, certaines femmes maures occupent de grandes villas, elles ne fuient pas dans une autre pièce à l'arrivée d'un visiteur, comme c'est le cas à Siwa, où un salon près de l'entrée est toujours réservé aux hôtes masculins. Au contraire, les femmes maures l'accueillent toujours avec le sourire, leur voile ne dissimulant pas leur visage. Elles l'invitent par ailleurs à s'asseoir et à prendre le thé, invitation qu'il ne saurait accepter, à moins d'être un parent, quand celui qu'il est venu voir, est absent. Les hommes, en Mauritanie, qui ne connaissent pas l'institution citadine du café, se rencontrent à leur domicile, lieu de l'hospitalité par excellence où l'hôte est toujours le bienvenu et possède un statut quasi sacré ; l'espace extérieur constitue un espace de rencontre furtif où l'on se salue en débitant la litanie habituelle des salutations d'usage, sans que l'on y prolonge la conversation, celle-ci ayant toujours lieu autour d'un thé pris au domicile.

11. Cette polarité a, par exemple, été analysée par Pierre Bourdieu (1972) dans la maison kabyle.

MOBILITÉ DES FEMMES MARIÉES ET NON MARIÉES

Un proverbe maure dit qu'une femme acquiert sa liberté quand elle se marie¹², se trouvant auparavant sous le contrôle social de sa famille et, du point de vue juridique malékite qui a cours en Mauritanie, sous la tutelle légale (*wilâya*) de son père, ce qui n'est pas le cas dans le droit hanéfite connu en Égypte (Fortier, 2010b, 24)¹³. Bien que libres de leurs déplacements, puisqu'elles n'ont pas à demander l'aval de leur époux pour sortir de leur domicile, les femmes maures le quittent rarement, hormis pour rendre visite à une amie, à une parente, ou à un malade. Ce sont les enfants qui, d'habitude, vont acheter quotidiennement ce qui manque, dans la petite boutique du coin. Et lorsque les femmes se rendent au loin pour une visite, elles n'y restent que peu de temps, à la différence des hommes qui sont le plus souvent à l'extérieur de leur domicile et voyagent durablement dans une autre localité pour des raisons économiques ou politiques.

Certes, les femmes qui vivent dans la capitale sont amenées à se déplacer sur de longues distances étant donné la configuration de cette ville bédouine, toujours en extension, qu'est Nouakchott. Elles circulent grâce à leur propre voiture ou à la bonté d'un parent ou d'un ami, et, pour les moins nobles, en transports collectifs, bus ou taxis. Elles vont rendre visite à leurs parentes ou amies qui peuvent habiter des quartiers éloignés du leur. Elles se rendent au marché d'étoffe où certaines d'entre elles possèdent leur propre boutique de vêtements et d'accessoires (voiles, chaussures, sacs, lunettes de soleil...). Les plus fortunées voyagent en France¹⁴ pour acheter habits, parfums et bijoux qu'elles revendront ensuite à Nouakchott ; si, à cette occasion, il leur arrive de prendre l'avion seules, elles sont néanmoins accompagnées à leur départ et accueillies à l'aéroport par des hommes de leur parentèle.

Mais s'il est vrai que les femmes maures peuvent circuler librement à Nouakchott dans la journée¹⁵, il est mal vu qu'elles sortent

12. Le proverbe complet est le suivant : « L'homme perd sa liberté le jour de son mariage, et ce jour, la femme la gagne » (*rajâl indrak nhar ʿarsu, l-mra tantlaṣ nhar ʿarsha*).

13. Le droit malékite comme le droit hanéfite sont deux écoles juridiques (*madhâhib*) relevant du sunnisme.

14. Certaines femmes partent aussi faire ces achats dans d'autres pays d'Europe, comme l'Espagne ou l'Italie, et vont parfois même à Dubaï, à Hong Kong, ou en Chine.

15. Souvent, dans les rues de Nouakchott, ce sont moins les hommes que les femmes qui interpellent humoristiquement et audacieusement l'autre sexe dans le but de plaisanter.

après le crépuscule, comme c'est le cas dans de nombreuses sociétés. Les femmes qui marchent seules, la nuit tombée, le long des routes mal éclairées de la capitale mauritanienne, sont prises pour des prostituées¹⁶, si bien que des voitures peuvent s'arrêter à leur abord pour leur proposer de monter, mais dès qu'ils prennent conscience de leur méprise, les conducteurs continuent leur route sans jamais user de contrainte.

Le Caire, en soirée, ressemble en revanche à une sorte de théâtre à ciel ouvert éclairé par des éclairages ponctuels, qui donnent à cette ville une intensité lumineuse particulière¹⁷ ; surtout pendant le mois du Ramadan, moment où l'activité nocturne bat son plein, et où la moindre ruelle est ornée par de petites lanternes multicolores, appelées *fanus*, fabriquées artisanalement. Le soir, les couples, les familles, les amis et amies de même sexe, sortent, bras dessus bras dessous, habillés de leurs plus beaux vêtements, comme pour faire un tour de piste dans les artères principales de la ville, se dévisageant mutuellement et faisant du lèche vitrine devant les boutiques ouvertes jusque dans la nuit. Cette sortie rituelle nous semble avoir quelque similitude avec un usage existant dans certains pays méditerranéens, tels l'Italie où il porte le nom de « promenade » ou *passeggiata* ; le soir venu, places et rues principales des villes se transforment en une piste de cirque où les habitants défilent dans leurs habits neufs, suivant une temporalité qui respecte l'ordre des générations, tout d'abord les plus vieux en début de soirée jusqu'aux plus jeunes en fin de soirée.

Si les femmes maures sont plus libres de se déplacer une fois qu'elles sont mariées, on observe le contraire en Égypte où les jeunes filles disposent d'une plus grande liberté de circuler avant leur mariage. Au Caire, on peut voir des jeunes gens flirter dans la rue, en particulier dans certains endroits où ils peuvent s'attarder, notamment le long de la corniche ou des ponts qui surplombent le Nil, ou encore dans les jardins publics. Comme le montre Gaëlle Gillot (2005, 41), quelques jardins ont acquis la réputation de « jardins des amoureux » car ils sont le lieu de rapprochements plus intimes entre les couples, ce qui déplaît à certains qui se plaignent de ces « atteintes à la morale, mauvais exemples pour les enfants »¹⁸.

16. C'est aussi le cas à Téhéran comme le montre le film *Le Cercle* du réalisateur iranien Jafar Panahi (2000) ou encore l'article de Saidi-Sharouz (2004, 448).

17. Cette lumière particulière est très bien captée par le photographe Denis Dailleux qui a publié plusieurs livres de photos dont *Fils de roi. Portraits d'Égypte*, Paris, Gallimard, 2008.

18. Comme le note Gaëlle Gillot (2005, 42), c'est le cas du jardin botanique d'Orman (face à l'université du Caire) et de l'Aquarium (dans le quartier

La géographie amoureuse est toute autre en Mauritanie, où la pudeur (*sahwa*) implique que tout flirt ait lieu à la dérobée (Fortier, 2003, 244), dans un espace privé comme au domicile de la femme, ou dans un endroit désert loin du centre ville, ou encore, plus traditionnellement, dans la boutique d'un forgeron – celui-ci, relevant d'une catégorie sociale inférieure, n'est pas soumis aux codes de pudeur des dominants et peut donc jouer le rôle d'intermédiaire entre les sexes (Fortier, 2002, 147).

ALLER ÉTUDIER ET TRAVAILLER

Les jeunes filles non mariées sont plus libres de circuler en Égypte qu'en Mauritanie, que ce soit pour flirter ou pour étudier. Le contrôle de la mobilité des filles dans la société maure, explique que leur niveau d'étude est généralement moins élevé que celui des garçons. A la différence des filles, les garçons peuvent circuler de manière autonome car ils ne craignent pas de « tomber enceintes » d'un enfant illégitime. Concernant l'enseignement coranique, les garçons peuvent le poursuivre très longtemps et se déplacer de localité en localité à la recherche d'un maître d'un niveau toujours plus élevé, tandis que les filles, contraintes à rester dans leur famille, ne peuvent « *aller chercher le savoir jusqu'en Chine* » comme le recommande un hadith du Prophète (Fortier, 1997, 87-88). De même, quand les établissements sont éloignés du domicile familial, les filles ne sont pas envoyées au collège ou au lycée, à la différence des garçons qui peuvent s'y rendre librement. S'il existe une relative égalité scolaire entre garçons et filles au niveau du primaire, le taux de fréquentation des filles dans le secondaire est assez faible en Mauritanie, puisqu'en 2003 il était, toutes ethnies confondues, de 44 %, et était encore plus bas au niveau universitaire, soit de 21,3 %¹⁹.

huppé de Zamalek) qui possède une grotte artificielle dont l'obscurité facilite les échanges de baisers. Le fait que les jardins soient des lieux propices à la rencontre amoureuse n'est pas spécifique au Caire, comme nous le rappelle la chanson de Brassens : « Les amoureux qui se bécotent sur les bancs publics... ».

19. Cf. le rapport du Secrétariat à la condition féminine de Mauritanie d'avril 2004 sur *L'Évaluation de la mise en œuvre des recommandations du programme d'action de Beijing par la Mauritanie (Beijing +10)*, 57 pages (en ligne), p. 19. Le chiffre cité comprend autant les fillettes maures que les fillettes d'autres ethnies mauritaniennes, peuls ou soninkés.

La participation des femmes à la sphère publique et économique est par ailleurs assez peu élevée en Mauritanie, puisqu'en 2003, 28 % des femmes, toutes ethnies et toutes catégories sociales confondues, étaient actives, contre 54 % des hommes²⁰. Selon nous, le fort taux d'inactivité des femmes en Mauritanie tient moins à leur faible niveau d'étude qu'aux représentations de genre au sein du couple, représentations selon lesquelles c'est à l'homme de subvenir aux besoins de son épouse. Ces représentations genrées se superposent également à des représentations liées au statut social, puisqu'une femme noble en Mauritanie, se distingue d'une ancienne esclave ou d'une femme « castée », telle une forgeronne ou une griotte, par le fait qu'elle peut rester oisive, son mari étant suffisamment noble, riche et généreux – qualités qui sont associées en Mauritanie – pour l'entretenir et même la gâter comme une princesse.

Statistiquement, à une échelle nationale, le taux d'activité des femmes égyptiennes en 2006 était sensiblement similaire à celui des femmes mauritaniennes, puisqu'il était évalué à 27 %, contre 79 % d'activité masculine (Ambrosetti, 2011, 108). Le Caire donne néanmoins à voir une toute autre réalité que Nouakchott, les femmes y étant beaucoup plus visibles dans l'espace public. Dans la capitale égyptienne, on rencontre des femmes aux postes de balayuses, de secrétaires, d'infirmières, de médecins, de journalistes, de professeures à l'université, d'avocates, et depuis 2003, de juges à la cour constitutionnelle. Cette diversité d'activités féminines en Égypte, qui n'existe pas en Mauritanie, s'explique, selon nous, par le plus grand taux de scolarisation des filles, qui, de 2005 à 2009, était de 95 % dans le secondaire²¹, ainsi que par des raisons économiques et culturelles.

La visibilité des femmes égyptiennes dans la sphère publique tient tout d'abord à des raisons économiques, car si les femmes en Égypte ne sont pas supposées subvenir traditionnellement aux besoins du foyer, qu'elles aient ou non fait des études, elles sont souvent contraintes à travailler par nécessité (Hoffman-Ladd, 1987, 40 ; Singerman, 1995, 78 ; Ambrosetti, 2011, 111). Une étude en 1982 de Zeinab Radwan²² parmi

20. *Ibid.*, p. 12. Là encore ce taux concerne toute les ethnies, et toutes les catégories sociales, sachant qu'au sein même de l'ethnie maure, les femmes affranchies sont plus actives que les femmes nobles.

21. Cf. les statistiques de l'Unicef (http://www.unicef.org/french/infoby-country/egypt_statistics.html). Voir aussi à ce sujet Elena Ambrosetti (2011, 96-100).

22. Il s'agit de l'étude de Zeinab Radwan intitulée *Baḥṯh Zāhirat al-Hijāb bayn al-Jāmi'yāt* (*A Study of the Phenomenon of the Veil Among College Women*), Cairo, The National Center for Sociological and Criminological Research, 1982.

des étudiantes voilées (*muḥagabât*)²³ et non voilées, reprise par Mervat Hatem (1988, 417), témoigne de la plus grande ambivalence de celles qui sont voilées à entrer dans la vie active, puisque 33,2 % affirment que c'est un droit contre 68,6 % de celles qui ne le sont pas, et que 12,2 % des étudiantes voilées sont, par ailleurs, totalement opposées au travail des femmes. En outre, parmi ces dernières, beaucoup pensent qu'une femme n'a le droit de travailler que si elle y est contrainte économiquement : 33,7 % contre 17,1 % non voilées. Quant au type de poste qu'une femme devrait occuper, 20,9 % des étudiantes voilées contre 9,1 % des non voilées approuvent un travail lié au *care*, ou « au fait de prendre soin de l'autre », qui prolonge les valeurs féminines de l'espace domestique, soit professeure, médecin ou travailleuse sociale.

Relativement à la question de l'ascension professionnelle, si 90,9 % des étudiantes non voilées contre 63,7 % de celles qui sont voilées pensent que les femmes ont le droit d'occuper des postes de responsabilité élevés, 34,7 % de ces dernières s'y opposent, considérant que les hommes sont plus responsables que les femmes. Cette représentation très classique selon laquelle les femmes seraient moins rationnelles et plus émotionnelles que les hommes est un argument souvent avancé en Égypte pour refuser un nouveau droit aux femmes, comme ce fut par exemple le cas lors de la réforme du Code égyptien du statut personnel de 2000 à propos du droit au divorce des femmes ou *khul'* (Fortier, 2010a, 73).

Dans les faits, les femmes des classes populaires égyptiennes travaillent moins par choix que par besoin, considérant généralement comme une transgression le fait d'occuper la sphère du travail qui est perçue comme masculine. L'argument de la crainte de la « confusion des sexes » et du désordre social (*fitna*) qui en résulterait, bien connu en Égypte comme en France, tend à faire croire que les femmes, en travaillant, deviendraient comme des hommes et perdraient leur identité féminine : « *Upholders of traditional roles of men and women in society base their arguments on an assumed fundamental difference between men and women in their created nature (fitra), and believe that work diminishes a woman's femininity* » (Hoffman-Ladd, 1987, 43).

Le témoignage d'une égyptienne, femme mariée de 36 ans et mère de deux enfants, vendeuse d'ustensiles de cuisine en plastique (type Tupperware), atteste du fait que travailler dans l'espace public pour subvenir aux besoins de sa famille ne la « masculinise pas », restant toujours soumise aux désirs de son mari, y compris les plus intimes, dans l'espace privé : « *For five years now I have been working and getting money into the house, just like a man... At night, however, I become a woman again : can I say no if my husband wants to sleep*

23. La lettre arabe *jîm* est prononcée *guîm* dans le dialecte égyptien.

with me ? » (El-Kholy, 2002, 36). Témoignage qui montre, de façon plus générale, que l'indépendance économique des femmes, même si elle constitue un pas vers leur autonomie personnelle, ne transforme pas radicalement les rapports de genre dans la sphère privée, ceux-ci restant fondamentalement inégalitaires et basés sur la disponibilité, notamment sexuelle, des femmes à l'égard des hommes.

Le fait que les femmes égyptiennes soient plus contraintes à gagner leur vie que les femmes maures tient par ailleurs à la manière distincte d'aborder les rôles de genre, l'identité masculine étant davantage fondée, dans la société maure, sur le fait de subvenir aux besoins de son épouse et d'être généreux à son encontre. Au Caire, en revanche, des hommes peuvent se montrer très peu prodigues à l'égard de leur épouse sans perdre leur dignité²⁴, comme l'atteste par exemple le comportement d'hommes égyptiens lorsque leur femme divorce par *khul'*, certains n'hésitant pas à lui demander de récupérer les cadeaux qu'ils lui ont offerts durant leur vie commune, demande que ne pourrait envisager un homme maure sans renoncer à son honneur (Fortier, 2010a, 69).

Des hommes, en Égypte, pourraient même, dans certains milieux, oser spolier les femmes, comme tend à le montrer le film égyptien de Yousry Nasrallah, sorti en 2009 sous le titre arabe *Ahkî, yâ Shaharazâd*, soit en anglais sous le titre *Scheherazade, tell me a story*, et, en France en 2010, sous celui de *Femmes du Caire*. Ce film met en scène deux histoires allant dans ce sens. L'une concerne un employé d'un magasin de quincaillerie qui, en épousant successivement les trois filles de son patron décédé, va devenir le propriétaire de la boutique et soumettre, par un retournement de situation, ces trois femmes à sa loi.

L'autre, montre une dentiste éduquée, autonome, fortunée et de bonne famille, séduite par un homme distingué qui lui propose rapidement de faire un mariage *ʿurfî* – dit « coutumier » – en catimini devant quelques témoins²⁵, en attendant de célébrer leur union plus officiellement. Bien qu'elle souhaite attendre le jour de la cérémonie de mariage pour s'unir à lui sexuellement, il la persuade d'avoir des relations intimes avec lui, et lui fait du même coup un enfant. Depuis

24. Ceci apparaît également dans les biographies des cinq femmes égyptiennes citées par Nayra Atiya (1982). Anne-Marie Moulin et Saadia Radi, (2010, 122) montrent par ailleurs que de nombreuses femmes égyptiennes, à la campagne comme au Caire, développent chez elles un élevage domestique de volailles afin de compenser le manque d'argent que leur mari leur donne pour subvenir aux besoins journaliers.

25. Au sujet du mariage *ʿurfî* en Égypte et du mariage « secret » en Mauritanie, voir Corinne Fortier (2011).

le moment où elle lui annonce qu'elle est enceinte, le comportement de son compagnon change du tout au tout, comportement qui trahit après coup ses motivations purement vénales. Au lieu de célébrer leurs épousailles, comme il l'avait promis, il menace de révéler publiquement sa grossesse, ce qui briserait la réputation de cette femme et celle de sa famille, dans la mesure où elle n'est pas mariée officiellement. Il la contraint à acheter son silence contre une énorme somme d'argent, et adopte dès lors une attitude menaçante, lui dévoilant sa position de haut fonctionnaire protégé en haut lieu, contre lequel elle ne peut mener d'action en justice.

« TOUCHE PAS A MON VOILE ! »

En Égypte, l'espace public reste résolument un espace masculin où les femmes sont l'objet de regards libidineux, d'insultes, parfois d'attouchements, ou encore de tentatives de viol. En 2008, le ministère de l'intérieur reconnaissait que 20 000 femmes étaient violées chaque année en Égypte, ce qui représente une moyenne de 55 viols par jour, chiffre qui ne recouvre que les viols où les femmes ont osé porter plainte²⁶. Le nombre réel de viols est sans aucun doute beaucoup plus important, quand on sait le courage à la fois psychologique et social qu'il faut, pour avouer avoir été violée, en particulier dans un pays comme l'Égypte où la responsabilité du viol est souvent attribuée aux femmes.

Par ailleurs, une étude publiée en juin 2008 par le Centre égyptien pour les droits des femmes, l'ECWR (*Egyptian Center for Women's Rights*), intitulée *Clouds in Egypt's Sky. Sexual Harassment to Rape*, se révèle très instructive relativement à la question du harcèlement sexuel

26. Les trois associations féministes (*Osez le féminisme!*, *Le Collectif Féministe Contre le Viol*, et *Mix-Cité*) à l'origine de la campagne contre le viol lancée en novembre 2011 en France : « Viol, la honte doit changer de camp » ont montré à partir des statistiques du ministère de la Justice que 75 000 femmes sont violées chaque année en France, soit 200 femmes par jour. Mais il est difficile de comparer ces chiffres aux statistiques égyptiennes dans la mesure où ils ne recouvrent pas seulement des viols commis dans l'espace public, mais aussi dans l'espace privé, puisque dans 80 % des cas, le violeur est connu de la victime. En outre, à la différence des statistiques égyptiennes, les statistiques françaises prennent en compte les viols commis au sein du couple, ce qui représente un tiers des viols. Selon ces mêmes statistiques, aujourd'hui encore en France, moins d'une femme sur dix a le courage de porter plainte, et seulement 2 % des violeurs font l'objet de condamnation.

(*taharrush*) en Égypte²⁷. Cette étude a été conduite en juillet 2007 auprès de 1010 hommes égyptiens, de 1010 femmes égyptiennes, et d'un petit nombre de femmes occidentales vivant en Égypte, 89. Elle indique que 68 % des femmes interrogées ont été l'objet d'insultes, 47 % de regards indécents, 40 % de contacts physiques, que 30 % ont été suivies, et que 11 % ont été contraintes à voir le sexe de leur agresseur. De façon plus générale, cette étude montre que 98 % des femmes occidentales et 83 % des égyptiennes déclarent avoir été victimes de harcèlement sexuel, 46 % de ces dernières subissant un harcèlement quotidien. Cette recherche témoigne donc, que l'idée souvent répandue selon laquelle le harcèlement sexuel concernerait essentiellement des occidentales, considérées du point de vue des hommes égyptiens comme des femmes « faciles », n'est pas vrai, puisque de nombreuses égyptiennes sont aussi harcelées.

Le voilement progressif²⁸ au cours de ces dernières années des femmes égyptiennes est lié à l'influence croissante depuis les années 70 du mouvement islamiste en Égypte – mouvement qui à un niveau transnational peut apparaître comme une réaction politico-religieuse au conflit israélo-palestinien (El-Guindi, 1981, 468) –, à un contexte socio-culturel particulier (Mac Leod, 1991, 5), à une forme de piété religieuse (Mahmoud, 2009, 34), et au contrôle social des femmes par leur entourage, en particulier le voisinage (Fortier, 2010c, 226)²⁹. Il existe une conviction tenace en Égypte selon laquelle porter le voile protégerait les femmes du fait de représenter un objet de tentation pour les hommes dans l'espace public ; conviction qui est par ailleurs reprise par de nombreux chercheurs travaillant en Égypte tels que (Valérie Hoffman-Lad, 1987, 24) : « *While the hijab has obvious religious and sometimes political connotations, it also*

27. La synthèse de cette étude est consultable dans *al-Ahram Weekly online* : « An insight into the world of harassment : the ECWR study », 30 October – 5 November 2008, Issue n° 920.

28. Au sujet du port du voile en Égypte au début du XX^e siècle, voir (Beth Baron, 1989). Le dévoilement public en 1923 de la féministe égyptienne Huda Shaarawi, qui écrivit sa propre biographie (Badran dir., 1987 ; Sonia-Hazan (1998) fut un exemple d'émancipation pour certaines femmes de la bourgeoisie égyptienne (Baron, 1989, 371). Rappelons par ailleurs que le voile n'est pas proprement « coranique » ; comme l'a bien montré l'historienne de l'islam, Jacqueline Chabbi (1990), le seul verset du Coran (XXIV, 31) relatif à ce sujet demande aux femmes de couvrir leur poitrine et non leurs cheveux : « *Qu'elles rabattent leurs voiles sur leurs gorges !* » (trad. Blachère, 1980, 379).

29. Au-delà de la question du voile, Charles Depaule (1990, 131) souligne l'importance du quartier (*hâra*) au Caire comme un espace de contrôle social par le voisinage.

has a high practical value in that it broadcasts a woman's respectability, enabling her to venture into the public sphere without harassment or damage to her reputation, whereas the women who wear Western clothing are often suspected of susceptibility to sexual immorality and are frequently harassed in the street and on public transportation ».

Or, les résultats de l'enquête de l'ECWR permettent de déconstruire cette croyance, en révélant qu'elle n'est qu'un leurre³⁰. Ils montrent en effet que porter le voile n'empêche pas d'être la cible de harcèlement, puisque 40 % des femmes interrogées, qui ont été harcelées, étaient voilées. Certains s'interrogeront sur le type de voile que portaient ces femmes, présupposant que celles habillées de la longue robe traditionnelle égyptienne (*abâyah*), qui couvre entièrement leur corps et leurs cheveux, étaient sans doute moins menacées que les jeunes femmes vêtues d'un jean moulant occidental, d'une tunique longue ceinturée à la taille, et d'un voile de tête (*hijâb*). Or, cette étude vient encore mettre à mal un tel présupposé puisque ces deux catégories de femmes voilées ont été harcelées, et ce dans la même proportion, qui est de 20 %.

De telles données contrastent par ailleurs avec les représentations des hommes interrogés dans cette étude qui croient, à 54 %, que les femmes harcelées portaient des vêtements « indécents ». Ce type de représentation participe de la croyance bien connue également dans d'autres sociétés, y compris en France, selon laquelle, ce ne sont pas les hommes qui sont responsables du harcèlement, mais les femmes à cause de leur tenue jugée inconvenante. Les autres raisons invoquées par les hommes, dans cette étude, pour expliquer le harcèlement tiennent, pour 42 % d'entre eux, à la beauté des femmes, renvoyant celles-ci à leur image archaïque de tentatrice diabolique. 32 % ont par ailleurs déclaré que le harcèlement était à l'initiative des femmes ; on connaît ce type d'argument classique, y compris en France, selon lequel si des femmes ont été harcelées ou violées, c'est qu'elles l'ont cherché, certains hommes attribuant aux femmes la part obscure de leur propre désir – comme en témoigne cette phrase familière : « *Ce sont toutes des salopes qui ne désirent que ça* » –, argument qui, par un mécanisme psychique pervers, rend les femmes responsables de l'agression dont elles ont été victimes.

Au Caire, en 2006, un événement de harcèlement collectif a été rendu public sur internet après avoir été filmé par un passant. Il est d'autant plus symbolique que l'incident s'est passé le soir de l'*cayd al-fitr*, soit le jour de la rupture du jeûne du Ramadan, après un mois d'abstinence

30. De même, Beth Baron (1989, 277) montre qu'au début du XX^e siècle, le fait d'être voilées ne protège pas les femmes du harcèlement sexuel dont rendent compte de nombreux témoignages écrits.

alimentaire et sexuelle durant le jour, et qu'il a eu lieu dans l'artère la plus peuplée et commerçante du centre du Caire, *Tal'at Harb*. Un groupe de plusieurs dizaines d'hommes, décrits comme jeunes par la presse égyptienne (Klaus, 2007, 381), se sont attaqués à des passantes, voulant abuser d'elles sexuellement en les plaquant contre les murs et en arrachant leurs vêtements. Parmi les femmes agressées, certaines portaient le voile intégral (*niqâb*), ce qui montre que celui-ci n'est pas en soi un rempart contre les agressions sexuelles masculines³¹.

Remarquons que les agresseurs n'ont pas été inquiétés, ni par les passants nombreux, ni par les soldats toujours présents dans les rues du Caire, ni, après coup, par la justice, comme si ces hommes étaient dans leur bon droit, le tort revenant implicitement aux femmes qui, au lieu d'être restées dans l'espace domestique, s'étaient aventurées dans l'espace public masculin. En outre, plus récemment, les femmes égyptiennes qui ont participé aux manifestations de la place *Tahrîr* en mars 2011 et qui ont été arrêtées par l'armée se sont vues menacées de poursuite pour prostitution après avoir défilé dans l'espace public au côté des hommes, et ont dû se soumettre à des tests de virginité forcés pour prouver qu'elles n'étaient pas des prostituées³². De façon similaire, au Yémen, où suite à l'Égypte et à la Tunisie, des manifestations populaires hostiles au gouvernement ont vu le jour en avril 2011, le président en place a interdit la mixité dans les manifestations, sous prétexte que ce principe était soi-disant contraire à la loi islamique (*shar'î'a*), ce qui n'a pas empêché les femmes yéménites de continuer à descendre dans la rue mais non plus au côté des hommes.

L'étude de l'ECWR montre par ailleurs que 62,4 % des égyptiens interrogés avouent avoir harcelé des femmes, comme si un tel aveu n'était pas honteux. Et 69 % de ces hommes affirment l'avoir fait en pleine rue, soit à la vue de tout le monde, comme s'ils ne craignaient pas d'être pris à parti. 42 % des hommes interrogés justifient leur acte par la frustration sexuelle, 28 % disent vouloir satisfaire leur propre désir, et 23 % considèrent que c'est une preuve de leur masculinité. L'explication prétendument sociologique que l'on retrouve dans la presse égyptienne, selon laquelle le harcèlement serait dû à une frustration sexuelle de jeunes hommes célibataires qui, ne pouvant se marier pour des raisons économiques, seraient

31. Voir à ce sujet l'article de Reem Leila dans *Al-Ahram Weekly online* : « Unsafe street », 9-15 October 2008, Issue n° 917.

32. Cette nouvelle a été révélée par Amnesty International dans la presse (<http://www.amnesty.fr/AI-en-action/Crises/Afrique-du-Nord-Moyen-Orient/Actualites/manifestantes-egyptiennes-forcees-subir-tests-virginite-2145>) ainsi que par le témoignage vidéo d'une femme victime de ces violences (<http://english.aljazeera.net/video/middleeast/2011/06/20116255012877754.html>).

condamnés à harceler les femmes qui ont le malheur de les croiser sur leur chemin, est d'une part erronée, car lorsqu'on étudie de plus près les faits divers relatant des viols ou des harcèlements sexuels en Égypte, on peut constater que beaucoup d'hommes les ayant commis sont mariés, et cette explication est d'autre part idéologique dans la mesure où elle vient donner une excuse au comportement de ces hommes, comme s'ils avaient un droit légitime d'assouvir leur pulsion masculine au mépris du consentement des femmes, idée que l'on retrouve dans d'autres sociétés y compris occidentales (Héritier, 2000, 310).

BANALISATION DU HARCÈLEMENT SEXUEL

Le film égyptien de 2006, *L'Immeuble Yacoubian* (‘*Imârat Ya‘qûbîân* en arabe et *The Yacoubian Building* en anglais), de Marwan Hamed, inspiré du roman égyptien éponyme de (‘*Alâ’ al-Aswânî*, 2006) publié en arabe en 2002, montre des femmes égyptiennes confrontées à la pratique courante du harcèlement sexuel par leur employeur³³. En l'occurrence, le film comme le roman mettent en scène une jeune femme d'un milieu populaire, Boussaïna, qui devant la récurrence du harcèlement sexuel par ses différents patrons se retrouve sans emploi : « *Pendant une année, elle passa par de nombreux emplois : secrétaire au bureau d'un avocat, employée chez un coiffeur pour dames, aide-soignante chez un dentiste. Elle abandonna tous ces emplois pour la même raison et après que se furent répétées les mêmes péripéties : l'accueil chaleureux du patron, son intérêt excessivement enthousiaste pour les cajoleries, les cadeaux, les petites sommes d'argent, l'insinuation voilée qu'il pourrait y en avoir plus, avec, de son côté, un refus enrobé d'amabilité (pour ne pas perdre son emploi). Mais le patron*

33. La sortie en salle de ce film fit l'objet de controverses importantes en Égypte ; voir à ce sujet, Gihan Shahine, « A taboo too far ? », *Al-Ahram Weekly Online* 13-19 juillet 2006, Issue n° 803, et (Hélène Legeay, 2007, 263). Le harcèlement sexuel par certains employeurs existe aussi en France où de nombreuses femmes ne portent pas plainte contre leur agresseur de crainte de perdre leur travail, ainsi une vendeuse d'une boutique de parfum à Paris témoignait dans le magazine *Marianne* du 4 au 10 juin 2010, p. 29 : « Si les femmes qui sont harcelées ne le disent pas, c'est d'abord parce qu'elles ont peur de perdre leur travail ». Le harcèlement sexuel au travail existe également en Angleterre, comme l'illustre le film anglais *It's a free world* de Ken Loach, sorti en 2007, qui montre une femme mise à la porte par son patron, furieux qu'elle lui ait jeté le contenu de son verre à la figure alors qu'il entreprenait sans vergogne devant d'autres collègues de lui toucher les fesses.

continuait à mener jusqu'au bout sa tentative, jusqu'à cette dernière scène qu'elle abominait, qu'elle craignait et qui se reproduisait toujours : celle où le vieil homme insistait pour l'embrasser de force dans son bureau vide, ou bien se collait à elle, ou commençait à débou-tonner son pantalon pour la mettre devant le fait accompli. Alors, il se transformait du tout au tout et découvrait son visage vindicatif. Il la chassait après s'être moqué d'elle en la traitant de Khadra el-Charifa³⁴ ou bien il feignait d'avoir mis sa moralité à l'épreuve et il l'assurait qu'il l'aimait comme sa fille, puis, dès que l'occasion se présentait (après que le danger de scandale avait disparu), il la renvoyait sous n'importe quel prétexte » (al-Aswani, 2006, 59).

Sa mère, dans le besoin, loin de défendre sa fille, lui reproche de ne pas être suffisamment « débrouillarde » en refusant d'accorder à son patron certaines faveurs sexuelles qui lui permettraient de conserver son emploi et de faire rentrer de l'argent dans la famille : « *Lorsque Boussaina abandonnait un travail à cause du harcèlement des hommes, sa mère accueillait la nouvelle dans un silence proche de la contrariété. Une fois que le cas s'était reproduit, elle avait dit à Boussaina qui se levait pour quitter la pièce : "Tes sœurs et tes frères ont besoin du moindre centime que tu peux gagner. Une fille débrouillarde sait à la fois se préserver et préserver son emploi" (ibid., 60) ».* De même, sa meilleure amie, Fifi, lui explique que le harcèlement au travail étant extrêmement fréquent, il vaut mieux s'y résigner et y consentir « dans certaines limites » : « *Fifi lui avait affirmé que plus de quatre-vingt-dix pour cent des patrons faisaient cela avec leurs filles employées chez eux. La fille qui refusait était renvoyée et il en faisait venir une autre qui acceptait et prenait sa place [...]. Fifi lui assura que s'arranger avec le patron "dans certaines limites" pouvait être considéré comme de la débrouillardise, que la vie était une chose et ce que l'on voyait dans les films égyptiens une autre » (ibid., 61).*

L'attitude d'indifférence à l'égard du harcèlement sexuel qui tend ainsi à être banalisée en Égypte est confirmée par l'étude de l'ECWR où, si 88 % des hommes disent qu'ils ont été témoins de cette pratique dans les places publiques, 61 % avouent l'avoir ignorée, 48 % estimant que cela n'était pas leur affaire. Seulement 0,1 % des hommes interrogés se déclarent prêts à aider les femmes harcelées en les accompagnants à la station de police. Reste que peu de femmes osent porter plainte pour harcèlement sexuel, pensant que le juge les croira coupables et que leur déclaration se retournera contre elles. En 2008, une femme égyptienne

34. « *Personnage très populaire appartenant à la geste hilalienne, Khadra el-Charifa avait été fausement accusée d'adultère mais réhabilitée » (Al-Aswani, 2006, 59, note du traducteur).*

de 27 ans, réalisatrice, a été la première en Égypte, à porter plainte contre un homme qui lui avait « peloté » les seins. S'étant courageusement lancée à sa poursuite et l'ayant fait arrêter³⁵, la cour criminelle du Caire reconnu par la suite l'agression ; le délit pour harcèlement sexuel ne figurant pas dans le code pénal égyptien, le coupable a été condamné à trois ans de prison pour un autre type de délit admis légalement, à savoir l'« assaut indécent impliquant le fait de toucher des parties intimes du corps de l'autre ».

L'enquête française de l'Enveff (Enquête nationale sur les violences envers les femmes en France), dirigée par Maryse Jaspard (2005), auprès de 6 970 femmes âgées de 20 à 59 ans montrait qu'en 2000 près de 20 % (18,8 %) des femmes interrogées avaient subi durant l'année une forme de violence dans l'espace public ; il s'agissait majoritairement d'insultes à caractère injurieux (13,2 %) distinctes des impolites courantes, venait ensuite le risque d'être suivies dans leurs déplacements (5,2 %), la vue d'exhibitionnistes (2,9 %), le fait d'être importunées sexuellement (ou « pelotées », 1,9 %), et enfin les agressions sexuelles (1,7 %) (Maillochon, 2004, 209).

En outre, en France, une femme qui se rebelle contre celui qui vient de lui mettre une main aux fesses ou qui lui a peloté les seins passe pour une hystérique dont on se moque, alors que l'agresseur n'est nullement inquiété, ce qui montre que la portée sexuelle et intrusive de son geste reste déniée dans la société française, tout comme celle, par ailleurs, des plaisanteries grivoises. Bien plus, en avril 2011, la manière dont les médias français ont rendu compte de l'accusation de l'ancien patron du FMI, Dominique Strauss-Kahn, pour viol et agression sexuelle par la justice américaine témoigne de la légèreté avec laquelle on considère en France ce genre d'affaire, tolérance qui affleure explicitement dans les propos de certains journalistes et politiciens : « *C'est juste un trossage de domestique* » ou encore « *il n'y a pas mort d'homme* ».

Pour lutter contre le harcèlement sexuel, en 2004, des étudiants égyptiens des deux sexes ont lancé, dans les campus universitaires, le slogan : « Respectez-vous » (*ihtarim nafsak*), soulignant que le respect de l'autre, en l'occurrence des femmes, implique également le respect de soi-même en tant qu'homme. Et, en 2005, l'ECWR a mené une campagne de sensibilisation appelée « Safe Streets for all » qui consistait à inciter les enseignants à parler de cette question, à créer des messages publicitaires diffusés à la radio, et à projeter des films pédagogiques³⁶.

35. Voir à ce sujet l'article d'Amira El-Noshokaty intitulé « No more silence » dans *Al-Ahram Weekly Online*, 30 October-5 November 2008, Issue n° 920.

36. Un mouvement sur internet lutte à un niveau international contre le harcèlement sexuel : « Stop street harassment ».

Et, en 2009, ce même centre a co-organisé³⁷ un colloque au Caire, dont a rendu compte la presse égyptienne, où le harcèlement sexuel était abordé en tant que violence sociale : « Sexual harassment as Social Violence, and its effect on Women ».

SÉGRÉGATION FÉMININE OU MAÎTRISE MASCULINE ?

Face au problème du harcèlement au Caire, une réponse a été apportée dans les transports publics, et en particulier dans le métro, espace privilégié de promiscuité entre les sexes. Onze ans après sa création en 1987, soit en 1998, deux wagons ont été réservés aux femmes suite au harcèlement qu'elles subissaient dans les wagons mixtes³⁸. Aujourd'hui, si les femmes ne connaissent plus le harcèlement des hommes dans les wagons féminins, un autre type de harcèlement existe entre femmes ; les femmes voilées, largement majoritaires, n'hésitent pas à lancer des regards réprobateurs à celles qui ne le sont pas, et à leur faire des

37. Ce colloque, qui a été co-organisé par l'ECWR, l'United Nations Population Fund (UNFPA) et le Swedish International Development Cooperation Agency (SIDA), le 13 et le 14 décembre 2009, dans un grand hôtel du Caire, incluait la participation d'activistes féministes de quatorze pays arabes dont, entre autres, le Yémen, le Soudan, la Libye, le Maroc, le Liban, la Syrie, la Jordanie, l'Iraq, le Sultanat d'Oman, le Qatar, le Bahreïn.

38. Déjà, au Caire, en 1898, il existait des trams avec des compartiments séparés pour chaque sexe (Baron, 1989, 377). Le métro du Caire est aujourd'hui composé de sept wagons dont deux, au milieu, sont pour les femmes, l'un est marqué d'un signe rouge signalant qu'il leur est destiné en permanence, et l'autre d'un signe vert, signifiant qu'il leur est réservé de 9 à 21 heures. Ces wagons exclusivement féminins existent aussi dans des pays non musulmans. On les trouve en Inde, à Delhi par exemple. Ils sont visibles au Japon, dans les villes de Tokyo et d'Osaka, en période de pointe, lorsque la promiscuité entre les sexes est la plus grande, et sont signalés par des bonbonnières roses attachées aux wagons. C'est également cette couleur, classiquement attribuée au féminin, qui sert à distinguer à Rio au Brésil, aux heures d'affluence, le wagon pour les femmes. En France, un tête de liste du parti politique de l'UMP dans la banlieue de Seine-Saint-Denis, avait récemment proposé la mise en place de wagons réservés aux femmes le soir (« Des wagons sécurisés pour les femmes le soir en Ile-de-France ? », Journal *Libération*, le 9-02-2010, <http://www.liberation.fr/politiques/0101618281-des-wagons-securises-pour-les-femmes-le-soir-en-ile-de-france>), ce qui reviendrait à introduire une forme de ségrégation sexuelle, contraire aux principes de mixité en vigueur dans les transports publics français.

leçons de morale³⁹. Un extrait du film *Femmes du Caire* témoigne de cette forme de harcèlement féminin en mettant en scène une journaliste occidentalisee, qui, sous la pression des regards inquisiteurs des femmes voilées qui l'entourent dans le métro, finit par sortir un voile de son sac qu'elle enfle subrepticement sur sa tête.

Le fait de créer un wagon exclusivement féminin pour empêcher que les femmes soient harcelées alors que celles-ci sont majoritairement voilées, démontre par ailleurs clairement que le voile ne protège pas du harcèlement, comme certains musulmans ou/et chercheurs peuvent parfois le penser : « *Most of these women who wear the hijab do not intend to relinquish their right to enter the public realm, but create their own inviolable private space by means of their dress, which protects them from harassment, desexualizes their contacts with men, and proclaims their respectability* » (Hoffman-Ladd, 1987, 43).

L'enfermement des femmes aujourd'hui au Caire au sein même de l'espace public, dans un voile quand elles sortent dans la rue, puis dans un wagon qui leur est réservé dans le métro, constitue d'une certaine manière le prolongement de leur enfermement dans l'espace domestique. Ces mesures, loin de libérer les femmes du harcèlement sexuel, viennent confirmer le caractère masculin de l'espace public et conséquemment sa potentialité dangereuse pour les femmes.

Alors que dans le métro du Caire, les wagons des femmes sont exclusivement féminins, ceux des hommes sont mixtes, mais, sachant qu'elles n'échapperont pas au harcèlement, aucune femme ne s'y risque. Un homme qui entrerait par ailleurs dans un wagon féminin serait immédiatement exclu par les femmes scrutatrices. Un événement de ce type est arrivé en avril 2006 où un homme, dissimulé sous un voile intégral pour aller rendre visite clandestinement à son amante, s'est introduit dans un wagon féminin, avant que des femmes, alertées par ses chaussures masculines, ne le démasquent. Cet incident nous montre par ailleurs que le voile intégral (*niqâb*), tenue islamiste par excellence, peut être porté, par des femmes comme par des hommes, à des fins peu musulmanes, pouvant en l'occurrence être utilisé comme un objet de travestissement par des hommes souhaitant circuler incognito pour dissimuler leur relation adultérine.

Mais les deux lignes de métro du Caire ne couvrent pas toute la ville, et de nombreuses femmes sont contraintes de prendre le bus pour se déplacer, en particulier pour se rendre à leur travail ou étudier. Comme

39. Si bien que des femmes coptes, pour ne pas être harcelées par des femmes voilées qui les prennent pour des musulmanes non voilées, arborent ostensiblement autour de leur cou un pendentif en forme de croix.

le métro, le bus est un lieu privilégié de harcèlement du fait qu'il s'agit d'un lieu clos souvent bondé, que la promiscuité entre les sexes y est très grande, et que les passagers y restent enfermés longtemps compte tenu de la circulation et des embouteillages au Caire. En 1996, une jeune fille avait été violée dans un bus sans qu'aucune des personnes présentes n'intervienne, ce qui témoigne que le viol, comme le harcèlement, peut avoir lieu en Égypte en toute impunité. L'affaire ayant été portée devant la justice, la jeune femme s'était vue reprochée par le juge de ne pas avoir été voilée (Roussillon et Zryouil, 2006, 71)⁴⁰. Le harcèlement d'une femme non voilée est par ailleurs considéré comme moins condamnable socialement que celui d'une femme voilée, ainsi que le remarque Mervat Hatem (1992, 234) : « *These men treated the harassment of a devout woman differently from the harassment of one who was not. Whereas the former was a sin that would be punished by God, the latter was permissible because it was directed against a sinner, who was not following the Islamic dress code* ».

Nombre d'Égyptiennes témoignent quotidiennement de harcèlement sexuel dans le bus, décrivant des hommes qui se collent à elles et leur touchent les flancs, les seins, les fesses... Et lorsque l'une d'entre elles prend à parti celui qui est coupable de tels actes, il nie, la traite de « folle » (*majnûna*), ou prétend pour se défendre qu'il s'agit de sa sœur. De manière fallacieuse, des hommes utilisent donc l'argument de la parenté pour justifier leur rapprochement physique avec des passagères du bus, puisqu'ils savent que l'islam les autorise à toucher certaines parentes (sœur, fille, mère, belle-mère, belle-sœur, épouse, sœur ou mère de lait)⁴¹ à la différence de toutes les autres femmes pour lesquelles il existe un interdit d'ordre tactile et sexuel (*muḥarram*). De même en France, nous avons été témoin du fait que lorsqu'une femme interpelle un homme qui vient de lui mettre une main aux fesses, celui-ci se défend en invoquant, comme en Égypte, un faux argument appartenant au registre de la parenté, non pas ici celui de la filiation (la sœur), mais celui de l'alliance (l'épouse) : « *Je croyais que c'était ma femme !* ».

Un film égyptien de Mohammed Diab, sorti en 2010, rend compte du harcèlement sexuel que connaissent les femmes dans les bus du Caire, mettant en scène une femme voilée victime d'attouchements dans le bus collectif qui la conduit à son travail, bus dont le numéro a donné au film son titre, 678. Ce film développe la prise de conscience

40. Événement également cité par Sherifa Zuhur, 2001, « The mixed Impact of Feminist Struggles in Egypt During the 1990s », *Middle East Review of International Affairs* 5(1), march (online <http://meria.idc.ac.il/journal/2001/issue1/jv5n1a6.html>).

41. Au sujet de la parenté de lait en islam, voir (Corinne Fortier, 2000).

progressive et l'attitude combative de cette femme face au harcèlement. Tout d'abord comme les autres femmes, elle n'a d'autre choix que de ne pas réagir pour éviter le scandale, sachant que cela risque de se retourner contre elle. Lassée par ces abus, elle renonce à prendre le bus, mais elle s'aperçoit très vite qu'elle n'a pas les moyens par ailleurs de payer un taxi. Cela aura des conséquences sur son emploi et sa famille ; ne pouvant plus venir régulièrement à l'heure à son travail, son salaire s'en trouvera diminué, et la scolarisation de ses enfants qu'il faut payer, perturbée.

Sensible aux propos télévisés d'une femme ayant osé poursuivre physiquement et juridiquement un homme qui l'avait harcelée dans la rue, et qui répond en direct aux questions tendancieuses des spectateurs sur la tenue qu'elle revêtait lors de l'agression ainsi que sur sa vie privée – et dont le personnage est sans doute inspiré de la première femme égyptienne, déjà évoquée dans cet article, ayant osé porter plainte en 2008 –, elle rejoint l'association créée par cette femme contre le harcèlement sexuel. De sa propre initiative, elle décide d'attaquer les hommes qui harcèlent les femmes, en les piquant avec une grosse aiguille, tout en arrivant à ne pas se faire prendre, tant les bus sont bondés. Une enquête de police est diligentée pour rechercher le coupable et connaître ses mobiles. Or, tous les hommes interrogés nient avoir pratiqué des attouchements sur les femmes ayant pu occasionner un tel acte de défense de leur part. Le policier en charge de l'enquête avoue lui-même qu'il n'a pas pour but de faire la lumière sur les pratiques de harcèlement liées éventuellement à cette affaire, n'étant obsédé que par une chose, venger les hommes ayant subi ce type d'agression sans songer aucunement à réparer l'outrage des femmes ayant pu être victimes d'attouchements. Cette obsession aura des répercussions sur sa vie privée puisqu'il se montrera si négligent *vis-à-vis* des complications de la grossesse de sa femme que celle-ci décédera en couche. Cet incident, qui a lieu dans l'histoire intime du policier, signifie sans doute plus généralement que le manque d'attention et de respect des hommes à l'égard des femmes, dont le harcèlement sexuel est une des expressions les plus visibles, a non seulement un effet destructeur sur les femmes mais aussi indirectement sur la vie même des hommes qui se livrent à ce type de comportement.

Le film montre par ailleurs que les hommes qui harcèlent les femmes dans le bus, ne sont pas nécessairement des célibataires, mais également des hommes mariés, l'héroïne découvrant à la fin du film que son mari s'en est aussi rendu coupable. De plus, ce film démontre très subtilement qu'en luttant contre le harcèlement sexuel, cette femme cherche uniquement à être respectée et à retrouver sa dignité, sans que sa lutte ne s'inscrive dans une revendication féministe occidentale, ni ne modifie les jugements de valeur qu'elle porte

sur les autres femmes de l'association qui, contrairement à elle, ne sont pas mariées, n'ont pas d'enfant, sont libres de leurs déplacements, et ne portent pas de voile. Enfin, ce film atteste qu'aucune femme égyptienne, quelle que soit sa classe sociale, n'est à l'abri du harcèlement sexuel, qu'il s'agisse de femmes bourgeoises qui sont harcelées dans la rue, ou de femmes voilées de milieux populaires qui le sont davantage encore dans le bus.

Quelle solution reste-t-il aux femmes égyptiennes pour éviter ces humiliations quotidiennes dont elles sont victimes dans le bus ? Prendre un taxi, comme on l'a déjà évoqué, n'est pas à la portée de toutes les femmes, et cela ne les protège pas par ailleurs du fait d'être harcelées par le chauffeur, ainsi que l'attestent de nombreux témoignages⁴². Depuis 2010, toujours dans cette perspective qui vise à éviter aux femmes un contact prolongé avec des inconnus, une compagnie de taxis a eu l'idée de mettre à la disposition exclusive de la gent féminine des taxis conduits uniquement par des femmes. On assiste donc à une logique de ségrégation croissante des sexes au Caire qui touche aussi les cafés, puisque récemment, parallèlement aux cafés traditionnels masculins et aux cafés mixtes apparus dans les années 1990, des cafés exclusivement féminins fréquentés par des femmes voilées ont ouvert dans certains quartiers huppés. Mais la ségrégation n'est pas une solution au harcèlement car aucune femme ne sera jamais en paix dans un endroit public tant qu'elle ne sera pas d'abord respectée, la ségrégation sexuelle ne se substituant pas au nécessaire changement d'attitude des hommes.

L'attitude des Maures à l'égard des femmes dans les transports publics est toute autre que celle des Égyptiens. A la différence de ce qui se passe dans les taxis du Caire où les Égyptiennes ne peuvent s'asseoir à l'avant, les femmes maures occupent cette place de

42. Certaines femmes privilégiées, au Caire, conduisent par ailleurs leur propre voiture. En Arabie Saoudite, les femmes n'ont pas le droit de conduire, devant nécessairement être véhiculées par un parent de sexe masculin (mari, frère...) ou par le chauffeur de leur famille, le plus souvent un travailleur immigré musulman venu d'un pays d'Asie du Sud-Est (Indonésie, Philippines, Inde, Pakistan...). Alors même qu'un fait divers récent relate le viol d'une femme saoudienne par son chauffeur, une femme a été mise en prison parce qu'elle a osé braver l'interdit de conduire et a diffusé son action sur *Youtube* dans le but de faire changer la loi, ce qui a donné lieu à une mobilisation en sa faveur sur *Facebook* (« Vivre sans le droit de conduire : une jeune Saoudienne raconte », Élodie Auffray, *Journal Libération* 16/06/2011, <http://www.liberation.fr/monde/01012343752-vivre-sans-le-droit-de-conduire-une-jeune-saoudienne-raconte>).

choix, la plus visible et la plus confortable. En outre, dans les bus, les Maures se distinguent des Égyptiens en ce qu'ils cèdent spontanément leur place assise aux femmes, un tel comportement participant d'un code de galanterie masculine (*murûwwa*) inspiré des valeurs de la chevalerie arabe (*futûwwa*) (Fortier, 2003, 239-241).

Par ailleurs, dans les micro-bus ou les taxis collectifs de Mauritanie, les hommes essaient de respecter la ségrégation spatiale entre les sexes en évitant de s'asseoir auprès d'une femme, même si cela est rarement possible tant ils sont bondés. Cependant, loin de profiter de l'occasion pour se rapprocher physiquement de celle qui est à leur côté, comme c'est souvent le cas dans les transports publics du Caire, les Maures se font tout petits, pour éviter d'avoir à effleurer leur compagne de voyage. Car, outre la galanterie, ce qui caractérise la masculinité dans la société maure est le contrôle de son désir sexuel (Fortier, 2004, 252-253). On est donc loin de la conception dominante en Égypte où des hommes peuvent légitimement donner libre cours à leurs pulsions sexuelles, y compris à travers le harcèlement, témoignant ainsi de leur virilité. Aussi, tandis que les hommes en Mauritanie ne peuvent harceler une femme sans perdre leur honneur, des hommes en Égypte peuvent le faire au grand jour sans rencontrer de réprobation majeure.

Ainsi, il nous semble que ce sont fondamentalement ces différentes représentations de la masculinité en Mauritanie et en Égypte – qui témoignent par ailleurs de la grande diversité des rapports de genre au sein même des sociétés musulmanes (Fortier, 2010b) – qui expliquent l'inexistence du harcèlement sexuel à Nouakchott et sa banalisation au Caire. En dernière analyse, la comparaison entreprise entre ces deux pays nous offre une ébauche de solution à la lutte contre le harcèlement sexuel en Égypte. Celle-ci ne réside pas, comme beaucoup le pensent aujourd'hui, dans l'enfermement des femmes, et en particulier dans le fait de porter le voile intégral et de développer des moyens de transports non mixtes, mais plutôt dans la prise de conscience par les hommes qu'ils n'ont aucun droit naturel, ou plus exactement pulsionnel, sur le corps féminin ; il faudra bien sûr beaucoup de temps, en Égypte, comme ailleurs – en France, notamment –, pour que ce changement de mentalité s'opère.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- AL-ASWANI A., 2006, *L'immeuble Yacoubian*, trad. Gilles Gauthier, Paris, Actes Sud.
- AMBROSETTI E., 2011, *Égypte, l'exception démographique*, Paris, INED.
- ATIYA N., 1982, *Khul-Khaal, Five Egyptian women tell their stories*, Syracuse, Syracuse University Press.
- BARD C., 2011, *Ce que soulève la jupe : identités, transgressions, résistances*, Paris, Autrement.
- BARON B., 1989, « Unveiling in Early Twentieth Century Egypt: Practical and Symbolic Considerations », *Middle Eastern Studies* 25 (3), July, p. 370-386.
- BOURDIEU P., 1982, *La Distinction. Critique sociale du jugement*, Paris, Minuit.
- 1972, *Trois études d'ethnologie kabyle*, Genève, E. Droz.
- CHABBI J., 1990, « Le Voile coranique », *L'Arabisant* 28-29, p. 15-21.
- CORAN, 1980, trad. Régis Blachère, Paris, Maisonneuve et Larose.
- DAYAN-HERZBRUN S., 1998, « Féministe et nationaliste égyptienne : Huda Sharawi », *Mil neuf cent* 16, p. 57-75.
- DEPAULE J., 2007, « Les établissements de café du Caire », *Études rurales* 180 (2), p. 245-262.
- 1990, « Le Caire : emploi du temps, emploi de l'espace », *Monde arabe. Maghreb-Machrek* 127, *Égypte 1990, enjeux de société*, janvier-février-mars, p. 121-133.
- DESMET-GRÉGOIRE H. et GEORGEON F., (dir.), 1997, *Cafés d'Orient revisités*, Paris, CNRS-Éditions.
- DUMONT L., 1966, « Vers une théorie de la hiérarchie » (postface pour l'édition Tel), in *Homo hierarchicus, Le système des castes et ses implications*, Paris, Gallimard, p. 396-403.
- EL-GUINDI F., 1981, « Veiling *Infitah* with Muslim Ethic : Egypt's Contemporary Islamic Movement », *Social Problems* 28 (4), *Development Processes and Problems*, April, p. 465-485.
- EL-KHOLY H., 2002, *Defiance and Compliance. Negotiating Gender in Low-Income Cairo*, New-York/Oxford, Berghahn Books.
- FORTIER C., 2011, « Women and men put islamic law to their own use : Monogamy versus secret marriage in Mauritania », in Margot Badran (dir), *Gender and Islam in Africa. Rights, Sexuality and Law*, Washington, Woodrow Wilson Press, p. 213-232.
- 2010a, « Le droit au divorce des femmes (*khul'*) en islam : pratiques différentielles en Mauritanie et en Égypte », *Droit et Cultures* 59 (1), Corinne Fortier (dir.), *Actualités du droit musulman : genre, filiation et bioéthique*, p. 55-82.
- 2010b, « Le droit musulman en pratique : genre, filiation et bioéthique », in *Droit et Cultures* 59 (1), Corinne Fortier (dir.), *Actualités*

- du droit musulman : genre, filiation et bioéthique*, p. 11-38.
- 2010c, « Se masturber pour les hommes, montrer son sexe pour les femmes : recueil de sperme et pratiques gynécologiques dans le cadre des Procréations Médicalement Assistées (Islam sunnite-Égypte-France) », *Sociologie et Santé* 31, mars, *Islams et santé*, Laurence Kotobi et Anne-Marie Moulin (dir.), p. 221-232.
 - 2004, « Séduction, jalousie et défi entre hommes. Chorégraphie des affects et des corps dans la société maure », in Françoise Héritier et Margarita Xanthakou (dir.), *Corps et affects*, Paris, Odile Jacob, p. 237-254.
 - 2003, « Épreuves d'amour en Mauritanie », *L'Autre. Cliniques, cultures et sociétés* 4(2), p. 239-252.
 - 2002, « De la forge à l'écriture. De l'indépendance à l'aliénation. Le statut ambivalent du forgeron dans la société maure », in *La forge et le forgeron. I. Pratiques et croyances*, Paris, L'Harmattan (Eurasie), p. 125-153.
 - 2000, " « Le lait, le sperme, le dos. Et le sang ? ». Représentations physiologiques de la filiation et de la parenté de lait en islam malékite et dans la société maure de Mauritanie ", *Les Cahiers d'Études Africaines* XL(1), 161, p. 97-138.
 - 1998a, « Le corps comme mémoire : du giron maternel à la fêrle du maître coranique », *Journal des Africanistes* 68 (1-2), p. 199-223.
 - 1998b, « Rapports sociaux de sexe et représentation de la genèse physiologique des enfants dans le Touat-Gourara (Sahara algérien) », in Camille Lacoste-Dujardin et Marie Virolle (dir.), *Femmes et hommes au Maghreb et en immigration, la frontière des genres en question*, Paris, Publisud, p. 47-69.
 - 1997, « Mémorisation et audition : l'enseignement coranique chez les Maures de Mauritanie », *Islam et sociétés au Sud du Sahara* 11, novembre, p. 85-105.
 - GILLOT G., 2005, « Faire sans le dire. Les rencontres amoureuses au Caire », *Géographie et Culture* 54, décembre, p. 31-52.
 - HATEM M. F., 1992, « Economic and Political Liberation in Egypt and the Demise of State Feminism », *International Journal of Middle East Studies* 24 (2), May, p. 231-251.
 - HATEM M. F., 1988, « Middle Class in Crisis : The Sexual Division of Labor », *Middle East Journal* 42 (3), Summer, p. 407-422.
 - HÉRITIER F., 2002, *Masculin/féminin II. Dissoudre la hiérarchie*, Paris, Odile Jacob.
 - HERTZ R., 1970, « La prééminence de la main droite, étude sur la polarité religieuse », dans R. Hertz (dir.), *Sociologie religieuse et folklore*, Paris, PUF, p. 125-129.
 - HOFFMAN-LADD V. J., 1987, « Polemics on the Modesty and Segregation of Women in Contemporary Egypt », *International Journal of Middle*

- East Studies* 19(1) February, p. 23-50.
- JASPARD M., 2005, *Les violences contre les femmes*, Paris, La Découverte (Repères-Sociologie).
 - KLAUS E., 2007, « The 'Ayd "Sexual Rage Scandal" : Managing the Lack of Information through Categorical Photo-Fit », in Enrique Klaus et Chaymaa Hassabo (dir.), *Chroniques égyptiennes-Egyptian Chronicles 2006*, Le Caire, Cedej, p. 371-390.
 - LEGEAY H., 2007, « Questionnement de l'identité égyptienne à la faveur des controverses religieuses », in Enrique Klaus et Chaymaa Hassabo (dir.), *Chroniques égyptiennes-Egyptian Chronicles 2006*, Le Caire, Cedej, p. 353-370.
 - MAC LEOD A., 1991, *Accommodating Protest : Working Women, the New Veiling and Change in Cairo*, New York, Columbia University Press.
 - MAHMOOD S., 2009, *Politique de la piété. Le féminisme à l'épreuve du renouveau islamique*, Paris, La Découverte (Textes à l'appui/genre et sexualité).
 - MAILLOCHON F., 2004, « Violences dans l'espace public », in Sylvette Denèfle (dir.), *Femmes et villes*, Tours, Presses Universitaires François-Rabelais (Villes et territoires), p. 207-224.
 - MOULIN A., et RADI S., 2010, « La société égyptienne au risque de la grippe aviaire, ou une pandémie au quotidien », *Sociologie et Santé* 31, mars, p. 115-137.
 - PASSARO J., 1996, *The Unequal Homeless. Men on the Streets, Women in Their Place*, New York, Routledge.
 - ROUSSILLON A. et ZRYOUIL F., 2006, *Être femme en Égypte, au Maroc et en Jordanie*, Paris, Aux lieux d'être.
 - SAIDI-SHAROUZ M. et GUÉRIN-PACE F., 2011, « Les mobilités quotidiennes des femmes dans la ville de Téhéran : entre visibilité et invisibilité », *Espace géographique* 2, p. 180-192.
 - SAIDI-SHAROUZ M., 2004, « Les mobilités quotidiennes des femmes à Téhéran : réalités et enjeux », dans Sylvette Denèfle (dir.), *Femmes et villes*, Tours, Presses Universitaires François-Rabelais (Villes et territoires), p. 443-453.
 - SHAARAWI H., 1986, *Harem Years : The Memoirs of an Egyptian Feminist, 1879-1924*, Margot Badran (dir. et trad.), Londres, Virago.
 - SINGERMAN D., 1995, *Avenues of participation. Family, Politics, and Networks in Urban Quarters of Cairo*, Caire, Princeton University Press (The American University in Cairo Press).
 - THALINEAU A., 2004, « Être femmes à la rue », in Sylvette Denèfle (dir.), *Femmes et villes*, Tours, Presses Universitaires François-Rabelais (Villes et territoires), p. 113-122.
 - TILLION G., 1966, *Le Harem et les cousins*, Paris, Seuil.