

Le statut juridique des femmes musulmanes d'Israël à travers l'expérience du divorce : statique ou dynamique ?

Pascale FOURNIER *
Victoria SNYERS **

Résumé : En Israël, les questions du mariage et du divorce relèvent de la compétence exclusive des cours et tribunaux propres à chaque groupe religieux jugeant selon sa propre loi religieuse. En revanche, il est permis de s'adresser au tribunal civil pour toutes les autres questions relatives au statut personnel et pour des questions *accessoires* au divorce (par exemple, la pension alimentaire, la garde des enfants, etc.). Dès lors, les femmes musulmanes qui traversent l'expérience du divorce dans ce pays sont inévitablement soumises à un entrecroisement de normes religieuses et de lois civiles. Or, il est souvent reproché aux lois religieuses d'être discriminatoires à l'égard des femmes, ce qui conduit certains auteurs à défendre l'introduction d'un mariage civil en Israël comme « échappatoire » à la sphère religieuse. À travers la question de la place et de l'impact des normes religieuses dans la société civile, nous nous intéresserons directement à la façon dont ces femmes musulmanes *vivent* cette situation juridique grâce à une étude de terrain menée en Israël auprès de femmes musulmanes ayant fait l'expérience du divorce.

Mots clés : femmes musulmanes, Israël, religion, divorce, mariage

* Pascale Fournier est professeure titulaire à la Faculté de droit de l'Université d'Ottawa, titulaire de la Chaire de recherche sur le pluralisme juridique et le droit comparé et membre du Collège de nouveaux chercheurs et créateurs en art et en science de la Société royale du Canada.

** Victoria Snyers est étudiante à la maîtrise en droit à l'Université libre de Bruxelles sous la supervision de Pascale Fournier et membre du Projet religion et diversité du CRSH.

Le présent article s'intéresse à la situation juridique des femmes musulmanes d'Israël dans le cadre de l'expérience du divorce, à travers la question de la place et de l'impact des normes religieuses sur la société civile dans leur rapport avec le droit. Plus précisément, il s'interroge sur le caractère *figé* ou *dynamique* du statut juridique des femmes musulmanes d'Israël dont la situation est tout à fait particulière d'un point de vue national, historique et géographique (Rouhana, 2006 : 1).

En effet, à la suite de la guerre et de l'instauration de l'État d'Israël en 1948, les citoyens palestiniens qui n'ont pas quitté leur pays natal sont devenus une minorité ethnique et nationale dans un État exclusivement juif (Rouhana, 2006 : 1 ; Dieckhoff, 2005 : 69–80). La minorité palestinienne d'Israël se divise en trois communautés religieuses, soit les communautés musulmane, chrétienne et druze. Or, en Israël, il n'y a pas de séparation entre l'État et la religion (Rouhana, 2006 : 2). Un juif – contrairement aux individus issus des minorités religieuses d'Israël – reçoit automatiquement la citoyenneté israélienne, peu importe d'où il vient (Dieckhoff, 2005 : 69–80).

De plus, les questions du mariage et du divorce relèvent de la compétence exclusive des cours et tribunaux propres à chaque groupe religieux jugeant selon sa propre loi religieuse (juive, musulmane, chrétienne ou druze) (Rouhana, 2006 : 2 ; Shiloh, 1970 : 479 ; Triger, 2014 : 1096). En conséquence, il n'y a pas de mariage ni de divorce *civil*, les femmes musulmanes devant se présenter devant le tribunal de la charia (le tribunal islamique) en cas de désaccord concernant le divorce (Benbassa, 2007 : 13–14). En revanche, il est permis de s'adresser au tribunal civil pour toutes les autres questions relatives au statut personnel et, le cas échéant, pour des questions *accessoire*s à la question du divorce – par exemple, la pension alimentaire, la garde des enfants, etc. (Benbassa, 2007 : 13–14 ; Halperin-Kaddari, 2004 : 233–258). Dès lors, les femmes musulmanes qui traversent l'expérience du divorce en Israël sont inévitablement soumises à un entrecroisement de normes religieuses et de lois civiles. Si l'article se concentre sur la situation des femmes musulmanes d'Israël, notons que les femmes de ce pays appartenant aux autres minorités religieuses (chrétienne et druze) sont également aux prises avec ce « système à deux vitesses ».

En général, dans les pays occidentaux, on a tendance à percevoir le marché et la famille comme deux sphères distinctes (Fournier,

2016a : 60). Dès lors, le débat oppose généralement deux parties. D'un côté, il y a ceux qui estiment que l'État, se devant de respecter le principe du multiculturalisme, ne doit pas intervenir dans le domaine du droit religieux, lequel fait partie de la sphère privée familiale. De l'autre, nous retrouvons ceux qui perçoivent le droit religieux comme une forme d'oppression envers les femmes qui peut être contrecarrée grâce à l'intervention de l'État, et ce, au moyen de lois laïques imposant le respect de l'égalité des genres (Fournier, 2012 : 48). Cependant, pour les questions du mariage et du divorce en Israël, la religion *est* le droit. Les sphères se confondent. Il n'est pas question d'embrasser ou non à une religion puisque l'adhésion à une religion est une condition *sine qua non* de l'accès aux droits fondamentaux que sont les droits au mariage et au divorce. Dans ce contexte, l'adhésion à une religion – qu'elle soit dévouée ou mesurée – a *ipso facto* des conséquences considérables dans le domaine des droits personnels et familiaux des individus.

Or, les lois religieuses sont présentées par de nombreux auteurs comme discriminatoires à l'égard des femmes (Benbassa, 2007 : 13 ; Freeman, 2003 : 66). C'est pourquoi certains auteurs défendent l'idée que les femmes religieuses d'Occident se trouvent dans une position plus avantageuse dans la mesure où elles bénéficient de la voie du mariage civil comme alternative au mariage religieux (Freeman, 2003 : 66 ; Moller Okin, 1998 : 48–49). C'est également ce qui les conduit à promouvoir l'introduction d'un mariage civil en Israël (Freeman, 2003 : 66 ; Shifman, 1986 : 501 ; Choudhury, 2009 : 159 ; Moller Okin, 1998 : 33–52). Dans ce discours, les matières qui sont régies par la loi civile sont présentées comme ayant été « conquises » par la loi séculière, prenant la place des lois religieuses et « venant en aide » aux femmes opprimées (Shifman, 1986 : 501–506). Marsha Freeman (2003 : 71) précise ainsi :

Israël n'est pas le seul pays qui impose à ses citoyens de choisir entre un mariage religieux et renoncer totalement à un mariage formel ; mais c'est le seul État démocratique dans lequel la loi ne fournit aucune alternative non religieuse. Autoriser le mariage et le divorce civils permettrait aux Israéliens de se marier en accord avec leur croyance et conformément aux principes fondamentaux des droits de la personne. Le fait qu'aucun mariage civil ne soit prévu empêche les Israéliens de se marier en dehors de la sphère religieuse. [Notre traduction.]

Nous soupèserons ces allégations en analysant l'impact concret de cet entrecroisement de lois religieuses et civiles sur les femmes musulmanes d'Israël. Pour ce faire, nous nous appuyerons sur une étude de terrain menée dans ce pays auprès de six femmes musulmanes ayant fait l'expérience du divorce¹. Ces femmes, d'origines socio-économiques diverses, ont entre 23 et 46 ans. Certaines travaillent, d'autres sont sans emploi. Les entrevues, d'une durée variant entre une et deux heures, se concentraient sur la question du divorce et de ses implications. Elles abordaient également des sujets tels que la relation avec la communauté religieuse et avec la famille, le bien-être en tant que femme et le degré d'adhésion à la religion.

Bien que les entrevues ne constituent pas un échantillon exhaustif, elles permettent de réfléchir à la situation particulière des femmes musulmanes d'Israël, qui sont plus susceptibles de souffrir simultanément d'une oppression de genre et de race, à l'instar des femmes racisées dans le contexte américain. Les travaux de Kimberlé Crenshaw (1991 : 1243) sur l'intersectionnalité nous permettent donc d'incorporer la théorie de l'entrecroisement qui fit sa renommée dans un contexte qui, certes, diffère par sa géographie, mais dont la combinaison des facteurs d'oppression, en ce qui a trait aux femmes musulmanes, est similaire à la situation des femmes noires aux États-Unis (Davis, 2008 : 70).

Dans un premier temps, nous développerons la situation particulière dans laquelle se trouvent les femmes musulmanes rencontrées dans leur rapport avec la religion au sein de l'État. Comme le soulève l'une d'entre elles dans le témoignage suivant, leur expérience de femme est profondément conditionnée par le fait qu'elles subissent une « double discrimination » (Herzog, 1999 : 344–369) : d'une part, sur le plan national, par la politique ségrégationniste du gouvernement israélien qui divise la population sur la base d'une stigmatisation ethnique et confessionnelle (section I) ; d'autre part, au niveau local, par les structures patriarcales de leur religion (Freeman, 2003 : 62) (section II) :

¹ Le projet de recherche, qui a été approuvé par le Bureau d'éthique et d'intégrité de la recherche de l'Université d'Ottawa, a été réalisé en 2012–2013 par l'équipe de recherche travaillant à la Chaire de recherche sur le pluralisme juridique et le droit comparé dirigée par Pascale Fournier. Nous remercions en particulier Mme Sahar Ghadhban qui s'est rendue en Israël dans un contexte difficile afin de recruter les femmes musulmanes ayant accepté d'accorder des entrevues.

[...] nous sommes à la fois victimes de notre société d'origine et victimes de l'État. Nous sommes doublement victimes. Donc, c'est difficile. Donc, tous les autres problèmes sous-jacents (emplois, transport, émancipation, indépendance de la femme) reviennent à cela. C'est le rôle de l'État de se pencher sur le sujet, mais l'État ne fait rien. (Femme no 4).

Dans un deuxième temps, si les femmes musulmanes d'Israël rencontrées se voient exclues sur le plan civil et semblent être confinées dans une sphère religieuse inégalitaire, nous démontrerons dans quelle mesure leur statut n'est pas pour autant figé. En effet, certaines bénéficient du soutien familial comme ressource et de l'avantage d'une éducation intellectuelle (section III), alors que d'autres profitent du modèle alternatif que leur offre le système de droit civil juif (section IV) et de l'influence d'idées contemporaines (section V) qui viennent déstabiliser la pensée traditionaliste à laquelle elles résistent.

I – La stigmatisation ethnique et confessionnelle : rapport entre l'État et la religion, système juridique à deux vitesses et conception religieuse de la citoyenneté

Les femmes rencontrées sont d'abord discriminées par la politique ségrégationniste du gouvernement israélien qui divise la population sur la base d'une stigmatisation ethnique et confessionnelle. Présentant Israël comme le pays d'origine de la population juive, le souci principal du sionisme en 1948 était d'assurer à la population juive une majorité ethnodémographique (Santos, 2013 : 514). Cette nécessité se reflète dans la politique de l'État d'Israël qui, manipulant droit et religion au point d'effacer la frontière entre les deux, a mis en place un système qui légitime les différenciations de traitement entre les différentes communautés religieuses et ethniques qui le composent (Triger, 2014 : 1096).

Cette stratégie est flagrante dans la politique d'attribution de la citoyenneté. En effet, tous les juifs, peu importe d'où ils viennent, reçoivent automatiquement la citoyenneté israélienne (Rouhana, 2006 : 2). En revanche, les Israéliens non juifs (appartenant essentiellement aux communautés religieuses musulmane, chrétienne et druze) ne bénéficient pas *de facto* d'une citoyenneté garante de privilèges immuables, celle-ci devant être constamment

négociée (Santos, 2013 : 517). Sur ce point, Zvi H. Triger (2014 : 1096) souligne :

La question de l'appartenance religieuse – qui, dans la politique israélienne, tourne autour de la question : « Qui est un juif ? » – est essentielle pour le maintien de la ségrégation entre les communautés religieuses et ethniques du pays. Cette ségrégation, facilitée par le mariage religieux, était vue dans les années 1950 par le Knesset (le Parlement israélien) comme nécessaire au lendemain de l'Holocauste et de l'assassinat de six millions de juifs par les nazis et leurs alliés. C'était considéré comme un moyen de rétablir le peuple juif, en évitant une assimilation à travers le mariage. Cela découlait également de l'idée qu'être juif n'est pas seulement une question de religion, mais aussi une question d'identité ethnique et d'identité nationale. [Notre traduction.]

Par conséquent, la citoyenneté est *nécessairement* en lien direct avec la religion majoritaire, le judaïsme (Dieckhoff, 2005 : 69–80). Ce n'est pas le principe du *ius soli* (« le droit du sol ») qui fonde la législation israélienne sur la citoyenneté, mais celui du *ius sanguinis* (« les liens du sang ») (Rouhana, 2006 : 2). À cet égard, Hoda Rouhana (*ibid.* : 8) note :

La pluralité des autorités judiciaires religieuses arabes s'inscrit dans le projet de l'État : elle permet d'appréhender la minorité nationale palestinienne comme une série de minorités religieuses. L'État souligne ainsi l'identité religieuse des citoyens palestiniens tout en évitant l'élaboration d'une plateforme commune pour tous, notamment pour les femmes qui ont probablement plus d'intérêt à contester les questions relatives au droit de la famille.

Abondant dans le même sens, Madalena Santos (2013 : 514–518) suggère :

À travers les structures religieuses et légales et les pratiques institutionnalisées, la division en Israël entre les Palestiniens et les Israéliens juifs conduit à la formation de différentes catégories raciales basées sur l'origine ethnique et l'appartenance religieuse. Pour assurer la blancheur de l'État et afin d'empêcher la montée d'un potentiel sentiment nationaliste palestinien et d'éventuelles luttes, la politique israélienne a veillé à fragmenter la population palestinienne

elle-même en sous-catégories ethnoreligieuses. Le classement hiérarchique des Arabes de Palestine entre les Druzes, les Bédouins, les chrétiens et les musulmans permet la perpétration de ce que Rhoda Ann Kanaaneh (2009 : 10) surnomme « le stéréotype des “bons” et des “mauvais” Arabes »². [Notre traduction.]

Ce processus de judaïsation se retrouve dans la Loi du retour (Law of Return) et la Loi sur les propriétés des absents (Absentees' Property Law) (Santos, 2013 : 515). La première octroie automatiquement à toute personne juive qui immigré en Israël la nationalité et la citoyenneté israéliennes, alors que la deuxième refuse le droit de retour aux Arabes palestiniens qui ont été forcés de quitter leur maison (ou leur patrie, si on parle de la Palestine au sens général) lors du *al Nakba*, l'exode palestinien de 1948 (*ibid.*). Ceux-ci étant considérés comme absents, leur maison, leurs terres et leurs biens ont été confisqués, et ce, même s'ils ont seulement été forcés de se déplacer à l'intérieur même du territoire (dans ce cas, on parle de *present absentees*) (*ibid.*). Par ailleurs, en plus de soumettre la citoyenneté à l'appartenance confessionnelle, l'État d'Israël a en quelque sorte « abandonné » un pan essentiel du statut personnel aux lois religieuses et au pouvoir absolu des tribunaux religieux (Rouhana, 2006 : 8 ; Freeman, 2003 : 65).

Il faut donc comprendre qu'il n'existe pas de mariage ou de divorce civils en Israël (Freeman, 2003 : 64–65). En effet, seul un traitement juridique civil de certains des effets du mariage, tels que la garde des enfants et la pension alimentaire, est du ressort des tribunaux civils. Dès lors, le statut personnel est déterminé par un entrecroisement de lois civiles (égales, en apparence) et religieuses

² Santos (2013 : 514–518) note que « [c]ontrairement aux autres groupes ethnoreligieux palestiniens, les hommes druzes – considérés comme de “bons Arabes” [...] – sont recrutés dans l'armée israélienne en raison de leur relation historique avec les forces sionistes. Avant et pendant *al Nakba*, les Druzes ont construit des alliances avec les “non-Arabes et les communautés non sunnites-musulmanes contre le nationalisme arabe” (Kanaaneh, 2009 : 10 ; Sa'di, 2011 : 7). Les Bédouins, qui ont aussi une histoire de collaboration avec les forces sionistes datant de 1948, mais à moins grande échelle, ne sont pas obligés, mais peuvent volontairement intégrer l'armée israélienne. Certaines “gentilles tribus bédouines” (Kanaaneh, 2009 : 12 ; Sa'di, 2011 : 20) sont même activement encouragées par Israël à le faire – les Bédouins se positionnant deuxième, après les Druzes, dans la hiérarchie ethnoreligieuse du pays. À l'instar des Bédouins, les chrétiens et les musulmans ne sont pas obligés d'intégrer l'armée israélienne, mais peuvent le faire ».

(la plupart du temps inégales au sens formel). De plus, le mariage – un droit essentiel – est subordonné à l'appartenance à une religion (Benbassa, 2007 : 14), ce qui a pour effet de transformer ce *droit* en un *privilege* conditionnel au fait d'être religieux. Donc, certaines personnes se voient obligées de rejoindre telle ou telle religion non par *conviction*, mais par *contrainte* (Rouhana, 2006 : 7), ce qui va à l'encontre du principe de *liberté* de religion en vertu duquel les individus ont la *liberté* de s'associer ou non à une religion (Freeman, 2003 : 70). En réponse à la question suivante : « Donc, si vous n'êtes pas religieuse, vous avez quand même conclu un mariage religieux ? », cette femme musulmane souligne en effet le caractère inévitable du mariage religieux, un passage obligatoire peu importe sa (non-)croyance :

C'est un mariage « technique », puisqu'il n'y a pas une autre alternative en Israël. [...] Il m'a demandé en « obéissance » au tribunal religieux. Oui, puisque, comme vous le savez, il y a un tribunal religieux et civil ici, en Israël. Le tribunal religieux gère le divorce et le procès et le tribunal civil, la garde des enfants. (Femme no 2.)

Avant 2001, l'entièreté des questions relatives au statut personnel relevait de la compétence exclusive des cours et tribunaux religieux. Depuis 2001, le Knesset (Parlement israélien) a modifié la loi afin d'investir les nouveaux tribunaux civils de la compétence de juger tout ce qui traite du statut personnel des musulmans et des chrétiens, mais pas le mariage et le divorce qui sont demeurés de la compétence exclusive des tribunaux religieux (Rouhana, 2006 : 3 ; Triger, 2014 : 1092–1096). En conséquence, sauf pour les questions qui concernent exclusivement le divorce et le mariage, les hommes musulmans et les femmes musulmanes peuvent *choisir* de porter leurs différends devant les tribunaux des affaires familiales de l'État et ainsi bénéficier des différentes lois favorables à une égalité homme-femme qui ont été promulguées par le Parlement israélien (Rouhana, 2006 : 2 ; Benbassa, 2007 : 13)³.

En résumé, si le statut personnel et familial fait l'objet de lois civiles qui tentent d'établir une égalité des sexes au sens formel, les questions du mariage et du divorce restent de la compétence exclusive des tribunaux religieux dont les lois mettent davantage

³ Il importe toutefois de noter que, dans les faits, ces lois ont rencontré des difficultés d'application et une faible effectivité.

l'accent sur la complémentarité des rôles des hommes et des femmes et non sur l'égalité des sexes (Benbassa, 2007 : 13 ; Freeman, 2003 : 66). À ce propos, Marsha Freeman (*ibid.*) souligne :

Dans sa forme traditionnelle, le droit islamique de la famille, tout comme le droit juif, est intrinsèquement inégal. L'islam permet la polygamie, autorisant un homme à avoir jusqu'à quatre femmes ; les femmes sont autorisées à hériter de leurs parents seulement à concurrence de la moitié de ce que leurs frères héritent et les hommes peuvent divorcer en prononçant le *talaq* (phrase de divorce) sans qu'un fondement soit exigé, alors que les femmes doivent démontrer des motifs justifiant le divorce devant un tribunal religieux. [Notre traduction.]

Dans ce sens également, Zvi H. Triger (2014 : 1094) remarque :

Une autre conséquence du monopole religieux sur le mariage et le divorce concerne le statut des femmes. Toutes les religions dominantes sont patriarcales et, de ce fait, le droit religieux de la famille est discriminatoire envers les femmes. [Notre traduction.]

Ruth Halperin-Kaddari (2004 : 227) confirme :

Les lois religieuses sont généralement traditionnelles et patriarcales par nature et elles ont souvent en commun une perception préconçue de la nature de la femme et de son rôle, ce qui conduit à un traitement discriminatoire de la femme dans ces domaines. [Notre traduction.]

Par ailleurs, d'aucuns prétendent que les efforts de l'État dans la mise en place de lois prônant l'égalité des genres sont marqués par un refus d'imposer l'interdiction de discrimination au sein des tribunaux religieux. En effet, le gouvernement israélien a émis une réserve quant à l'article 16 de la Convention des Nations Unies sur l'élimination de toutes les formes de discrimination à l'égard des femmes⁴, celui-ci concernant le mariage et les rapports familiaux (Freeman, 2003 : 57–59). Selon certaines féministes palestiniennes,

⁴ L'article 16 de la Convention des Nations Unies sur l'élimination de toutes les formes de discrimination à l'égard des femmes du 18 décembre 1979 stipule : « Les États parties prennent toutes les mesures nécessaires pour éliminer la discrimination à l'égard des femmes dans toutes les questions découlant du mariage et dans les rapports familiaux et, en particulier, assurer [divers droits], sur la base de l'égalité de l'homme et de la femme ».

cette confusion entre le droit et la religion, camouflée en « reconnaissance positive » d'une diversité culturelle dans un État démocratique, n'est en réalité qu'une instrumentalisation de la religion afin de diviser la communauté palestinienne (Balchin, 2010 : 219). En effet, le maintien par l'État israélien de traitements différents en droit de la famille fait non seulement en sorte que les mariages « mixtes » sont impossibles (Rouhana, 2006 : 7), mais, en plus, à cause des différences dans l'accès aux droits et privilèges, les juifs et les minorités non juives ont tendance à vivre de manière séparée, les enfants allant dans des écoles différentes et toute la vie sociale s'étant organisée autour de l'origine ethnique et confessionnelle (Santos, 2013 : 515–516).

II – La stigmatisation sexuelle : société patriarcale, rôle de la femme et stigmatisation sociale

La politique ségrégationniste du gouvernement israélien a pour conséquence de diviser la population d'Israël entre les différentes communautés religieuses, la communauté juive étant prédominante. À cette stigmatisation ethnique et confessionnelle se superpose la stigmatisation sexuelle à laquelle sont parfois exposées les femmes musulmanes palestiniennes au sein de leur communauté. Cette femme interviewée évoque la double discrimination des femmes palestiniennes en ces termes :

De façon générale, il y a une injustice commise vis-à-vis de la femme dans les tribunaux religieux, mais aussi au sein de la société israélienne. Cela s'applique aux Palestiniens de façon générale, et aux femmes en particulier. (Femme no 4.)

Dans la société palestinienne, l'homme joue le rôle de pourvoyeur de la femme, c'est-à-dire qu'il est « celui qui protège la femme et pourvoit » à ses besoins (Rouhana, 2006 : 5). La femme, quant à elle, est chargée de la transmission des traditions religieuses et doit veiller à la production et à la reproduction de la *hamûlah* – « famille », au sens élargi (Pirinoli, 2007 : 75). L'une des femmes interviewées indique d'ailleurs :

Mais je vous mentirais si je vous disais que c'est bien depuis que je suis seule. Celles qui le disent mentent toutes. Une femme reste une femme. Un homme est un homme.

L'homme aide la femme. C'est son pourvoyeur. (Femme no 1.)

Par ailleurs, les femmes étant tenues de préserver la tradition et la famille, elles portent souvent le poids de l'échec du mariage en cas de divorce et sont facilement perçues comme étant de mauvais parents si elles ne tentent pas de rétablir la relation qu'elles cherchent à rompre (Savaya et Cohen, 2003b : 309–326, 1997 : [8]). Deux des femmes rencontrées l'expriment de la façon suivante :

Vous savez, tout le monde me disait de revenir avec lui. Une très bonne amie à moi m'a dit de lui donner une deuxième chance pour que les gens ne disent pas que je n'ai pas essayé et que j'ai baissé les bras à la première dispute. Elle me disait qu'elle sait qu'il ne changera pas, mais que je ne pouvais pas ne pas lui donner une deuxième chance. (Femme no 3.)

C'est plutôt la société qui est très sévère à l'égard de la femme divorcée. Quand j'essayais de trouver un emploi, c'était très difficile. [...] ils [les employeurs] veulent savoir comment je pourrais m'occuper des filles, qui va chercher les enfants au travail, etc. (Femme no 2.)

Puisque les femmes divorcées sont considérées comme des « êtres déviants », leur moralité sexuelle peut aussi être remise en question (Savaya et Cohen, 1997 : [8] ; Kulik et Klein, 2010 : 921). L'une des femmes affirme :

Cela dépend de beaucoup de facteurs, à savoir où elle vit, quel est son niveau d'éducation, et bien sûr de sa personne. Mais de façon générale, c'est une image négative. Soit on ressent de la pitié pour la femme divorcée, soit on croit que c'est une femme trop émancipée, forte et égoïste. Qu'elle a sacrifié ses enfants pour son bien-être. Cela est davantage vrai quand la femme tente de poursuivre une vie normale. Souvent, on va lui reprocher le fait qu'elle sorte, qu'elle veuille avoir une vie sociale normale. On va même jusqu'à douter de ses « mœurs » [...] même si c'est lui qui l'a divorcée. Cette image risque de la suivre. À moins que ça soit clair que c'est vraiment lui qui l'a divorcée et que c'est lui, le fautif. Mais même à cela, on est toujours porté à mettre le blâme sur la femme quoi qu'elle fasse ou qu'elle dise. (Femme no 4.)

Les femmes divorcées souffrent donc d'isolement et sont rejetées autant par leur famille que par les hommes divorcés, qui chercheront à se remarier avec des femmes célibataires.

Une hypothèse pourrait être formulée, quoiqu'elle ne puisse être vérifiée par notre échantillon limité, à savoir que la double marginalisation des femmes musulmanes en Israël exacerbe leur réticence à se lancer dans une procédure de divorce. Étant donné qu'elles vivent déjà une stigmatisation considérable au niveau national en raison de l'exclusion ethnique, l'ajout d'une autre forme de répréhension sociale qui proviendrait principalement de la communauté d'appartenance représente un risque certain (Savaya et Cohen, 1998 : 162). Constatons la réticence des femmes rencontrées à divorcer et la honte anticipée en raison des tabous sociaux :

Le divorce était très mal vu. Dans mon entourage, très peu de gens savaient que j'étais divorcée. Cela m'a pris deux ans avant de leur dire. Donc, le sujet était très tabou pour dire le moins. C'est pour cette raison que nous n'avons jamais parlé. C'est plus que tabou, je dirais, c'était une honte. (Femme no 6.)

Je ne voulais pas demander le divorce en n'étant pas prête à le faire. J'aurais pu, dans ce cas-là, divorcer depuis cinq ans, mais je ne me sentais pas prête. Quand je me suis sentie forte et prête, j'ai entamé la procédure de divorce. (Femme no 4.)

C'est aussi dans ce sens que s'expriment Rivka Savaya et Orna Cohen (1998 : 162) :

Le divorce n'est toujours pas considéré comme légitime. Une femme arabe qui entreprend de divorcer doit s'attendre à faire face à la critique sociale et même à des sanctions, y compris venant de ses parents et de ses proches. En effet, elle perd sa place dans la société. Ensemble, ces différents facteurs peuvent créer un mélange particulier d'éléments à la fois incitatifs et dissuasifs et, de ce fait, ils influencent les motifs qui conduisent une femme arabe à sauter le pas du divorce. [Notre traduction.]

Cependant, chez certaines femmes interviewées, nous notons une détermination à opter pour une vie meilleure :

C'est à ce moment que j'ai compris que soit je reste avec lui, soit je vais me tuer. Cet homme est un animal. Même ce qualificatif ne peut pas exprimer tout ce qu'il est. [...] Toute

cette rage. Je suis certaine qu'il y a beaucoup de femmes dans ma situation, mais qui n'oseront jamais parler aussi librement. Mais ceci est mal. Toute femme ne devrait jamais se taire sur ses droits. Beaucoup de femmes n'oseront jamais en parler, ce qui fait que l'homme continue avec son comportement. (Femme no 1.)

Je n'avais pas d'attentes, en fait. Je ne voulais même pas divorcer. Je voulais seulement me libérer de ma situation actuelle. Je ne me voyais pas avec des enfants, avec une telle condition de vie, dans les cinq prochaines années, ou bien les dix prochaines années. En fait, je n'avais aucune attente. J'avais plutôt des appréhensions qui m'ont poussée à prendre une telle décision. (Femme no 3.)

À ce « rôle » social des femmes s'ajoutent les lois islamiques qui comportent un accès inégal au divorce (Freeman, 2003 : 64 ; Halperin-Kaddari, 2004 : 259). À titre d'exemple, seul l'homme peut dissoudre le mariage unilatéralement et sans motif valable, le divorce par répudiation (le *talaq*) n'étant pas une possibilité offerte à la femme (Fournier, 2016a : 56). Celle-ci, pour obtenir le divorce de sa propre initiative, doit recourir au *khul* ou au *faskh*. Le divorce *khul* a pour conséquence de faire perdre à la femme le droit de réclamer à son ancien conjoint le *mahr*, soit la somme normalement due à la femme en cas de divorce (*ibid.* : 54). Le divorce *faskh*, quant à lui, est un divorce pour faute, mais il ne peut être invoqué qu'en conformité avec une liste très limitée de motifs (*ibid.*).

Cette conception de la complémentarité du rapport homme-femme se retrouve également dans le devoir d'obéissance de la femme envers son mari et dans l'obligation corrélative de ce dernier de subvenir économiquement à ses besoins (Rouhana, 2006 : 5 ; Fournier, 2016a : 56). Par ailleurs, les femmes musulmanes d'Israël brillent par leur absence en tant que juges au sein des tribunaux de la charia, alors même que ceux-ci jouent un rôle essentiel dans la détermination de leur statut, dans la mesure où ils ont la compétence exclusive en matière de mariage et de divorce (Rouhana, 2006 : 6). En effet, même si la loi sur la nomination des *cadis* (les juges musulmans) de 1961 n'impose pas le sexe des postulants, en pratique aucune femme n'a jamais été nommée *cadi* en Israël (*ibid.* : 3). Les femmes n'étant pas représentées et ne pouvant de la sorte faire entendre leur voix, la jurisprudence islamique est le produit de

l'interprétation exclusive des hommes (*ibid.* : 5), ce qui pourrait légitimer des attitudes discriminatoires vis-à-vis des femmes.

Fait à noter, dans d'autres communautés musulmanes, le code religieux a été réformé en vue de s'adapter à l'évolution de la société et de favoriser une plus grande égalité (Rouhana, 2006 : 3). Selon Hoda Rouhana (*ibid.* : 10), le fait qu'aucune réforme n'ait été envisagée dans la communauté musulmane d'Israël peut s'expliquer de différentes façons :

Tout d'abord, la communauté palestinienne, comme d'autres, tend à conférer au droit personnel un caractère sacro-saint et inaltérable. Deuxièmement, le droit personnel, essentiellement axé autour des rapports hommes-femmes, est désormais considéré comme le dernier bastion de la dominance masculine et s'avère étroitement lié avec l'« identité de groupe » palestinienne. Dès lors, toute contestation de cette structure patriarcale semble menacer cette identité. Troisièmement, la communauté palestinienne d'Israël n'a mené aucune étude de la jurisprudence musulmane suite à l'effondrement de l'establishment islamique après la guerre de 1948 et au départ consécutif des muftis et des oulémas qui auraient pu entreprendre une telle tâche⁵. Enfin, l'isolement des Palestiniens d'Israël, notamment des groupes féministes, par rapport au reste du monde arabe et à ses centres culturels, les a exclus des débats sur le sujet. Cet isolement a par la suite limité leurs possibilités d'acquérir les compétences requises pour entreprendre une telle tâche.

Précisons par ailleurs que ni les lois chrétiennes ni les lois juives ne sont davantage égalitaires, les trois religions dominantes d'Israël étant fondamentalement patriarcales. L'exemple le plus notoire pour la religion juive demeure le traitement de l'*agunah* (« femme « enchaînée » »). En effet, pour obtenir le divorce juif, la femme doit se voir octroyer le *get* (une sorte d'acte de divorce) par son mari, à défaut de quoi elle devient une *agunah* (Fournier *et al.*, 2012 : 551–552). Le pouvoir de rompre les liens du mariage est donc l'apanage du mari, et ce, même s'il est fautif. Esther Benbassa (2007 : 14) écrit :

⁵ Nous ne nions pas qu'ils puissent s'opposer à de telles réformes ou faire valoir les « saints ordres » ; il s'agit ici de souligner leur « aptitude » en la matière, le fait qu'ils pourraient constituer une référence.

Les conséquences de cette situation sont importantes puisque si la femme mariée, mais séparée a un enfant d'un homme qui n'est pas son mari légal, celui-ci est considéré comme « bâtard » (*mamzer*) par la loi juive. Ce qui exclut ce dernier de tous les bénéfices qu'il pourrait tirer de sa communauté. De surcroît, il ne peut lui-même épouser, sous le régime de la loi juive, qu'un autre bâtard. À l'inverse, un homme marié qui aurait un enfant d'une autre femme que son épouse légitime, et à la condition que cette femme ne soit pas elle-même mariée, ne donnera, lui, pas naissance à un bâtard.

Mentionnons également que les cours rabbiniques (les cours juives) qui œuvrent, elles, au sein d'une légitimité étatique ne sont pas pour autant exemptées de la problématique de l'interprétation patriarcale du droit religieux. Effectivement, plutôt que de forcer les maris récalcitrants à accorder le *get*, certains rabbins orthodoxes siégeant au sein des tribunaux religieux légitiment une culture d'extorsion en persuadant les femmes de se plier à certaines conditions auxquelles leur mari a assujéti l'octroi du *get* comme, notamment, la renonciation à certaines prérogatives financières et possessions (Halperin-Kaddari, 2004 : 238). Sur ce point, Ruth Halperin-Kaddari (*ibid.*) écrit :

Les cours rabbiniques, méfiantes à l'égard de la validité du *get*, qui dépend de la « volonté libre » de l'homme, préfèrent donner la recommandation de divorcer et renvoyer les parties négocier entre elles les termes du divorce. Cela conduit à des négociations pures où la femme finit généralement par acheter son divorce en cédant à toutes les exigences du mari concernant les droits de propriété, la pension des enfants, etc. [Notre traduction.]

En définitive, les femmes musulmanes d'Israël déploient leurs rapports de pouvoir au cœur d'entrecroisements multiples, en particulier ceux ayant trait au genre, à la race et à l'appartenance religieuse. Elles font notamment face à des lois islamiques qui sont souvent appliquées de façon inégalitaire par des tribunaux de la charia régis exclusivement par des hommes.

III – L'éducation comme mécanisme de « survie » et le rôle ambivalent de la famille

L'éducation est un premier facteur important dans la décision de procéder ou non à un divorce qu'il faut souligner dans la mesure où il sous-tend la thèse du caractère dynamique du statut des femmes musulmanes d'Israël. En effet, le niveau d'éducation de la femme influe certainement sur la connaissance des ressources et des outils qui sont mis à sa disposition. Dans une étude ethnographique pionnière réalisée auprès de femmes musulmanes divorcées vivant en Israël, les auteurs notent que la seule femme ayant requis les services de la travailleuse sociale de la cour de la charia était également la seule femme à détenir un diplôme d'études secondaires (Savaya et Cohen, 1997 : 225–245). Une autre étude similaire a mis en lumière la tendance à divorcer plus élevée des femmes bénéficiant d'une éducation supérieure (Kulik et Klein, 2010 : 919). Par le biais de procédés de modernisation, l'accès à l'éducation et l'intégration du marché du travail par les femmes musulmanes d'Israël ont été grandement facilités vers la fin du 20^e siècle (Savaya et Cohen, 2003a : 287). Nos résultats font état d'une sensibilisation à cette réalité, certaines femmes ayant une conscience explicite du rôle que peut jouer l'éducation dans la considération du divorce par la femme et dans l'utilisation optimale des ressources de soutien :

J'ai une fille qui est fiancée à quelqu'un, mais j'insiste sur l'éducation. L'arme d'une femme est son éducation. [...] Il n'y aura pas de mariage sans l'obtention d'un diplôme.
(Femme no 1.)

Par ailleurs, la famille constitue un deuxième facteur important. On observe la fonction contradictoire jouée par le réseau familial qui, d'une part, dissuade de recourir au divorce et, d'autre part, offre une aide essentielle lorsqu'il se concrétise :

Ma famille m'a appuyée. Bien sûr, ma famille a aussi tenté de m'empêcher de divorcer. Elle voulait que je lui donne une deuxième chance en espérant que cela mène à des changements. Mais en bout de ligne, quand elle a vu que j'avais pris ma décision et que j'ai tout essayé, donc elle a fini par accepter et elle m'a appuyée. Lors des sessions au tribunal, je m'y rendais toute seule ; je ne voulais impliquer personne dans ce processus. Je crois que cela me concerne personnellement. Ma famille aurait voulu m'accompagner,

mais elle a accepté mon vœu de vouloir m'y rendre toute seule. (Femme no 4.)

Après les tentatives vaines des membres de la famille, il y a eu son grand-oncle qui est venu à la rescousse, un homme d'un certain âge, très respecté au sein de la famille et de la communauté. Il est déjà intervenu au tout début de notre mariage pour favoriser la réconciliation. (Femme no 3.)

En effet, si la pression sociale exercée sur la femme divorcée est en partie alimentée par la famille (ce qui a été le cas de la femme no 6), plusieurs des femmes interviewées ont insisté sur le rôle crucial que joue le soutien familial, notamment en tant que soutien financier (Al-Krenawi et Graham, 1998 : 112) (ce qu'a vécu, par exemple, la femme no 2) :

Avant, même si ma famille a accepté de me prendre sous son aile, la réalité est souvent plus amère. Combien de fois j'ai été humiliée ! Qu'on le veuille ou pas, j'étais un fardeau pour eux. Donc, je n'avais d'autre choix que de me taire. (Femme no 6.)

En fait, ils [ses parents] ne se sont pas opposés. Ils savaient qu'il y avait quelque chose qui n'allait pas. En fait, j'avais leur accord. J'ai habité chez ma famille les premiers temps. Ils étaient même un excellent soutien financier, surtout que j'ai dû quitter le travail les premiers temps pour me consacrer à mon divorce [...]. Mais l'appui familial est très important pour la femme divorcée. (Femme no 2.)

Les femmes rencontrées ont décrit tantôt une acceptation résignée, tantôt une dynamique familiale d'ingérence dans le conflit marital, lesquelles suggèrent toutes deux que la famille peut parfois s'imposer en tant que principal pouvoir adjudicateur entre les époux et constituer un facteur décisif dans le choix de la femme (Moors, 1995 : 144).

IV – Le modèle juif comme point de comparaison

Un autre élément qui entre dans l'équation lorsqu'on analyse le statut juridique des femmes musulmanes d'Israël est le modèle juif, qui se présente indirectement comme point de comparaison. Si les femmes rencontrées n'ont eu d'autre option que le mariage religieux, contrairement aux femmes musulmanes issues de pays séculiers qui

doivent choisir entre un mariage civil et un mariage religieux que l'État reconnaît ou non, une telle contrainte ne s'est pas traduite par un niveau plus élevé de religiosité. Au contraire, de ces témoignages se dégage une méfiance à l'égard des institutions religieuses musulmanes, le droit musulman tel que pratiqué par des tribunaux religieux dépourvus de légitimité étatique ne donnant pas à ces femmes le sentiment de protéger efficacement leurs droits.

Par ailleurs, certaines des femmes musulmanes interviewées semblent considérer que les femmes juives sont dans une situation plus avantageuse, les tribunaux civils israéliens leur donnant le sentiment de protéger davantage leurs droits :

La loi en Israël est très favorable à la femme. La première chose que le tribunal regarde, c'est l'intérêt de la femme. Même quand une femme est adultère, elle peut décider de ne pas aller au tribunal religieux, mais plutôt au tribunal civil. Qu'est-ce que la loi israélienne dit à ce sujet ? Elle dit que la femme est libre de son corps. De ce fait, si elle se présente devant un tribunal civil, elle aura gain de cause en obtenant la garde des enfants, par exemple, et la moitié des biens même si c'est elle, la fautive. (Femme no 6.)

Je crois que l'on devrait imiter les femmes juives, [qui ont] des organisations qui aident les femmes en instance de divorce. Il n'existe pas cela dans nos milieux musulmans. On devrait aussi plus valoriser les séances de counseling entre époux afin d'éviter le divorce et les conséquences du divorce. (Femme no 2.)

Dans les sociétés séculières, on attend parfois des individus un choix tranché : un endossement sans réserve des préceptes religieux ou son rejet catégorique au profit d'une laïcité qui s'y oppose également. Dans les pays les plus laïques comme la France, cette attente peut s'avérer plus élevée à l'endroit des femmes musulmanes puisque la perception de leur nature traditionnelle assujettit les modalités de leur intégration sociale à l'expression franche d'un tel choix (Fournier, 2016b : 89). Cette pression prend alors la forme d'un impératif de sauvetage, d'une urgence de libérer par le sécularisme nourrie par l'idée que ces femmes sont systématiquement opprimées par leur religion. (Benbassa, 2007 : 13 ; Freeman, 2003 : 66 ; Shifman, 1986 : 501–506 ; MacKinnon, 1983 : 635–658). Pourtant, notre recherche ethnographique démontre que les femmes sont critiquées par rapport aux pratiques

religieuses, même celles auxquelles elles se conforment partiellement.

Une des femmes explique comment son rapport à la religion a évolué à la suite de son analyse critique de certaines pratiques :

Non, je ne suis pas religieuse. Mais j'ai beaucoup de respect pour ma religion en tant que musulmane. Ma vie est guidée par les préceptes de la religion sans que je sois nécessairement religieuse. Mais il y a deux ans, je me considérais beaucoup plus religieuse, mais après avoir vu l'hypocrisie entourant certaines pratiques religieuses, notamment des femmes qui le portent sans réelle conviction, j'ai enlevé le voile. (Femme no 6.)

Se considérant religieuse, une autre femme interviewée se donne néanmoins la liberté de ne pas adhérer automatiquement à toutes les pratiques inhérentes à la religion musulmane :

Oui, religieuse, bien sûr, mais comme vous le voyez je ne porte pas le voile. (Femme no 1.)

Une autre femme, qui n'est pas religieuse, montre bien qu'elle est critique par rapport à la religion musulmane de la même manière qu'avec n'importe quelle autre religion :

Non, je ne suis pas religieuse. J'ai une bonne compréhension de la religion et de façon générale. Mais ma compréhension de l'islam est au même titre que [celle de] n'importe quelle autre religion. Mais non, je ne me considère pas comme une personne religieuse. (Femme no 4.)

Lorsque les normes religieuses et civiles se recourent – soit lorsqu'il n'est pas strictement question de mariage ou de divorce –, les femmes se déplacent de manière stratégique dans cet espace d'interaction, manipulant les normes à des fins émancipatrices (Fournier, 2012 : 47–72, 2014 : 219–235). Dans un cas précis, une femme confie avoir stratégiquement priorisé la garde des enfants pour bénéficier de la protection de ce forum de lois civiles :

En fait, au tribunal civil, c'est plus facile. Mais au tribunal religieux, c'est plus compliqué. [...] Si le dossier de la garde des enfants s'était rendu au tribunal religieux, je suis certaine que cela aurait été plus facile pour lui d'obtenir leur garde. Mais au tribunal civil, ils étudient minutieusement le

dossier et prennent une décision en fonction du meilleur intérêt de l'enfant. (Femme no 4.)

Si les femmes musulmanes d'Israël ne font pas face à la pression liée au fait de quitter un cadre normatif religieux au profit d'un régime étatique « neutre » en s'unissant par le droit civil, elles vivent néanmoins en parallèle d'un système alternatif – le modèle juif – qui leur fournit un point de référence. Il est donc intéressant de constater que les femmes musulmanes ont pleinement conscience de cet autre cadre normatif – le droit juif étatique – et peuvent l'utiliser sous un angle comparatif. Bien qu'elles aient recours à des perceptions de la loi juive plutôt qu'à une connaissance éprouvée, les entrevues démontrent que cette proximité nourrit, au minimum, une réflexion critique.

V – L'entrecroisement entre le traditionalisme et la modernité dans la société et la famille contemporaines

On ne peut comprendre la construction des frontières ethniques chez les femmes musulmanes d'Israël sans tenir compte de leur lutte qui se trouve au cœur de régimes de représentation multiples. Dans *L'ethnicité et ses frontières*, la sociologue Danielle Juteau (2015 : 213) définit l'intersectionnalité en ces termes :

Parmi les caractéristiques spécifiques de l'intersectionnalité, on signale une perspective intégrée qui cerne la complexité des identités et des inégalités sociales ; implique la théorisation simultanée d'inégalités sociales multiples et complexes [...] ; reconnaît la multiplicité des dynamiques sociétales s'exerçant de façon simultanée et interactive [...] ; rejette la hiérarchisation des oppressions ; récuse leur addition et approfondit leur interaction.

Chez la femme musulmane d'Israël, les interconnexions entre diverses formes d'oppression (la perception d'un colonialisme israélien jumelé à des expériences de discrimination sexuelle de la part du conjoint ou du juge musulman) créent une situation d'intersectionnalité permanente, réelle ou appréhendée. Pour certaines des femmes ayant participé à l'entrevue, on sent que les valeurs traditionnelles sont encore très présentes et influentes chez certaines (femme no 6), alors que l'on remarque chez d'autres un détachement et une certaine émancipation (femme no 4) :

Il y a plusieurs familles arabes qui ont su se préserver. Mais beaucoup de femmes se sont beaucoup trop émancipées, et ce, à cause du gouvernement israélien qui met beaucoup d'accent sur le droit des femmes. (Femme no 6.)

Aussi, je changerais, si je le pouvais, la vision que la société a de la femme. C'est une vision encore très traditionaliste, comme si la femme devait laisser passer tout le monde avant elle. Ceci est un grand problème. Je crois que les hommes religieux devraient prendre cela en ligne de compte. Ils doivent tenir compte des changements dans notre société. (Femme no 4.)

Et cette dernière d'ajouter :

J'ai tout simplement dit que c'était mon droit de travailler et de me préoccuper de mon avenir professionnel, et que je ne vois pas comment le fait de travailler m'empêche d'être une bonne épouse. Et je ne crois pas que cela affecte mon mari ni mes enfants. Aussi, j'ai rajouté que cela faisait partie de l'entente du début, avant le mariage, que je suis une femme éduquée et de carrière, et que je tiens à mon « individualité ». Mais c'est lui qui n'était pas clair dès le début en raison de son ambiguïté. Et puisqu'il refusait cela à présent, je ne vois pas pourquoi j'aurais été tenue à accepter de vivre avec lui. Le divorce devint alors la seule solution. (Femme no 4.)

Cette quête identitaire menant à une plus grande émancipation créera, pour certaines, une rupture avec la vision plus traditionnelle de « la famille arabe ». Une des femmes suggère explicitement l'existence d'un conflit de loyauté chez la femme « émancipée », comme si elle abandonnait du fait de son divorce son rattachement au groupe minoritaire en raison d'une influence externe propre à l'approche israélienne : « [...] beaucoup de femmes se sont *beaucoup trop émancipées*, et ce à cause du gouvernement israélien qui met beaucoup d'accent sur le droit des femmes » [nous soulignons] (femme no 6). On sent ici une tension palpable. Un dilemme. Un conflit de valeurs et de normes. Le féminisme est-il israélien ? Inversement, le traditionalisme est-il palestinien ? Une femme qui se dit fière de ses origines et de son appartenance culturelle, ethnique et religieuse à la minorité arabo-musulmane, mais qui est également en faveur « du droit des femmes » a-t-elle l'espace nécessaire pour créer cette hybridité ? En cherchant une

légitimité qui lui sera peut-être refusée, cette femme sera-t-elle poussée vers le divorce ? Une autre femme s'exprime ainsi :

C'est les choses au quotidien qui deviennent insupportables à la longue. On ne s'entendait plus sur rien. Ensuite, notre perception de la vie, sa façon d'agir avec moi et comment se comporter avec sa famille, le rôle du père et de la mère [...] On avait des visions diamétralement opposées. Cela est la cause principale qui m'a poussée à demander le divorce. Il y avait un grand écart entre comment lui voyait la vie et comment je la voyais. Et la deuxième cause était, sans aucun doute, son ambiguïté quant à la façon dont il voulait mener sa vie. Il ne savait pas sur quel pied danser : *être un homme moderne dans une société moderne où l'homme est l'égal de la femme, ou bien être un homme traditionnel dans une société où l'homme décide pour tout*. [...] Il était à la croisée des deux. C'était donc très difficile. Et on a essayé de faire des compromis et de régler les choses, mais je me suis vite rendu compte que nous étions arrivés à une impasse. Et je n'avais d'autre choix que d'envisager cette voie, qui est le divorce. [...] Quand je l'ai rencontré, il se comportait comme un homme moderne. Il faut dire qu'il était loin de l'environnement dans lequel il a grandi – un environnement très traditionnel. À l'université, il était entouré de ses amis et ses camarades de classe qui avaient presque tous une vision très moderne de la vie. Donc, quand nous sommes revenus ici, dans nos villes respectives, il a changé. De surcroît, sa faible personnalité l'a empêché de gérer cette situation, cette ambiguïté. [Nous soulignons.] (Femme no 4.)

Les frontières du *nous* palestinien d'antan (« un homme traditionnel dans une société où l'homme décide pour tout ») se dessinent ici par rapport à un *nous* en émergence (« l'homme moderne dans une société moderne où l'homme est l'égal de la femme »), un spectre idéologique dans lequel l'égalité des sexes agit comme marqueur des frontières établies. Il nous est impossible d'ignorer ce qui apparaît en filigrane dans cette lutte entre modernité et tradition, soit l'existence d'un État israélien qui est perçu par les femmes interviewées tantôt comme une source de domination économique et politique, tantôt comme un modèle en ce qui a trait au traitement du droit civil de la famille.

À part les conflits entre modernité et traditionalisme, les motifs menant au divorce chez les femmes rencontrées incluaient l'absence

d'amour (femme no 1), les disputes fréquentes (femme no 3), les problèmes financiers (femme no 1) et la violence conjugale (femme no 5) :

De toute façon, il n'y avait rien qui nous liait l'un à l'autre : ni amour ni affection. (Femme no 1.)

Et à la maison, on se disputait tout le temps. Pas tous les jours, mais au moins deux fois par semaine. Souvent pour des choses banales, surtout pour ce qui est de son irresponsabilité. (Femme no 3.)

C'est vrai qu'il travaillait, mais cela ne subvenait pas à nos besoins. C'est pour ça que c'était très difficile pour moi. J'étais à la fois la femme et l'homme dans la maison. Je m'occupais de tout. (Femme no 1.)

Tout ce que je voulais, c'est qu'il cesse de me frapper. Le reste m'importait peu. (Femme no 5.)

D'ailleurs, dans l'ensemble, les femmes rencontrées semblent relativement satisfaites de leur choix puisque le divorce leur a permis de renégocier leur place dans la société, et ce, malgré le poids des responsabilités familiales :

Oui, je sens que je suis contente, que je suis libre. Je mène ma propre vie sans qu'il y ait quelqu'un qui dicte ma vie. (Femme no 1.)

Après trois ans de divorce, je crois que ma situation actuelle s'est nettement améliorée. Je suis très satisfaite de ma décision malgré les difficultés entourant celle-ci. C'est difficile d'être une mère monoparentale et de devoir endosser toutes les responsabilités – enfants, maison et travail. (Femme no 4.)

Mais, de façon générale, ma situation personnelle est certainement meilleure qu'avant. [...] J'ai pris ma place dans la société. Je sais ce que je veux et ce que je ne veux pas. (Femme no 2.)

La situation du divorce, qui constitue en soi la rupture des liens du mariage entre deux individus sur le plan macro, démontre combien les dynamiques ethnoculturelles ou identitaires sur le plan macro influent sur le processus interne.

Conclusion

Puisqu'il n'y a pas de frontière entre le droit et la religion en Israël (section I), il en résulte que la reconnaissance de droits aussi fondamentaux que le mariage et le divorce nécessite l'adhésion à une religion, sans compter le fait que ces droits sont entièrement déterminés par cette religion dont le caractère patriarcal est dénoncé par de nombreux auteurs (section II). Cependant, les femmes musulmanes interviewées dans le cadre de cette étude n'adoptent pas pour autant une attitude docile et résignée par rapport à la religion : d'une part, elles bénéficient de l'atout de l'éducation et du soutien familial (section III) ; d'autre part, elles sont influencées par le courant moderniste et le modèle alternatif du droit civil juif (sections IV et V). Leur statut n'est donc pas figé, mais engagé dans un processus dynamique. Avec l'omniprésence de l'intersectionnalité, il convient également de reconnaître les divers entrecroisements auxquelles les femmes musulmanes font face en Israël. Dans cet article, cinq formes d'entrecroisement ont été examinées, à savoir la stigmatisation ethnique et confessionnelle, la stigmatisation sexuelle, l'éducation et le rôle de la famille, la comparaison avec le contexte séculier, ainsi que l'entrecroisement du traditionalisme et de la modernité dans la société et la famille contemporaines.

Dans une perspective pluraliste, au lieu de considérer les sphères du droit religieux et du droit civil comme antinomiques en voulant imposer une perspective unique, il est préférable d'admettre que non seulement chaque sphère a une logique qui lui est propre, mais en plus, que ces sphères sont en interaction constante. L'on doit donc cesser de vouloir privilégier l'une ou l'autre. Au contraire, il faut envisager leur « compossibilité » (Ost et van de Kerchove, 2002 : 8) en tenant compte de leur rapport dialectique. Cette stratégie implique un processus de traduction afin de passer outre la « frontière des cultures » et d'instaurer une dynamique de collaboration et de compréhension mutuelle (Merry, 2006 : 74).

Dans le contexte de notre étude, force est de constater que les frontières ethnoculturelles varient dans le temps et dans l'espace, refusant un caractère matériellement et symboliquement statique et uniforme. L'égalité des sexes demeure un marqueur de l'identité pour plusieurs des femmes rencontrées, lesquelles ne souhaitent néanmoins pas quitter leur groupe minoritaire, mais le transformer. Ce serait donc

une erreur de dépeindre le droit musulman comme un ensemble homogène de lois discriminatoires contribuant systématiquement à l'oppression des femmes. Nos entretiens démontrent effectivement qu'il faut tendre à la compréhension des diverses façons dont la religion peut être instrumentalisée de façon complexe par les sujets de droit (Merry, 2006 : 74), en particulier par les femmes qui recréent des lieux de rassemblement et d'appartenance dont on ne peut qu'admettre la fluidité.

Bibliographie

- AL-KRENAWI, Alean et John R. GRAHAM. 1998. « Divorce among Muslim Arab Women in Israel ». *Journal of Divorce and Remarriage*, vol. 29, no 3/4, p. 103–119.
- BALCHIN, Cassandra. 2010. « Le droit de la famille dans les contextes musulmans contemporains : déclencheurs et stratégies du changement ». Dans *Avis de recherche : égalité et justice dans les familles*, sous la dir. de Zainah ANWAR *et al.* [éd. française de Rabéa NACIRI], p. 201–232. Selangor : Musawah, Sisters in Islam. Récupéré le 5 janvier 2016 de <http://www.musawah.org/avis-de-recherche-egalite-et-justice-dans-les-familles-musulmanes>.
- BENBASSA, Esther. 2007. « Légalité, ambiguïté, réalités : la condition des femmes en Israël ». *Après-demain*, vol. NF-002, no 2, p. 12–15. Récupéré le 19 octobre 2016 de http://www.fondation-seligmann.org/ApresDemain/NF-002/nf-002_4880.pdf.
- CHOUDHURY, Cyra Akila. 2009. « Empowerment or Estrangement ? : Liberal Feminism's Visions of the "Progress" of Muslim Women ». *University of Baltimore Law Forum*, vol. 39, no 2, p. 153–172.
- CRENSHAW, Kimberlé. 1991. « Mapping the Margins : Intersectionality, Identity Politics and Violence against Women of Color ». *Stanford Law Review*, vol. 43, no 6, p. 1241–1299.
- DAVIS, Kathy. 2008. « Intersectionality as Buzzword : A Sociology of Science Perspective on What Makes a Feminist Theory Successful ». *Feminist Theory*, vol. 9, no 1, p. 67–85.
- DIECKHOFF, Alain. 2005. « Quelle citoyenneté dans une démocratie ethnique ? ». *Confluences Méditerranée*, vol. 54, no 3, p. 69–80.
- FOURNIER, Pascale. 2012. « *Calculating Claims : Jewish and Muslim Women Navigating Religion, Economics and Law in Canada* ». *International Journal of Law in Context*, vol. 8, no 1, p. 47–72.
- . 2014. « Secular Portraits and Religious Shadows : An Empirical Study of Religious Women in France ». Dans *Secularism on the Edge : Contemporary Church-State Relations in the United States, France and Israel*, sous la dir. de Jacques BERLINERBLAU, p. 219–235. New York : Palgrave Macmillan.
- . 2016a. « *Family Law, State Recognition and Intersecting Spheres/Spaces : Jewish and Muslim Women Divorcing* ». Dans *Culture in the Domains of Law*, sous la dir. de René PROVOST, p. 54–84. Cambridge : Cambridge University Press.
- . 2016b. « Droit et cultures en sol français : récits de femmes juives et musulmanes à l'aube et au crépuscule du divorce ». *Anthropologie et sociétés*, vol. 40, no 2, p. 89–106.
- FOURNIER, Pascale *et al.* 2012. « Secular Rights and Religious Wrongs ? Family Law, Religion and Women in Israel ». *William and Mary Journal of Women and the Law*, vol. 18, no 2, p. 333–362.
- FREEMAN, Marsha. 2003. « Women, Law, Religion and Politics in Israel : A Human Rights Perspective ». Dans *Jewish Feminism in Israel : Some Contemporary Perspectives*, sous la dir. de Kalpana MISRA et Melanie S. RICH, p. 57–75. Hanover : Brandeis University Press.

- HALPERIN-KADDARI, Ruth. 2004. *Women in Israel : A State of their Own*. Philadelphia : University of Pennsylvania Press.
- HERZOG, Hanna. 1999. *A Space of Their Own : Social-Civil Discourses among Palestinian-Israeli Women in Peace Organizations*. Dans *Social Politics : International Studies of Gender, State and Society*. Oxford : Oxford University Press, p. 344–369.
- JUTEAU, Danielle. 2015 [1999]. *L'ethnicité et ses frontières* (2^e éd.). Montréal : Les Presses de l'Université de Montréal.
- KANAANEH, Rhoda Ann. 2009. *Surrounded : Palestinian Soldiers in the Israeli Military*. Stanford : Stanford University Press.
- KULIK, Liat et Dana KLEIN. 2010. « Swimming Against the Tide: Characteristics of Muslim-Arab Women in Israel Who Initiated Divorce ». *Journal of Community Psychology*, vol. 38, no 7, p. 918–931.
- MACKINNON, Catharine. 1983. « Feminism, Marxism, Method and the State : Toward Feminist Jurisprudence Signs ». *Journal of Women in Culture and Society*, vol. 8, no 4, p. 635–658.
- MERRY, Sally E. 2006. « Human Rights and Transnational Culture : Regulating Gender Violence Through Global Law ». *Osgoode Hall Law Journal*, vol. 44, no 1, p. 54–75.
- MOLLER OKIN, Susan. 1998. « Feminism, Women's Human Rights, and Cultural Differences ». *Hypatia*, vol. 13, no 2, p. 32–52.
- MOORS, Annelies. 1995. *Women, Property and Islam. Palestinian Experiences 1920–1990*. Cambridge : Cambridge University Press.
- Nations Unies. 1979. *Convention des Nations Unies sur l'élimination de toutes les formes de discrimination à l'égard des femmes du 18 décembre 1979*. New York. Récupéré le 17 octobre 2016 de <http://www.un.org/womenwatch/daw/cedaw/text/fconvention.htm>.
- OST, François et Michel VAN DE KERCHOVE. 2002. *De la pyramide au réseau ? Pour une théorie dialectique du droit*. Bruxelles : Publications des Facultés universitaires Saint-Louis.
- PIRINOLI, Christine. 2007. « Genre, militantisme et citoyenneté en Palestine ». *Nouvelles questions féministes*, vol. 26, no 2, p. 73–91.
- ROUHANA, Hoda. 2006. « Dossier 27 : Le droit musulman de la famille en Israël : le rôle de l'État et la citoyenneté des femmes palestiniennes ». *Women Living Under Muslim Laws / Femmes sous lois musulmanes (WLUML)*. Récupéré le 2 mars 2016 de <http://www.wluml.org/fr/node/534>.
- SANTOS, Madalena. 2013. « Relations of Ruling in the Colonial Present : An Intersectional View of the Israeli Imaginary ». *Canadian Journal of Sociology*, vol. 38, no 4, p. 509–532.
- SAVAYA, Rivka et Orna COHEN. 1997. « “Broken Glass” : The Divorced Woman in Moslem Arab Society in Israel ». *Family Process*, vol. 36, no 3, p. 225–245.
- . 1998. « A Qualitative cum Quantitative Approach to Construct Definition in a Minority Population : Reasons for Divorce among Israeli Arab Women ». *The Journal of Sociology and Social Welfare*, vol. 25, no 4, p. 157–179.

- 2003a. « Lifestyle Differences in Traditionalism and Modernity and Reasons for Divorce among Muslim Palestinian Citizens of Israel ». *Journal of Comparative Family Studies*, vol. 34, no 2, p. 283–302.
- 2003b. « Sense of Coherence and Adjustment to Divorce among Muslim Arab Citizens of Israel ». *European Journal of Personality*, vol. 17, p. 309–326.
- SHIFMAN, Pinhas. 1986. « State Recognition of Religious Marriage : Symbols and Content ». *Israel Law Review*, vol. 21, no 3/4, p. 501–528.
- 1990. « Family Law in Israel: The Struggle between Religious and Secular Law ». *Israel Law Review*, vol. 24, no 3/4, p. 537–552.
- SHILOH, Isaac. 1970. « Marriage and Divorce in Israel ». *Israel Law Review*, vol. 5, no 4, p. 479–498.
- TRIGER, Zvi H. 2014. « A Jewish and Democratic State : Reflections on the Fragility of Israeli Secularism ». *Pepperdine Law Review*, vol. 41, p. 1091–1100.

Abstract : In Israel, only religious courts have jurisdiction over marriage and divorce issues. However, it is permissible to apply to the civil court for all other matters relating to personal status and other ancillary issues to the divorce (for example, alimony, child custody, etc.). Therefore, Muslim women who go through the experience of divorce in Israel are inevitably subject to the intertwining of religious norms and civil laws. However, religious laws are often depicted as discriminatory and oppressive towards women, which leads some to advocate the introduction of civil marriage in Israel as a “loophole” to the religious sphere. We will focus specifically on how these Muslim women *live* this legal situation through a field study conducted in Israel with Muslim women who have experienced divorce.

Keywords : Muslim women, Israel, religion, divorce, marriage
