HAL open science

Amande amère...

Isabelle Charpentier

To cite this version:

Isabelle Charpentier. Amande amère.... Francofonía, 2010, L'érotisme dans les littératures francophones, 19, pp.8-31. hal-03682186

HAL Id: hal-03682186

https://u-picardie.hal.science/hal-03682186v1

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

Article paru dans :* Francofonia *(Universidad de Cadiz), n° 19, automne 2010 : « L'érotisme dans les littératures francophones », sous la dir. de Martine Renouprez, pp. 8-31.
Article repris dans : dans la rubrique « Littérature, arts & culture » de la revue* Raison publique *(*Revue *d'éthique & de philosophie politique et sociale – Presses de l'Université Paris – Sorbonne – Paris IV) : « L'art de l'intime », n° 14, sous la dir. de Sylvie Servoise, mai 2011 [en ligne : http://www.raison-publique.fr/article431.html]

Amande amère… Obsession de la virginité, violence, érotisme et stéréotypes dans les « contes intimes » *L'Amande* (2004) et *La Traversée des sens* (2009) de Nedjma (Maroc)

Isabelle Charpentier[1]

En 2004, l'éditeur français Plon publie à grand renfort médiatique un « récit intime », présenté comme « sulfureux », *L'Amande.* Ce récit, censé se dérouler au Maroc au début des années 1960, met en scène une Berbère marocaine musulmane, Badra, qui s'exprime 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. Présumée contenir, selon une médiatisation habile, de nombreux éléments de la vie personnelle de son auteure, 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 stupéfie 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 ».
Le pseudonyme évocateur de Nedjma semble protéger 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 avait eu l'opportunité. Élément clef du paratexte cher à Gérard Genette[2], le choix du prénom Nedjma comme pseudonyme n'est évidemment pas neutre : titre du premier roman éponyme de Kateb Yacine publié en 1956, il évoque la femme fatale mythique de la poésie algérienne, amazone passionnée aux multiples amants. De même, 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[3], ce « deuxième cœur » de l'héroïne qu'elle a découvert, adolescente, battant entre ses jambes.
Lors du lancement médiatique savamment orchestré du livre, l'écrivaine apparaît une unique fois à la télévision en février 2004, le visage dissimulé par un chapeau et de larges lunettes, la voix modifiée, sur le plateau du célèbre talk-show *Tout le monde en parle*, animé par Thierry Ardisson. Elle explique qu'elle refuse de révéler sa véritable identité « par peur des représailles des islamistes » qui l'auraient menacée de mort dès la sortie de l'ouvrage qu'« ils » estimeraient « indécent ». Elle précise qu'elle a écrit son récit sous l'emprise de la colère après les attentats du 11 septembre 2001, afin de contrer le sens commun qui accuse l'islam d'intolérance. D'où son souhait de « parler de corps vivants et appétissants » plutôt

[1] Politiste et sociologue, Isabelle Charpentier est Docteure en Science Politique et Maîtresse de Conférences en Science Politique à l'Université de Versailles – Saint-Quentin-en-Yvelines. Elle est chercheuse associée au Centre de Sociologie Européenne (CSE – EHESS – CNRS). Une première version de cet article a fait l'objet d'une parution dans *Francofonia* (Cadiz), n° 19, 2010, p. 8-31.
[2] G. Genette, *Seuils*, Paris, Seuil, 1987.
[3] M. Chebel, *Dictionnaire des symboles musulmans – Rites, mystique et civilisation*, Paris, Albin Michel, 1995, p. 36.

que des corps mutilés des kamikazes ou des visages voilés des femmes afghanes (auxquels se réfère néanmoins une bonne partie des visuels des premières de couverture de l'ouvrage en France et à l'étranger – voir *infra*). Se référer aux récits érotiques classiques écrits par des musulmans constitue une autre manière, selon Nedjma, de balayer les accusations d'obscurantisme souvent liées dans le sens commun à l'islam. En adoptant la forme du conte oriental, l'auteure, qui souhaite « écrire à en rougir », entend en effet rivaliser d'audace avec les Anciens, « librement, sans chichis, la tête claire et le sexe frémissant ». Le récit, où l'érotisme cru dans l'évocation de la sexualité le dispute au mysticisme qui empreint les considérations sur la passion amoureuse, est manifestement soucieux de légitimité littéraire malgré le parfum de soufre : il revendique explicitement une filiation avec la tradition pluriséculaire d'une littérature érotique de langue arabe.

Certains critiques spéculent immédiatement sur l'identité réelle de l'auteure : est-elle vraiment Marocaine et 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 sur la condition féminine – évidemment non homogène – dans les pays du Maghreb et ainsi à 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. Pourtant, 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 une réédition rapide en poche (Presses Pocket). En outre, une douzaine d'éditeurs étrangers se sont emparés du livre pour le distribuer dans 25 pays. Á la 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, avec un commentaire de la sulfureuse Française saluant « un livre d'une audace exceptionnelle ».

Dans un contexte d'effervescence de la création littéraire féminine donnant la part belle à l'expression (intrinsèquement subversive) du corps qui touche, non sans ambivalence, les pays occidentaux[4], mais aussi, depuis une quinzaine d'années, les pays arabes et en particulier le Maroc[5], il faut dire que l'argument de *L'Amande* est « vendeur » : quoi de plus « accrocheur » 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, 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 *L'Amande*. 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. Á l'instar de *L'Amande*, le récit dénonce

[4] C. Détrez, A. Simon, *Á leur corps défendant – Les femmes à l'épreuve du nouvel ordre moral*, Paris, Seuil, 2006.

[5] Pour des panoramas de cette littérature, voir notamment I. Charpentier, C. Détrez [dir.], *Voi(es)x de femmes écrivains du Maghreb : identités et résistances*, Paris, L'Harmattan, 2011 ; N. Redouane, *Écritures féminines au Maroc – Continuité et évolution*, Paris, L'Harmattan, 2007 ; M. Gontard [dir.], *Le Récit féminin au Maroc*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2005 ; R. Saigh Bousta, *Romancières marocaines – Épreuves d'écriture,* Paris, L'Harmattan, 2005.

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*.
Dans les deux célébrations crues du corps féminin et de sa jouissance, violence et érotisme se mêlent constamment, en particulier par le biais de la référence, obsédante dans chacun des récits, à l'interdit rémanent de la virginité féminine. 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 l'ordre patriarcal.
Au-delà du « coup » éditorial manifeste, les deux « contes intimes » de Nedjma en disent cependant beaucoup sur les constructions sociales de la sexualité féminine dans une société arabo-musulmane où le primat est donné au masculin. Mais s'ils remettent en question, sous certains aspects, les rapports sociaux de sexe, ils contribuent aussi, dans le même temps, à renforcer un certain nombre de stéréotypes orientalistes et/ou genrés.

1. La virginité : une exigence à genre variable

Participant historiquement des constructions socioculturelles de la sexualité et des genres, la sacralisation de la virginité liée à l'institution du mariage, toujours prégnante dans les sociétés musulmanes cristallise de multiples enjeux liés aux rapports sociaux de sexe. Construisant une représentation de la pureté et de la souillure, elle constitue l'un des aspects de la socialisation de la sexualité et, plus spécifiquement, du contrôle social d'une sexualité féminine confisquée dès la puberté, posée comme illicite ou transgressive lorsqu'elle s'exprime en dehors du cadre conjugal. Même si les relations hiérarchiques traditionnelles entre les sexes semblent, sous certains aspects, expérimenter actuellement une phase de transition dans les pays arabo-musulmans, alors que les trajectoires de vie sexuelle se diversifient au moins à la marge, les enjeux liés à la sexualité féminine prémaritale[6] et à la préservation de la virginité des filles demeurent toutefois encore saillants dans la société (et la littérature) marocaine[7] (mais aussi algérienne[8] et tunisienne[9]) contemporaine, mettant en lumière les tensions profondes qui la traversent.

---

[6] Compte tenu des spécificités du contexte musulman qui lie toujours sexe et mariage, 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, on reprend ici l'expression de « sexualité prémaritale », forgée par la première tradition de la sociologie américaine de la famille, qui semble aujourd'hui largement obsolète pour décrire les transformations, dans les sociétés occidentales contemporaines, d'une sexualité juvénile dont le mariage ne constitue plus l'horizon.

[7] Ainsi, des écrivaines aussi diverses que A. Bellefqih, M. Benkirane, S. Elaji, T. Hadraoui, H. Hamdane, L. Labsir, F. Mernissi, D. Oumassine, B. Trabelsi, de même que la documentariste F. Jebli Ouazzani, se sont emparées de ce thème au Maroc. Voir I. Charpentier, « Virginité des filles et rapports sociaux de sexe dans quelques récits d'écrivaines marocaines contemporaines », *Genre, Sexualité et Société*, n° 3, mai-juin 2010 [en ligne : http://gss.revues.org] ; « Entre Islam et traditions - L'interdit de la virginité féminine (et ses contournements) au Maroc », *Sociologie Santé*, n° 31, 2010, p. 197-219 ; « 'A contre-courant'… Transgression et redéfinition des rapports sociaux de sexe dans le travail littéraire et journalistique d'une intellectuelle 'scandaleuse' : Sanaa Elaji (Maroc) », in L. Denooz, X. Luffin [dir.], *Aux marges de la littérature arabe contemporaine*, Bruxelles, Publications de l'Université Libre de Bruxelles, 2011.

[8] Les cinéastes Yamina Benguigui, Sabina Draoui, Rachida Krim, à l'instar des écrivaines N. Abeer, M. Taos Amrouche, M. Bey, N. Bouraoui, H. Djabali, A. Djebar, H. Kadra-Hadjadji, A. Lemsine, L. Marouane, M. Mokeddem, Fadela M'Rabet, L. Sebbar ou encore K. Toumi-Messaoudi ont fait de la virginité une topique récurrente de leurs œuvres. Voir aussi M. Gadant, « Le corps dominé des femmes - Réflexions sur la valeur de la virginité (Algérie) », *Femmes et sociétés, L'Homme et la société*, 1991, n° 99-100, p. 37-56.

[9] Ainsi pour nouvelle preuve récente, le dernier documentaire de Jamel Mokni, *Hymen National – Malaise dans l'islam* (2010), où témoignent plusieurs jeunes Tunisiennes sur ce thème. Les écrivaines E. Bel Haj Yahia, F. Cherif, S. Guellouz, A. Mabrouk, A. Mokhtar ou encore C. Oumhani abordent également cette thématique dans leurs récits.

Il convient d'abord de souligner que l'éthique sexuelle restrictive en dehors du cadre matrimonial attachée à l'islam, censée s'imposer également aux deux sexes, s'applique dans les faits selon une géométrie variable : la virginité masculine avant le mariage, pourtant recommandée elle aussi par l'exégèse de certains textes prophétiques, est, en pratique, culturellement stigmatisée, tant au sein de la famille que des groupes de pairs, dans la mesure où elle contrevient à l'impératif de puissance sexuelle, consubstantielle de la définition socialement valorisée de la masculinité. Dans *L'Amande* de Nedjma, l'héroïne Badra évoque 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, illustrant parfaitement ce stigmate qui menace d'entacher l'honneur viril : « 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. » (*L'Amande*, p. 120). Comme l'a également souligné Soumaya Naamane Guessous dans son enquête *Au-delà de toute pudeur*[10], la nécessité d'être sexuellement à la hauteur du rôle viril constitue ainsi une forme de violence symbolique, qui peut peser lourdement sur les jeunes hommes.
Reste qu'en matière de virginité, l'exigence de conformité sociale contraint bien davantage les femmes que les hommes.

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

Socialisées dans la peur de la sexualité et des hommes – les exemples d'anecdotes et de superstitions menaçantes relayées par les femmes à leurs filles abondent dans la littérature féminine maghrébine –, la pudeur[11] et la honte de leur propre corps [*h'chouma*] dont elles ignorent souvent les mécanismes, les jeunes filles ont littéralement incorporé le culte de la virginité, transmis et jalousement surveillé au moins autant par les femmes (mère[12], *neggafa* – aînée traditionnellement chargée de (pré)parer la mariée pour ses noces –, sœurs…) que par les hommes de la famille. Sa perte avant le mariage constitue 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, et jette l'opprobre sur (les hommes de) la (belle-)famille et le futur époux. Dans ses deux récits, Nedjma développe largement ce cliché quasi-obsessionnel et ses déclinaisons.

2.1. Entre ignorance, peurs ancestrales et rituels d'ensorcellement : l'interdit de la virginité assuré, transmis et contrôlé par les femmes

Badra, la narratrice révoltée de *L'Amande*, évoque la répression sexuelle dans laquelle elle a été élevée, 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

[10] S. Naamane Guessous, *Au-delà de toute pudeur*, Casablanca, Eddif, 1987. Cette première enquête qualitative sur la sexualité féminine au Maroc a battu des records de vente dans le royaume chérifien et, plus largement, sur le continent africain.
[11] Voir L. Abu-Lughod, *Sentiments voilés*, Paris, Les Empêcheurs de penser en rond, 2008.
[12] Voir C. Lacoste-Dujardin, *Des mères contre les femmes. Maternité et patriarcat au Maroc*, Paris, La Découverte, 1985.

permanence par le regard culpabilisant et le discours réprobateur à force inhibitrice des aînées, la moralité des filles reste toutefois ultimement garantie par les hommes de la famille, y compris les plus jeunes, c'est-à-dire les frères, en particulier après la mort du père. 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. […] Le pensionnat me permettait surtout de fuir la surveillance d'Ali, mon coquelet de frère cadet, qui plaçait son honneur dans la culotte des femelles de la tribu et que la mort récente de mon père désignait d'office comme mon tuteur. Commander aux femmes permet aux garçons de s'affirmer *rjal* [honneur, droiture] et virils. Sans une sœur sous la main à battre comme plâtre, leur autorité s'effiloche et s'atrophie comme une quéquette en mal d'inspiration. […] 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 » (*L'Amande*, p. 121).

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 *La Traversée des sens*. Il sert d'ouverture prétexte à ce second conte, dont l'intrigue est cette fois située dans l'Algérie coloniale. L'intégrité de l'hymen, qui s'apparente à une ressource collective détenue en propre par la lignée familiale et qui, dans une logique socioreligieuse, atteste de son honneur, doit à tout prix être protégée. Selon la tradition, à la puberté, l'héroïne du roman, Leïla Omran, a donc subi, à l'instar de ses sœurs, le *tqaf*, rituel incantatoire d'ensorcellement qui a « scellé » « hermétiquement » son sexe[13], 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. » Malencontreusement, le sortilège auquel elle a été soumise n'a pas été levé comme il se doit la veille du mariage, ce qui vaut à la jeune femme, pourtant vierge et totalement ignorante des choses du sexe, d'être répudiée[14] le jour de ses noces et chassée

[13] Ce rituel traditionnel trans-générationnel, conjuratoire et protecteur, de clôture symbolique de l'hymen, qui existe aussi sous divers noms et modalités en Algérie et en Tunisie, constitue une autre topique récurrente des récits maghrébins écrits par des femmes. C'est souvent la mère ou l'une des aînées de la communauté qui pratique ce rite sur la fillette qui atteint les 11 ans : en général, elle pose sur les cheveux dénoués de la préadolescente, vêtue d'une robe large, dépouillée de sous-vêtements et de tout bijou, un cadenas qu'elle ferme à clé, après avoir prononcé et fait répéter à l'enfant des formules incantatoires. La veille du mariage, la même femme doit impérativement procéder au « dénouement » de la promise en ouvrant le cadenas avec la clé qu'elle seule peut garder, sous peine que la consommation de l'union ne puisse survenir. En Algérie, ce rituel magique inhibiteur est dénommé *r'bît* ou *r'bât* [action de ferrer, de nouer], *teskâr* [action de fermer] ou *tesfâh* [action de blinder]. Voir B. Ferhati, « Les clôtures symboliques des Algériennes : la virginité ou l'honneur social en question », *Clio*, n° 26, 2007, p. 169-180 ; F. Moussa, B. Masmoudi, R. Barboucha, « Du tabou de la virginité au mythe de 'l'inviolabilité'. Le rite du *r'bit* chez la fillette dans l'est algérien », *Dialogue*, vol. 185, 2009, p. 91-102. Pour la Tunisie, où il est souvent désigné sous le terme « tasfih », voir I. Ben Dridi, *Le Tasfih en Tunisie – Un rituel de protection de la virginité féminine*, Paris, L'Harmattan, 2004.

[14] Rappelons que le Code de la famille algérien, adopté en 1984 par l'Assemblée Populaire Nationale composé d'un parti unique, le FLN, à la suite de plus de deux décennies de débats ayant opposé « modernistes » et « traditionalistes », s'appuie largement au final sur la *charia* islamique. Rebaptisé « code de l'infamie » par les militantes féministes, il accorde notamment un droit de répudiation aux hommes (art. 48). Cette disposition n'a pas été abrogée par l'ordonnance de février 2005 portant amendement de ce Code – pas plus d'ailleurs que le tutorat matrimonial, qui interdit dans les faits aux femmes le libre choix de leur conjoint, ou que la polygamie, pourtant devenue résiduelle en Algérie. Les dernières statistiques du Ministère de la Justice algérien font état, pour l'année 2009, d'environ 2 000 cas de répudiations – le plus souvent pour cause de stérilité (réelle ou

honteusement par sa belle-famille pour « vice d'hymen », son mari n'étant pas parvenu à la déflorer[15] – 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[16], lui propose de l'aider à rechercher sa « blindeuse ». Narratrice du récit, Zobida est une quadragénaire analphabète, épicurienne et libertine, devenue après un heureux veuvage « experte du sexe » et « cantatrice du désir », grâce notamment à la liaison clandestine qu'elle entretient avec l'instituteur du village[17]. 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, secrètement dévorée 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 ainsi Zobida quand sa protégée, qui a intériorisé depuis 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 prescriptions religieuses, aux pressions familiales et à la surveillance communautaire polymorphe. Ainsi Zobida résume-t-elle sa vision du monde et sa « mission » auprès de sa nièce : « […] portée telle que Dieu m'a faite sur le plaisir, ne sachant ni lire ni écrire, [il] me restait un moyen d'accomplir une bonne œuvre avant de mourir : initier quelque jeune fille à l'amour. Dans le plus grand secret; bien sûr. Ce pays a décidé de bannir le sexe et de se voiler de fausse vertu. Si l'on vient à m'identifier, on me pendra. » Le voyage initiatique sensuel des deux femmes emprunte

---

supposée) de l'épouse. L'égalité entre les sexes, pourtant proclamée dans l'article 29 de la Constitution algérienne, demeure donc, dans les faits, largement lettre morte.

[15] D'après les travaux cliniques de certains psychiatres maghrébins, l'interdit de la virginité est tellement incorporé que, dans certains cas, le rituel magique « fonctionne », la mariée non « dénouée » ne se laissant effectivement pas pénétrer par son époux lors de la nuit de noces. Les spécialistes y voient la manifestation d'un « vaginisme psychologique » : l'appréhension est telle que la jeune femme contracte involontairement son vagin, rendant le rapport sexuel impossible. D'où aussi les douleurs intenses lorsque le mari cherche à « passer en force »… Sur les conséquences psychopathologiques du sortilège inhibiteur, voir, par exemple, M. Boucebci, *Psychiatrie, société et développement*, Alger, Éditions SNED, 1979.

[16] Nedjma ne choisit pas ce prénom féminin au hasard, mais se délecte au contraire des jeux de mots sexuels auxquels il peut donner lieu, comme en témoigne cet extrait de *La Traversée des sens* où la narratrice se présente : « On m'appelle Zobida. Ce n'est pas un prénom, susurre Ali [son amant secret, instituteur du village] en me mordant les seins, c'est un programme de baise ! Zobida, ça sent le bon beurre et le foutre chaud. Ça fond comme sucre sur lèvres. […] Il y a dans ton prénom de quoi mener en enfer tout bon croyant : zob, baise, bide, dans la langue des infidèles, et en bon arabe, *zad*, réserve de bonnes choses, *bida'*, beau sacrilège, *zid*, vas-y encore ! ».

[17] Ainsi Zobida présente-t-elle sa liaison avec Ali : « J'ai décidé de prendre un amant lettré, après une série de bites analphabètes. Lui, l'instituteur Ali, œil vicieux et fesses nerveuses, dur de caractère comme du tournevis, du panache et de la distance ! Je l'ai deux fois par semaine entre les cuisses, sans que personne s'en doute, et il ne viendrait pas à l'idée de ses crétins d'élèves que si sa parole coule de source le jour, c'est que sa bouche s'abreuve abondamment à ma fontaine la nuit. » (*La Traversée des sens*, *op. cit.*)

clairement au modèle de l'accompagnement mystique, où le disciple se métamorphose, découvre sa vérité intime et le sens qu'il souhaite donner à sa vie en suivant les traces de son maître. Au bout du périple, Leïla découvrira aussi que sa tante, depuis le début, a utilisé le sortilège du « blindage » pour régler ses comptes avec la communauté…

2.2. La vérification de virginité : une expérience traumatique

Outre sa présence intrinsèque dans les rituels d'ensorcellement visant à « sceller » le sexe des jeunes pubères dont Nedjma, à l'instar de nombreuses écrivaines originaires du Maghreb, se fait l'écho, la violence apparaît également saillante dans d'autres procédures plus communes, qui visent à vérifier que la transgression de l'interdit n'est pas survenue.

Dans *L'Amande*, Badra, encore adolescente, 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. Le portrait qu'elle en dresse est d'emblée peu flatteur : « Hmed m'avait connue toute petite et me couvait depuis deux ans d'un regard fiévreux à chaque départ et retour du collège. Il m'a vue marcher, yeux baissés et pas précipités, pressée de fuir les regards voyeurs et les langues fielleuses. Il a jugé que j'étais un joli trou à enfoncer et une bonne affaire à conclure. Il voulait des enfants. Rien que des garçons. Me pénétrer, m'engrosser puis se pavaner dans les fêtes d'Imchouk, torse bombé et tête haute pour s'être assuré une descendance mâle. » Mais 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, espace féminin rituel traditionnel et ambivalent[18], Nedjma montre comment les futures belle-mère et belle-sœur de Badra disposent d'un accès intime au corps réifié de la jeune fille résignée de 17 ans, et souligne combien 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 ? » (*L'Amande*, p. 54).

Mais surtout, Nedjma rappelle qu'en dépit des sortilèges éventuels, le caractère intact de l'hymen ne se présume pas forcément : il peut faire l'objet de vérifications prénuptiales[19]. 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 une Badra impuissante et mortifiée : « 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

[18] Rappelons avec A. Simon que, également présent dans les récits de nombreuses romancières algériennes contemporaines, le hammam est un « espace féminin ambivalent, […] tantôt l'emblème spatialisé d'une multitude de dominations et de normalisations, tantôt l'emblème d'une libération potentielle pour des femmes soumises à une claustration et des interdits qu'elles dénoncent avec véhémence ». A. Simon, « Foucault au hammam : le dévoilement du panoptisme chez les romancières algériennes contemporaines », *Contemporary French & Francophone Studies*, vol. 11, n° 4, 2007.

[19] 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.

ensuite écarté les jambes et s'est penchée sur mon sexe. J'ai senti soudain sa main m'écarter 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.' » (*L'Amande*, p. 106)

Quand, de nombreuses années plus tard, Badra raconte cette scène traumatique à sa tante affranchie chez qui elle s'est réfugiée à Tanger, celle-ci déplore à son tour cette pratique archaïque, et Nedjma saisit ce prétexte pour dénoncer vertement du même coup les mutilations génitales féminines communes dans d'autres pays arabes : « – Eh oui ! soupira Tante Selma. Dire que nous croupissons toujours dans les cavernes alors que les Russes expédient des fusées dans l'espace et que les Américains prétendent aller sur la lune ! Mais estime-toi heureuse. Dans la campagne égyptienne, ce sont les *dayas* [sages-femmes] qui déflorent les vierges pour les maris, un mouchoir enroulé autour des doigts. Il paraît même que là-bas, on coupe tout aux femmes. Elles se promènent avec un vrai désastre entre les jambes. C'est pour l'hygiène, prétendent ces païens. Depuis quand la saleté gêne-t-elle les chacals ? »

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

« Nuit de sang », le soir des noces est présenté comme le sacrifice d'un « agneau » docile, paré et parfumé « en attendant de [se] faire égorger » (*L'Amande*, p. 54). Dans ce récit comme dans ceux de nombreuses autres écrivaines maghrébines, la défloration de la jeune mariée lors de la nuit de noces est décrite comme un viol, rendu légal parce qu'il se déroule dans le cadre matrimonial. Ne dérogeant pas à la tradition ancestrale qui fait que la perte de la virginité se déroule « dans le sang et les hurlements » (*L'Amande*, p. 120)[20], le dépucelage de Badra, apparemment « blindée » à l'adolescence et manifestement non « dénouée » (à l'instar de Leïla dans *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 révulse : « [Hmed] m'a coincé un coussin sous les reins et m'a attirée brutalement contre lui. […] Il m'a écarté les jambes et son membre est venu cogner contre mon sexe. […] Le sexe qui tâtonnait entre mes jambes était aveugle et stupide. 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 ahaner 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 emboîtant le pas. […] Je ne sais pas ce qu'elle a vu, mais le spectacle ne devait pas être beau. 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*. Ma mère l'a 'blindée' quand elle était gamine et elle a oublié de la défaire de ses défenses. […] Moi, je savais que Hmed révulsait 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

[20] Voir aussi A. Zaoui, *La Culture du sang : fatwas, femmes, tabous et pouvoirs*, Paris, Le Serpent à plumes, 2003.

allait me déflorer sous les yeux de ma sœur. Il m'a rompue en deux d'un coup sec et je me suis évanouie pour la première et unique fois de ma vie. » (*L'Amande*, p. 106) 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. J'étais sa troisième épouse et, comme les deux premières, mon ventre demeurait infertile, pire qu'une terre en jachère. Je rêvais qu'il me pousse des ronces dans le vagin pour que Hmed s'y écorche le machin et renonce à y revenir » (*L'Amande*, p. 121-122).
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. » (*L'Amande*, p. 123)

4. Nedjma ou l'anti-vierge ? Les « contes intimes » entre subversion et reproduction des stéréotypes de genre

Au-delà de l'indéniable dénonciation des tabous sexuels qui fondent l'ordre patriarcal et de celles 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.
D'abord, aucun des deux « contes intimes » n'évite les clichés orientalistes, dont la plupart des éditeurs français et étrangers font d'ailleurs largement écho et usage dans les visuels photographiques illustrant les premières de couverture des deux récits, autres marqueurs clefs du paratexte. Très classiquement, certains figurent une femme voilée dont on ne voit qu'un œil fardé (Italie), les yeux baissés mais ostensiblement nue sous son voile (Espagne, France), ou dont on n'aperçoit que les seules mains jointes dans un voile niché au creux des cuisses (Pays-Bas). D'autres visuels dévoilent à demi, à l'ombre suggestive des moucharabiehs, un corps féminin de face, dénudé au moins jusqu'à la taille, aux yeux clos ou baissés (France, Canada) ou parfois sans tête (Allemagne, Italie). Plusieurs photographies présentent un dos féminin plus ou moins dénudé, droit (France) ou courbé (États-Unis), orné de dessins au henné, avec (France) ou sans visage (États-Unis), tenant des fleurs ou un voile rouges, couleur symbole de la passion amoureuse, devant une longue chevelure brune dénouée (Pays-Bas, Allemagne). Parfois, un corps féminin est positionné dans une posture d'attente extatique (Espagne) ou bien étrangement entravé par un voile, comme momifié et déshumanisé… si l'on excepte l'exhibition caractéristique d'un véritable cliché : un ventre et un nombril nus (Angleterre)… Un éditeur roumain expose, quant à lui, la naissance des seins, la chute de reins, les fesses et le haut des cuisses nues d'une femme sans tête, photographiée agenouillée de profil, dans une position sexuellement explicite. D'autres premières de couverture se font plus subtilement suggestives en présentant le porche oriental ouvert et orné d'un escalier d'une maison au fond d'une médina, dans un visuel qui rappelle irrésistiblement le trou d'une serrure (France)… De fait, les deux récits mettent en scène l'idée que la pudeur manifestée

par « les femmes musulmanes » cacherait une sensualité torride une fois le seuil du foyer franchi : ainsi trouve-t-on cette mention aguicheuse, enfilant les clichés comme autant de perles, dans le dossier de presse proposé par Plon 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, on notera que le texte même de *La Traversée des sens* apparaît peuplé d'hommes machistes et jaloux, de femmes lubriques et rusées, de gynécées où épouses légitimes et concubines complotent pour s'attirer les faveurs masculines.

Il convient ensuite de reconsidérer l'argument premier de *L'Amande* : après cinq années de mariage forcé avec Hmed, caractérisées par la soumission, la violence et la frustration sexuelles, Badra va quitter mari, foyer et village natal. Traquée par son frère cadet qui veut venger cette fugue qui le déshonore, elle se réfugie à Tanger chez sa très émancipée tante Selma. Elle devient, au fil du temps et des rencontres, une sorte « d'anti-vierge », voluptueuse et libertine. Belle et désirable, elle rencontre Driss (« celui qui détient la connaissance » en arabe), brillant cardiologue, grand séducteur et bisexuel à ses heures, élevé « à l'européenne » dans une famille fassie d'origine andalouse fortunée et peu conventionnelle[21]. Avec lui, Badra 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.

Une scène mêlant à nouveau érotisme et violence retient d'emblée l'attention, qui transmue la valeur négative jusqu'alors attribuée 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[22], 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 dégagé 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. […] Combien de fois suis-je revenue à la bouche de Driss

[21] « 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. Quand Mabrouka s'est affalée, vaincue et comblée contre les seins de ma grand-mère restés fermes malgré son âge, celle-ci s'est tournée vers la porte où je me tenais, gamin et déjà homme, et m'a lancé un clin d'œil. Elle savait que j'étais là. Je me suis retiré, gluant et admiratif devant tant d'audace. Le pouvoir de la vieille dame sublime me subjugue aujourd'hui encore. 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 » (*L'Amande*, p. 170-171).

[22] Nedjma fait ici une référence lettrée à une épopée arabe légendaire, composée d'un million de vers de poètes anonymes et transmise oralement dans ses multiples versions depuis le XIème siècle. Considérée comme l'*Iliade* arabe, *Al-Jazia Al-Hilalia* (souvent traduit par *La Geste hilalienne*) relate les aventures d'une coalition de tribus arabes, migrant de la péninsule arabique vers le Maghreb à la recherche d'eau et de pâturages. Son héroïne mythique, Al-Jazia, est une belle Bédouine sensuelle, qui s'adonne à toutes les activités masculines avec brio. Cavalière et guerrière, poétesse et chef de tribu, sage et aventurière, elle se sacrifie, ainsi que son mari et ses enfants, pour sauver sa tribu, les Banou Hilal.

en cette nuit où j'ai fait ma première fugue de chez Tante Selma ? Vingt, trente fois ? Tout ce que je sais, c'est que j'y ai perdu ma virginité. La vraie. Celle du cœur. » (*L'Amande*, p. 91 et 110) 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, la douleur (malgré tout 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.

Il semble indéniable que les deux récits opèrent une subversion de la domination masculine dans sa dimension « domestique » en raison du rôle actif joué par les héroïnes, cadettes ou aînées, dans le rejet de la soumission féminine au pouvoir marital traditionnel (qu'incarne la fugue de Badra dans *L'Amande* ou la vengeance de Zobida après son veuvage dans *La Traversée des sens*), dans l'adultère ou les amours illégitimes (parfois saphiques pour Badra et la grand-mère de Driss, clandestins pour Badra encore et Zobida) et dans la conquête par toutes de la jouissance sexuelle. Mais dans le second opus, Zobida, la tante initiatrice perverse de Leïla, apparaît surtout rongée par sa haine des hommes et portée par son désir de vengeance. Et si on analyse *L'Amande* de plus près, on constate que la passion de Badra avec Driss génère une dépendance affective et sexuelle qui pèse davantage, spirituellement et physiquement, sur la jeune femme que sur son partenaire, qui lui est par ailleurs régulièrement (et comme « naturellement ») infidèle, ce dont elle souffre. 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 mais soumise, à l'image de ses fantasmes. D'autre part, la relation repose clairement sur l'inégalité sociale et culturelle des partenaires, Badra s'avérant, sur tous les plans, totalement dominée par celui qu'elle nomme d'ailleurs son « maître et bourreau ». Ainsi, Driss, pourtant célibataire, refuse-t-il catégoriquement d'épouser sa maîtresse, condamnant ainsi leur liaison à la clandestinité et Badra à l'opprobre social. Cette attitude apparaît révélatrice tant de son égoïsme que de son incapacité à surmonter les barrières de classes.

En outre, lorsque lassée par les exigences de plus en plus libertines de son amant (les scènes érotiques alternant tous les clichés pornographiques censés incarner autant de fantasmes masculins – sodomie, orgies, lesbianisme, triolisme, fétichisme, sadisme… – se succèdent dans le roman 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, que Badra, à nouveau désincarnée, s'égare, non plus dans le luxe des palais, mais dans les bas-fonds sordides de Tanger[23]. Á l'issue d'une libération sexuelle présentée *in fine* comme largement illusoire si elle ne s'accompagne pas d'amour, l'« amande » de l'héroïne, ce « deuxième cœur » qu'elle s'était découvert, adolescente, pulsant entre ses cuisses, est devenue presque insensible et, sèche, finit par se couvrir d'une « écorce » (*L'Amande*, p. 195)…

Á la fin du récit, Badra, après avoir revu une dernière fois un Driss repentant et mourant, rentre, « lavée des désirs » (*L'Amande*, p. 104), dans son village natal. Ainsi cette « confession » apparaît-elle profondément ambivalente ; la dimension subversive de l'« émancipation » de l'héroïne déchue semble finalement plus que relative[24] : de manière

[23] Pour une analyse littéraire, voir A. Destaix, « Mode de représentation du corps érotique de la femme musulmane dans *L'Amande* de Nedjma : du corps contraint au corps libertin », *Nouvelles Études francophones*, vol. 21, n° 1, 2006, p. 63-79.

[24] Pour des conclusions analogues sur des récits d'autres écrivaines francophones, volontiers présentés comme subversifs mais réendossant,, *in fine*, un certain nombre de stéréotypes, voir C. Détrez, A. Simon, *op. cit*.

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. Elle se rapproche alors, « pacifiée », de sa culture arabo-musulmane[25]. Une sorte de retour du refoulé en somme… Et il n'est pas certain que la suite de *L'Amande*, à paraître en mai 2011 toujours chez Plon sous le titre *Toi l'Arabe*, éloigne de ce sentiment doux-amer d'inachevé : en effet, ce nouvel opus surfe cette fois sur les préoccupations… écologistes : comme l'indique le dossier de presse, si Badra y « revendique toujours la liberté du verbe et du corps, mais doit dorénavant accepter la vieillesse et affronter le temps qui passe », elle « revient à la terre pour être le témoin des ravages subis par la planète »… Nedjma ne sortirait donc décidément pas des thématiques stéréotypées « dans l'air du temps »…

Que les « contes intimes » de Nedjma s'apparentent à de simples « coups » éditoriaux opportunistes cherchant à rencontrer les horizons d'attente de lectorats occidentaux en mal d'exotisme et d'érotisme orientaliste, présumés friands d'une représentation misérabiliste du statut des femmes en terres d'islam, ou qu'ils s'avèrent au contraire des « récits véridiques »[26] plus ou moins romancés importe finalement assez peu aux yeux du sociologue qui les prend pour objets. Ces regards, largement partagés dans les récits des écrivaines maghrébines contemporaines, ne constituent que des représentations possibles d'une réalité complexe et disparate. Á ce titre, ils ne peuvent être érigés en documents ethnographiques sur « la condition féminine » au Maroc ou en Algérie, encore moins en catégorie analytique unique épuisant l'explicitation des rapports de genre au Maghreb.
Au-delà de la revendication (plus ou moins intéressée commercialement) d'une écriture érotique arabe au féminin, il est néanmoins possible d'avancer que Nedjma, supposée originaire d'un pays où l'islam, religion d'État, est à la fois dogme et institution, culture et histoire, met en question les constructions sociales du corps et de la sexualité dans les pays de culture arabo-musulmane et s'approprie une parole intrinsèquement transgressive sur le corps, l'intime et le sexe. Évoquant « 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 », une autre écrivaine marocaine, Siham Benchekroun, auteure en 1999 d'*Osez vivre*[27], premier roman audacieux au succès critique et public immédiat, analyse clairement pour sa part cette « prise d'écriture » sur l'intime comme un engagement politique libérateur, « 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. […] 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[28] ».
Écritures parfois thérapeutiques de dénonciation et d'émancipation quand elles reposent sur le témoignage autobiographique, de telles œuvres viseraient profondément à ébranler le socle d'un ordre social bâti sur des valeurs posées comme archaïques. Conquérant une autonomie intellectuelle nouvelle en tant qu'individus et en tant que femmes créatrices par l'écriture

[25] Voir aussi les remarques fines de S. Rao, « Corps, exil et temporalité dans *L'Amande* », *Temporalités de l'exil*, Université de Montréal, 2007.
[26] Il faut rappeler que 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 par ailleurs fréquemment invoquée par la critique académique occidentale pour dénier aux écrits toute qualité proprement « littéraire ».
[27] S. Benchekroun, *Osez vivre*, Casablanca, Eddif, 1999 [rééd. Casablanca, Empreintes Éditions, 2004].
[28] S. Benchekroun, « Etre une femme, être marocaine, écrire », in M. Gontard [dir.], *op. cit*.

(publiée) de soi et la mise en scène du réel, les écrivaines maghrébines participeraient plus largement à dévoiler et à déconstruire les jeux et enjeux de pouvoir au fondement des relations de genre. Défiant par la création littéraire le statut limitatif qui leur est encore souvent imposé, dérogeant aux assignations genrées, elles menaceraient la règle de la séparation des sexes au fondement des sociétés musulmanes traditionnelles. Ce type de récits pourrait dès lors contribuer à publiciser (parfois non sans ambiguïté) la réflexion sur les contrôles communautaires qui ont contraint et contraignent encore les corps féminins dans des sociétés patriarcales[29].

L'engagement par et dans l'activité symbolique d'écriture ne serait ainsi pas tant celui d'une cause particulière, mais « un engagement contre tous les silences. […] C'est un acte de liberté et d'affirmation de soi », affirme ainsi la romancière, nouvelliste et éditrice algérienne Maïssa Bey en entretien[30]. Et en tant que tel, quel que soit le contenu même des écrits, au regard des valeurs dominantes de la culture d'origine, il apparaît profondément subversif.

[29] Seule la mise en chantier d'études des réceptions concrètes de ces œuvres au Maghreb et, plus largement, dans les pays arabes aujourd'hui en pleine effervescence contestataire, serait susceptible d'affiner de telles hypothèses. Pour des pistes de réflexion sur cette direction de recherche, voir I. Charpentier [dir.], *Comment sont reçues les œuvres ? Actualités des recherches en sociologie de la réception et des publics*, Paris, Créaphis, 2006.

[30] C Valat, « Maïssa Bey : l'écriture de la révolte », *Horizons maghrébins*, n° 60, 2009, p. 11-32.