



HAL
open science

Virginité des filles et rapports sociaux de sexe dans quelques récits d'écrivaines marocaines contemporaines

Isabelle Charpentier

► To cite this version:

Isabelle Charpentier. Virginité des filles et rapports sociaux de sexe dans quelques récits d'écrivaines marocaines contemporaines. Genre, sexualité & société, 2010, Révolution/Libération; Varia, 3, 10.4000/gss.1413 . hal-03682087

HAL Id: hal-03682087

<https://u-picardie.hal.science/hal-03682087>

Submitted on 30 May 2022

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.



Distributed under a Creative Commons Attribution - NonCommercial - NoDerivatives 4.0 International License

Virginité des filles et rapports sociaux de sexe dans quelques récits d'écrivaines marocaines contemporaines

Feminine virginity and gender relations in a few stories of contemporary Moroccan women writers

Isabelle Charpentier



Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/gss/1413>

DOI : 10.4000/gss.1413

ISBN : 978-2-8218-0216-2

ISSN : 2104-3736

Éditeur

IRIS-EHESS

Ce document vous est offert par Université Picardie Jules Verne



Référence électronique

Isabelle Charpentier, « Virginité des filles et rapports sociaux de sexe dans quelques récits d'écrivaines marocaines contemporaines », *Genre, sexualité & société* [En ligne], 3 | Printemps 2010, mis en ligne le 18 mai 2010, consulté le 30 mai 2022. URL : <http://journals.openedition.org/gss/1413> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/gss.1413>

Ce document a été généré automatiquement le 29 septembre 2020.



Genre, sexualité et société est mis à disposition selon les termes de la licence Creative Commons Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Pas de Modification 4.0 International.

Virginité des filles et rapports sociaux de sexe dans quelques récits d'écrivaines marocaines contemporaines

*Feminine virginity and gender relations in a few stories of contemporary
Moroccan women writers*

Isabelle Charpentier

- 1 Construisant une représentation de la pureté et de la souillure (Douglas, 1998), l'impératif de préservation de la virginité des filles avant l'alliance conjugale se retrouve, sous des modalités variables, dans les trois religions monothéistes (Bardet, 1981). Mais en matière de sexualité, les prescriptions et interdits culturels prennent rarement l'apparence simple de règles juridiques formelles, ou même de normes religieuses claires et explicites. La construction de la virginité n'y déroge pas. Elle apparaît au moins autant culturelle et sociale que religieuse, ainsi que le souligne la sociologue Soumaya Naamane Guessous à propos du Maroc : « Dans nos sociétés, les traditions sont beaucoup plus sacrées que le religieux » (Entretien, Naamane Guessous, 2007).
- 2 Cristallisant de multiples enjeux liés aux rapports sociaux de sexe¹, la sacralisation de la virginité féminine est aujourd'hui encore très prégnante dans les sociétés musulmanes. Elle constitue l'un des aspects de la socialisation de la sexualité et, plus spécifiquement, du contrôle social de la sexualité féminine : encore souvent confisquée dès la puberté (Naamane Guessous, 2000), cette dernière est posée comme illicite ou transgressive lorsqu'elle s'exprime en dehors du cadre conjugal. En cette matière, l'intime apparaît éminemment politique, en ce qu'il « incarne », au sens étymologique du terme, les relations socio-historiquement construites entre hommes et femmes, et qu'il est encadré par des normes genrées hégémoniques, assurant la reproduction de la domination masculine (Bourdieu, 1998).

- 3 Depuis une vingtaine d'années, nombreuses sont les artistes marocaines à briser le silence longtemps imposé sur ce tabou qui persiste dans la société patriarcale traditionnelle. Cette prise de parole leur vaut parfois d'être accusées de diffuser des stéréotypes occidentalocentrés sur le statut – évidemment non homogène – des femmes dans les cultures islamiques. Des cinéastes se sont attachées à cette thématique, à l'instar de Fatima Jebli Ouazzani, réalisatrice en 1998 d'un documentaire largement autobiographique remarqué, *Dans la maison de mon père*². Mais ce sont surtout des écrivaines qui, au Maroc³, à la suite des travaux pionniers des sociologues Fatima Mernissi (1979) et Soumaya Naamane Guessous⁴ dans les années 1980, s'en sont emparées.
- 4 Dans un contexte d'effervescence de la création littéraire féminine donnant la part belle à l'expression (intrinsèquement subversive) du corps, des auteures comme Souad Bahéchar, Anissa Bellefqih, Siham Bencheikroun, Majida Benkirane, Sanaa Elaji, Touria Hadraoui, Halima Hamdane, Nedjma, Damia Oumassine ou encore Bahaa Trabelsi ont ainsi contribué à mettre en lumière les formes souvent violentes, matérielles ou symboliques, de la socialisation genrée traditionnelle et des dominations qui ont pesé ou pèsent encore sur la sexualité des femmes, notamment des plus jeunes, dans une société androcentrée. Nées dans les années 1950 à 1970, ces femmes sont souvent très diplômées et occupent des positions socio-professionnelles élevées (universitaires, professeures du secondaire, journalistes, médecins ou encore artistes). Si ces écrivaines « d'aspiration » se connaissent souvent de nom et se lisent quelquefois mutuellement, l'édition de leurs ouvrages (parfois uniques) réalisée essentiellement à compte d'auteur, couplée à l'exercice d'une activité professionnelle souvent accaparante et à une vie de famille, contribue assez largement à les isoler les unes des autres, et ne favorise guère les collaborations entre elles, encore moins la constitution de véritables réseaux⁵. Tant au Maghreb qu'en France où elles peuvent aussi publier, leur reconnaissance d'un point de vue littéraire est en outre variable, de même que la couverture médiatique de leurs ouvrages. Pourtant, dans leurs récits, souvent auto-fictionnels⁶, rédigés en français ou, plus rarement, en arabe⁷, toutes évoquent la question de la virginité des jeunes filles – et ses frontières mouvantes –, les représentations stéréotypées du féminin et du masculin qui l'entourent, ainsi que les enjeux et implications qui la sous-tendent.
- 5 Bien qu'il n'existe pas d'enquête sociologique systématique sur ces représentations, on verra que des indices concordants suggèrent que les rapports entretenus par les Marocaines à la virginité varient très sensiblement selon leurs origines sociales, leur résidence en milieu urbain ou rural, leur âge, leur niveau d'études, leur degré de conviction ou de pratique religieuse, ou encore leur situation familiale, économique et professionnelle, dans un contexte de mutations socioculturelles profondes (urbanisation et exode rural, massification de la scolarisation féminine, réforme du Code du statut personnel – Code la famille – abaissement de l'âge légal du mariage pour les filles, explosion du célibat féminin). Ainsi, dès 1985, l'une des rares études quantitatives (réalisée toutefois sur la base d'un échantillon non représentatif) menées sur ce thème met en évidence que, parmi les jeunes Marocaines diplômées de l'enseignement supérieur interrogées, 9 % seulement estiment que la virginité féminine doit être préservée jusqu'au mariage – même si 40 % considèrent qu'elle doit l'être jusqu'aux fiançailles (Dialmy, 1985, 134-135). Il ne s'agit donc nullement ici d'universaliser les expériences mises en récit, de manière plus ou moins romancée, par quelques femmes culturellement et économiquement dotées, qui disposent des ressources suffisantes pour consacrer une part variable de leur temps à l'écriture et à la publication de leurs livres, mais plutôt de

considérer ces « traces » littéraires comme un matériau – l'un des seuls disponibles actuellement sur ce thème – à objectiver sociologiquement.

- 6 Face à cette violence « ordinaire » faite aux femmes (Rigoni, 2004), quelles sont les stratégies de prise de parole, et donc de subversion et de transgression des assignations genrées traditionnelles, que ces auteures – et leurs personnages – mettent en œuvre (parfois dans l'ambivalence) en s'exprimant publiquement sur ce thème qui relève de l'intime ? Ce sont tant ces pratiques de résistance que la réflexivité induite par leur mise en récit que nous proposons d'éclairer, en prenant essentiellement appui sur les œuvres des écrivaines marocaines précitées, ainsi que sur les entretiens sociologiques inédits que certaines nous ont accordés⁸. Lorsque de besoin, ces matériaux seront mis en perspective avec les rares données ou enquêtes sociologiques disponibles qui permettent d'en éclairer les enjeux.
- 7 Après avoir brièvement rappelé que l'exigence de virginité pèse sur chacun des deux sexes de manière variable, nous montrerons que les récits l'inscrivent au cœur des « échanges économique-sexuels » qui entourent l'alliance matrimoniale (I). Puis, nous verrons que face à la persistance de cette coutume traditionnelle, des résistances (ambivalentes) se déploient, dont témoignent les œuvres des écrivaines marocaines, qui font largement écho d'une sexualité pré-nuptiale chez les jeunes femmes (II). Enfin, en nous appuyant sur trois récits particuliers correspondant à deux postures opposées d'écrivaines (Bahaa Trabelsi et Sanaa Elai d'un côté, Nedjma de l'autre), nous nous attacherons à saisir en quoi leurs œuvres tendent, *in fine*, à subvertir ou, au contraire, à reproduire des stéréotypes de genre (III).
- 8 Même si les trajectoires de vie sexuelle se diversifient au moins à la marge, les enjeux liés à la sexualité féminine pré-maritale⁹ et à la préservation de la virginité des filles demeurent toutefois saillants dans la société marocaine – mais aussi algérienne (Gadan, 1991) – contemporaine¹⁰.
- 9 En premier lieu, il n'est pas inutile de souligner que l'éthique sexuelle restrictive en dehors du cadre matrimonial est censée formellement s'imposer aux deux sexes. Les faits mettent en évidence une application asymétrique de cette prescription/proscription. La pureté masculine avant le mariage est, elle aussi, recommandée par l'exégèse de certains textes prophétiques. En pratique pourtant, elle est culturellement stigmatisée. Au sein de la famille comme dans les groupes de pairs, elle contrevient à l'édification de la virilité, dans la mesure où elle contredit l'impératif de puissance sexuelle, consubstantielle de la définition socialement valorisée de la masculinité. La jeune journaliste Sanaa Elaji, auteure en 2003 d'un premier récit autofictionnel très remarqué, rédigé en arabe dialectal et intitulé *Majnounatou Youssef* [*La Folle de Youssef*]¹¹, dénonce « l'hypocrisie » qui entoure ce traitement différencié des hommes et des femmes en matière de virginité :

« Dans une société musulmane patriarcale, un garçon qui est vierge sera toujours la risée de ses copains ! [...] Alors que la religion interdit les rapports pour les deux avant le mariage ! Dans la religion musulmane, comme d'ailleurs dans les deux autres religions, la virginité est exigée aussi bien chez l'homme que chez la femme ! Mais il y a des gens qui disent : "oui, mais alors pourquoi l'homme n'est pas né avec un hymen ?" ! [...] On a l'impression que ça n'existe que dans les couches populaires, mais non ! J'ai parlé un jour à un jeune homme instruit [...], c'est même l'un des garçons les plus ouverts que je connais, enfin, c'est ce que je pensais... Il est lui-même sexuellement expérimenté, mais il m'a dit que lui, il voulait une femme vierge le jour de son mariage ! Et ce n'est pas le seul comme ça à le dire ! Il m'a dit : "le jour de mon mariage, si ma femme n'était pas vierge, je la répudierais, le jour

même !" [...] Je comprendrais ça de la part de gens qui n'ont pas fait d'études, de quelqu'un qui assume à la limite son statut d'homme conservateur, mais pas de ces jeunes hommes qui portent le drapeau de la modernité, de l'ouverture... » (Entretien, Elaji, 2007).

- 10 Le « récit intime » partiellement autobiographique *L'Amande*, écrit à la première personne du singulier et publié en 2004 chez l'éditeur français Plon sous le pseudonyme de Nedjma¹² illustre également le stigmate qui menace d'entacher l'honneur viril. L'héroïne, Badra, évoque ainsi la cuisante mésaventure arrivée à l'un de ses cousins vierge, fraîchement marié et intimidé par la perspective de la performance sexuelle attendue de lui lors de la nuit de noces :

« Mon cousin Saïd avait fait rire dans les chaumières jusqu'en Algérie. Le bonhomme qui avait jadis offert mon sexe à la curiosité de ses petits camarades n'a pas pu affronter celui de sa femme et s'est avéré un vrai puceau. Il a voulu fuir, au désespoir de ses proches et amis. – Mais enfin, tu es un homme ou pas ? s'est écrié l'un d'eux, excédé. – Doucement, je vais y aller, mais ce n'est pas la peine de me bousculer ! – Tu te fais prier pour enfourcher une femme ? – Laissez-moi respirer ! Alors, du fond de la cour, son père a tonné, fou de rage : – Bon, tu y vas ou j'y vais à ta place ! Saïd y est allé mais n'a pas pu dépuceler Noura, sa femme. Sa mère a déclaré qu'il était envoûté. Elle est entrée dans la chambre des mariés, s'est dévêtue et a ordonné à son fils de passer sept fois entre ses deux jambes. Il faut croire que le remède a été efficace puisque Saïd a retrouvé tout de suite sa virilité et a pu déflorer Noura dans le sang et les hurlements » (Nedjma, 2004, 120).

- 11 Comme l'a également souligné Soumaya Naamane Guessous dans son enquête *Au-delà de toute pudeur* (1987), la nécessité d'être sexuellement à la hauteur du rôle viril constitue ainsi une (autre) forme de violence symbolique, qui peut peser lourdement sur les jeunes hommes.
- 12 Reste qu'en matière de virginité, l'exigence de conformité sociale contraint bien davantage les femmes, dans un « ordre » établi dont il convient de distinguer les différents déterminants. Le poids des traditions de l'ordre patriarcal (tabou de la virginité, mariage précoce forcé des jeunes filles, polygamie, claustration des femmes dans l'espace domestique, préférence socialement exprimée pour les naissances masculines, celles des filles étant considérées comme portant en germe une menace de déshonneur...) et les modalités de résistances féminines qu'elles suscitent constituent des topiques récurrentes des récits des écrivaines marocaines contemporaines¹³. Les universitaires Anissa Bellefqih (*Yasmina et le talisman*, 1999), Touria Hadraoui (*Une Enfance marocaine*, 1998) ou encore Damia Oumassine (*L'Arganier des femmes égarées*, 1998) les ont abordées dans des romans autobiographiques, en prenant essentiellement appui sur leurs propres périodes de socialisation adolescente (soit les années 1955-1975). Mais les traditions sociales marocaines continuent aujourd'hui à poser le mariage (parfois encore arrangé) de filles vierges comme un élément majeur des stratégies sexuelles et reproductives.

La virginité : une « valeur d'échange » sur le marché matrimonial

- 13 L'obligation de rester vierge est ainsi fortement intériorisée par les filles dès le plus jeune âge. Nous verrons que les aînées, en particulier les « femmes-mères-de-garçons » (Lacoste-Dujardin, 1985, 17)¹⁴, jouent un rôle crucial dans la transmission de l'interdit et,

partant, dans la reproduction du pouvoir patriarcal (A). Cette permanence de la tradition s'explique par le fait qu'un hymen certifié intact demeure un capital féminin essentiel (parfois unique) sur le marché matrimonial (B). Du même coup, la description de la défloration de la jeune épouse lors de la nuit de noces comme un viol est récurrente dans les récits des écrivaines (C). Le lien profond unissant virginité et dot amène en outre certaines d'entre elles à dénoncer radicalement l'institution du mariage comme relevant de la « prostitution légale » (D).

Entre peurs et tabou : l'interdit transmis par les mères

- 14 Comme le rappelle la chercheuse Soumaya Naamane Guessous, au-delà des discours prophétiques sur la « modernité », les critères traditionnels d'évaluation de « l'honnêteté » des filles sont encore actuellement très prégnants dans la culture marocaine :

« Les familles continuent à considérer que toute fille a un comportement suspect. Et tout ça tourne autour de la virginité. Puisque le critère numéro un pour évaluer une fille, c'est d'abord sa virginité. Elle a beau être, je ne sais pas, PDG d'une banque, avoir réussi partout, avoir réalisé toutes sortes de performances dans sa vie, sa valeur dépendra toujours de sa virginité et de son abstinence jusqu'au mariage. Si elle n'est pas vierge, c'est que c'est une fille nulle » (Entretien, Naamane Guessous, 2007).

- 15 Dans ce contexte, les jeunes femmes sont socialisées dans la peur de la sexualité et des hommes. Les anecdotes et les superstitions menaçantes relayées par les mères à leurs filles abondent dans la littérature marocaine. Qu'il s'agisse de la pudeur (Abu-Lughod, 2008) ou de la honte de leur propre corps [*h'chouma*], les jeunes filles ont incorporé l'interdit, norme hégémonique assurée, transmise et jalousement surveillée au moins autant par les femmes (mères, *neggafate* – aînée traditionnellement chargée de (pré)parer la mariée pour ses noces –, sœurs, etc.) que par les hommes de la famille.
- 16 Dans *Laissez-moi parler !*, roman autobiographique publié aux éditions Le Grand Souffle en 2006, la conteuse Halima Hamdane, ancienne professeure de français à Rabat, arrivée en France en 1987, s'appuie sur ses souvenirs d'enfance et sa propre histoire de jeune fille mariée à dix-sept ans puis divorcée, pour évoquer les trajectoires de différentes générations de femmes qui se croisent, s'entremêlent, se racontent au fil de discussions. Explorant la sphère habituellement close de l'intime féminin et les conditionnements qui la contraignent, elle souligne en particulier l'aliénation transmise par les femmes (ainsi par exemple des conseils donnés par une mère à sa fille sur le point de se marier, relatifs à « l'art de l'obéissance » attendu de son sexe et de sa position d'épouse : « Ne pas répondre, baisser les yeux, baisser les mains, sourire et remercier »). Insistant sur le silence, entretenu par les mères et accepté par les filles, qui entoure la sexualité et que ne viennent briser que des allusions répétées visant à la présenter comme une menace, Halima Hamdane fustige le rôle joué par les aînées dans la reproduction de l'ordre patriarcal, malgré ce qu'elle nomme « la culture féminine de la plainte ». Dans une correspondance où elle fait parler une jeune femme instruite élevée dans la tradition, elle dénonce les inhibitions et les frustrations que la parole (ou le silence) des mères a générées :

« As-tu jamais parlé de sexualité avec ta mère ? Non bien sûr ! Fausse pudeur, faux-semblants. [...] Je me sens une handicapée de la vie, du désir, de la jouissance. [...] La parole de nos mères m'a marquée au fer rouge. Mon corps est tétanisé. [...] Je suis

incapable de vivre ma vie de femme. On nous a poussé à cadenasser nos cuisses, à nous méfier des hommes [...]. Personne ne m'a jamais parlé d'échange, de désir, ni de plaisir. [...] Monnaie de dupes. Hymen contre néant » (Hamdane, 2006).

- 17 À propos de la non information en matière de sexualité, la sociologue Soumaya Naamane Guessous précise :

« Contrairement à ce qu'on pense, il y a une éducation sexuelle dans la société, mais elle s'exerce négativement. Elle se base sur la *hchouma* [honte] et le non-dit. Elle n'informe pas, elle interdit : ne pas se toucher, ne pas faire certains gestes brutaux qui risquent de déchirer l'hymen, être chaste pour ne pas provoquer la concupiscence chez les hommes... » (Naamane Guessous, 2005, 46-47).

- 18 Badra, la narratrice révoltée de *L'Amande*, évoque cette répression sexuelle dans laquelle elle a été socialisée, les règles préventives de conduite à observer et les rituels magiques auxquels elle a été soumise en vue de préserver l'intégrité du fétiche que constitue l'hymen. Cadrée en permanence par le regard culpabilisant et le discours réprobateur à force inhibitrice des aînées, la moralité des filles est ultimement garantie par les hommes de la famille, y compris les cadets. Ainsi s'exprime Badra :

« J'en voulais à Imchouk [son village natal] qui avait associé mon sexe au Mal, m'avait interdit de courir, de grimper aux arbres ou de m'asseoir les jambes écartées. J'en voulais à ces mères qui surveillent les filles, vérifient leur démarche, palpent leur bas-ventre et épient le bruit qu'elles font quand elles pissent pour être sûres que leur hymen est intact. [...] J'en voulais à ma mère qui avait failli me blinder le sexe [...] ». Plus loin dans le récit, Nedjma précise qu'il s'agit « d'un rite vieux comme Imchouk, qui consiste à cadenasser l'hymen des petites filles par des formules magiques, les rendant inviolables même pour leur mari, à moins d'être déboutonnées par un rite contraire » (Nedjma, 2004, 121).

- 19 Le thème du sexe féminin magiquement « scellé » à la demande des mères afin de préserver la virginité de leurs filles avant le mariage se retrouve dans le second « conte intime » publié par Nedjma en 2009, toujours chez Plon, et dont l'intrigue est cette fois située dans l'Algérie coloniale, *La Traversée des sens*, auquel il sert d'ouverture prétexte : selon la tradition, à la puberté, l'héroïne du roman, Leïla Omran a subi, à l'instar de ses sœurs, le *tqaf*, rituel incantatoire d'ensorcellement qui a « scellé » « hermétiquement » son sexe, de sorte qu'aucun homme ne puisse la pénétrer. La jeune fille est « élevée sans aucune allusion au sexe. Elle n'avait pas entendu parler de plaisir ni de volupté. Ni ne savait quelle partie de son corps pouvait s'épanouir sous la caresse, saillir comme un bourgeon, juter comme un fruit. Elle ne devait pas connaître ces tremblements qui secouent le ventre, montent vertèbre par vertèbre, font resserrer les parois et allumer l'incendie » (Nedjma, 2009). Malencontreusement, le sortilège auquel elle a été soumise n'a pas été levé la veille du mariage, ce qui vaut à la jeune femme, pourtant vierge et totalement ignorante des choses du sexe, d'être répudiée le jour de ses noces et chassée honteusement par sa belle-famille pour « vice d'hymen », son mari n'étant pas parvenu à la déflorer – sans d'ailleurs que sa virilité ne soit aucunement remise en cause. Le « dénouement » devant impérativement être effectué par la même personne, la tante de Leïla, Zobida, lui propose de l'aider à rechercher sa « blindeuse ». Narratrice du récit, Zobida est une quadragénaire analphabète, épicurienne et libertine, devenue « experte du sexe » et « cantatrice du désir » après un heureux veuvage. Battue tout au long de son union par Sadek, l'époux brutal qui lui avait été imposé et qui évoquait régulièrement versets et *hadiths* pour justifier les mauvais traitements qu'il lui infligeait, ne voyant depuis lors dans les hommes que lâcheté, bigoterie et machisme, elle est arrivée à Zébib, petit village paisible, à la mort de son mari, dévorée secrètement par la haine et la

volonté de semer la *fitna* [discorde]. Gagnant au fil du temps la confiance des villageois, elle est devenue une confidente, une conseillère écoutée et respectée. C'est dans ce contexte que la famille Omran fait appel à elle pour trouver une solution à la honte qui accable leur fille Leïla, et l'accompagner dans sa quête. Au-delà du sort qui « nouerait » la jeune mariée, Zobida estime surtout que sa nièce est une nouvelle victime d'une culture où le plaisir est un péché et l'amour conjugal une contrainte. Commence alors pour les deux femmes un long périple initiatique où Leïla va découvrir son propre corps, sa sensualité et faire l'apprentissage de la sexualité, initiée avec jubilation par sa tante, jouisseuse libérée. « Il vaut mieux être une putain que l'esclave d'un abruti de mari », martèle Zobida quand sa protégée, ayant intériorisé dès l'enfance le caractère sacré de la virginité, le stigmate que sa perte représente et la loyauté due aux valeurs communautaires, évoque les conseils de sa mère qui lui a prescrit le mariage comme ultime horizon et finalité de l'existence d'une femme. Pour Zobida, la liberté et la recherche du plaisir sont essentielles au bonheur de l'individu, qu'il soit homme ou femme. Mais dans la tradition arabo-musulmane, les notions de pudeur, d'honneur, de honte, de péché et l'interdit de la virginité contraignent drastiquement les corps, soumis aux pressions familiales, aux prescriptions religieuses et à une surveillance communautaire polymorphe (Chebel, 2004 [1984]).

L'hymen certifié intact comme (unique) capital féminin convertible sur le marché matrimonial

- 20 La perte de la virginité avant le mariage demeure encore souvent une transgression majeure, qui fait radicalement sortir les femmes de la catégorie des femmes « honnêtes » et « vertueuses », *i.e.* celles que l'on peut épouser. De fait, une telle perte jette l'opprobre sur (les hommes de) la famille et le futur époux. Cette réduction communément admise de l'honneur des femmes à leur virginité est dénoncée avec véhémence par la jeune journaliste et écrivaine Sanaa Elaji :

« Je ne suis pas contre les filles qui veulent rester vierges ou contre les hommes et les femmes qui choisissent de se marier à la traditionnelle. Le problème, c'est que souvent, c'est la société qui impose ces comportements et qui fait choisir aux femmes un destin qui ne leur convient pas ! Ce n'est pas la fille qui choisit de rester vierge, mais elle sait que c'est la seule manière de prouver son honnêteté entre guillemets. Sinon, elle passe pour une fille qui couche, une *zina*, une pute qui ne vaut rien, une salope, ce n'est pas une fille bien, simplement parce qu'elle a déjà eu une expérience sexuelle. Et ce que je ne comprends pas, c'est la relation obligée qu'on s'acharne à mettre entre hymen et vertu, entre hymen et honneur, entre hymen et valeurs... [...] L'hymen est considéré par beaucoup d'hommes et de femmes comme étant le symbole de l'honneur d'une fille. Je sais bien qu'on nous a toujours appris que la virginité de la femme, c'est soi-disant ce qu'elle a de plus précieux à offrir à un homme... Mais c'est horrible de réduire comme ça ce qu'elle a de plus cher à offrir à son homme à son hymen ! » (Entretien, Elaji, 2007).

- 21 En pointant les catégories d'appréhension des propriétés posées comme « naturellement » associées à chaque sexe, Sanaa Elaji tend ainsi plus globalement à dénoncer les schèmes, largement intériorisés, d'évaluation de « l'honnêteté » des filles.

« Si l'homme avec qui on est aime plus notre membrane¹⁵ que nous-mêmes, y'a un souci !, poursuit-elle. [...] C'est la vie de la fille qui est en jeu : si elle perd sa virginité, elle a quasiment foutu sa vie en l'air parce qu'on la résume à ce bout de membrane. [...] Moi, ça m'a toujours exaspérée qu'on lie la valeur d'une femme à un

bout de chair, qu'on lie l'honneur de la femme, son intégrité, ses principes, ses valeurs, à sa virginité ! » (*ibid.*).

- 22 La conteuse Halima Hamdane en a fait l'amère expérience très jeune lors de sa première relation amoureuse. C'est ce qu'elle raconte sans fard :

« Je suis tombée amoureuse très jeune, à 15 ans. J'étais au lycée, et je suis tombée amoureuse d'un lycéen, il avait deux ans de plus que moi, et on s'est fréquenté un peu... [...] Moi, tout de suite, j'avais vraiment envie de faire l'amour avec lui, mon corps le voulait. Dans ma tête, il n'y avait pas de barrières, et quand il l'a compris, ça a été pour lui le drame !! Pour lui, il y avait une barrière, et il m'a traitée de tous les noms... et pour lui, ça a été fini ! Ca a été fini parce que tout à coup, [...] j'étais devenue monstrueuse, j'étais devenue la pute. [...] A l'époque... et même aujourd'hui... ce n'était pas du tout quelque chose d'imaginable... Je me suis mariée jeune [à 17 ans], juste après, parce que ça me faisait trop peur, il fallait que je coupe ça... [...] Je me suis dit que c'était... moi, j'étais monstrueuse parce que je pensais à des choses... J'avais des pulsions... » (Entretien, Hamdane, 2008).

- 23 La sociologue Noumaya Naamane Guessous rappelle également que d'un point de vue communautaire,

« toute fillette pubère devient une séductrice, représentant un danger pour les hommes et pour leur pitié. L'étau se resserre davantage sur elles pour qu'elles deviennent discrètes, effacées, afin de ne pas attirer les regards des hommes et y succomber. On enseigne aux filles qu'elles sont seules responsables si un homme les aborde ou abuse de leur corps. L'image qu'elles se font d'elles-mêmes est donc totalement négative, chargée de mépris pour leur corps. Un corps qui ne leur appartient pas et qu'elles vont devoir brimer pour se trouver un mari » (Naamane Guessous, 2005, 47).

- 24 On comprend bien ici que la préservation de la virginité féminine recouvre d'autres enjeux plus larges liés à la socialisation de l'éveil sexuel : limiter exclusivement la sexualité au cadre conjugal permet de maîtriser des pulsions individuelles potentiellement « anarchiques » si elles n'étaient pas contrôlées par la communauté.

- 25 Et si la « pulsion » n'est pas contenue, la transgression de l'interdit peut être violemment réprimée. L'une des scènes du roman d'apprentissage *Ni Fleurs ni couronnes* publié en 2000 aux Editions du Fennec par la Casablancaise Souad Bahéchar¹⁶ apparaît symptomatique, dans son paroxysme, de la violence qu'une telle subversion peut générer. Revendiquant une filiation avec la tradition du conte populaire, cette parabole a obtenu en 2001 le Prix Grand Atlas, pour la première fois décerné à une femme. Elle raconte les vingt premières années de Chouhayra (« l'étrangère » en arabe), troisième fille née dans une famille de la tribu isolée des Mramda à la place du fils tant espéré. Chargée inconsciemment d'une malédiction frappant la terre, l'enfant devient rapidement la victime expiatoire de la communauté villageoise superstitieuse. Cristallisant la haine collective, elle grandit à l'écart de la tribu, en compagnie des animaux. Ignorée et rejetée par tous, mais consciente de ses désirs, Chouhayra est déterminée à se forger sa propre identité en affrontant l'absence de sa famille, les privations et l'exclusion. Tombée dans l'oubli, elle redevient le bouc émissaire de la tribu lorsque, encore adolescente, elle est surprise lors de sa première relation sexuelle avec le seul homme qui lui témoigne un peu de tendresse, le jeune et inexpérimenté berger Hachem. Pour avoir brisé l'interdit et perdu sa virginité en dehors du cadre du mariage, la paria est mutilée sexuellement. C'est la mère du garçon, elle-même mariée de force et violée à 12 ans par un époux de 30 ans son aîné, qui, s'érigeant en garante de l'ordre patriarcal, va marquer le sexe de la jeune fille au fer rouge, avant que la tribu ne condamne Chouhayra à l'exil. La brûlure de

l'adolescente, qui suit sa défloration, constitue une scène clé, particulièrement violente, du texte : « Le feu entame sa chair. La mère du berger vise les traces laissées sur la peau par le sang séché de l'hymen déchiré. Entre ses cuisses écartées, Chouhayra voit son sexe s'ouvrir comme une bouche qui crie. [...] Les tisons s'éteignent, elle perd connaissance » (Bahéchar, 2000).

26 Si de tels déchaînements, narrés ici dans le cadre d'une parabole, sont rares en pratique¹⁷, la violence apparaît en revanche très présente dans d'autres procédures plus communes, qui visent à vérifier que la transgression de l'interdit, précisément, n'est pas survenue. Dans *L'Amande* de Nedjma, la jeune adolescente Badra a été promise par sa mère à Hmed, un notaire réputé et aisé de 40 ans qui, après avoir déjà répudié deux épouses en les accusant d'être stériles, a jeté son dévolu sur la collégienne. C'est d'abord à la mère du prétendant qu'il incombe de vérifier la « qualité » de la « marchandise ». Dans une scène mortifère du récit située au hammam, lieu rituel traditionnel, où la future belle-mère de Badra dispose d'un accès intime au corps réifié de la jeune fille résignée de 17 ans, Nedjma souligne une nouvelle fois comment les aînées assurent, pour le compte des hommes, le contrôle du corps des plus jeunes : « Ma future belle-mère n'a pas attendu l'accord définitif de ma maternelle pour juger et jauger mes capacités à devenir une épouse digne de son clan et de son fils. Elle a débarqué avec sa fille aînée au hammam un jour où j'y étais. Elles m'ont examinée de la tête aux pieds, me palpant le sein, la fente, le genou, puis le galbe du mollet. J'ai eu l'impression d'être un mouton de l'Aïd. [...] Mais connaissant les règles et les usages, je me suis laissée faire sans bêler. Pourquoi déranger des codes bien huilés qui transforment le hammam en un souk où la chair humaine se vend trois fois moins cher que la viande animale ? » (Nedjma, 2004, 54).

27 Mais surtout, l'écrivaine rappelle qu'en dépit des sortilèges éventuels, le caractère intact de l'hymen, qui s'apparente à une ressource collective détenue en propre par la lignée familiale et qui atteste de son honneur, ne se présume pas forcément : il peut faire l'objet de vérifications prénuptiales¹⁸. Les femmes de la communauté, mères ou *neggafate*, tiennent là encore le rôle actif dans cette procédure, souvent décrite comme un viol par celles qui la subissent. C'est cette scène traumatique, particulièrement humiliante et brutale, qui survient le matin de ses noces forcées qu'évoque Badra, l'héroïne de *L'Amande* :

« Neggafa a poussé notre porte de bon matin. Elle a demandé à ma mère si elle voulait vérifier la "chose avec elle". - Non, vas-y toute seule. Je te fais confiance, a répondu maman. Je crois que ma mère cherchait à s'épargner la gêne qu'une telle "vérification" ne manque jamais de susciter, même chez les maquerelles les plus endurcies. Je savais à quel examen on allait me soumettre et m'y préparais, le cœur noyé et les dents serrées de rage. Neggafa m'a demandé de m'étendre et d'enlever ma culotte. Elle m'a ensuite écarté les jambes et s'est penchée sur mon sexe. J'ai senti soudain sa main m'écartier les deux lèvres et un doigt s'y introduire. Je n'ai pas crié. L'examen a été bref et douloureux, et j'ai gardé sa brûlure comme une balle reçue en plein front. Je me suis juste demandée si elle s'était lavée les mains avant de me violer en toute impunité. "Félicitations ! a lancé Neggafa à ma mère, venue aux nouvelles. Ta fille est intacte. Aucun homme ne l'a touchée" » (Nedjma, 2004, 106).

28 Notons que si de tels tests sont de moins en moins pratiqués directement au sein des familles, les demandes de certificat de virginité adressées aux médecins en vue d'un prochain mariage semblent en revanche augmenter au Maroc, en particulier dans les milieux sociaux modestes et/ou en zones rurales¹⁹, où la virginité constitue encore bien souvent l'unique capital féminin convertible (Lefaucheur, 1992). Cette pratique existe

également en France, où la question est soulevée essentiellement par les familles de jeunes Françaises musulmanes de moins de 30 ans, d'origine maghrébine, mais aussi turque ou pakistanaise²⁰. Les praticiens apparaissent divisés quant à la délivrance de ces documents. Ainsi, dès 2003, le vice-président du Conseil national français de l'ordre des médecins estime-t-il sur le site de l'organisation qu'un médecin doit « refuser cet examen et la rédaction d'un tel certificat » si la demande se base sur un motif religieux. Accéder à une telle requête constitue, selon lui, « une violation du respect de la personnalité et de l'intimité de la jeune femme, notamment mineure, contrainte par son entourage de s'y soumettre ». De même, à l'automne 2007, face à la montée en puissance du phénomène – et/ou sa médiatisation plus large –, le Collège national des gynécologues et obstétriciens français invite les praticiens à refuser de rédiger de tels documents sans finalité médicale. Cependant, certains médecins arguent qu'il s'agit de protéger des femmes en danger et acceptent donc encore de délivrer ces attestations. Ceux-là usent toutefois de circonlocutions subtiles leur permettant de se couvrir en cas d'éventuelle contre-expertise : il ne s'agit pas tant alors d'affirmer que la femme est vierge, mais simplement qu'aucun élément ne permet de dire qu'elle ne l'est pas²¹.

La nuit de noces ou « le viol légal » d'une jeune vierge

- 29 « Nuit de sang », le soir des noces est souvent présenté comme le sacrifice d'un « agneau » docile, paré et parfumé « en attendant de [se] faire égorger » (Nedjma, 2004, 54). Topique récurrente des récits des écrivaines marocaines, la défloration de la jeune mariée lors de la nuit de noces est fréquemment décrite comme un viol, rendu légal parce qu'il se déroule dans le cadre matrimonial. Présente notamment dans le roman *Laissez-moi parler !* d'Halima Hamdane, c'est sans doute dans *L'Amande* qu'une telle scène est présentée de manière la plus crue. Ne dérogeant pas à la tradition ancestrale qui fait que la perte de la virginité se déroule « dans le sang et les hurlements » (Nedjma, 2004, 120)²², le dépucelage de Badra, apparemment « blindée » à l'adolescence et manifestement non « dénouée » (à l'instar de l'héroïne de Nedjma dans son récit suivant *La Traversée des sens*), est humiliant, laborieux et brutal. Il survient en public, devant (et avec « l'aide » de) sa belle-mère et sa sœur, alors que Badra est attachée au lit. Ce viol augure une longue suite d'actes sexuels contraints avec un époux imposé qui la révolte :

« [Hmed] m'a écarté les jambes et son membre est venu cogner contre mon sexe. [...] Il me faisait mal et je me contractais un peu plus à chacun de ses mouvements. L'assistance tambourinait sur la porte, réclamant ma chemise de vierge. Je tentais de me dégager, mais Hmed m'a clouée sous son poids et, le sexe en main, a tenté de l'enfoncer. Sans succès. Suant et soufflant, il m'a couchée sur la peau de mouton, a levé mes jambes au risque de me désarticuler et a repris ses assauts. J'avais les lèvres en sang et le bas-ventre en feu. Je me suis soudain demandée qui était cet homme. Ce qu'il faisait là, à ahner sur moi, à froisser ma coiffure et à faner de son haleine putride les arabesques de mon henné ? Il m'a enfin lâchée, s'est levé d'un bond. Les reins entourés d'une serviette, il a ouvert la porte et a appelé sa mère. Celle-ci passa tout de suite une tête, Naïma [la sœur de Badra] lui emboitant le pas. [...] Ma belle-mère écumait de rage, ayant compris que la nuit de noces tournait au fiasco. Elle m'écarta d'autorité les jambes et s'écria : – Elle est intacte ! Bon, on n'a pas le choix ! Il faut la ligoter ! – Je t'en supplie, ne fais pas ça ! Attends ! Je crois qu'elle est *mtaqfa* [i.e. qu'elle a l'hymen « noué », afin de n'être pas déflorée avant le mariage]. Ma mère l'a "blindée" quand elle était gamine et elle a oublié de la défaire de ses défenses. [...] Moi, je savais que Hmed révolait mon corps. C'est pourquoi celui-ci lui interdisait tout accès. Ma belle-mère me ligota les bras aux barreaux du

lit avec son foulard et Naïma se chargea de me plaquer solidement les jambes. Pétrifiée, j'ai réalisé que mon mari allait me déflorer sous les yeux de ma sœur. Il m'a rompue en deux d'un coup secet je me suis évanouie pour la première et unique fois de ma vie. » (Nedjma, 2004, 106).

- 30 Cette défloration éprouvante et le « devoir conjugal » quasi-quotidien que son époux lui impose sont vécus par Badra comme une anticipation de la mort. La jeune femme ne présente dès lors à son mari – qui n'en a cure – qu'un « corps-cadavre » pour assouvir ses désirs, ressentis comme d'autant plus morbides que l'homme est stérile : tout comme lors de ses deux précédentes unions, soldées pour cette raison par la répudiation des épouses, ses tentatives répétées pour concevoir un héritier restent vaines :

« Hmed allait faire l'amour à un cadavre durant les cinq ans de notre hideux mariage. [...] J'ai continué tous les soirs, sauf quand j'avais mes affaires, à écarter les jambes pour un bouc quadragénaire qui voulait des enfants et ne pouvait pas en avoir. Je n'étais pas autorisée à me laver après nos sinistres ébats, ma belle-mère m'ayant ordonné, dès le lendemain des noces, de garder la "précieuse semence" en moi pour tomber enceinte. Toute précieuse qu'elle était, la semence de Hmed ne donnait aucun fruit. [...] Je rêvais qu'il me pousse des ronces dans le vagin pour que Hmed s'y écorche le machin et renonce à y revenir » (Nedjma, 2004, 121-122).

- 31 Après ces débuts pénibles et douloureux, toute la famille attend l'exhibition du sang virginal maculant la chemise ; ce dernier est utilisé rituellement par les aînées superstitieuses :

« Mon pucelage circula de main en main. De la belle-mère aux tantes en passant par les voisines. Les vieilles y ont rincé leurs yeux persuadées qu'il prévient la cécité. La chemise maculée de sang ne prouvait rien, sauf la bêtise des hommes et la cruauté des femmes soumises » (Nedjma, 2004, 123).

- 32 Gaudio Attilio affirme que « la coutume très répandue dans beaucoup de pays islamiques, qui prévoit l'exposition du linge taché après la nuit nuptiale, trouve sa justification dans le droit coranique qui considère en effet que le contrat de mariage n'a une validité effective qu'à partir du moment où le mariage a été consommé, et exige, sous peine d'annulation du mariage, la preuve de cette consommation. C'est d'ailleurs à ce moment-là seulement que la jeune femme cesse d'être soumise au pouvoir paternel pour passer au pouvoir du mari » (Attilio, 1957, 94). Pourtant, faut-il rappeler qu'aucune source religieuse de l'islam ne mentionne qu'une femme doit saigner pour faire la preuve de sa virginité, ou que quelqu'un a le droit de la vérifier ? Que dans les années 1920-1930, des pétitions (restées lettre morte) lancées par des réformistes religieux dans la région de Fès réclamaient l'interdiction de l'exposition du drap taché du sang de la jeune épousée après la nuit de noces ? Est-il, au-delà, encore nécessaire de souligner que des femmes naissent sans hymen, que d'autres qui en ont un, intact, ne saignent pas (ou très peu) lors de leur premier rapport sexuel – les hymens souples, qui ne cèdent pas sous la pression pénienne, sont parfois dits « complaisants » : le tabou reste vivace ! –, qu'enfin la membrane peut être rompue ou altérée accidentellement au cours de l'enfance à l'occasion d'activités sportives ordinaires, sans parler des accidents physiques ?

Virginité et dot : le mariage comme « prostitution légale » ?

- 33 Soumaya Naamane Guessous l'affirme pourtant sans ambages en 2005 : « Aujourd'hui encore, la virginité est, à une écrasante majorité, une condition *sine qua non* au mariage » (Naamane Guessous, 2005, 46). Un hymen intact demeure donc, dans de nombreux cas, le premier capital féminin convertible et rentable sur un marché matrimonial contractuel.

« Capital physique » au départ, l'intégrité hyménale assure aussi un véritable « capital social » (la « bonne réputation ») à la fille comme à ses parents. La virginité constitue ainsi la principale valeur d'échange qui permet à la famille, au moment des tractations matrimoniales, d'espérer du futur époux un capital économique (la dot) conséquent. Analysé par certaines théoriciennes féministes – telle Paola Tabet (2004) – comme le lieu symbolique de la perte payée, légalement organisée de l'hymen, l'arrangement matrimonial relèverait ainsi d'un « échange économique-sexuel » : il s'insérerait dans des transactions économiques explicites incarnées par la dot - l'argent se révélant ici comme un instrument direct de la domination masculine au sein des rapports de genre. Cette approche, volontiers provocatrice, est pleinement reprise par Sanaa Elaji, qui envisage les formes d'écriture qu'elle pratique comme autant « d'armes de combat et de changement social » (Elaji, 2007). Ses prises de parole en langue française sont multiples (blog, chroniques et articles de presse dans le mensuel féminin²³ *Citadine*). Mais c'est en arabe dialectal qu'elle s'exprime le plus fréquemment (articles dans le quotidien de gauche *Assahra Al Maghribya*, puis dans l'hebdomadaire d'information générale *Nichane*), dans l'optique délibérée d'assurer à ses prises de position un plus large retentissement – et au risque assumé de choquer certains lecteurs²⁴. Dans tous ces forums, la jeune célibataire émancipée va jusqu'à décrire le mariage traditionnel comme relevant de la « prostitution légale » :

« Est-ce que vous savez qu'au Maroc, si le divorce intervient après la consommation du mariage, la femme garde la dot et les cadeaux, mais que si le divorce intervient avant la consommation du mariage, le mari récupère sa dot et ses cadeaux?... Autrement dit, le divorce est réduit pour la femme à un rapport sexuel et à une perte payée de son hymen. C'est la perte payée, organisée, légale de son hymen. Et ça, ça ne fait pas du mariage de la simple prostitution institutionnalisée et légalisée?! [...] La signification de la dot, c'est ça littéralement... c'est une somme que le mari donne pour pouvoir avoir des rapports sexuels légaux avec sa femme. [...] Ca veut dire forcément un couple de prostitution légale ! » (Entretien, Elaji, 2007).

- 34 Notons qu'à l'opposé d'une telle généralisation militante volontairement radicale, de nombreux sociologues ou anthropologues musulmans mettent plutôt classiquement l'accent sur le contexte social de la relation sexuelle, rigoureusement normée par le Coran et par le droit musulman [*fiqh*] : sa licéité ou son illicéité est liée à sa légitimité sociale au regard de l'union légale : l'islam distingue ainsi le *nikâh*, soit la sexualité socialement légitimée (et valorisée) dans le cadre du mariage, et le *zina*, soit les autres formes de réalisation du désir sexuel dépourvus de la médiation du rite matrimonial, synonymes de « désordre » et de « fornication » (Boudhiba, 1975, 15-22 et 44 ; Benkheira, 1997, 291, 304, 309-313 ; Chebel, 2004, 83 ; Naamane Guessous, 2005, 149 et suiv.).

L'impossible défloration... La virginité comme « valeur d'usage » de l'ordre patriarcal et le développement clandestin d'une sexualité de substitution

- 35 Malgré l'ancienneté et la relative permanence de la socialisation aux valeurs et pratiques traditionnelles décrites jusqu'ici, la sacralisation de la virginité féminine semble de plus en plus souvent ressentie par les femmes non comme un choix dicté par une conviction personnelle, mais comme une contrainte sociale, et ce d'autant plus nettement qu'elles sont citadines, diplômées et actives. Un faisceau d'indices laisse en effet supposer que les

rapports entretenus par les Marocaines à la virginité évoluent sensiblement depuis une quinzaine d'années, en lien avec les mutations structurelles affectant le contexte socioculturel et économique chérifien. Avec l'urbanisation et la scolarisation croissante (même si elle demeure relative²⁵) des filles, mais aussi en raison des difficultés d'insertion sociale et économique (principalement en matière d'emploi et de logement), l'âge moyen des femmes au mariage recule régulièrement au Maroc (il est ainsi passé de 17 ans et 3 mois en 1960, à 27 ans et 2 mois en 2007 – source : Haut Commissariat au Plan du Maroc, 2008), même si subsistent des disparités entre les villes et les campagnes²⁶. Notons aussi qu'entre 1976 et 2006, le taux de célibat féminin a été multiplié par 4.6 dans le royaume chérifien : selon la même étude du HCP, en 2007, toutes générations confondues, près d'un tiers (30 %) des Marocaines sont célibataires. Trois fois plus de femmes finissent leur vie féconde célibataires en 2006 qu'en 1996. Les femmes de plus de 30 ans apparaissent spécifiquement touchées par cet accroissement du célibat, qui progresse très nettement depuis le milieu des années 1990 : il concerne ainsi 29 % des femmes âgées de 30 à 34 ans (contre 10 % en 1987) et 18.9 % des 35-39 ans (contre 5.4 % vingt ans plus tôt). Ce phénomène est particulièrement net dans les villes (en 2007, tous âges confondus, 40 % des Marocaines vivant en milieu urbain sont concernées par le phénomène, avec un « pic » de 49 % parmi les 25-29 ans résidant dans la capitale économique du pays, Casablanca – soit respectivement 10 et 19 points de plus que la moyenne nationale), et parmi les diplômées actives. Malgré cette progression spectaculaire, le célibat féminin demeure pourtant beaucoup moins toléré socialement que le célibat masculin et peut entraîner diverses difficultés pour celles qui, volontairement ou non, l'expérimentent, comme nous l'ont affirmé au cours de l'enquête de nombreuses écrivaines célibataires – à tel point d'ailleurs que certaines ont même hésité à se déclarer comme telles lors des entretiens. Car « si une fille non vierge n'a aucune valeur et attire le déshonneur sur son entourage, une fille non mariée à temps attire la honte sur les siens. [...] [Dans la société marocaine], il n'y a pas de place pour les filles ou femmes sans mari. Celles qui vivent loin de leur famille et sans mari sont désignées du doigt, leurs faits et gestes sont contrôlés par le voisinage. Il n'est pas rare qu'une femme sans mari se voie refuser un contrat de location par le propriétaire. Parfois ce sont les voisins qui font pression sur le propriétaire pour qu'il ne loue pas à une célibataire²⁷, débauchée par principe, pouvant donner le mauvais exemple aux familles » (Naamane Guessous, 2005, 47-48).

- 36 Toutefois, sous l'effet conjugué de ces différents facteurs socioculturels, s'affirme progressivement (dans l'illégalité et la clandestinité) une sexualité féminine pré-nuptiale plus ou moins précoce (A). La résistance (ambiguë) qu'elle révèle face aux coutumes traditionnelles n'est pourtant pas sans risque, et incite un nombre croissant de jeunes femmes sexuellement expérimentées à recourir à des opérations de réfections d'hymen en prévision d'un prochain mariage, au risque de consolider l'ordre patriarcal (B).

Vers une « virginité consensuelle » ambiguë : le développement d'une sexualité *non vaginale* à rentabilité incertaine

- 37 Il convient d'abord de rappeler que le Code pénal marocain considère toujours comme un délit toute relation sexuelle entre personnes de sexes différents non unies par les liens du mariage (article 490). Certes, il y a loin des lois aux pratiques, mais en tant qu'infraction au droit positif²⁸, la « fornication » demeure passible d'un mois à un an d'emprisonnement. Objectivement transgressives d'un double point de vue juridique et

religieux, les pratiques sexuelles prémaritales émergentes marquent toutefois l'accès de nombreuses jeunes femmes à la sexualité, à distance du regard et de l'encadrement traditionnels de la parenté et des aîné(e)s. Pour autant, à travers elles, c'est aussi le risque de perdre sa virginité avant l'union matrimoniale qui augmente – tout comme celui, infamant, d'une grossesse hors mariage²⁹. En effet, les femmes non mariées mais depuis longtemps sorties de l'adolescence, sont de plus en plus fréquemment confrontées à un dilemme entre l'épanouissement de leurs désirs (et ceux de leurs partenaires) et la crainte du déshonneur. Des indices concordants montrent que, dans de nombreux cas, la virginité est de plus en plus souvent entendue non plus comme une absence totale d'expérience sexuelle (« virginité coranique »), mais comme la présence d'un hymen intact, n'excluant pas les pratiques sexuelles sans défloration (« virginité consensuelle ») (Dialmy, 2002-2003, 80 *et suiv.*). S'affranchissant (au moins partiellement et dans l'ambivalence) du carcan de la tradition et de ses interdits, du poids de la famille, du droit et de la religion, de nombreuses jeunes femmes « aménagent » en secret, parfois dans la honte et la culpabilité, leur chasteté : certaines acceptent, de plus ou moins bon gré, des pratiques sexuelles substitutives à la pénétration vaginale, qui présentent toutes l'avantage de préserver la fragile membrane (courtes pénétrations, masturbation du partenaire, sodomie – pourtant proscrite par le droit musulman [*fiqh*]³⁰ –, fellation) (Chebel, 1995b, 320).

- 38 Ces pratiques semblent de plus en plus répandues, si l'on en croit les témoignages des écrivaines interrogées. Ainsi Sanaa Elaji revient-elle sur la définition patriarcale, largement consensuelle quoique restrictive de la virginité, réduite à la non défloration, pour dénoncer « l'hypocrisie » qui l'entoure :

« Même si une femme a encore son hymen, ça ne veut pas dire qu'elle est encore vierge au sens de n'importe quel dictionnaire, c'est-à-dire que ça ne veut pas dire qu'elle n'a jamais eu de rapports sexuels, ça veut juste dire qu'elle n'a jamais été pénétrée dans le vagin ! Mais pour les hommes, si elle garde encore son hymen, c'est que c'est une femme chaste ! [...] On tombe dans l'absurde du : elle garde son hymen, donc elle est vierge ! [...] J'ai un ami qui a des rapports sexuels superficiels, parce qu'il ne faut pas passer à la pénétration avant le mariage ! Et je trouve que ça, c'est le summum de l'hypocrisie, parce que et lui, et elle, ils savent qu'elle n'est plus vierge ! Pourquoi toute cette mascarade ? !! [...] [Lier hymen et valeurs] fait aussi que l'on a des pratiques sexuelles pas toujours saines. [...] Mais personne ne se pose la question, même celui qui est sorti avec une fille, qui l'a sodomisée parce qu'elle voulait garder sa virginité, il ne se pose pas de question, le jour où il va chercher une fille vierge pour se marier ! [...] Est-ce qu'il y a beaucoup de mecs qui vont se dire : "ça pourrait être ma sœur ou ma fille ou ma femme !" ?... Non ! [...] Le mec veut juste que sa femme ait son hymen ! Elle a peut-être un passé, mais en tout cas, lui, il n'en voit pas la preuve ! [...] On sait tous qu'une fille qui garde son hymen n'est pas forcément vierge ! On sait tous que les filles arrivent toujours à contourner les lois de la nature pour rester soi-disant vierges, si on suit évidemment la définition que notre société donne à la virginité, c'est-à-dire qui ne la lie qu'à l'existence d'un hymen intact... mais ça ne veut pas dire qu'elle n'a pas déjà goûté aux plaisirs interdits ! » (Entretien, Elaji, 2007).

- 39 L'importance quantitative réelle de telles sexualités de substitution demeure cependant très difficile à évaluer, puisqu'il n'existe quasiment pas d'enquête sociologique quantitative robuste sur les pratiques sexuelles au Maroc : malgré la multiplication, dans la majorité des sociétés musulmanes en transition – du Maghreb et au-delà –, des discours sanitaires en vue d'assurer une prévention en matière de transmission du VIH, perdurent en effet des usages sociaux et politiques du sida par les pouvoirs conservateurs et les

traditionalistes religieux, tournés vers la valorisation de l'abstinence et de la fidélité, et la stigmatisation du « vagabondage sexuel » et de la « débauche » (Dialmy, 2000). Malgré l'épidémie et les considérations sanitaires, il existe donc de fortes réticences à encourager des enquêtes visant à investiguer les comportements sexuels en dehors de toute considération morale, cette première étape risquant inévitablement de déboucher sur le constat chiffré de l'importance des pratiques perçues comme illicites. Dans un tel contexte, il apparaît donc hasardeux d'évaluer notamment l'ampleur de l'activité sexuelle féminine prémaritale. Tout au plus dispose-t-on de quelques données parcellaires, qui nécessiteraient d'être actualisées. Ainsi, dans son enquête sur la sexualité féminine au Maroc, Soumaya Naamane Guessous affirme-t-elle que près des deux-tiers des jeunes filles non mariées qu'elle a interrogées au milieu des années 1980 ont déjà expérimenté au moins une fois des pratiques sexuelles (n'impliquant pas forcément une pénétration vaginale) avec un garçon et ce, qu'elles soient ou non impliquées dans un projet matrimonial (Naamane Guessous, 1987, 44). Dans une autre recherche réalisée au Maroc en 1995, Abderramad Dialmy fait, quant à lui, état de 12 % de jeunes filles portant le voile déclarant avoir (eu) une activité sexuelle avant leur mariage (Dialmy, 1995, 183). La journaliste et écrivaine Bahaa Trabelsi, née à Rabat en 1961, a fait de l'une d'elles une héroïne de son troisième roman *Slim, les femmes, la mort* (édité par la maison d'édition Tarik, Casablanca, en 2004) : incarnation métaphorique de l'intégrisme et, plus largement, des mécanismes de *double bind* qui travaillent en profondeur la société marocaine, Ihssan, étudiante voilée le jour à la faculté des sciences et activiste islamiste prônant la chasteté, devient, la nuit tombée, serveuse et danseuse dans un bar pour faire vivre sa famille pauvre. C'est dans ce bar qu'elle rencontre Slim, journaliste se partageant entre plusieurs femmes, dont elle devient la maîtresse : « Ihssan [...] fait penser à l'héroïne d'un vieux film, un classique du cinéma, *La Femme aux deux visages*. A la fois ange et démon, un ange corrompu par les vicissitudes de la vie, et un démon séraphique par la grâce de sa foi, une foi totalitaire qu'elle impose autour d'elle à coups de tracts et de racolages volubiles auprès de ses sœurs musulmanes. [...]. Dieu merci pour Slim, les recommandations que prône la virginité enfant pour ses acolytes ne sont pas toujours valables pour elle. Ihssan n'est pas vierge », s'amuse ainsi Bahaa Trabelsi dans le roman.

- 40 Au-delà de ce cas littéraire et de la métaphore qui le sous-tend, les jeunes filles qui développent de tels comportements sexuels avant le mariage se montrent *in fine* respectueuses du tabou principal et se conforment en cela, paradoxalement, aux exigences de leur environnement social. Cette entrée dans la sexualité par des pratiques non vaginales, où elles peuvent trouver du plaisir tout en préservant leur premier (et parfois unique) capital, présente aussi l'intérêt de satisfaire un partenaire avec lequel elles espèrent une relation plus institutionnalisée, et de le faire « patienter ». En ce sens, un tel compromis est parfois envisagé par les femmes comme un élément important de leurs stratégies matrimoniales.
- 41 Toutefois, il n'est pas sans risque et sa « rentabilité » n'est pas garantie : en effet, certains hommes voient dans ces « aménagements » avec la chasteté une preuve de la « légèreté » de leur partenaire et/ou une ruse féminine pour les contraindre au mariage. La tactique peut alors s'avérer contre-productive. C'est le constat auquel aboutit Sanaa Elaji : « Un homme considère qu'il a le droit d'avoir plusieurs partenaires sexuelles occasionnelles avant le mariage, mais c'est des filles qu'au fond, il ne respecte pas, qu'il considère comme des prostituées et dont lui, il ne voudrait pas pour se marier ! Lui, il veut une fiancée pure ! » (Entretien, Elaji, 2007).

Hymen perdu, hymen rénové : « réparer la nature » et consolider l'ordre patriarcal

- 42 D'autres jeunes filles moins « prudentes », craignant que l'absence de sang lors de la nuit de noces ne trahisse leur passé sexuel et n'entraîne une répudiation honteuse qui incarnerait leur mort sociale, recourent aux opérations de réfection d'hymen. Car si l'interruption volontaire de grossesse demeure juridiquement interdite au Maroc³¹, la législation entourant l'hyménoplastie semble en revanche beaucoup plus floue, et certains praticiens se sont saisis de cette brèche pour l'intégrer dans la nomenclature des actes chirurgicaux aux opérations de plastie du périnée.
- 43 L'hyménoplastie consiste en la suture des séquelles hyménales, préalablement incisées dans leur partie médiane. Pratiquée sous anesthésie locale, l'opération prend une vingtaine de minutes ; la réfection dure entre quelques jours et plusieurs semaines, selon le procédé et le type de fils utilisés, et doit provoquer en principe un saignement lors de la première pénétration – on notera que certaines filles vierges demandent aussi parfois un « renforcement » de l'hymen, pour être sûres de saigner suffisamment lors de la nuit de noces. A cette technique médicalisée s'ajoute l'usage rémanent – et moins onéreux – de subterfuges ancestraux, tels l'introduction dans le vagin de foies de volailles ou le placement sous le drap de fines poches plastifiées contenant du sang de poulet mêlé à un anti-coagulant – parfois avec la complicité de la mère de la promise. Signe de la sophistication des temps, une société chinoise commercialise même depuis 2009, exclusivement sur internet, un « hymen artificiel » : bon marché, cette poche hydrosoluble d'une valeur de 300 dirhams (26 €) libère un liquide rouge semblable au sang lors du « premier » rapport sexuel. La polémique entourant la vente de cet objet et l'intérêt qu'il semble susciter au Maroc a pris une telle ampleur que les oulémas de Rabat ont déclaré fin 2009 ce produit *haram*, c'est-à-dire contrevenant « aux principes et aux valeurs de l'islam, qui interdit les relations hors mariage ».
- 44 Si ces procédés apparaissent si attractifs, c'est que la réfection chirurgicale d'hymen a un coût, rares étant les médecins à la réaliser gratuitement : soit l'hyménoplastie est pratiquée discrètement en clinique par quelques gynécologues installés dans les grandes villes (essentiellement à Casablanca et à Rabat), pour un prix variant entre 2 000 et 3 000 dirhams (soit entre 170 et 265 €, l'équivalent d'un petit salaire moyen au Maroc). Soit elle est réalisée en simple consultation par des médecins généralistes peu scrupuleux pour un tarif parfois dix fois inférieur aux précédents, mais avec une suture plus « grossière » et moins robuste. L'opération, dont plusieurs journalistes marocains rencontrés lors de l'enquête affirment qu'elle constitue actuellement l'intervention chirurgicale la plus fréquemment pratiquée sur les Marocaines, représente indéniablement un secteur d'activité florissant et particulièrement lucratif. Sous couvert d'anonymat, un médecin casablancais que nous avons pu interroger en 2008 estime par cette opération contribuer à « répondre aux souffrances et aux angoisses des jeunes filles qui ne peuvent pas se marier si elles ne sont pas vierges », affirmant qu'en raison du poids de la tradition, certaines préfèrent rompre sans évoquer la question avec leur partenaire, plutôt que d'assumer leur état et créer un scandale, jeter le déshonneur sur elles-mêmes et leur famille ou entraîner une rupture avec cette dernière – certaines femmes disent craindre une répudiation, voire la mort, si l'existence d'une activité sexuelle pré-nuptiale semblait avérée.

- 45 Comme le souligne l'actrice et nouvelliste Majida Benkirane en entretien (2007), les chirurgiens des deux côtés de la Méditerranée apparaissent déontologiquement très partagés quant à la pratique de l'hyméoplastie, pour des raisons sensiblement différentes. En France, où la question semble de plus en plus fréquemment soulevée, le Collège national des gynécologues et obstétriciens est ainsi divisé entre ceux qui acceptent de pratiquer cette intervention de chirurgie réparatrice lorsque la jeune fille semble courir des risques physiques, et ceux qui, souvent pour des raisons féministes, l'interdisent catégoriquement dans les services des Centres Hospitaliers Universitaires dont ils ont la responsabilité, estimant qu'elle constitue une maltraitance du corps des femmes considérées comme éternelles fautives, une atteinte à leur dignité, et qu'elle participe de leur « traite ». Ils refusent dès lors de cautionner l'entreprise patriarcale d'asservissement en participant à réparer les hymens déflorés. D'autres insistent sur le caractère moralement condamnable de tirer économiquement profit de la détresse des patientes.
- 46 Il faut encore noter que si le nombre annuel d'hyméoplasties réalisées au Maroc constitue évidemment un « chiffre noir », aucune statistique médicale n'est davantage disponible concernant les opérations pratiquées en France : protection de la vie privée et du secret médical oblige, la réfection d'hymen n'est pas répertoriée comme telle, mais intégrée dans la nomenclature des actes de « chirurgie plastique de la vulve, du vagin ou du périnée », – lesquels englobent des opérations très diverses (post-accouchement, etc...) –, susceptible ainsi de remboursement par la Sécurité sociale – même s'il semble que de nombreuses femmes, désireuses d'assurer totalement leur anonymat et leur protection, n'introduisent pas de demande de remboursement. On sait en outre qu'en France, ces opérations sont beaucoup plus fréquemment réalisées en cliniques privées spécialisées dans la chirurgie esthétique et/ou « intime » (selon des tarifs très variables, oscillant entre... 300 et 2 800 €) qu'en consultation de gynécologie-obstétrique (pour le prix de la consultation de spécialité) ou dans certains CHU où le chef de service les a autorisées. Sous couvert d'anonymat encore, un plasticien d'une célèbre clinique esthétique parisienne affirme ainsi lors d'un entretien réalisé en 2008 que si l'on comptait environ 4 ou 5 opérations annuelles de ce type jusqu'en 2000, leur nombre serait monté à 8 à 10 par mois depuis 2005. Soit environ 24 fois plus... sans compter la dizaine de demandes de renseignements hebdomadaire. De même, les professionnels du Planning familial s'inquiètent de l'extension de telles requêtes. Depuis sa création en 2005, la multiplication des appels au standard de l'association Fil Santé Jeunes en provenance de jeunes musulmanes sur le point de se marier, angoissées à l'idée que leur non virginité soit découverte, témoigne également de la prégnance du tabou au sein des générations de filles issues de l'immigration.
- 47 Dans tous les cas, outre l'information qu'elle nécessite et la honte qui l'accompagne, les conditions financières de possibilité d'une telle « rénovation » ne se répartissent pas socialement au hasard, même si de nombreux témoignages laissent à penser que, « la virginité n'ayant pas de prix » si l'on souhaite se marier, les jeunes filles se débrouillent souvent pour parvenir à réunir une telle somme. Lorsque, cas rare, le fiancé a déjà eu des relations sexuelles avec sa future femme et/ou qu'il accepte qu'elle ait eu des expériences antérieures, et que le subterfuge n'a donc pour seuls destinataires que les familles des mariés, le jeune homme peut participer au stratagème et à son financement. Mais faite le plus souvent seule ou aidée par la présence d'une amie, cette démarche est cachée à la

famille et au futur époux... dont la dot peut néanmoins participer à financer secrètement l'opération.

- 48 Cette dernière configuration constitue la trame principale du récit autofictionnel doublement subversif de Sanaa Elaji, *Majnounatou Youssef*. À la vision du monde et des rapports de genre du personnage principal Zineb, romantique célibataire de 20 ans, *alter ego* de l'auteure, engagée dans une passion amoureuse avec un homme marié plus âgé et socialement considérée comme une débauchée, l'écrivaine oppose celle de sa sœur, de trois ans sa cadette : « c'est la fille qui veut pas choquer, qui veut rester dans le moule, qui veut faire comme tout le monde. » Avisée du projet de mariage socialement avantageux que son père caresse pour elle, elle avoue paniquée à sa sœur aînée qu'elle n'est plus vierge. Zineb lui conseille d'en avertir son futur époux

« pour ne pas débiter un mariage sur le mensonge, pour ne pas tricher dans la relation, [...] pour ne pas donner beaucoup d'importance à quelque chose qui ne devrait pas l'être... [...] Ce n'est pas la peine de se marier de façon *halal* si c'est pour vivre toute sa vie dans le mensonge. » Après mûre réflexion, les deux sœurs parviennent toutefois à la conclusion qu'un tel aveu est impossible, « parce que le futur mari [...] n'acceptera pas un truc comme ça, et que ça risquerait même d'attiser la violence... En plus de la honte, elle risque même pour sa vie ! ».

- 49 La cadette envisage donc une opération de réfection d'hymen. Désargentées, les sœurs décident de faire financer l'hyménoplastie par le promis aisé à son insu, en prélevant la somme nécessaire sur la dot déjà en partie versée. Selon Sanaa Elaji, une telle configuration n'est pas rare, compte tenu des bouleversements déjà évoqués qui affectent depuis une quinzaine d'années le contexte socioculturel marocain. Pourtant, encore vécu comme une « faute » indigne, le stigmate que représente la perte de la virginité est appréhendé dans la honte et la culpabilité et doit donc être « réparé » :

« Avoir des rapports sexuels avant le mariage, c'est [...] de plus en plus courant chez les filles, mais ensuite, il faut réparer la nature ! Ca, ça reste très violent et très courant ! [...] Même si dans la tête des filles, c'est quelque chose de pas bien ! Si on pouvait ne pas le faire, ce serait mieux ! Elles ont été tellement culpabilisées ! ».

- 50 La situation narrée dans le récit révèle, d'après l'écrivaine, les contradictions de la société marocaine contemporaine, son « hypocrisie » et sa « schizophrénie » :

« Qui est la fille qui est la plus honnête entre guillemets ? Celle qui a des rapports sexuels mais par amour, avec un homme marié, et qu'on considère comme une pute qui se donne à tout le monde, ou celle qui n'est plus vierge avant le mariage mais qui fait une opération de réfection d'hymen en se cachant et même en faisant payer le futur mari pour pouvoir se marier avec un bon parti ? [...] Au Maroc, on a une expression pour dire ça, on parle de 'bled schizophrène'... C'est une expression souvent utilisée au Maroc pour qualifier les comportements souvent très contradictoires des gens... ».

- 51 Sanaa Elaji souligne toutefois avec amertume certains malentendus intéressés d'appropriation dont son récit a été l'objet, qui l'ont prestement détourné de son sens initial :

« Attention, le message, ce n'était pas de dire non plus que la sœur de Zineb, c'était une fille qu'on pourrait taxer de fille pas bien, comme certains l'ont lu » (Entretien, Elaji, 2007).

- 52 Certes, une sexualité féminine semble bien progressivement s'affirmer avant le mariage. Mais les nouvelles interactions sexuelles, *a priori* transgressives, qu'elle implique apparaissent donc souvent profondément ambivalentes, dans la mesure où elles demeurent inscrites dans les formes instituées traditionnelles de rapports de genre

hiérarchiques. Aucune des deux hypothèses (pratiques sexuelles sans défloration ou réfection d'hymen) n'évite en effet la violence symbolique et/ou physique : toujours déterminées par les prescriptions sociales, les jeunes femmes ne sont pas réellement en situation de se constituer – et d'affirmer – une sphère privée autonome, échappant à l'institution familiale et à la morale religieuse, où leur accès à la sexualité vaginale pénétrative serait totalement banalisé et indépendant du mariage, encore moins à imposer plus largement le droit de disposer librement de leur corps. La plupart des femmes ayant une sexualité prémaritale secrète continue par ces subterfuges, parfois « à leur corps défendant », de se conformer aux injonctions d'un ordre patriarcal plaçant l'impératif absolu de la virginité au cœur du dispositif de régulation de la sexualité féminine et de l'arrangement matrimonial. En ne contrevenant pas, au final, à cette norme hégémonique, les pratiques interstitielles évoquées ne la remettent aucunement en cause – ni même ne la fragilisent-elles – ; « aménagée », elle en sort recomposée, et peut-être renforcée.

Subversion ou reproduction des stéréotypes ? Retour sur deux postures littéraires opposées

- 53 Pour ne pas clore ces réflexions, nous avons choisi de revenir sur trois récits particuliers correspondant à deux postures opposées d'écrivaines (Bahaa Trabelsi et Sanaa Elaji d'un côté, Nedjma de l'autre), en vue de saisir en quoi leurs romans respectifs tendent, au final, à subvertir ou, au contraire, à reproduire des stéréotypes de genre.

Deux écrivaines effrontées : Bahaa Trabelsi et Sanaa Elaji

- 54 Le ton très direct du premier roman de Bahaa Trabelsi, *Une femme tout simplement* (Casablanca, Eddif, 1995), souvent reçu – abusivement selon l'écrivaine – comme une autobiographie, ne l'empêche pas de devenir rapidement un best-seller. Écrit en français, il est ensuite, fait rare, traduit en arabe et diffusé au Maroc par une maison d'édition libanaise. La subversion principale y réside dans la description de la quête identitaire d'une jeune adolescente révoltée, Leïla, qui choisit d'avoir ses premières relations sexuelles avec un homme d'âge mûr, habitué à draguer les très jeunes filles à la porte des écoles. En entretien, Bahaa Trabelsi décrit la partie du livre qui va alimenter la polémique :

« Leïla va choisir avec lui une piaule et là, elle le provoque, mais lui débande, il est un peu castré face à cette jeune fille dans la gloire de sa féminité, qui est là, en train de le provoquer, et qui essaie de braver tous les tabous qui sont autour d'elle, elle essaie de banaliser ce passage à la sexualité. Mais en fait, c'est lui qui n'y arrive pas, car ce qui lui plaisait en cet acte, c'était de se retrouver face à une fille complètement virginale afin de faire exalter sa virilité. Or cette fille existe tellement, que sa virilité à lui n'existe plus » (Entretien, Trabelsi, 2007).

- 55 Bien davantage qu'une banalisation, assumée par le personnage féminin, de l'accès à la sexualité, c'est bien ici à une inversion totale du modèle traditionnel de division sexuelle du travail (et de division du travail sexuel) à laquelle on assiste. En ce sens, la prise de parole de Bahaa Trabelsi, même si elle s'incarne dans un personnage de fiction et non dans un récit autobiographique, peut être analysée comme une subversion audacieuse de la domination masculine.

56 De même, si l'on y regarde de plus près, la principale transgression du récit autofictionnel *Majnounatou Youssef* de Sanaa Elaji ne se trouve peut-être pas tant dans la « transaction » à laquelle se livre la sœur cadette, mais dans la réhabilitation du désir féminin et de l'initiative des femmes dans la passion amoureuse à laquelle se livre l'écrivaine par la voix dissonante de Zineb, qui assume pleinement sa relation érotique avec son amant marié : « Dans le livre, je décris des scènes d'amour, la passion charnelle. Parce que c'est une jeune fille qui assume cette passion charnelle et sa relation illégitime avec son amant. Ce n'est pas pornographique, mais on n'a pas eu l'habitude de voir des femmes décrire un rapport passionnel, charnel, de cette façon » (Entretien, Elaji, 2007) – en particulier, doit-on le rappeler, en arabe dialectal. Par l'intermédiaire de la sœur aînée, l'écrivaine revendique clairement le droit à une sexualité libre pour les femmes célibataires, notamment l'expression de leur désir et de leur plaisir sexuels en dehors du mariage – à condition toutefois qu'ils s'accompagnent d'un sentiment d'amour « vrai ». Ce dernier thème explique jusqu'au titre même du récit, inspiré d'une inversion/subversion de genre d'une double source mythico-religieuse : un épisode de la vie du prophète Youssef, repris dans une sourate du Coran, et une légende du VII^{ème} siècle, qui a exercé une forte influence sur la littérature arabe ultérieure, évoquant les amours mystiques de Majnoun et de Layla. Dans *Majnounatou Youssef*, la passion amoureuse et le désir féminin sont écrits et assumés dans les yeux et par la voix libre de la (décidément très romantique) Zineb, qui revendique sa position d'amoureuse « folle de Youssef », son amant. C'est ce qu'explique l'écrivaine :

« C'est Zineb qui assume son histoire. Pour toutes ces histoires d'amour de type Roméo et Juliette, dans leur version arabe classique, on a aussi des hommes amoureux de femmes. Ce sont les hommes qui aiment, ce sont les hommes qui déclament et qui écrivent leur amour. Là, dans ce roman, c'est mon personnage principal Zineb, c'est la femme qui raconte l'histoire d'amour vécue par elle, et assumée par elle ! C'est elle qui assume sa passion charnelle et sa relation illégitime parce qu'elle est hors mariage, contre l'hypocrisie ambiante au Maroc ! C'est une façon de donner la parole aux femmes ! » (Elaji, 2007).

57 Pourtant, de telles postures d'écrivaines demeurent encore tout à fait exceptionnelles, y compris dans des récits vendus à grand renfort médiatique comme « sulfureux ».

Amande amère... Badra-Nedjma (*L'Amande*) ou l'anti-vierge ?

58 En 2004, l'éditeur français Plon publie un « récit intime » présenté comme « sulfureux », *L'Amande*³². Écrit sous le pseudonyme évocateur de Nedjma³³, il met en scène une berbère marocaine musulmane, Badra, s'exprimant à la première personne du singulier. Bravant « l'interdit en s'enfuyant de son foyer après un mariage forcé », l'héroïne « a découvert en même temps que sa liberté, sa puissance sexuelle », résume le dossier de presse. Présument contenir, selon une médiatisation habile, de nombreux éléments de la vie de son auteure qui souhaite, comme les « Anciens », « écrire à en rougir », cette autofiction érotique romancée est décrite comme une « ode au plaisir et au désir féminin », souvent très crue. Cette « déclaration de colère », portée par « un esprit de révolte », est présentée par l'éditeur comme « une histoire vraie », « un témoignage exceptionnel », un « événement », un « choc » : « pour la première fois une jeune femme arabe musulmane ose transgresser le tabou du sexe et du silence pour raconter son histoire et s'exprimer librement sur sa vie intime », et cette « confession érotique stupéfiée par son audace et sa franchise ». Sensationnaliste, le bandeau de couverture avance quant à lui (abusivement)

qu'il s'agit du « premier récit érotique écrit par une femme arabe ». Certains critiques spéculent immédiatement sur l'identité réelle de l'auteure (est-elle vraiment Marocaine ou même arabe – l'ouvrage contiendrait trop d'approximations culturelles pour que ce soit réellement le cas –, est-ce seulement une femme ?). Ils reprochent également souvent à *L'Amande* de contribuer à diffuser des stéréotypes occidentalo-centrés réducteurs sur la condition féminine – évidemment non homogène – dans les pays du Maghreb et d'activer l'islamophobie en mettant en scène, au moins au début du récit, l'itinéraire ba(na)lisé d'une jeune musulmane martyre, victime d'une société arabo-musulmane patriarcale archaïque, violemment machiste. Manifestement soucieux de légitimité littéraire malgré le parfum de soufre, le récit, où l'érotisme cru dans l'évocation de la sexualité le dispute au mysticisme qui empreint les considérations sur la passion amoureuse, revendique explicitement une filiation avec la tradition pluriséculaire d'une littérature érotique de langue arabe. Alors que les auteur(e)s maghrébin(e)s peinent traditionnellement à trouver des éditeurs en Occident, l'effet marketing associant « femme arabe » voilée/dévoilée et sexualité interdite/débridée fait mouche : trois mois après sa parution, l'ouvrage est un gros succès de librairie, en France comme à l'étranger. Plus de 50 000 exemplaires se sont vendus dans l'hexagone, avant qu'une douzaine d'éditeurs étrangers ne s'en emparent pour le distribuer dans 25 pays – dans sa traduction en langue anglaise, un sous-titre racoleur est ajouté : « The Sexual Awakening of a Muslim Woman », et on trouve même une référence au best-seller de Catherine Millet, *La Vie sexuelle de Catherine M.*, sur la couverture de la traduction nord-américaine. Il faut dire que l'argument de *L'Amande* est « vendeur » : quoi de plus « accrocheur » en effet que la perspective du dévoilement autobiographique des expériences intimes, des désirs et des fantasmes d'une musulmane adultère, laquelle, fuyant un mariage arrangé en se réfugiant chez une tante libertine, a décidé de jouir (et de faire jouir) à satiété, sans tabou ni entrave ? Sans doute encouragés par l'engouement public français et international pour *L'Amande*, Nedjma et son éditeur Plon reprennent le même filon en 2009, en publiant un second « conte intime », *La Traversée des sens*, qui présente de très nombreuses similitudes avec le premier. Tout comme le précédent en effet, le roman décrit dans une langue crue l'initiation sexuelle d'une jeune musulmane élevée dans la tradition. Enfin libérée des superstitions, des contraintes et des oukases qui l'aliènent depuis l'enfance, elle découvre au fil d'un parcours initiatique le plaisir et la liberté grâce aux conseils de sa tante affranchie. A l'instar de *L'Amande*, le récit dénonce aussi avec virulence la condition réservée aux femmes dans une société androcentrée, présentée comme féodale et théocratique, tout en se référant à l'univers et aux codes érotiques des contes orientaux classiques, tels les *Mille et une nuits*.

- 59 Au-delà de l'indéniable dénonciation des tabous sexuels qui fondent l'ordre patriarcal et de celle des contrôles sociaux polymorphes qui pèsent sur le corps et la sexualité des femmes dans les pays arabo-musulmans, la transgression qu'opèrent les récits érotiques de Nedjma apparaît toutefois, sous plusieurs aspects, profondément ambivalente : suspects, au moins en partie, d'être des « coups » éditoriaux opportunistes cherchant à séduire des lectorats occidentaux en mal d'exotisme et d'orientalisme, présumés friands de la représentation misérabiliste dominante du statut des femmes en Islam, ils contribuent à renforcer un certain nombre de stéréotypes orientalistes et/ou genrés.
- 60 D'abord, aucun des deux « contes intimes » n'évite les clichés orientalistes, dont la plupart des éditeurs font d'ailleurs largement usage dans les photographies illustrant la

première de couverture notamment de *L'Amande* qui, très classiquement, figurent une femme voilée ou, plus érotique, dévoilent à demi, à l'ombre des moucharabiehs, un corps féminin dénudé, quand elles ne se font pas suggestives en présentant le porche oriental entrouvert d'une maison au fond d'une médina. De fait, les deux récits mettent en scène l'idée que la pudeur extérieure manifestée par « les femmes musulmanes » cacherait une sensualité torride une fois le seuil du foyer franchi : ainsi trouve-t-on cette mention aguicheuse dans le dossier de presse de Plon, l'éditeur français, à propos de *L'Amande* : « [Badra] révèle l'insoupçonnable sensualité, le déchaînement sexuel parfois, qui se cachent derrière les voiles et le secret des portes closes dans les médinas interdites ». De même, à l'instar des contes de Schéhérazade, *La Traversée des sens* apparaît peuplée d'hommes machistes et jaloux, de femmes lubriques et rusées, de gynécées où épouses légitimes et concubines complotent pour s'attirer les faveurs masculines.

61 Il convient ensuite de reconsidérer l'argument premier de *L'Amande* : après cinq ans du « hideux mariage » forcé avec Hmed, caractérisé par la soumission, la violence et la frustration sexuelles, Badra va quitter mari, foyer et village natal. Traquée par son « coquelet de frère cadet », lequel, plaçant « son honneur dans la culotte des femelles de la tribu », veut venger cette fugue qui le déshonore, elle se réfugie à Tanger chez sa très émancipée tante Selma et devient, au fil du temps et des rencontres, une sorte « d'anti-vierge », voluptueuse et libertine. Belle et désirable, elle rencontre un brillant cardiologue, grand séducteur et bisexuel à ses heures, issu d'une famille fortunée et peu conventionnelle³⁴ originaire de Fès, Driss (« celui qui détient la connaissance » en arabe). Avec lui, elle expérimente la sensualité et vit une passion charnelle dévorante. Menée par son « con, le plus beau de la terre », la jeune femme enfin libérée découvre alors (mais pour un temps seulement) le plaisir sexuel et... la dépendance.

62 Une scène mêlant à nouveau érotisme et violence³⁵ retient d'emblée l'attention, qui transmue la valeur négative jusqu'à lors attribuée dans le récit à la virginité, perdue avec l'époux dans la brutalité et la douleur. Subjuguée par son Pygmalion, initiateur érotique vénéneux, expérimenté et raffiné, Badra perd dans l'allégresse – mais non sans douleur – ce qu'elle nomme sa « virginité du cœur » :

« Driss ne m'a ni violée ni violentée. Il a attendu que je vienne à lui, amoureuse, [...] comme la Jazia hilalienne, vierge et neuve, sans espoir, sans mots. [...]. Il m'a déshabillée lentement, délicatement, comme on dégage une amande verte de sa peau tendre. [...] Il s'est dégage de ma bouche et a levé mes jambes. La tête a buté contre mon vagin. J'ai poussé pour l'aider à entrer mais une atroce brûlure a scié mon élan. Il est revenu à la charge, a tenté de s'immiscer, a cogné contre une étroitesse imprévue, a reculé, voulu forcer le passage. Je gémissais, non plus de plaisir mais de douleur, mouillée mais incapable de l'enfourner. Il m'a pris le visage entre les mains, m'a léché les lèvres, puis mordue en riant : – Ma parole, mais tu es vierge ! – Je ne sais pas ce qui m'arrive. – Il t'arrive ce qui arrive à une femme quand elle délaisse son corps trop longtemps » (Nedjma, 2004, 91, 110).

63 Tout se passe comme si le corps auparavant nié de Badra connaissait, lors de cette première nuit d'amour, une renaissance telle qu'elle s'incarnait dans une seconde défloration, libératrice celle-là, la douleur (incontournable) précédant cette fois la révélation du plaisir. On notera toutefois que la scène peut aussi s'analyser comme l'aveu de l'intériorisation inconsciente par la narratrice de l'impératif (romantique) de s'offrir « vierge et neuve » au premier véritable amour.

64 Il semble indéniable que les deux récits opèrent une subversion de la domination masculine dans sa dimension « domestique » en raison du rôle actif joué les héroïnes,

cadettes ou aînées, dans le rejet de la soumission féminine au pouvoir marital traditionnel (la fugue de Badra dans *L'Amande*, la vengeance de Zobida dans *La Traversée des sens*), l'adultère ou les amours illégitimes (parfois saphiques pour Badra et la grand-mère de Driss, clandestins pour Badra encore et Zobida) et la conquête pour toutes de la jouissance sexuelle. Mais dans le second opus, Zobida, la tante initiatrice et perverse de Leïla, apparaît surtout rongée par sa haine des hommes et portée par son désir de vengeance. Et si l'on analyse *L'Amande* de plus près, on constate que d'une part, la passion de Badra avec Driss génère une dépendance affective et sexuelle qui pèse bien davantage, spirituellement et physiquement, sur la jeune femme que sur son partenaire, régulièrement infidèle ; supposé libérer Badra de ses inhibitions, le personnage de Driss peut aussi être appréhendé comme l'incarnation d'une autre version archétypale du mâle dominant, cherchant seulement à modeler une femme amoureuse, docile et naïve en créature sensuelle à l'image de ses fantasmes ; d'autre part, la relation repose clairement sur l'inégalité sociale et culturelle des partenaires, Badra apparaissant, sur tous les plans, totalement dominée par celui qu'elle nomme d'ailleurs son « maître et bourreau ». Le fait que Driss, pourtant célibataire, refuse catégoriquement d'épouser sa maîtresse, condamnant ainsi leur liaison à la clandestinité, apparaît révélateur tant de son égoïsme que de son incapacité à surmonter les barrières sociales.

- 65 En outre, lorsque lassée par les exigences de plus en plus libertines de son amant (les scènes érotiques alternant sodomie, orgies, lesbianisme, triolisme, fétichisme, sadisme... se succèdent à un rythme effréné) et comprenant qu'elle a tort d'en attendre davantage, Badra finit par mettre un terme à leur aventure et reprendre sa liberté, elle perd aussi sa capacité à aimer et à jouir. C'est dorénavant dans une consommation sexuelle erratique et frénétique, souvent dénuée de plaisir, qu'elle se perd, non plus dans le luxe des palais, mais dans les bas-fonds de Tanger, à nouveau désincarnée³⁶. Après avoir expérimenté une libération sexuelle présentée *in fine* comme largement illusoire si elle ne s'accompagne pas d'amour, même l'« amande »³⁷ de l'héroïne, ce « deuxième cœur » qu'elle a découvert, adolescente, pulsant entre ses cuisses, est devenue presque insensible et, sèche, finit par se couvrir d'une « écorce » (Nedjma, 2004, 195).
- 66 À la fin du récit, Badra, après avoir revu une dernière fois un Driss repentant et mourant, rentre, « lavée des désirs » (Nedjma, 2004, 104), dans son village natal. Ainsi cette « confession » apparaît-elle profondément ambivalente ; la dimension subversive de l'« émancipation » de l'héroïne déçue semble finalement plus que relative³⁸ : de manière assez convenue, un tel parcours libertin au féminin se devant bien d'avoir une « morale », celle qui a voulu se libérer socialement et sexuellement finit seule, sans amour et sans sexualité de retour à Imchouk où, grâce à l'initiation culturelle de son ancien amant, elle découvre les bienfaits de certaines traditions dans la littérature des Anciens léguée par Driss, et se rapproche, « pacifiée », de sa culture arabo-musulmane³⁹. Une sorte de retour du refoulé en somme.
- 67 Qu'elle soit ou non autobiographique (l'assignation – parfois hâtive, toujours enfermante et réductrice – à ce genre incluant le témoignage, traditionnellement dévalué dans les hiérarchies littéraires internes, en particulier quand il est le fait de femmes de culture arabo-musulmane, est ainsi fréquemment invoquée par la critique académique pour dénier aux écrits toute qualité proprement « littéraire »⁴⁰) ou autofictionnelle, revendiquée ou déniée comme telle par les écrivaines elles-mêmes, cette littérature réflexive qui élit le tabou de la virginité comme l'une de ses thématiques récurrentes et majeures, enregistre, représente et met en question les constructions sociales. La part de

fiction, d'imaginaire, d'expériences non directement vécues en première personne mais relatées, vues ou entendues que ces écrits peuvent éventuellement recéler, tout comme d'ailleurs – et conséquemment – l'évaluation de leur « qualité esthétique », ne sont pas des questions pertinentes pour le sociologue qui les retient comme matériau. Certes, ces regards, qui ne constituent que des représentations possibles d'une réalité complexe et disparate, vécue personnellement ou non, ne peuvent évidemment être érigés en documents ethnographiques scientifiques sur « la condition féminine », encore moins en catégorie analytique unique épuisant l'explication des rapports de genre au Maroc. En revanche, à l'heure où les demandes de certificat de virginité et d'hyménoplastie semblent se multiplier, et en l'absence d'études sociologiques quantitatives robustes menées à grande échelle sur les pratiques sexuelles, on peut formuler l'hypothèse que de telles « traces » littéraires laissées par des écrivaines endossant ou non le label (faussement) homogénéisant de « féministes »⁴¹, contribuent à publiciser la réflexion sur les contrôles communautaires qui ont contraint et contraignent encore les corps féminins dans des sociétés patriarcales. Questionnant l'interdit rémanent pesant sur la virginité, reconnaissant l'existence d'une sexualité pré-nuptiale des filles et la « visibilisant » par l'activité symbolique d'écriture dans un pays où l'islam, religion d'Etat, est à la fois dogme et institution, culture et histoire, les auteures s'approprient surtout une parole (qui plus est sur le corps et la sexualité) jusqu'à lors confisquée. Evoquant « l'habituelle pudeur que déclenche non pas seulement l'écriture d'une femme mais n'importe laquelle de ses expressions dès lors que celles-ci débordent de la sphère privée, domestique, pour se voir, s'entendre, se lire, dans une sphère publique », Siham Benchekroun, médecin, journaliste et auteure en 1999 d'un premier roman audacieux, très remarqué tant par la critique que le public, *Osez vivre*, affirme clairement cette prise de parole transgressive comme un acte libérateur et « militant » contre le « terrible fantasme de la vertu obéissante et sans voix » :

« l'écriture n'est qu'une violation, parmi d'autres, d'une règle atavique cantonnant les femmes dans un espace strictement cloisonné, muselé, sous surveillance. [...] Mon écriture est clairement pour moi ma façon la plus engageante de militer. [...] Il est donc important que j'écrive, avec d'autres femmes. Il est essentiel que des femmes écrivent parce que tous ces bruissements côte à côte empêcheront à jamais que retourne le silence où l'on emmurait nos semblables, il y a à peine quelques décennies » (Benchekroun, 2005).

- 68 Conquérant une autonomie nouvelle en tant qu'individus et en tant que femmes créatrices par l'écriture de soi et la mise en scène du réel, les écrivaines participeraient ainsi plus largement à déconstruire et à remettre en question les jeux et enjeux de pouvoir au fondement des relations de genre. Menaçant la règle de la séparation des sexes au fondement de la société marocaine par leur « prise d'écriture » (Benchekroun, 2005) sur l'intime, elles projetteraient ainsi le débat au cœur de l'espace public. Seule la mise en chantier d'études des réceptions concrètes de ces œuvres⁴², en particulier au Maroc et, plus largement, dans les pays de culture musulmane, serait dorénavant susceptible d'affiner de telles hypothèses.

BIBLIOGRAPHIE

- ABU-LUGHOD Lilia, *Sentiments voilés*, Paris, Les Empêcheurs de penser en rond, 2008.
- ATTILIO Gaudio, *La Révolution des femmes en islam*, Paris, Julliard, 1957.
- BARDET Jean-Pierre (dir.), *La Première fois, ou le roman de la virginité perdue à travers les siècles et les continents*, Paris, Ramsay, 1981.
- BENAYOUN-SZMIDT Yvette, REDOUANE Najib, *Parcours féminins dans la littérature marocaine d'expression française*, Toronto, La Source, 2000.
- BENKHEIRA Mohammed, *L'Amour de la loi - Essai sur la normativité en islam*, Paris, Presses Universitaires de France, 1997.
- BENZAKOU-CHAMI Anissa, *Femme idéale ?*, Casablanca, Le Fennec, 1992.
- BERNICH Loubna, « Le mariage des mineures sévit toujours au Maroc », *Maroc-Hebdo*, 6 avril 2008.
- BIDET-MORDREL Annie, BIDET Jacques, « Les rapports de sexe comme rapports sociaux », *Actuel Marx*, 30, 2001.
- BOUDHIBA Abdelwahab, *La Sexualité en islam*, Paris, Presses Universitaires de France, 1975.
- BOURDIEU Pierre, *La Domination masculine*, Paris, Seuil, 1998.
- BOZON Michel, *Sociologie de la sexualité*, Paris, Nathan Université, 2002.
- CHARPENTIER Isabelle (dir.), *Comment sont reçues les œuvres ? Actualités des recherches en sociologie de la réception et des publics*, Paris, Créaphis, 2006.
- CHARPENTIER Isabelle, « Amande amère... Violence, érotisme et stéréotypes dans les "contes intimes" L'Amande (2004) et La Traversée des sens (2009) de Nedjma (Maroc) », *Francofonie* (Cadix), 19, 2010.
- CHARPENTIER Isabelle, « Genre et politique dans le travail journalistique et littéraire d'une 'transfuge de classe' 'scandaleuse' : Sanaa Elaji (Maroc) », in CHARPENTIER Isabelle, DETREZ Christine (dir.), *Voi(es)x de femmes écrivains du Maghreb : identités et résistances*, Paris, L'Harmattan, à paraître en 2010.
- CHARPENTIER Isabelle, « Genre et rapports sociaux de sexe », *Les Cahiers français*, 326, 2005, pp. 91-95.
- CHARPENTIER Isabelle, DETREZ Christine (dir.), *Voi(es)x de femmes écrivains du Maghreb : identités et résistances*, Paris, L'Harmattan, à paraître en 2010.
- CHATRY-KOMAREK Marie (dir.), *Existe-t-il un féminisme musulman ?*, Paris, L'Harmattan, 2007.
- CHEBEL Malek, *Dictionnaire des symboles musulmans - Rites, mystique et civilisation*, Paris, Albin Michel, 1995a.
- CHEBEL Malek, *Encyclopédie de l'amour en Islam*, Paris, Payot, 1995b.
- CHEBEL Malek, *Le Corps en Islam*, Paris, PUF, 2004 (1984).
- DEJEUX Jean, *La Littérature féminine de langue française au Maghreb*, Paris, Karthala, 1994.

DESTAIX Alexandra, « Mode de représentation du corps érotique de la femme musulmane dans *L'Amande* de Nedjma : du corps contraint au corps libertin », *Nouvelles Etudes francophones*, vol. 21, 1, 2006, pp. 63-79.

DETREZ Christine, « Dominations et résistances à l'épreuve du terrain : le cas des romancières algériennes », in MARRY Catherine, NAUDIER Delphine, BUSCATTO Marie (dir.), *Travail, genre et art*, Actes de la journée d'étude de l'École Normale Supérieure Jourdan – Paris, 21 novembre 2008, Paris, Document de travail n° 13 du Groupement de Recherche Marché du travail et genre en Europe (GDRE Mage – CNRS), 2009, pp. 81-90. En ligne : <http://www.mage.cnrs.fr/documentdetravailduMage.html>

DETREZ Christine, SIMON Anne, *A leur corps défendant – Les femmes à l'épreuve du nouvel ordre moral*, Paris, Seuil, 2006.

DIALMY Abderramad, « Premarital Female Sexuality in Morocco », *Al-Raida*, vol. XX, n° 99, 2002-2003.

DIALMY Abderramad, *Jeunesse, sida et islam au Maroc*, Casablanca, Eddif, 2000.

DIALMY Abderramad, *La Femme et la sexualité au Maroc*, Casablanca, Maghrébines, 1985.

DIALMY Abderramad, *Le Féminisme au Maroc*, Casablanca, Toubkal, 2008.

DIALMY Abderramad, *Logement, sexualité et Islam*, Casablanca, Eddif, 1995.

DOUGLAS Mary, « La pureté du corps », *Terrain*, 31, 1998, pp 5-12.

ECH-CHANNA Aïcha, *Miseria*, Casablanca, Le Fennec, 1997.

Expressions maghrébines, vol. 8, 1, 2009 : « La littérature féminine au Maroc ».

FERRIE Jean-Noël, BOËTSCH Gilles, OUAFIK Amina, « "Vécu juridique", norme et sens de la justice : à propos de l'avortement au Maroc », *Droit et société*, 28, 1994, pp. 677-689.

GADANT Monique, « Le corps dominé des femmes – Réflexions sur la valeur de la virginité (Algérie) », *L'Homme et la société*, 99-100, 1991, pp. 37-56.

GONTARD Marc (dir.), *Le Récit féminin au Maroc*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2005.

HAUG Frigga, « Sur la théorie des rapports de sexe », *Actuel Marx*, 30, 2001.

ILARZEG Karima, « La production littéraire marocaine d'expression française de l'Indépendance à 2000 : étude bibliométrique », *Revue de la Science de l'Information*, Rabat, 16, 2006.

KERGOAT Danièle, « Le rapport social de sexe. De la reproduction des rapports sociaux à leur subversion », *Actuel Marx*, 30, 2001.

KHELLIL Mohand (dir.), *Genre et rapports sociaux de sexe. Les enjeux contemporains de la recherche*, Montpellier, Presses de l'Université Paul-Valéry-Montpellier III, 2006.

LACOSTE-DUJARDIN Camille, *Des mères contre les femmes. Maternité et patriarcat au Maroc*, Paris, La Découverte, 1985.

LEFAUCHEUR Nadine, « Maternité, famille, Etat », in DUBY Georges, PERROT Michelle (dir.), *Histoire des femmes en Occident*, t. 5 : THEBAUD Françoise (dir.), *Le XXème siècle*, Paris, Plon, 1992.

MAHMOOD Saba, *Politique de la piété. Le féminisme à l'épreuve du renouveau islamique*, Paris, La Découverte, 2009

MERNISSI Fatima, « Virginité et patriarcat », *Lamalif*, 107, 1979.

NAAMANE GUESSOUS Soumaya, *Au-delà de toute pudeur*, Casablanca, Eddif/Sodes, 1987.

NAAMANE GUESSOUS Soumaya, *Grossesses de la honte – Enquête raisonnée sur les filles-mères et les enfants abandonnés au Maroc*, Casablanca, Le Fennec, 2005.

NAAMANE GUESSOUS Soumaya, *Printemps et automne sexuels – Puberté, ménopause, andropause au Maroc*, Casablanca, Eddif, 2000.

NAUDIER Delphine, MARRY Catherine, BUSCATTO Marie, « Le travail artistique à la lumière du genre », in MARRY Catherine, NAUDIER Delphine, BUSCATTO Marie (dir.), *Travail, genre et art*, Actes de la journée d'étude de l'École Normale Supérieure Jourdan – Paris, 21 novembre 2008, Paris, Document de travail n° 13 du Groupement de Recherche Marché du travail et genre en Europe (GDRE Mage – CNRS), 2009, pp. 15-23. En ligne : <http://www.mage.cnrs.fr/documentdetravailduMage.html>

RAO Sathya, « Corps, exil et temporalité dans *L'Amande* », *Poexil. Temporalités de l'exil*, Université de Montréal, 2007.

REDOUANE Najib, *Écritures féminines au Maroc – Continuité et évolution*, Paris, L'Harmattan, 2007.

RIGONI Isabelle, « Polysémie de la violence dans la sphère privée : de l'état de nature à l'état de droit », in TABOADA-LEONETTI Isabel (dir.), *Les Femmes et l'islam. Entre modernité et intégrisme*, Paris, L'Harmattan, 2004, pp. 77-92.

SAIGH BOUSTA Rachida, *Romancières marocaines – Épreuves d'écriture*, Paris, L'Harmattan, 2005.

SEGARRA Marta, *Leur pesant de poudre : romancières francophones du Maghreb*, Paris, L'Harmattan, 1997.

TABET Paola, *La Grande arnaque. Sexualité des femmes et échange économique-sexuel*, Paris, L'Harmattan, 2004.

VERMEREN Pierre, *Le Maroc de Mohammed VI. La transition inachevée*, Paris, La Découverte, 2009.

ZAOUI Amin, *La Culture du sang : fatwas, femmes, tabous et pouvoirs*, Paris, Le Serpent à plumes, 2003.

ZEKRI Khalid, *Fictions du réel. Modernité romanesque et écriture du réel au Maroc 1990-2006*, Paris, L'Harmattan, 2006.

Rapports officiels

Haut Commissariat au Plan du Maroc, *Données du recensement 2004*, Rabat, 2005.

Haut Commissariat au Plan du Maroc, *La Femme marocaine en chiffres*, Rabat, 2008.

Rapport du Programme des Nations Unies pour le Développement (PNUD) sur le développement humain au Maroc, 2005.

Œuvres citées des écrivaines marocaines

BAHECHAR Souad, *Ni fleurs ni couronnes*, Casablanca, Le Fennec, 2000.

BELLEFQIH Anissa, *Yasmina et le talisman*, Paris, L'Harmattan, 1999.

BENCHEKROUN Siham, *Osez vivre*, Casablanca, Eddif, 1999.

BENCHEKROUN Siham, « Être une femme, être marocaine, écrire », in GONTARD Marc (dir.), *Le Récit féminin au Maroc*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2005.

ELAJI Sanaa, *Majnounatou Youssef*, Casablanca, Argana, 2003.

HADRAOUI Touria, *Une enfance marocaine*, Casablanca, Le Fennec, 1998.

HAMDANE Halima, *Laissez-moi parler !*, Paris, Le Grand Souffle Editions, 2006.

NEDJMA, *L'Amande*, Paris, Plon, 2004.

NEDJMA, *La Traversée des sens*, Paris, Plon, 2009.

OUMASSINE Damia, *L'Arganier des femmes égarées*, Casablanca, Le Fennec, 1998.

TRABELSI Bahaa, *Slim, les femmes, la mort*, Casablanca, Tarik, 2004.

TRABELSI Bahaa, *Une femme tout simplement*, Casablanca, Eddif, 1995.

Entretiens avec des auteures marocaines

BENKIRANE Majida, actrice et écrivaine, Rabat, avril 2007.

ELAJI Sanaa, journaliste et écrivaine, Casablanca, avril 2007.

NAAMANE GUESSOUS Soumaya, sociologue, Casablanca, avril 2007.

TRABELSI Bahaa, journaliste et écrivaine, Casablanca, avril 2007.

HAMDANE Halima, conteuse et écrivaine, Paris, juin 2008.

NOTES

1. Pour une mise en perspective de la notion de « rapports sociaux de sexe », voir notamment les travaux de Bidet-Mordrel et Bidet (2001), Haug (2001) et Kergoat (2001). Pour son articulation avec la notion de genre, voir notamment Charpentier (2005), Khellil (2006), Naudier, Marry et Buscatto (2008).

2. La réalisatrice suit la trajectoire de Naïma, jeune femme d'origine marocaine ayant grandi aux Pays-Bas, qui a décidé de rester vierge jusqu'à la nuit de noces. Elle vit toutefois dans l'angoisse de ne pas saigner cette nuit-là, lors de son premier rapport sexuel. Son parcours est mis en parallèle avec celui de la cinéaste, âgée de 36 ans, jamais mariée, qui a choisi de quitter à 16 ans la maison de son père pour la Hollande, où elle a mené une vie émancipée. Malgré son amour filial, Fatima Jebli Ouazzani, qui a perdu sa virginité à 24 ans, n'a plus jamais parlé à ce père qui n'a cessé de lui répéter pendant son enfance : « Une femme ne quitte sa maison que deux fois dans sa vie : pour se marier et pour être enterrée », ou encore : « Une femme déflorée, c'est comme un couscous de la veille : ça me dégoûte ».

3. A l'instar des écrivaines algériennes ou franco-algériennes Najia Abeer, Fatima Bakhaï, Aïcha Benaïssa, Maïssa Bey, Nina Bouraoui, Assia Djébar, Houria Kadra-Hadjadjji Aïssa Khelladi, Leïla Marouane, Malika Mokkedem, Leïla Sebbar ou Marie-Louise Taos Amrouche en Algérie, ou encore, pour la Tunisie, de Emma Bel Haj Yahia, Souad Guellouz ou Alia Mabrouk.

4. A la grande satisfaction de son auteure, Soumaya Naamane Guessous, la première enquête (qualitative) sur la sexualité féminine au Maroc, intitulée *Au-delà de toute pudeur* et publiée en 1987 par l'éditeur casablancais Eddif, a battu des records de vente au Maroc et, plus largement, sur le continent africain ; elle a ainsi très largement contribué à lancer le débat dans l'espace public chérifien.

5. Les écrivaines peuvent néanmoins se rencontrer ponctuellement à l'occasion de séances de signatures de leurs récits organisées dans les librairies de Casablanca ou de Rabat ou, plus rarement, lors de salons littéraires ou de colloques universitaires organisés sur la « littérature féminine » et/ou « maghrébine » au Maroc ou à l'étranger.

6. Dans le contexte culturel arabo-musulman traditionnel, l'expression féminine de soi est considérée comme « indécente » et donc transgressive, en particulier lorsqu'elle est publique/publiée. Ainsi que le rappelle Siham Benchekroun, médecin, journaliste et écrivaine : « Qu'une femme se dévoile et s'expose, et voici des boucliers ancestraux qui se lèvent. [...] La femme, dans

nos contrées, n'appartient encore qu'aux siens [...]. Mais bien plus que cette question de propriété, d'appartenance à un homme ou à une famille, la femme relève de l'intime, et donc de l'interdit, du tabou. Comme toutes les "choses" intimes, elle ne peut être livrée à l'appréciation de n'importe quel inconnu, sans enfreindre les règles de bienséance » (Benchekroun, 2005). Il est donc quasiment impossible pour une écrivaine d'utiliser directement le « je » autobiographique dans ses récits. Le pacte autofictionnel, plus « distancié », est ainsi fréquemment convoqué. Voir aussi Détrez (2008).

7. Une étude bibliométrique menée jusqu'en 2000 montre que les œuvres écrites par des femmes au Maroc représentent moins d'un cinquième (17 %) de la production nationale en français et un dixième en arabe (Ilarzeg, 2006, 34).

8. Ces entretiens ont été réalisés de décembre 2006 à avril 2009 dans le cadre du réseau de recherche international pluridisciplinaire « Ecrire sous/sans voile - Femmes, Maghreb et écriture », placé de 2005 à 2008 sous la direction de Christine Détrez (Ecole Normale Supérieure Lettres et Sciences Humaines de Lyon) - Fonds de Solidarité Prioritaire France Maghreb - Maison des Sciences de l'Homme. L'analyse présentée ici se fonde sur une partie du corpus d'entretiens effectués essentiellement au Maroc.

9. Forcée par la première tradition de la sociologie de la famille américaine, la notion de « sexualité prémaritale » rend bien compte des spécificités du contexte musulman marocain, qui lie toujours sexe et mariage et où la sexualité très contrôlée des jeunes filles ne constitue pas une sphère privée autonome, détachée de l'institution familiale et de la morale religieuse. Pour une mise en perspective, voir Bozon (2002).

10. Pour une réflexion sur la virginité comme « cliché quasi-obsessionnel » dans le système patriarcal marocain, voir l'essai de Benzakou-Chami (1992).

11. Publié à compte d'auteur en 2003 par la jeune maison d'édition casablancaise Argana, ce récit est entièrement consacré aux enjeux liés au culte encore très prégnant dans tous les milieux sociaux, diplômés ou non, de la virginité - féminine - à tout prix. Pour une étude de la trajectoire de la journaliste et écrivaine, voir Charpentier (2010).

12. Voir plus bas le paragraphe III.B.

13. Pour des panoramas de cette littérature, voir Charpentier, Détrez (2009), Redouane (2007), Zekri (2006), Gontard (2005), Saigh Boustia (2005), Benayoun-Szmidt (2000), Segarra (1997) et Déjeux (1994).

14. Cherchant à comprendre « les contradictions apparentes dans les relations entre les hommes et les femmes de la Méditerranée », l'anthropologue cherche à saisir « comment, dans une société patrilignagère et patriarcale, de domination affirmée des hommes sur les femmes, une catégorie de femmes, les mères de garçons, avaient pu jouer le rôle de grandes prêtresses de cette domination des hommes et de l'oppression des femmes ». Elle pose l'hypothèse que ces contradictions sont « les termes d'une véritable dialectique, d'une même logique patriarcale faisant place, en son sein, à un certain pouvoir ou contre-pouvoir (un matriarcat domestique ?) des mères de garçons, ces productrices d'hommes » (Lacoste-Dujardin, 1985, 9-10 et 12).

15. Rappelons que d'un point de vue métaphorique, la membrane hyménale symbolise les deux mondes genrés séparés par une frontière qui ne doit pas être franchie, mais qui, lieu d'échange, est néanmoins « poreuse ».

16. Née en 1953, ancienne enseignante d'histoire de l'art, Souad Bahéchar a été conservatrice de musée puis galeriste.

17. On notera néanmoins que dans le récit autofictionnel Majnounatou Youssef de Sanaa Elaji, situé à la fin des années 1990, la sœur de l'héroïne, sur le point de se marier, refuse d'avouer à son futur mari qu'elle n'est plus vierge parce qu'elle dit craindre, en dehors de la honte, pour sa vie.

18. La pratique de la vérification de virginité semble progressivement tomber en désuétude au Maroc, même si elle n'a pas totalement disparu dans les zones rurales. Elle constituait assurément la norme au moins jusque dans les années 1970.

19. Des certificats de « complaisance » semblent assez aisés à obtenir au Maroc, moyennant néanmoins un millier de dirhams (85 €).

20. Lors des premières vagues d'immigration espagnole et portugaise en France, ce type de demandes émanait de familles catholiques.

21. Le débat a encore été relancé à l'occasion de la décision d'annulation en avril 2008 par le Tribunal de Grande Instance de Lille, d'un mariage entre Français musulmans d'origine marocaine pour cause de mensonge de l'épouse sur sa virginité. L'annulation s'appuie sur l'article 180 du Code Civil, qui prévoit une telle possibilité en cas d'erreur « sur les qualités essentielles de la personne » d'un des époux.

22. Voir Zaoui (2003).

23. Concernant les magazines féminins marocains, il faut rappeler ici l'expérience pionnière – autant qu'éphémère – du premier mensuel francophone de ce genre fondé en 1986 par l'ancienne universitaire Touria Hadraoui, *Kalima* (qui signifie très symptomatiquement La Parole en arabe) : les sujets audacieux qu'il traite (la prostitution féminine et masculine, les mères célibataires, la polygamie, l'exploitation des « petites bonnes », la liberté encadrée de la presse...) lui valent plusieurs interdictions du Ministère de l'Intérieur et de l'Information dirigé par le très redouté Driss Basri, avant une censure définitive qui survient en 1988. Depuis lors, d'autres magazines sont apparus, qui consacrent régulièrement depuis le milieu des années 1990 au thème tabou de la sexualité (féminine) des dossiers, comportant témoignages et expertises. C'est surtout vrai d'organes francophones : par exemple, des généralistes – et volontiers « audacieux » – *TelQuel* ou *Le Journal* hebdomadaire – 25 000 ex., régulièrement interdit –, ou même du quotidien plus conservateur, organe du parti de l'*Istiqlal*, *L'Opinion* – 50 000 ex. ; rubrique « Au-delà des tabous ». On peut leur ajouter deux magazines féminins nés en 1995, divulguant « en douceur » certaines approches féministes en direction de femmes diplômées, actives, aisées et urbaines : *Femmes du Maroc* et *Citadine* – chronique (éphémère) « Les tribulations de Chama » de Sanaa Elaji. Plus récemment, en 2002, sont encore nés deux mensuels : le féminin *Tendances et Shopping* et l'éphémère *Masculin*. Quelques rares organes arabophones proposent aussi de telles analyses : ainsi de l'hebdomadaire *Nichane*, auquel collabore activement Sanaa Elaji – 30 000 exemplaires, version arabophone de *TelQuel* –, ou encore des journaux de gauche *Al Abhath al Maghribiya* – rubrique « De cœur à cœur » – et *Assahra Al Maghribiya*.

24. Une telle posture hétérodoxe assure néanmoins une visibilité et une couverture médiatiques certaines à celle qui la tient : « [que j'écrive en arabe], c'est ce qui choque le plus en fait quand j'écris sur la situation des femmes au Maroc, leur corps, la sexualité... [...] Il y en a qui m'ont insultée, qui m'accusaient de faire une apologie du libertinage, et même du dévergondage. [...] Quand j'écris des choses, je suis très souvent taxée de pute, de fille sans valeurs... [...] A partir de cette chronique-là, en arabe [dans le quotidien *Assahra Al Maghribiya*], oui... j'ai réalisé que je choquais. Et j'ai commencé à le faire avec délectation [sourire] parce que je voulais un peu bousculer les gens. [...] Mon truc, c'était de faire la peau aux tabous ! Et je le fais en arabe, parce que c'est plus drôle ! » (Elaji, 2007).

25. On rappellera ainsi qu'en 2007, le taux de scolarisation des filles de 15 à 24 ans, largement accru pourtant au sortir de l'Indépendance, n'était en moyenne que de 67 % au Maroc, et qu'il ne dépassait pas 36.7 %, tous âges confondus, en zones rurales (source : Haut Commissariat au Plan – HCP – du Maroc, 2008). En 2004, 16.5 % seulement des filles vivant en milieu rural sont scolarisées dans l'enseignement secondaire collégial, contre 60.3 % en ville (source : Programme des Nations Unies pour le Développement – PNUD –, 2005). En 2004, le taux d'analphabétisme des femmes marocaines était de 54.7 % (source : HCP du Maroc, 2005) et en 1991, ce taux envisagé en milieu rural s'élevait, toutes générations confondues, à 87 %. Autre donnée découlant de la précédente :

le taux de fécondité des femmes non scolarisées est le double de celui de celles qui le sont. Le phénomène de non scolarisation secondaire touchant davantage les zones rurales qu'urbaines, on constate ainsi qu'en 2000, le nombre d'enfants par femme est de 2.5 en ville, contre 4.5 à la campagne, où les filles se marient aussi plus jeunes et choisissent moins fréquemment leur futur époux – cf. note suivante.

26. Malgré l'adoption en 2004 du nouveau Code de la famille marocain (Moudawana) qui a prorogé l'âge légal du mariage pour les filles de 15 à 18 ans, l'alignant ainsi sur celui des garçons, le mariage précoce demeure une réalité dans le royaume chérifien où en 2006, 12 % des filles âgées de 15 à 19 ans ont déjà le statut d'épouse. Les mariages des mineures représentent encore 8.34 % des unions contractées dans l'année. Certaines régions rurales et pauvres apparaissent particulièrement touchées par le phénomène : ainsi par exemple, à Taounate, dans la région de Fès, la moyenne d'âge des filles au mariage demeure-t-elle de 15 ans en 2006. Il semble que l'on expérimente actuellement une période de transition, où l'application de la nouvelle Moudawana augmentant l'âge légal du mariage pour les filles ne parvient pas encore à s'imposer face aux arrangements coutumiers traditionnels contractés par certaines familles. Il faut préciser aussi qu'au grand dam des associations féministes marocaines, le nouveau Code de la famille prévoit dans son article 20 une dispense d'âge, à condition d'obtenir l'accord du tuteur légal [wali], ainsi qu'une autorisation préalable du juge. Dans les faits, ce dernier accepte à 90 % les demandes de mariage émanant de familles de mineures... (source : Bernichi, 2008). Plus largement, voir Vermeren (2009).

27. Ces deux mésaventures sont arrivées à la journaliste Sanaa Elaji. Après des mois de recherches infructueuses malgré les garanties financières qu'elle présente, la célibataire trentenaire a fini par obtenir la location d'un appartement situé dans un faubourg de Casablanca. L'occupant seule, elle déclare aussi être l'objet d'une surveillance étroite de la part de ses voisins.

28. Rappelons que le système juridique marocain, « à l'instar de nombreux pays musulmans, fonctionne avec deux droits : le droit positif (ou objectif) et le fiqh. Le droit objectif détermine la faute juridique et la sanctionne par le biais d'un Code Pénal. Le droit musulman (fiqh) définit le statut social et juridique de l'acte et des personnes, sans sanctionner » (Naamane Guessous, 2005, 171).

29. Extrêmement lourde de conséquences familiales, sociales, religieuses (elle équivaut quasiment à une mort sociale), la grossesse « illégitime » l'est aussi d'un strict point de vue juridique. Déclarées en principe à la police par les services publics hospitaliers (il s'agit d'une obligation légale depuis 1993, même si tous les établissements ne la respectent pas), les naissances « illégitimes » peuvent en effet entraîner pour la mère accusée de « fornication » une condamnation à une peine de un à trois mois d'emprisonnement (souvent prononcé avec sursis) dès 24 heures après l'accouchement – sauf en cas de viol, qui doit encore être prouvé. Depuis 1996, ces mesures sont parfois (légèrement) « assouplies » selon le bon vouloir des juges : après l'entretien avec le procureur, les mères ne sont alors jugées « que » quelques semaines plus tard. Si, cas fréquent, elles ne se présentent pas à la convocation, elles sont néanmoins condamnées, mais aucune poursuite n'est engagée à leur encontre. Avant la réforme de la Moudawana en 2004, même les grossesses survenues lors des fiançailles traditionnelles n'étaient pas considérées comme légitimes. Inutile de préciser que ce contexte répressif a largement contribué à éloigner les futures mères célibataires (en particulier les plus démunies) des hôpitaux, souvent « perçus comme des succursales du commissariat ou du tribunal »... (Naamane Guessous, 2005, 177 et suiv.). Sur le rôle des associations d'aide aux « filles-mères », voir aussi Ech-Channa (1997).

30. « Seules deux pratiques sexuelles sont interdites [par le droit musulman] : la copulation lors des menstrues et la sodomie » (Naamane Guessous, 2005, 156).

31. Sauf cas d'avortement dit thérapeutique dans le cadre de la protection de la santé de la mère, l'avortement relève du crime « contre l'ordre des familles et la moralité publique » dans le chapitre VIII du Code pénal marocain ; il est sévèrement réprimé des articles 449 à 458. Une

femme qui a recours à l'avortement, ou tente de le faire, encourt de six mois à deux ans de prison, tout comme quiconque l'aide ou l'encourage. De même, les médecins, membres du personnel médical, pharmaciens, sages-femmes, avorteuses traditionnelles [qabla] et « quiconque, par aliment, breuvages, médicaments, manœuvres, violences ou par tout autre moyen » pratiquent ou tentent de pratiquer un avortement risquent de une à cinq années d'emprisonnement, de dix à vingt ans en cas de décès de la patiente (c'est le cas où, en pratique, les poursuites pénales sont le plus fréquentes), et jusqu'à trente ans en cas de récurrence. Toutefois, monnayée entre 1 000 et 10 000 dirhams (soit entre la moitié et 5 fois un salaire de base marocain) - selon le statut du « praticien », celui de la demanderesse, le stade de la grossesse... -, la pratique clandestine semble très fréquente. Selon les estimations de la première étude statistique nationale réalisée en 2007 par l'Association Marocaine de Planification Familiale (AMPF), environ 600 avortements clandestins seraient pratiqués quotidiennement en milieu médical dans le royaume chérifien, et 200 en milieu extra-médical ; plus d'une Marocaine sur trois (35 %) âgée de 15 à 49 ans aurait avorté au moins une fois (52 % sont mariées, 42 % célibataires, 6 % veuves ou divorcées ; 46 % ont un niveau d'instruction supérieur). Selon l'Organisation Mondiale de la Santé, au Maroc, 13 % des cas de mortalité maternelle seraient ainsi liés à un avortement clandestin. Voir aussi Ferrié, Boëtsch et Ouafik (1994).

32. La connotation du titre est clairement sexuelle : symbole musulman traditionnel de douceur et de féminité, mais aussi fruit réputé aphrodisiaque, l'amande renvoie au sexe féminin (Chebel, 1995a, 36).

33. Sous ce prénom semble se protéger, « par peur des représailles des islamistes » qui l'auraient menacée de mort dès la sortie de l'ouvrage « indécent », une femme se présentant comme une berbère marocaine musulmane d'une cinquantaine d'années qui, à l'instar de l'héroïne de son récit, aurait été mariée de force à l'âge de 17 ans avec un homme de 23 ans son aîné, qu'elle aurait quitté dès qu'elle en aurait eu l'opportunité. Titre du premier roman éponyme de l'Algérien Kateb Yacine publié en 1956, le prénom Nedjma, élément clef du paratexte cher à Gérard Genette, évoque la femme fatale mythique de la poésie algérienne, amazone passionnée aux multiples amants.

34. « Peu conventionnelle » ne signifie pas irrespectueuse de certaines traditions : ainsi Driss révèle-t-il à Badra la complicité scabreuse qui le liait à sa libertine grand-mère, qu'il avait surprise adolescent alors qu'elle se livrait à des jeux saphiques avec des servantes nubiles dont elle s'arrangeait néanmoins pour préserver la virginité : « Une nuit, j'ai voulu voir et savoir. La porte de la chambre à coucher de Grand-Mère était entrouverte [...]. La jeune Mabrouka était assise sur son visage et ahanait, cheveux défaits, la croupe petite et danseuse. Préservant l'hymen de la gamine écervelée, un doigt aristocrate labourait, connaisseur, ses fesses vierges tandis que le sexe se collait contre la bouche de la vieille dame digne, au chignon impeccable et gris. [...] Elle a richement doté Mabrouka, l'a mariée à son métayer le plus dur à la tâche. C'est elle qui est allée, la première, recueillir le linge maculé du sang de sa virginité, au lendemain des noces » (Nedjma, 2004, 170-171).

35. Voir CHARPENTIER Isabelle, « Amande amère... Violence, érotisme et stéréotypes dans les 'contes intimes' L'Amande (2004) et La Traversée des sens (2009) de Nedjma (Maroc) », *Francofonia* (Cadix), 19, 2010.

36. Pour une analyse littéraire du récit, voir Destaix (2006).

37. Symbole musulman traditionnel de douceur et de féminité, ce fruit réputé aphrodisiaque qui donne son titre au récit renvoie au sexe féminin (Chebel, 1995a, 36).

38. Pour des conclusions analogues sur des récits d'autres écrivaines francophones, volontiers présentés comme subversifs mais rendossant, in fine, un certain nombre de stéréotypes, voir Détrez (2006).

39. Voir aussi, sur le récit de Nedjma, les remarques fines de Rao (2007).

40. Sur ces aspects, voir Charpentier et Détrez (2010).

41. Le qualificatif « féministe » est ainsi rejeté par de nombreuses écrivaines maghrébines rencontrées lors de l'enquête pour qualifier leurs diverses prises de position dans l'espace public : tantôt considéré comme « restrictif » ou « réducteur », tantôt comme « petit-bourgeois », le féminisme est perçu comme un mouvement social essentiellement occidental, impropre à régler les difficultés concrètes rencontrées par une majorité de femmes en terres musulmanes. D'autres encore, comme les Marocaines Sanaa Elaji et Bahaa Trabelsi, refusent le qualificatif de « féministe » dans son acception différentialiste, reposant sur le postulat de spécificités féminines intrinsèques, et revendiquent par exemple, au nom du principe d'universalité des valeurs, la sécularisation du droit de la famille. Elles estiment que de nombreux théoriciens méconnaissent la participation plus ou moins active des femmes elles-mêmes à la domination masculine. Ce sont, dès lors, selon elles, certaines représentations partagées par les deux sexes qu'il conviendrait plus utilement de questionner. A l'opposé de cette posture se trouvent des représentantes lettrées du « féminisme musulman » (quasiment absentes du corpus des écrivaines interrogées au cours de l'enquête), niant le principe même de la domination masculine, rejetant l'analyse en terme de genre en tant que concept occidental, attachées au maintien de l'éthique islamique et revendiquant une relecture des textes du Coran en vue d'obtenir une place plus importante des femmes dans les sociétés musulmanes. Sur ces enjeux, voir Mahmood (2009), Dialmy (2008) et Chartry-Komarek (2007).

42. Voir Charpentier (2006).

RÉSUMÉS

Depuis une quinzaine d'années, nombreuses sont les écrivaines marocaines à briser le silence sur le tabou rémanent pesant sur la virginité des filles dans la société patriarcale traditionnelle. En l'absence d'études sociologiques menées au Maroc sur les pratiques sexuelles, elles contribuent ainsi à mettre en lumière les formes souvent violentes, matérielles ou symboliques, de la socialisation genrée traditionnelle et des dominations qui ont pesé ou pèsent encore sur la sexualité des femmes, notamment des plus jeunes, dans une société androcentrée. Dans un pays où l'islam, religion d'Etat, est à la fois dogme et institution, culture et histoire, elles participent plus largement à déconstruire et à remettre en question les rapports sociaux de pouvoir au fondement des relations de genre, projetant ainsi le débat au cœur de l'espace public marocain contemporain. S'appuyant sur les œuvres souvent autofictionnelles de quelques-unes de ces auteures ainsi que sur des entretiens inédits avec certaines d'entre elles, l'article cherche à éclairer les stratégies de prise de parole, de résistance et de transgression des assignations genrées traditionnelles que ces écrivaines – et leurs personnages – mettent en œuvre (parfois dans l'ambivalence et sans toujours éviter la reproduction de stéréotypes) en s'exprimant publiquement sur ce thème relevant de l'intime.

For fifteen years, many Moroccan women writers have been breaking the silence on the persistent taboo of feminine virginity in a traditional patriarchal society. At a time when the demands for certificates of virginity and surgical operations of hymen repairs appear to be growing and considering the lack of sociological surveys about sexual practices in Morocco, they help to highlight traditional gendered socialization and the violent forms, either physical or symbolical, of repression on feminine sexuality in Muslim-Arab cultures based on masculine hegemony. In a country where Islam, religion of the State, is both doctrine and organization,

culture and history, they participate more widely to deconstruct and challenge gender relations and project the debate in the heart of the Moroccan contemporary public sphere. Based on the novels (most of them semi-autobiographical) of some of these authors, as well as unpublished interviews, this paper aims to instruct the strategies of resistance and transgression of traditional gendered roles that these authors – and their characters – implement (sometimes with ambivalence and using orientalist and/or gendered stereotypes) speaking publicly on this topic related to intimacy.

INDEX

Mots-clés : genre, virginité, littérature, domination masculine, Maroc

Keywords : gender, masculine hegemony, literature, virginity, Morocco

AUTEUR

ISABELLE CHARPENTIER

Maître de Conférences en Science Politique

Université de Versailles – Saint-Quentin-en-Yvelines

Chercheuse au Centre d'Analyse des Régulations Politiques (CARPO – UVSQ) et chercheuse associée au Centre de Sociologie Européenne (CSE – EHESS – CNRS)