

Normalité, responsabilité, moralité

Baudouin Dupret

► **To cite this version:**

Baudouin Dupret. Normalité, responsabilité, moralité: Virginité et viol dans un contexte juridique égyptien. M. Kerrou. Public et privé en Islam. Espaces, autorités et libertés, Maisonneuve

Larose, pp.267-291, 2002. <halshs-00179024>

HAL Id: halshs-00179024

<https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00179024>

Submitted on 12 Oct 2007

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

NORMALITÉ, RESPONSABILITÉ, MORALITÉ

Virginité et viol dans un contexte juridique égyptien¹

Baudouin Dupret
CNRS/CEDEJ, Le Caire

C'est à partiellement démêler l'écheveau complexe des relations qu'entretiennent normativité et moralité que je voudrais m'atteler ici. Je prendrai appui sur la présentation de deux questions qui se sont récemment posées et ont été débattues dans l'espace public égyptien. D'une part, le Mufti de la République a accordé une interview dans laquelle il stipule les conditions qui, de son point de vue, rendent légitime la reconstitution de la virginité d'une femme. D'autre part, l'Assemblée du Peuple a abrogé la disposition du Code pénal égyptien qui empêchait de condamner un homme qui, après avoir enlevé une femme, l'avait épousée. Dans les deux cas, la discussion portait sur la définition de l'honneur féminin et des relations sexuelles et sur l'étendue du pouvoir d'intervention des autorités juridiques et religieuses dans leur définition et réglementation. Je voudrais montrer, dans une perspective pragmatique, la nature centrale de l'idée de normalité dans l'articulation de la norme et de la moralité. En examinant attentivement les termes du débat, il devrait en effet être possible d'observer le déploiement d'un jeu d'imputations et d'anticipations par lequel les différents acteurs engagés dans l'espace public construisent et négocient un savoir qu'ils considèrent commun et présentent comme tel, le rendant de ce fait à la fois normal et normatif. En d'autres mots, je vais tenter de démontrer que le savoir social partagé est un construit, alors même que sa construction publique vise précisément à lui donner une dimension prédéterminée qui en garantisse le poids moral et, partant, la force contraignante. Je chercherai également à montrer, toutefois, que ce débat s'inscrit dans un cadre normatif changeant, cadre à l'intérieur duquel l'individu est considéré comme une personne responsable de son comportement au regard du droit et de la moralité. Je conclurai en soulignant que la normalité et la moralité sont combinées de telle sorte que cela affecte directement l'espace public et politique.

1. Deux débats récents

Fin octobre 1998, le Mufti de la République délivra un communiqué (*bayân*), improprement appelé *fatwâ* par la presse, sur le viol et les droits de la femme violée. Quelques jours après, il accorda un entretien à l'hebdomadaire Rûz al-Yûsif (26 octobre 1998), dans lequel il confirmait ses positions. Pour le Mufti, toute femme vierge qui a été victime d'un viol est autorisée à avorter avant le quatrième mois de la grossesse éventuellement consécutive à ce viol. De plus, elle se voit accorder le droit de demander à un médecin de restaurer sa virginité. Enfin, le Mufti lui reconnaît également le droit de dissimuler ce dont elle a été la victime à son futur mari.

Dans son entretien avec Rûz al-Yûsif, le Mufti justifie sa position en rendant la société responsable du manque de protection suffisante accordée à la sécurité des femmes, déchargeant ainsi la victime de la responsabilité qu'elle assumerait autrement si son environnement n'était pas considéré comme fautif. Voici le texte de l'entretien du Mufti :

¹ Cet article est la traduction française de « Normality, Responsibility, Morality: Norming Virginité and Rape in the Egyptian Legal Arena », In Muslim Traditions and Modern Techniques of Power, Armando Salvatore ed., Yearbook of the Sociology of Islam, vol. 3, 2000.

Question : Pourriez-vous expliquer cette autorisation Légale (*ibâha shar`iyya*) que vous avez accordée ? La fille est-elle tenue d'expliquer ce qui s'est passé à l'homme qu'elle doit épouser ?

Mufti : La fille qui a été enlevée et qui a perdu sa virginité suite à son viol a été victime d'un préjudice psychologique et moral important. Elle a été atteinte psychologiquement, ce qui constitue une forme de maladie. Si cela peut la guérir, on doit lui rendre sa vertu et son honneur. Cette obligation repose lourdement sur la société, qui a négligé ses droits, ne lui a pas fait confiance et l'a empêchée de recouvrer ce qu'elle a perdu de par la faute de cette même société. Celui qui a endommagé quelque chose doit le réparer. Cette réparation est acquise par la chirurgie et la restauration de la virginité. Quant à la personne qui a enlevé la fille et l'a violée, il s'est livré à une voie de fait dont la punition est la mort. C'est appliqué à l'article 290 du Code de procédure pénale. Il ne peut être pardonné. Il n'y a pas de tromperie dans le fait de lui rendre sa virginité et dans cette opération chirurgicale. Pas d'objection. Cependant, il y a nécessairement des conditions et des limitations. Cela ne peut être entrepris qu'en cas d'enlèvement et de viol, au sens de l'exercice d'une véritable contrainte dans ce but. Si elle était d'accord, alors on entre dans le domaine de la fraude et de la tromperie. C'est pour cela que cette opération chirurgicale ne doit être réalisée qu'avec l'accord du médecin légiste. C'est lui le responsable et le spécialiste qui peut établir que la fille a été vraiment violée ou non, et ceci doit être enregistré officiellement. Il doit y avoir des conditions spécifiques et des déclarations explicites visant à dire qui a droit à ce type d'opération et qui ne l'a pas.

Je considère que la société, qui a négligé de défendre les droits de la fille, si bien qu'elle a été violée, est tenue de lui rendre ce qu'elle a perdu. (...)

Nous avons besoin d'une législation interdisant au médecin de conduire pareille opération et interdisant aux gens de le lui demander, sauf en cas de viol. Ouvrir la porte à ce genre de pratiques conduirait à la tromperie et à la fraude, ce qui amènerait les gens à perpétrer ce type de délit et à entreprendre cette procédure à l'insu de tout le monde.

Toutefois, en cas de viol, c'est public, et c'est pour cela que j'exige que des conditions et des modalités juridiques soient établies qui organiserait cela et détermineraient qui en est en charge, de sorte de prévenir la tromperie. Mais le droit islamique (*shar`*) n'interdit pas la restauration chirurgicale de la virginité de la femme violée, à condition qu'elle ait été véritablement violée et qu'elle n'y ait consenti en aucune manière.

Question : La fille qui a été violée et a subi une intervention chirurgicale lui rendant sa virginité, doit-elle s'en ouvrir à son futur mari ou doit-elle le dissimuler ? Quelle est la position du droit islamique à l'égard de cette fille qui mentirait ou nierait ?

Mufti : Si l'époux ne sait rien et ne demande rien, il n'y a pas de raison de soulever la question, il n'y a pas de raison qu'elle le lui dise.

Cependant, si la question est claire, dans la mesure où un procès pénal est engagé, et si l'époux est conduit d'une façon ou d'une autre à en être informé, et s'il lui demande de dire la vérité, elle n'est alors pas autorisée à mentir parce qu'elle bénéficie d'une excuse légale. Au contraire, dans pareille situation, elle trouvera plus de personnes prêtes à lui pardonner et elle aura à sa disposition des preuves et des pièces étayant la véracité de son histoire. Toutefois, avant son mariage et quand le consentement de son futur époux est en jeu, elle n'est pas tenue de le lui dire et il n'y a aucune honte à ne pas le lui dire, même s'il le lui demande.

Question : N'est-ce pas là l'occasion d'ouvrir la porte à la conduite de ce type d'opérations chirurgicales en dehors de véritables cas de viol ?

Mufti : C'est une question très importante, dès lors que le viol est puni de mort. Etablir que c'est un viol avec usage de la contrainte appartient au médecin légiste compétent qui est seul habilité à autoriser la conduite de type d'opération.

Aussi bien le communiqué que l'entretien susciterent de nombreuses réactions, allant dans des sens très divers. On peut toutefois remarquer cette idée très fortement ancrée selon laquelle les femmes sont généralement consentantes au viol dont elles sont victimes. « Si elle a été violée, est-il avancé, eh bien !, c'est essentiellement parce qu'elle l'a demandé ». Voici quelques réactions de ce genre :

La fille qui est violée, c'est généralement une fille rentrant tard à la maison, s'habillant de manière provocante ou se comportant de manière immorale avec son ami, son fiancé ou toute autre personne, dans des lieux cachés et durant la nuit. C'est comme cela qu'elle provoque les hommes.

Il faut du temps pour violer et pénétrer une fille. Pourquoi ne crie-t-elle pas ? C'est parce qu'elle le voulait.

Dans un autre entretien, accordé au quotidien al-Ahrâm, le Mufti de la République justifia sa position dans les termes suivants :

Je suis en faveur de tout ce qui peut protéger une femme violée ; elle est libre de consulter un médecin spécialiste et de lui demander de réaliser une opération lui permettant de recouvrer sa virginité. C'est une situation très commune, parfois même nécessaire, et il n'y a rien à y redire du point de vue de la *shari`a*, dans la mesure où elle a été violée. (...) Il y a une très grande différence entre celle qui consulte le médecin parce qu'elle a été violée, en sorte de protéger sa vertu, et celle qui se dénude devant n'importe quelle personne qui le lui demande et va ensuite demander de retrouver sa virginité. Il n'y a rien à objecter à la première, parce qu'elle a été violée. Selon la règle de la *shari`a*, tout ce qui est la conséquence d'un viol est nul et non avvenu et on ne peut en tenir compte. Aller chez un docteur, c'est très bien, elle doit pouvoir se protéger. Dire que c'est un moyen de tromper les gens est nul. (...) Y a-t-il quelqu'un qui voudrait se marier et demanderait à sa fiancée : as-tu été violée ? Personne ne pose ce genre de questions. Quand on rend visite à quelqu'un pour lui demander le mariage, l'homme est totalement convaincu de sa pureté et de sa vertu. Mais celle qui se dénude devant n'importe quelle personne qui le lui demande, qui en fait une habitude, si elle en vient à m'interroger sur la possibilité de réaliser cette opération dans ces circonstances, je lui dis : non, parce que c'est volontairement qu'elle a agi. C'est logique. Je suis avec celle qui, après avoir été violée, va chez le médecin : elle a le droit de faire disparaître de son corps toutes les séquelles de cet acte et de faire tout ce qui peut lui rendre sa virginité, même si elle a été violée.

Quelques mois plus tard, la question s'est posée de savoir si l'article 291 du Code de procédure pénale devait être amendé. Celui-ci stipulait :

Si celui qui a enlevé une femme l'épouse légalement, il ne peut être condamné à aucune peine.

C'était la procédure par laquelle un violeur pouvait échapper à la loi s'il épousait sa victime. Cette disposition, inspirée du droit français et ajoutée au Code de 1904, visait à faire échapper à une sanction pénale majeure l'homme qui avait enlevé une fille de manière à l'épouser sans avoir obtenu le consentement de sa famille. L'intention était clairement de protéger la famille, en tant que principe de base de la société, par la régularisation de situations où il s'agissait d'aboutir à la situation socialement normale du mariage, non de perpétrer un viol. Cette disposition ne fut jamais modifiée, même lorsque le Code fut amendé en 1980, bien que le législateur eut étendu la peine pour enlèvement à la perpétuité et celle pour viol à la mort. Le paradoxe était donc que le législateur égyptien avait décidé de sanctions plus lourdes que celles prévues pour homicide volontaire, tout en les faisant suivre de dispositions donnant le moyen de les contourner.

Aussi bien les délinquants, qui cherchaient de la sorte à échapper à la sanction, que les victimes et leur famille, pour protéger leur réputation, ont largement fait usage de l'article 291. Ces mariages entre violeur et victime étaient majoritairement contractés dans les postes de police et dans les bureaux du Parquet. On peut également noter que cette disposition fut fréquemment utilisée par ceux qui s'étaient vu refuser la main de la fille par sa famille. Aux dires d'un officier d'état civil préposé au mariage (*ma'dhûn*), il était fréquent qu'un homme trouve dans cet article le moyen de contraindre le tuteur de la fille d'accepter qu'il l'épouse. Enfin, il faut également souligner que cet article, qui soulevait l'opposition de nombreux juges, était contourné lui-même par l'établissement d'une distinction entre rapt et viol. La confusion des deux crimes permettait au ravisseur/violeur d'invoquer l'article 291 pour échapper à la condamnation (y compris celle pour viol), tandis que leur distinction permettait de n'appliquer l'article 291 qu'au seul rapt et de soumettre la question du viol à un autre traitement juridique (al-Ahrâm, 17 avril 1999).

Le Comité parlementaire en charge des propositions et plaintes rejeta d'abord la proposition visant à amender le Code de procédure pénale, au motif que le législateur avait amplement pourvu au bien-être des femmes. Toutefois, le même jour, une des huit Cours

criminelles du pays rendit un arrêt disculpant quatre hommes qui avaient enlevé et violé une fille, arguant du fait que l'un des quatre avait épousé celle-ci. Dans ses considérants, l'arrêt précise que ces individus ont bénéficié d'une disposition légale excluant la sanction en cas de mariage. Au vu de cette affaire, le Président de l'Assemblée du peuple renvoya la question au Comité législatif, qui demanda au ministre de la Justice de faire un rapport à ce sujet. Entre-temps, une proposition présidentielle fut promulguée, qui demandait la suppression de l'article 291 et la mise en œuvre de la sanction contre le délinquant, même en cas de mariage avec sa victime. Après approbation par le gouvernement, l'Assemblée du peuple vota la proposition le 22 avril 1999.

On reproduit ci-dessous le texte préparatoire à la loi abrogeant l'article 291. Il reprend à la fois l'arrière-plan historique de cette disposition et les motifs qui ont conduit le ministère de la Justice à demander sa suppression.

L'article 289 du Code de procédure pénale, promulgué par la loi 58/1937, stipule que le rapt d'une fille de moins de 16 ans, que ce soit de son fait personnel ou du fait d'un tiers, sans usage de la ruse ou de la contrainte, est puni par les travaux forcés temporaires ou l'emprisonnement pour une période entre 3 et 10 ans. L'article 290 que le crime, quand il y a eu usage de la ruse ou de la contrainte et si la fille a plus de 16 ans, est puni par les travaux forcés temporaires. L'article 291 stipule que, « si celui qui a enlevé une femme l'épouse légalement, il ne peut être condamné à aucune peine ». On a dit, pour justifier cet empêchement à la condamnation, que le législateur l'avait conçu comme une protection contre la honte et comme une défense contre le danger d'exposition de la fille à la calomnie.

Le législateur, confronté à l'augmentation des enlèvements de femme et de fornication, a promulgué la loi 214/1980, qui amende les articles 289 et 290 susmentionnés. L'enlèvement d'une femme sans usage de la ruse ou de la contrainte est puni par les travaux forcés temporaires. Combiné à la fornication avec la femme enlevée, il est puni par les travaux forcés à perpétuité. L'enlèvement d'une femme avec usage de la ruse ou de la contrainte, que ce soit du fait personnel ou du fait d'un tiers, est puni par les travaux forcés à perpétuité. Combiné à la fornication avec la femme enlevée sans son consentement, son auteur est puni à la peine de mort. Cependant, l'article 291, qui empêche la condamnation du ravisseur en cas de mariage légal avec la femme enlevée, a été maintenu sans amendement.

Il ne fait pas de doute, à la lecture du texte des articles 289, 290 et 291 susmentionnés, que l'empêchement à condamnation stipulé par la dernière de ces dispositions ne peut s'appliquer qu'au seul enlèvement d'une femme sans fornication. Si le crime est combiné à la fornication, le criminel ne peut pas bénéficier de l'empêchement. Dès lors, chacun de ces crimes, l'enlèvement et la fornication, constituent des crimes indépendants en soi ; ils sont dotés de leurs propres éléments constitutifs ; tel est le sens de la combinaison, telle qu'elle ressort des documents préparatoires à la loi 214/1980 susmentionnée. De la même façon, cet empêchement ne concerne que celui qui a épousé la femme enlevée, à l'exclusion de toute autre personne parmi ceux qui ont participé au crime, s'ils étaient plusieurs.

L'empêchement à la condamnation a suscité les critiques de la doctrine. On s'est récemment convaincu largement de ce que l'article 291, qui établit cet empêchement à condamnation, encourageait les criminels à enlever les femmes, affectait l'image des femmes dans la société, portait atteinte à leur droit à être protégées et à vivre en sécurité, affaiblissait la force dissuasive de la peine pour enlèvement de femme et lui faisait manquer son objectif de diminution d'un crime aussi dangereux, particulièrement après qu'on eut constaté l'augmentation du taux d'enlèvement, souvent combiné à la fornication. (...) Cette situation a conduit de nombreuses voix à se faire entendre. Certains parlementaires ont présenté des propositions de loi demandant la suppression de l'article 291 et l'Assemblée du Peuple a décidé de soumettre ces propositions au Comité des affaires constitutionnelles et législatives pour qu'il les examine.

Le ministère de la Justice, par l'intermédiaire de ses comités législatifs permanents, a entrepris d'étudier tous les points de vue exprimés sur l'article 291 susmentionné, qui vont de sa suppression à son maintien en passant par son amendement, qui permettrait de l'entourer de certaines conditions et garanties conduisant à sa bonne application. Il a abouti à adopter le point de vue demandant la suppression de ce texte empêchant toute condamnation, en sorte de protéger les femmes contre les tentatives des ravisseurs et de fermer les portes devant un crime aussi épouvantable qui affecte les femmes, la réputation des familles et la sécurité de la société, et ce pour les raisons suivantes :

- 1) L'empêchement à toute condamnation, telle qu'il résulte de l'article 291, remonte au décret de la Sublime Porte du 13 novembre 1883 promulgué sous la forme du Code de procédure pénale, dont l'article 253 du Code national de procédure pénale promulgué en 1903 est inspiré, qui lui-même a été reproduit dans l'actuel Code de procédure pénale. Ce décret (...) doit être lu à la lumière des

conditions, coutumes et usages sociaux particuliers, entre autres moyens de contrôle social, dans lesquels il s'est inséré. L'enlèvement d'une femme était généralement commis par un homme seul conduit à enlever la femme qu'il souhaitait avoir pour épouse alors que les circonstances l'en empêchaient. Ce n'est plus le cas aujourd'hui, avec la mutation des conditions de vie. L'enlèvement a pris d'autres formes et est souvent combiné à la fornication. Les media se sont développés et ce type de crimes a trouvé le moyen de se répandre. Ce que le législateur visait, à savoir la protection contre la honte, est devenu quasiment impossible à réaliser, de sorte que l'avantage qu'il y aurait à maintenir l'article 291 est largement moindre au préjudice et aux conséquences dommageables qu'il induit.

- 2) En dépit des motifs ayant conduit le législateur à formuler cet empêchement (...), il reste qu'il peut échouer à réaliser ses objectifs, dans la mesure où le criminel peut répudier sa femme et dès lors échapper au mariage qu'il a instrumentalisé pour échapper à la condamnation. La société a de ce fait été dépossédée de son droit à appliquer la peine prévue pour le criminel et la fille a été privée de son droit à un mariage durable. Rien ne justifie ce qu'une partie de la doctrine a affirmé, à savoir qu'on ne devrait pas appliquer la peine au ravisseur qui a épousé la femme enlevée dans le but de ne pas obliger celle-ci à partager l'infamie de son époux. C'est prendre en compte un aspect affectif qui ne peut pas être considéré en matière de politique criminelle. (...)
- 3) Maintenir l'article 291 susmentionné incite aujourd'hui les criminels à commettre des enlèvements plus qu'il ne les en dissuade, et il leur donne le moyen d'échapper à leur punition en exploitant la situation psychologique dont souffrent la victime et sa famille du fait de son enlèvement. S'il parvient à l'épouser, il peut échapper à la punition, alors que l'équivalence juridique (*al-kafâ'a al-shar'iyya*) n'est généralement pas assurée dans ce genre de mariage. Où pourrait-il en effet y avoir équivalence entre un criminel ayant commis un crime infâme et une femme qui en a été la victime et qui a subi une contrainte forte? (...)
- 4) Il ne peut rien résulter de bon d'un tel mariage, qui est fondé sur le crime infamant de l'époux et sur la contrainte et la soumission de l'épouse. On ne peut espérer qu'il dure ou qu'il crée une famille durable, ni d'ailleurs qu'il conduise à la réalisation d'un bien social quelconque. (...)
- 5) Le principe premier en matière de politique criminelle est qu'il ne peut y avoir empêchement à la condamnation qu'à la seule condition qu'un bien social soit réalisé. Les mutations sociales et la montée parallèle de l'enlèvement de femmes ont démontré que la société a moins intérêt à empêcher la condamnation de ceux qui ont commis ce crime. (...)
- 6) La mise en œuvre de ce texte soulève de nombreux problèmes pratiques et juridiques, comme le problème des co-auteurs d'un crime tous désireux d'épouser la victime, la situation où la victime est mariée, la situation où agresseur et victime appartiennent à des religions ou des rites différents qui les empêchent de se marier, la situation où ils sont d'un degré de parenté interdisant le mariage ou encore la situation où il n'y a pas d'équivalence entre le criminel et la victime, ce qui rend le mariage nul et non avenue.
- 7) (...) Cela vaut la peine d'abroger ce texte, en sorte de réaliser les obligations de contrôle et de protection des femmes, qui composent la moitié de la société ; protection de leur réputation et encouragement à ce qu'elles jouent leur rôle majeur dans la construction de la société et de la civilisation.
- 8) Voilà ce qu'il faut, en dépit de ce qu'avancent certains partisans du seul amendement de l'article 291, qui demandent que des conditions et des garanties soient définies rendant sa mise en œuvre plus adéquate. Par exemple, il pourrait y avoir un texte condamnant le criminel qui répudie son épouse sans justification endéans un délai qui courrait à partir de son mariage (...). Promulguer une telle législation dans le cadre de la constitution en vigueur (...) signifierait reconnaître le principe de l'empêchement à la condamnation, qui est pourtant contraire à la *sharî'a* islamique qui est la source principale de la législation (...).
- 9) Il ressort de ce rapport que supprimer l'article 291, qui empêche la condamnation, de porte pas atteinte au droit du Procureur générale et de la Cour d'évaluer les circonstances propres à chaque cas, en sorte de leur donner un traitement adéquat ou de rendre une décision pertinente (...).

Eu égard à tout ce qui vient d'être dit et pour répondre à la montée du taux d'enlèvements, dans le but de s'opposer à ceux qui commettent ce crime et de les empêcher d'échapper à leur condamnation par un mariage fictif qui ne serait pas fondé sur l'amour, la clémence et la liberté de choix, mais sur des circonstances criminelles et des conditions de violence et de honte, on dépose ce projet de loi qui stipule, en son article premier, que l'article 291 du Code de procédure pénale, qui prévoyait cet empêchement à la condamnation, est abrogé.

Comme cela ressort clairement de ce mémoire, ce projet visant à abroger l'article 291 a eu ses opposants. Ils justifèrent leur position en avançant que la loi était, en l'état, dans l'intérêt des femmes. Le conseiller Muhammad Mûsâ, chef du Comité législatif, considérait que cette

disposition constituait une protection contre la honte, pourvu que certaines règles, comme l'interdiction de la répudiation immédiate, soient établies. Le conseiller Adwâr Ghâlî proposa de concilier partisans et opposants à la loi en instituant une période probatoire de trois ans qui aurait suspendu l'application de la peine, période qui prendrait fin en cas de répudiation sans bonne raison ou de jugement mettant fin au mariage pour cause de préjudice. La question fut aussi débattue hors du Parlement. Parmi les partisans de la suppression, le conseiller `Abd al-Mun`im Ishâq Muhammad, Vice-ministre de l'Administration du contentieux de l'Etat, qui fit campagne à partir de novembre 1998 dans le quotidien al-Ahrâm. Selon ce juriste, aucun mariage conclu dans pareilles circonstances ne saurait être considéré comme légal, alors même que la peine devrait garder son caractère dissuasif (al-Ahrâm, 23 avril 1999). Enfin, dans un communiqué de presse d'octobre 1998, le Mufti exprima sa condamnation de l'article 291, parce qu'il renforçait la position de l'agresseur au détriment de sa victime et parce qu'il allait à l'encontre des principes du mariage qui en font une institution fondée sur le consentement et l'accord mutuel.

2. Normalité et typification

Dans le cas du communiqué du Mufti sur le viol et la restauration de l'hymen, le débat s'est organisé principalement sur la définition de la normalité féminine, dont les composantes premières sont la virginité et la légitimité des relations sexuelles. En tenant compte de ceci, il est possible de mettre en perspective les deux exemples suivants : d'une part, il y a la réaction de ce médecin pour qui le communiqué du Mufti visait à « remédier à la moralité de la fille, à lui garantir une vie normale » ; d'autre part, le commentaire de cet autre médecin, pour qui : « si l'on donne le droit à une femme de recouvrer sa virginité, comment saura-t-on si cette membrane est artificielle ou non ? »

A la lumière de ce communiqué et du débat qu'il a nourri, on remarque que la normalité sexuelle se trouve fondée de manière prototypique sur les relations établies légalement par la voie du mariage, dans une relation asymétrique entre hommes et femmes. L'écart séparant cette normalité et les situations d'adultère ou de viol souligne, dans ces deux cas, le caractère anormal du comportement des femmes dont la responsabilité est présumée de manière plus ou moins irréfragable. Autrement dit, c'est à la réalisation d'une opération normalisatrice que le communiqué du Mufti ouvre la voie, c'est-à-dire à la réalisation d'une opération rétablissant les apparences et permettant à la femme de se conformer à la moralité prédominante.

Dans le cas de l'article 291 du Code de procédure pénale, la question principale tourne également autour de la virginité et des raisons légitimes de sa perte. Là où le viol ne semble pas constituer une cause permissive acceptable, dès lors que les femmes sont présumées responsables de ce qui leur est arrivé sans être véritablement en mesure de produire la preuve du contraire, le mariage devient la seule voie de légitimation des relations sexuelles. Comme l'exprimait un juriste engagé dans l'abrogation de l'article 291, « la situation qualitative d'une femme divorcée est de loin préférable à celle d'une femme violée » (Sabâh al-khayr, avril 1999). La normalité passe donc clairement par l'idée de virginité, tandis que la perte de cette dernière n'est acceptable qu'à travers le mariage.

La ligne de partage apparaît clairement dans la question de la restauration de la virginité de la femme violée. Ainsi, l'exemple de ce juriste, qui milite en faveur de l'inclusion d'une nouvelle disposition au Code de procédure pénale permettant aux victimes de viol de demander la reconstitution de leur virginité et d'avorter en cas de grossesse consécutive :

La victime doit avoir le sentiment que la société veut la protéger. Elle doit être à même de retrouver son honneur, en sorte de pouvoir vivre une vie respectable, où elle peut avoir la tête haute comme les autres personnes du même sexe. Elle doit être libérée de toute pression ou contrainte qui résulterait des conditions de son enlèvement et de son viol (Sabâh al-khayr, avril 1999).

De la même manière, de nombreuses personnes considèrent que reconstituer la virginité de la femme violée ne peut être confondu avec restaurer la virginité de la « femme volage ». Alors que, pour la première, c'est un droit, dès lors que l'anormalité n'est pas le produit de sa volonté (elle n'est pas tenue pour responsable), ce n'est pas un droit pour la seconde qui doit assumer la responsabilité de son « immoralité ». Pour les autorités religieuses égyptiennes, par exemple, la *sharî'a* ne s'oppose pas à la réparation de la virginité d'une fille qui a été violée par contrainte, afin de lui permettre de recommencer sa vie à zéro ».

On observera ici que la nature propre des règles morales est d'être postulées sans être débattables. Elles fonctionnent à l'image de l'opinion publique, dont le jugement est constamment invoqué alors que sa sanction, toujours anticipée, n'est jamais exprimée (Maza, 1997). Cette opinion supposément concernée forme un auditoire qui ne peut pas se rétracter ; ce que cet auditoire muet pense est connu sans avoir à le lui demander (Dupret et Ferrié, 1997). L'argument est fondé sur une autorité extérieure – « ce que pense la société égyptienne », par exemple – et la seule mention de cette référence suffit à l'établir de manière indiscutable. C'est ainsi que s'opère l'entrée dans la sphère de la normalité, c'est-à-dire l'espace de ce qui appartient à l'évidence des « choses de la nature » et de « la nature des choses ».

Les normes morales jouissent d'un statut d'inquestionnabilité qui les met hors d'atteinte de tout débat ou discussion. Comme le souligne Sally Falk Moore, « donner une signification morale à des idées politiques est une façon de les sacraliser et de les soustraire à la catégorie du débattable » (Moore, 1993: 1). Cela en fait des normes normales. Le droit joue un rôle majeur dans ce processus de normalisation. La normalisation renvoie ici à l'idée de normalité, qui procède à la fois de la nature et du sens commun et qui est constituée en catégorie légale. Il y a, en effet, une prétention juridique à transformer ce qui apparaît comme une norme sanctionnée socialement en une règle sanctionnée institutionnellement.

Howard Becker a justement indiqué à quel point la notion de normalité dépendait des caractéristiques imputées aux individus et à leurs actions dans le contexte de leurs interactions. C'est ce qu'il appelle le « labelling process », le processus d'étiquetage (Becker, 1962). Il en découle que la normalité devient une question de catégorisation, laquelle est un processus produit socialement. D'un point de vue ethnométhodologique, la normalité est un événement culturel dans la société. Harold Garfinkel illustre ce point, dans son article fondateur sur Agnes, une transsexuelle, en étudiant les conditions permettant à Agnes de mettre en œuvre la catégorie de « femme » et de produire les caractéristiques attestant de la nature de « femme naturelle, normale » qu'elle prétendait être (Garfinkel, 1984: 185). Autrement dit, les catégories sexuelles sont en même temps des configurations objectives produites par les membres d'une population et des schémas d'orientation et d'organisation de leurs activités (Quéré, 1994: 33). La normalité caractérise l'appartenance à une catégorie. Elle donne les règles et méthodes nécessaires à la configuration de comportements correspondant à la catégorie.

Je cherche à montrer que la normalité, c'est-à-dire ce qui réfère à la nature et au sens commun, jouit d'un statut considéré comme légitime en lui-même et de ce fait moralement désirable. Le droit repose sur cette double dimension de la légitimité et de la moralité, tout en la construisant. Les catégories auxquelles êtres et choses sont attachés ou attachables sont

sociales. Cela signifie qu'elles ne s'imposent pas d'elles-mêmes du fait de leur objectivité naturelle, mais plutôt en raison du fait que leur validité est constituée intersubjectivement, ce qui les rend à la fois désirables et obligatoires. Pareille opération est réalisée en formulant et en imputant des attentes mutuelles et réciproques et en naturalisant et moralisant des schémas et croyances incorporés par ces catégories (Quéré, 1994: 35). Comme l'a montré Harvey Sacks, « les personnes sont tenues, dans les espaces publics, d'utiliser les apparences présentées par les autres comme les éléments fondant le traitement qu'ils en ont. Les personnes utilisant les espaces publics sont concurremment tenues par les autres de présenter les apparences qui peuvent être immédiatement utilisées à cet effet et ils attendent des autres qu'ils traitent leurs propres apparences pour ce qu'elles paraissent être » (Sacks, 1972: 281).

Le débat sur le viol et la restauration de l'hymen s'articule toujours autour de la catégorie morale de la « femme pure, vertueuse, modeste, normale ». Le fait-même qu'une telle catégorie soit censée représenter la société dans sa conception normale la met en dehors de tout débat sur sa légitimité. Ce n'est pas l'autorité de la norme comme telle qui est en jeu, mais les différentes manières de l'exprimer, de la rendre visible, d'en rendre compte. C'est ce Garfinkel aurait appelé l'*accountability* de la norme, sa capacité à être exhibée. Le débat juridique tourne autour de ce point, tout en esquivant totalement la mise en question de la légitimité de la catégorie « femme normale ». Cette dernière fonctionne comme une catégorie contraignante dont l'existence est postulée et dont la permanence est de ce fait garantie.

Le type de contrainte que la norme impose procède de la nature formelle des catégories et de la nature praxéologique des opérations de catégorisation. Cela signifie que le rattachement à des catégories est une opération circonstancielle visant à orienter le débat en imputant à l'objet catégorisé un ensemble de droits et devoirs qui ne dépendent pas de l'essence de la catégorie mais de la configuration relationnelle qu'elle établit. En d'autres mots, qualifier une femme de vertueuse ou de modeste, c'est-à-dire de normale, parce qu'elle n'a pas eu de relations sexuelles avant d'être mariée, ne signifie pas qu'elle ne fait que suivre les règles immuables qu'une « société égyptienne musulmane » impose aux femmes. Au contraire, cela signifie qu'elle est renvoyée à un « dispositif d'appartenance catégorielle » (*membership categorization device*), pour reprendre la terminologie de Garfinkel, à savoir être une femme, avec pour conséquence que toute activité sera évaluée au regard des droits et devoirs attachés aux membres de cette catégorie. Ce peut expliquer le fait que les femmes violées, dont les chances de bon mariage sont annihilées si elles continuent à être stigmatisées comme telles, acceptent souvent d'épouser n'importe qui (et d'en divorcer), en dépit de leurs différences d'origine sociale, pour sauver leur réputation et de leur permettre de conclure un mariage « moins pire » que si elles continuaient à être considérées comme des « femmes violées » (Mohsen, 1990: 22 ; Ahmad, 1979).

L'inscription des gens dans un dispositif catégoriel et les imputations conventionnelles qui en résultent sont fondées sur un bloc de conceptions généralement acceptées dans un contexte social donné. Ceci a un effet réflexif et la mobilisation de ce dispositif catégoriel pour qualifier les gens et les choses renforce cette acceptation conventionnelle. On peut trouver dans cette opération réflexive l'origine de l'impression de permanence que produit la norme : la normalité vient soutenir la mobilisation d'une norme et la mobilisation de la norme participe à la construction de la normalité. La normalité procède en effet de la normalité, par un processus plus ou moins continu, et il serait vain d'en chercher les origines (Ferrié, 1998a) : il est inutile de chercher les origines de la modestie féminine en « Islam » ou dans les « sociétés orientales » ; la question doit être considérée dans son dispositif catégoriel actuellement performant qui l'intègre dans un système de normalité et de permanence.

La « norme » revêt deux significations, l'une principalement statistique et l'autre plus ou moins juridique. Loin de simplement coexister, ces significations tendent à se télescoper, ce qui peut expliquer l'ambiguïté des notions dérivées de « normal » et de « normalité ». Si l'on dit de quelque chose qu'elle est normale parce qu'elle correspond au type le plus fréquent, il reste toujours une référence explicite ou implicite à des valeurs, c'est-à-dire à une idée de « devoir être ». Comme le souligne Danièle Lochak, « si la notion de normalité est équivoque, c'est parce qu'elle surajoute sans cesse du normatif au descriptif » (Lochak, 1993: 393). A première vue, la normalité n'appartient pas au cadre conceptuel du droit. Il faut cependant prendre en considération sa réintroduction subreptice dans le travail du juriste. La normalité devient alors une catégorie juridique, principalement sous l'action des standards juridiques qui renvoient explicitement à l'idée implicite de normalité. Autrement dit, « le droit tout à la fois entérine et propage une certaine idée de la normalité et contribue à la normalisation effective des comportements » (*ibid.*: 394). Sur le versant descriptif, le droit prétend refléter les normes sociales dominantes et leur donner force juridique, tandis que, sur le versant normatif, le droit désigne les normes sociales qu'il décide d'entériner. Cela produit nécessairement des effets récursifs : les normes considérées comme normales par le droit et dès lors garanties tendent à leur tour à déterminer la normalité sociale. On observe de ce fait la tendance systématique des acteurs sociaux à conformer le social au légal et, symétriquement, à faire coïncider les normativités sociale et légale.

Ce processus de normalisation est réalisé par l'intermédiaire de ce que j'appelle la typification des événements sociaux. En Egypte, par exemple, si l'on s'arrête sur la façon dont la presse traite des cas de viol, on peut observer la présence d'images paradigmatiques de la sexualité, du contrôle sexuel et de la modestie féminine. La plupart des articles travaillent au renforcement de ces paradigmes et à la répression nécessaire de leur transgression. L'action semble être toujours liée à un archétype de moralité ou d'immoralité. On trouve ainsi le mariage, d'une part, comme seul paradigme des « relations sexuelles licites » et l'on trouve, d'autre part, son négatif, c'est-à-dire le viol et les relations sexuelles hors-mariage (les deux étant généralement associés). Cet archétype constitue le critère d'évaluation de tout acte sexuel. Ceci peut expliquer le fait qu'une relation homosexuelle sans consentement du partenaire ne soit pas considérée comme un viol. Avec ou sans contrainte, la relation homosexuelle se trouve dès l'origine placée en dehors du cadre de la référence paradigmatique et l'usage de la contrainte ne peut la transformer en violation de ce paradigme. Cette observation vaut aussi bien pour les représentations des profanes que pour celles des professionnels (cf. Dupret, 1998a et 1998b).

Tout ce qui précède illustre les façons par lesquelles des affaires de nature non politique peuvent être politisées. Le débat sur le viol et la virginité montre clairement comment des questions morales sont (rendues) publiques. Les relations sexuelles sont totalement vidées de toute dimension d'intimité et de sentiment pour être constituées en une question juridique publique articulée autour de leur seule définition licite : le mariage, et de sa contre-définition : le viol et les relations extra-conjugales. Le caractère public des affaires de moralité est lui-même facilement converti politiquement. Dans ce genre de situation, toutes les autorités publiques se prononcent. Ainsi, par exemple, dans le cas de la jeune fille de Ataba, le président Moubarak donna son assentiment à un projet visant à amender la disposition légale traitant du viol, ce qui déboucha sur l'amendement effectif de la loi et sur l'aggravation de la sanction. Une publication annuelle islamique a de son côté, à propos de la même affaire, explicitement lié le déclin de la sécurité sociétale à l'attention croissante portée à la sécurité politique. Proche de la tendance des Frères musulmans, cette publication saisit également l'occasion d'affirmer que la nouvelle loi était en contradiction avec la *shari`a* islamique,

puisque « elle a le défaut majeur de ne pas traiter de la question de l'honneur et de n'infliger aucune punition pour les relations sexuelles consentantes » (s.e., 1993 ; Dupret, 1994).

3. Souillure et responsabilité

La moralité sexuelle procède de l'honneur sexuel, bien que le glissement de ce dernier à la première traduise une différence très importante dans la conception de l'individu. L'honneur sexuel est la possibilité pour quelqu'un (généralement un homme, le protecteur du nom de famille) d'être sérieusement affecté dans sa dignité, voir même d'être souillé par la situation sexuelle d'une autre personne (généralement une femme). En d'autres mots, l'honneur sexuel est le processus par lequel ce que A fait au corps de B a une incidence sur C en raison de sa relation de parenté avec B (Ferrié, 1998a: 133 ; Douglas, 1981). A l'inverse, la moralité sexuelle est cette situation dans laquelle quelqu'un porte une responsabilité individuelle, en vertu d'obligations extérieures, pour son comportement volontaire (Ferrié, 1998: 135). La différence réside principalement dans le fait que, là où l'honneur est une situation statique indépendante de tout acte de la volonté de la personne dont l'honneur doit être défendu, la moralité est un concept relationnel liant le comportement volontaire d'un individu et les règles qu'il doit observer. A première vue, les conséquences pratiques d'un glissement de l'honneur sexuel au comportement sexuel responsable peuvent paraître insignifiantes. Comme Jean-Noël Ferrié le souligne, « l'interdit qui pèse sur les gens est, à la limite, le même et leur liberté subit factuellement la même sorte d'entrave » (*ibid.*). On ne saurait toutefois sous-estimer l'importance du changement dans ce que Michel de Certeau appelle « la formalité des pratiques » (de Certeau, 1975) : le cadre de référence légitimant les mêmes pratiques a changé, ce qui en retour peut plus ou moins les influencer.

Le communiqué du Mufti de la République rend religieusement légitime pour les femmes de demander la restauration de leur virginité lorsque sa perte a été la conséquence d'un viol. Cette même chirurgie est tenue pour illégitime lorsque qu'elle vise à effacer les traces du comportement volontaire de la femme. Une distinction de statut nette est établie entre les femmes en fonction de leur volonté. La souillure est largement indépendante de toute mise en œuvre humaine et donc de l'action de la volonté, tandis que la moralité dépend de ce que quelqu'un fait au regard des normes, qu'il s'agisse d'un comportement actif (p.ex. la faute) ou passif (p.ex. l'omission). Cela signifie que la souillure est totalement imperméable à l'intention des gens². Ceci apparaît particulièrement clairement en droit pénal. La justice coutumière, comme par exemple la vengeance ou les crimes de sang, ne tient pas compte de l'intention des gens : elle ne fait qu'entériner qu'un fait a affecté le statut d'un groupe et de ses membres. En droit positif, au contraire, c'est la volonté de celui qui commet une action qui détermine sa qualification juridique, et les preuves de cette volonté doivent être recherchées dans ses intentions. La justice coutumière ne rend personne individuellement responsable, que ce soit pour réclamer ou pour s'acquitter d'un droit. Le droit positif, au contraire, est fondé sur le principe de la personnalité des peines. On observe donc l'émergence d'une certaine conception de la responsabilité faite de l'articulation des notions de causalité, d'intentionnalité individuelle et d'imputation³. L'individu constitue son unité

² La souillure est l'effet de quelque chose, comme un homicide par exemple. Sa survenance est indépendante de toute intention, comme par exemple l'intention de tuer, et elle exige réparation (Williams, 1993: 84).

³ Selon Bernard Williams, toute conception de la responsabilité est fondée sur l'agencement de quatre éléments fondamentaux : la cause, l'intention, l'état mental, la réparation. Il existe toutefois toute une palette de conceptions de la responsabilité qui procèdent des différentes interprétations données aux différents éléments et du poids relatif qu'ils reçoivent respectivement (Williams, 1993: 78).

centrale, qui doit être considérée comme le point de départ et d'aboutissement de ce qui lui arrive.

Des systèmes de droit coutumier et de droit positif peuvent clairement coexister. En Syrie, par exemple, le Code pénal fait des crimes d'honneur une catégorie distincte dont la sanction est moindre. La pratique juridique révèle, de plus, que le pouvoir judiciaire se montre très largement compréhensif vis-à-vis de ce type de comportement (Ghazzal, 1996). On doit toutefois aussi prendre en considération le fait que le droit syrien, bien que tolérant, punit ces agissements comme des crimes ayant leurs causes de justification, alors même que le droit coutumier peut considérer comme une obligation pour les gens de punir les parents qui ont souillé leurs proches, bien qu'ils n'assument aucune responsabilité dans ce qui leur est arrivé. Safia Mohsen donne l'exemple d'une jeune fille qui avait été violée par son oncle et ensuite tuée par son frère, ce dernier soutenant devant la Cour qu'il avait défendu l'honneur de la famille et de sa sœur (Mohsen, 1990: 22). On peut ici relever que le droit coutumier et le droit positif ou, pour l'objet de cette étude, les systèmes centrés sur la souillure et les systèmes centrés sur l'individu intentionnel s'influencent réciproquement. En Egypte comme en Syrie, le droit reconnaît explicitement ou implicitement la catégorie de « crimes d'honneur » et la traite différemment selon que c'est un homme ou une femme qui en est l'auteur. L'article 237 du Code pénal égyptien stipule qu'un homme qui surprend sa femme en train de commettre l'adultère et la tue, elle ou son partenaire, est passible d'une peine maximale de six mois de prison, en lieu et place de la sanction prévue pour homicide volontaire. Cependant, si c'est la femme qui surprend son mari en état d'adultère et le tue, lui ou sa partenaire, il n'existe pas de cause d'excuse justifiant de réduire la sanction. Il faut ajouter que la disposition de l'article 237 ne trouve pas à s'appliquer si le mari lui-même a déjà été convaincu d'adultère ou s'il n'a pas agi dans des conditions de surprise. Ces règles juridiques traduisent clairement l'incidence du droit coutumier sur le droit positif. L'adultère lui-même revêt une signification ambiguë. Il est avant tout considéré comme une atteinte à la vie privée, non à la société. C'est pourquoi la victime peut mettre un terme à la sanction contre son époux/épouse à n'importe quel moment. De plus, la vie privée a un sens différent selon qu'il s'agit d'hommes ou de femmes. Pour les premiers, cela signifie le droit exclusif du mari aux activités sexuelles de son épouse (avec pour conséquence qu'elle peut être punie jusqu'à deux ans de prison, quel que soit le lieu où elle a perpétré l'adultère) ; tandis que pour les femmes, cela signifie le droit de l'épouse à l'intimité et à la dignité dans son espace domestique. Ici aussi, on observe l'influence d'un système normatif centré sur la souillure sur un système pénal fondé sur l'individu intentionnel (Mohsen, 1990).

Les dispositions pénales actuelles en matière de comportement sexuel traduisent, en Egypte, un glissement continu d'un système fondé sur la suppression de la souillure vers un système fondé sur la volonté individuelle. Le Code pénal fait de l'individu l'unité principale de son économie, un individu à la fois conscient et doué de volonté. Cet individu est considéré comme un centre de choix et d'action. Il ou elle devient le correspondant d'une personne, c'est-à-dire qu'il devient porteur de responsabilité. Comme Locke l'a souligné, le terme de « personne » est un terme judiciaire. « Cela signifie que traiter un individu comme une personne, c'est le considérer comme responsable de ses actes devant les tribunaux, au sens littéral ou figuré, de la loi ou de la morale – ou même, pour certains, devant les tribunaux du jugement divin » (Montefiore, in Canto-Sperber, 1996, v° Identité morale). Autrement dit, nous retrouvons le principe de l'autonomie de l'individu, qui est le point de convergence de nos jugements en responsabilité. Pareil individu est le maître de ses choix ; il est capable d'orienter son comportement en accord ou en opposition à un système de normes.

Un tel glissement traduit la conversion d'un système qui considère les faits indépendamment de toute agence humaine vers un système qui permet à l'agence humaine d'agir en sorte de modifier les questions de fait. Dans le système de l'honneur, les gens doivent accepter leur situation telle qu'elle est, quelle que soit leur responsabilité individuelle dans cette situation, avec les conséquences qu'elle suppose quant à leur statut. Ainsi, comme je l'ai montré plus haut, la perte de la virginité en dehors des liens légitimes du mariage affecte la femme et déprécie son statut, même si, en cas de viol, elle ne porte aucune responsabilité individuelle dans ce qui lui est arrivé. Dans un système de moralité, les gens peuvent agir sur leur propre corps de manière à changer, effacer ou modifier ce qui leur est échu, à condition qu'ils ne puissent être tenus pour individuellement responsable de cette situation. On peut faire référence ici aux opérations de transsexualité, à la chirurgie plastique, à l'avortement, à la restauration de la virginité. Notons au passage que le communiqué du Mufti de la République légitimait à la fois, en cas de viol, la restauration de la virginité de la femme et l'avortement de toute grossesse consécutive au viol, le principe étant que les gens ne doivent pas être tenus pour individuellement responsables des actes qu'ils n'ont pas commis volontairement.

Le processus de normalisation décrit plus haut est ce processus par lequel les gens se conforment et sont rendus conformes aux attentes sociales et à ce qui est tenu pour des attentes sociales, toutes choses qui apparaissent de manière typifiée. Ces typifications sont des instruments cognitifs qui nous permettent de reconnaître les autres et de leur assigner une place sans avoir à les connaître personnellement. De plus, ce sont aussi des instruments cognitifs d'interaction qui permettent de coordonner l'action sans avoir à délibérer personnellement avec d'autres gens. Ce n'est toutefois réalisé qu'à travers l'imputation à ces types d'ensembles de droits et d'obligations. En d'autres termes, les types sont normatifs et les typifications sont des procédures moins descriptives que prescriptives dont la contrainte ne peut pas être ouvertement mise en cause du fait de leur caractère prétendument public et partagé (Ferrié, 1998 ; Jackson, 1995 ; Dupret, 1998a, 1998b, 1998c). La normalisation est donc ce processus qui vise à réduire le fossé qui existe entre ce que les gens sont et ce que les gens sont tenus d'être et par conséquent devraient être. Dans les systèmes de moralité, la possibilité d'accomplir pareil processus reste conditionnée par la relation qui existe entre la norme et les circonstances qui ont mené à sa violation, c'est-à-dire par la responsabilité individuelle que les gens assument dans cette violation. Autrement dit, la normalisation est possible quand il n'y a pas de raison morale de ne pas faire comme si rien ne s'était produit. Il n'y a pas de normalité sans moralité, ce qui signifie qu'il n'y a pas de raison d'apparaître comme normal ou de faire apparaître les choses et/ou les gens comme normaux s'il n'y a pas de droits et de devoirs attachés aux catégories « normales ». D'un autre côté, la moralité est fondée sur le postulat que sa dimension prescriptive s'appuie sur une évidence empirique, à savoir qu'elle représente le type le plus fréquent, l'attitude la plus normale, la conception la plus évidente. En résumé, moralité et normalité s'appuient l'une sur l'autre de manière à produire l'ordre social.

Conclusion

L'étude des débats égyptiens sur le viol et la virginité visait à souligner l'importance du processus de normalisation dans un contexte de transformation sociale se traduisant, entre autre, par une progressive centration du discours politique et juridique sur l'unité d'un sujet de droit responsable. Cette notion de responsabilité transparait jusque dans la plupart des discours tendant à refuser à la femme le droit à recouvrer sa virginité. La victime se voit en effet refuser le bénéfice de la chirurgie au nom de la responsabilité qu'elle assume dans le fait

d'avoir été victime d'un viol – son comportement provoquant étant généralement incriminé ici – et non au prétexte qu'elle est souillée.

C'est donc en fait le lien étroit qu'entretiennent moralité publique et la responsabilité individuelle qu'il nous importait de démontrer ici. Le discours moral ne trouve à se développer qu'en relation avec l'imputation à l'individu de la responsabilité des actes résultant du choix de sa volonté autonome. Certes, l'imputation de cette responsabilité se fait au regard d'une norme extérieure à l'individu lui-même. Il ne s'agit toutefois pas d'une norme absolue, mais d'un critère d'évaluation des pratiques fondé sur un principe de liberté d'action. Dans cette logique, c'est parce qu'elle a librement décidé d'avoir des relations sexuelles que la femme doit être tenue pour responsable au regard de la norme morale de la perte de sa virginité et qu'elle doit en assumer les conséquences sociales. Toujours dans cette même logique, c'est parce qu'elle a été contrainte que la femme violée doit pouvoir échapper à la stigmatisation sociale qui résulte d'un état de fait dont elle n'est pas individuellement responsable. On observera toutefois, dans le contexte égyptien étudié, la coexistence des deux modes d'évaluation de l'action sexuelle : indépendant de la volonté d'une part, qui renvoie à la souillure et donc à une situation superposant la situation factuelle et sa qualification juridique (elle fonctionne de manière apodictique) ; dépendant de la volonté d'autre part, qui renvoie à la responsabilité individuelle et donc à une situation où la qualification juridique du fait est fonction de la part intentionnelle de l'agent dans sa survenance. La coexistence de ces deux modes d'évaluation, qui pourrait sans doute s'analyser en termes de pluralité normative, traduit tout ou partie des tensions traversant l'espace public égyptien et, dans le domaine du droit, la concurrence pour le droit de définir le contenu du droit. En ce sens, d'ailleurs, le droit peut non seulement servir de révélateur, mais il constitue également un enjeu principal que les différents acteurs de la scène publique se doivent d'investir.

Au travers de deux exemples de traitement de la vertu féminine, j'ai cherché à montrer comment pouvait se construire un discours moral. A l'examen, celui-ci semble être le produit d'une négociation constante entre hétéronomie de la norme et autonomie de l'individu. C'est en tout cas vrai à deux niveaux. Au niveau de l'énonciation du droit (niveau du législateur ou du juge), il s'agit de fonder le caractère intangible du critère d'évaluation du comportement individuel. Autrement dit, la relativité introduite par la reconnaissance du libre arbitre individuel doit nécessairement s'accompagner de l'investissement d'une dimension absolue dans la norme de référence : l'autonomie de l'acteur passe par l'hétéronomie de la règle. Au niveau de ceux qui sont amenés à justifier leur comportement (niveau de l'accusé), il s'agit de situer le comportement individuel autonome dans le cadre de cette normativité hétéronome. Il faut ainsi d'abord reconnaître la norme d'évaluation et son caractère contraignant. Dans un deuxième temps, il faut justifier de l'écart entre cette norme et l'infraction commise. Cela peut prendre deux formes. Ou bien la forme de la justification, en vertu de laquelle le caractère mauvais d'un acte est nié alors même que la responsabilité dans sa commission est assumée. Dans les affaires de viol, cela consiste généralement à reconnaître les rapports sexuels tout en affirmant que la femme en a été l'investigatrice. Ou bien encore la forme de l'excuse, en vertu de laquelle la responsabilité d'un acte est contestée alors même que son caractère mauvais est reconnu. Cela consiste dans ce cas à affirmer que la volonté individuelle a été bridée par une force supérieure, généralement la déficience mentale (Komter, 1998: 50-56).

La sphère publique égyptienne, telle qu'on a pu l'observer au travers du traitement juridique des questions du viol et de la virginité, est fortement caractérisée par la tension résultant du dilemme entre hétéronomie de la norme, prenant la forme d'arguments en

normalité, et autonomie de l'individu, traduite en termes de responsabilité. C'est en ce sens qu'elle est traversée en permanence par des questions de moralité publique.

Références bibliographiques

- Ahmad T.N. 1979, *Trente années de lutte contre le crime*. Cairo: Dâr al-Nahda (en arabe)
- Becker H. 1962, *Outsiders. Studies in the Sociology of Deviance*. New York: Free Press
- Canto-Sperber M. (ed) 1996, *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*. Paris: PUF
- Certeau (de) M. 1975, *L'écriture de l'histoire*. Paris: Gallimard
- Douglas M. 1981, *De la souillure, essai sur les notions de pollution et de tabous*. Paris: Maspéro
- Dupret B. 1994, «L'annuaire de l'Umma et la question sécuritaire». *Egypte-Monde arabe*. No 17: 157-184
- Dupret B. 1998a, «La typification des atteinte aux bonnes moeurs: approche praxéologique d'une affaire égyptienne». *International Journal for the Semiotics of Law/Revue Internationale de Sémiotique Juridique*. Vol.XI no.33: 303-322
- Dupret B. 1998b, «Repères pour une praxéologie de l'activité juridique: le traitement judiciaire de la moralité à partir d'un exemple égyptien». *Egypte-Monde arabe*. No 34: 115-139
- Dupret B. 1998c, «La recherche judiciaire d'une moralité conforme : la Haute Cour constitutionnelle égyptienne et le voile». In J. Dakhliya (ed), *Urbanité arabe. Hommage à Bernard Lepetit*. Arles: Actes Sud / Sindbad
- Ferrié J.N. 1998, «Figures de la moralité en Egypte : typifications, conventions et publicité». In J. Dakhliya (ed), *Urbanité arabe. Hommage à Bernard Lepetit*. Arles: Actes Sud / Sindbad
- Ferrié J.-N. 1998, «La Petite robe, ou le dépassement des limites en régime de civilité». *Hermès*, No 24
- Garfinkel H. 1984, *Studies in Ethnomethodology*. Cambridge: Polity Press
- Ghazzal Z. 1996, "Honor Crimes in Syrian Courts: The Art of Finding Good Reasons to Kill Your Wife". *Paper presented at the Middle East Studies Association, 30th Annual Meeting*, November 21-24, Providence, Rhode Island
- Jackson B. S. 1995, *Making Sense in Law. Linguistic, Psychological and Semiotic Perspectives*. Liverpool: Deborah Charles Publications
- Komter M. 1998, *Dilemmas in the Courtroom. A Study of Trials of Violent Crime in the Netherlands*. Mahwah, New Jersey: Lawrence Erlbaum Associates
- Lochak D. 1993, «Normalité». In Arnaud A.J. et al. (sous la dir.), *Dictionnaire encyclopédique de théorie et de sociologie du droit*, 2e édition corrigée et augmentée. Paris: LGDJ
- Mohsen S. 1990, «Women and Criminal Justice in Egypt». In Dwyer D.H. (ed.), *Law and Islam in the Middle East*, New York, Westport, London: Bergin & Garvey Publishers
- Moore S. F. 1993, «Introduction». In S. F. Moore (ed.), *Moralizing States and the Ethnography of the Present*. American Ethnological Society Monograph Series, Number 5
- Quéré L. 1994, «Présentation». In B. Fradin, L. Quéré et J. Widmer (sous la dir.), *L'enquête sur les catégories*. Paris: Ed. de l'EHESS (Raisons pratiques 5)
- Sacks H. 1972, «Notes on Police Assessment of Moral Character ». In D. Sudnow (ed), *Studies in Social Interaction*. New York : The Free Press
- Tapper R. & N. Tapper 1992-1993, «Marriage, Honour and Responsibility: Islamic and Local Models in the Mediterranean and the Middle East». *Cambridge Anthropology*, Vol. XVI, No 2
- Williams B. 1993, *Shame and Necessity*. Oxford: University of California Press [Traduction française, *Honte et nécessité*, 1997, Paris: PUF]

