



HAL
open science

Rituels de protection de la virginité féminine et “ nuits du sang ” dans la littérature féminine (franco-)algérienne

Isabelle Charpentier

► To cite this version:

Isabelle Charpentier. Rituels de protection de la virginité féminine et “ nuits du sang ” dans la littérature féminine (franco-)algérienne. Lachheb Monia. Penser le corps au Maghreb, Khartala/IRMC, pp.201-216, 2012, Hommes & Sociétés, 9782811107291. <hal-03688861>

HAL Id: hal-03688861

<https://u-picardie.hal.science/hal-03688861v1>

Submitted on 6 Jun 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 CC BY-NC-ND 4.0 - Attribution - Non-commercial use - No Derivative Works - International License

Article paru dans : Lachheb (Monia) [dir.], *Penser le corps au Maghreb*, Paris, Karthala, coll. « Hommes & Sociétés », 2012, pp. 201-216.

Charpentier Isabelle

Maîtresse de Conférences en Science Politique à l'Université de Versailles - Saint-Quentin-en-Yvelines et Chercheuse associée au Centre Européen de Sociologie et de Science Politique (CESSP, UMR 8209 – CNRS – EHESS)

Rituels de protection de la virginité féminine dans la littérature féminine (franco-) algérienne

Dans un contexte d'émergence d'une création littéraire maghrébine au féminin, donnant une part importante à l'expression (intrinsèquement subversive) du corps, le poids persistant – même si de manière différenciée selon les milieux sociaux, les lieux de résidence urbains ou ruraux, l'âge, le niveau d'étude, le degré de religiosité, la situation familiale, économique et professionnelle... – des traditions de l'ordre patriarcal, et notamment du tabou de la virginité des jeunes filles, constitue une topique récurrente des récits des écrivaines. En prenant souvent appui sur leur socialisation adolescente, des écrivaines (franco-)algériennes¹ – mais aussi (franco-)marocaines (Charpentier, 2010a, b et c) et (franco-)tunisiennes – contemporaines abordent en effet régulièrement les enjeux relatifs à cet interdit dans leurs romans et récits autofictionnels ou autobiographiques. De fait, nonobstant les (difficiles) changements socioculturels, dans les pays arabo-musulmans et tout particulièrement en Algérie dont le cas nous retiendra seul ici, les traditions sociales continuent aujourd'hui à poser le mariage (très fréquemment encore arrangé) de filles vierges comme un élément majeur des stratégies sexuelles et reproductives inspirées par une lecture patriarcale de l'islam. Comme le rappelle Zine-Eddine Zemmour, « la virginité de la jeune fille n'est pas considérée comme une propriété ou un état personnel qui n'implique que celle-ci. » « Fait familial », elle prolonge au contraire « un système complexe de valeurs où le code de l'honneur est le point nodal [et] où l'ensemble de la famille se considère impliqué [...] ; 'ignorée', niée comme 'être individuel', [la jeune fille] est seulement reconnue comme un 'être familial' » (Zemmour, 2002).

L'obligation sociale de rester vierge est ainsi fortement intériorisée par les filles dès le plus jeune âge, conscientes de cristalliser l'honneur du clan, tout en incarnant dans leur corps la honte potentielle. Assurant, pour le compte des hommes, le contrôle du corps réifié des plus jeunes, les aînées, en particulier les mères, vecteurs principaux de l'éducation aux traditions, jouent collectivement un rôle crucial dans la transmission précoce et souvent allusive de l'interdit sexuel et, partant, dans la reproduction du pouvoir androcentré (Lacoste-Dujardin, 1985 et Charpentier, 2011 a et b). 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, ce qui entraîne la rémanence de rituels conjuratifs de protection (clôture symbolique) de la fragile membrane, mais aussi de vérifications coutumières et de certifications pré-nuptiales (illégalles) de virginité, dont les (Franco-)Algériennes se font largement écho dans leurs œuvres littéraires (1). Dès lors, la description de la défloration de la

¹ On a en effet choisi d'analyser ensemble les trajectoires et les œuvres des écrivaines algériennes et franco-algériennes, en raison des nombreuses similitudes qu'elles présentent, à condition toutefois que ces femmes, lorsqu'elles l'ont quittée pour s'établir en France, aient vécu un temps assez long en Algérie, l'idée étant de les distinguer des écrivaines dites « beurs », nées en France d'un ou deux parents algériens, qui n'ont jamais eu de contact direct avec leur pays d'origine.

jeune épousée lors de la nuit de noces comme un viol sacrificiel est récurrente dans les récits de ces écrivaines (2).

Il ne s'agit nullement ici d'universaliser les expériences mises en récit, de manière plus ou moins romancée, par quelques femmes culturellement dotées, d'un niveau social souvent supérieur, qui disposent des ressources suffisantes pour consacrer une part variable de leur temps à l'écriture et à la publication de leurs livres. En revanche, en la (quasi) absence d'études sociologiques robustes menées sur les comportements sexuels en Algérie, on peut formuler l'hypothèse que de telles « traces » littéraires laissées par des auteures endossant ou non le label (faussement) homogénéisant de « féministes », constituent un matériau – l'un des seuls disponibles sur ce thème – à objectiver sociologiquement.

Ce sont ces enjeux que nous nous proposons ici d'éclairer, en prenant essentiellement appui sur les œuvres de quelques écrivaines (franco-)algériennes telles Marguerite Taos Amrouche, Nina Bouraoui, Assia Djebar, Houria Kadra-Hadjadji, Leïla Marouane, Malika Mokeddem, Leïla Sebbar ou encore Khalida Toumi-Messaoudi, ainsi que sur les entretiens sociologiques inédits (parfois anonymés à leur demande) que certaines nous ont accordés². Lorsque de besoin, ces matériaux seront mis en perspective avec des travaux sociologiques et anthropologiques qui permettent d'en éclairer les contextes.

1. L'hymen certifié intact comme (unique) capital féminin convertible sur le marché matrimonial – Clôtures symboliques de l'hymen, vérifications et certifications pré-nuptiales de virginité

Sous couvert d'anonymat, l'une des jeunes romancières algériennes rencontrées au cours de l'enquête estime que la virginité demeure la « meilleure pièce du trousseau » d'une fille, et sa première « valeur marchande » sur le marché matrimonial : « Dans la société algérienne, la fille est un fardeau, pour plusieurs raisons. D'abord, la préservation de sa virginité, qui représente son seul bien, sa valeur marchande, entraîne une tension permanente au sein de la famille. [...] L'hymen des vierges est perçu comme étant à la fois la meilleure pièce du trousseau, le lien identitaire avec le clan et la preuve de l'adhésion de la fille à ses valeurs. [...] Les mœurs arabes n'ont pas changé avec l'islamisation, l'hymen de la fille demeure la preuve de sa pureté et le signe... l'attestation de sa soumission aux hommes. La famille doit donc surveiller la jeune fille étroitement et lui trouver un bon parti, le plus tôt possible³, pour

² Ces entretiens ont été réalisés de décembre 2006 à janvier 2011 dans le cadre du réseau de recherche international pluridisciplinaire « Écrire sous/sans voile - Femmes, Maghreb et écriture », placé de 2005 à 2008 sous la direction de Christine Détrez (École 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 en Algérie et en France.

³ Il convient de rappeler ici que l'ordonnance de 2005 modifiant le Code de la famille algérien a porté l'âge légal du mariage pour les deux sexes à 19 ans (Kateb, 2005). Dans les faits, l'âge moyen des femmes au mariage en Algérie est passé de 14 ans au début des années 1960 à 29 ans et 8 mois en 2006. Ce sont les plus diplômées qui convolent le plus tard, en moyenne à 33,3 ans (Hammouda, Cherfi Feroukhi, 2009 : 6 et 8). Afin de se garder de toute interprétation occidentalocentrée, il faut en outre souligner que les mariages tardifs semblent vécus, dans de nombreux cas, comme davantage subis que souhaités, au moins parmi les Algériennes peu diplômées. Ainsi, en 2002, plus des deux tiers (69,2 %) des Algériennes de 15 à 49 ans interrogées estimaient que l'âge « idéal » pour le mariage des filles était inférieur à 25 ans. Seules celles ayant un niveau d'instruction secondaire et supérieur se sont prononcées (mais encore, seulement à 58,4 %) pour un âge plus avancé. Les célibataires de 15 à 29 ans ont, pour leur part, majoritairement répondu qu'en moyenne, l'âge « idéal » des femmes au mariage serait de 22 ans et celui des hommes de 27 ans – ce qui montre au passage que contrairement à une idée reçue, l'écart d'âge entre conjoints au profit de l'époux est généralement perçu comme souhaitable par les femmes –, tandis que parmi cette cohorte, près de 40 % de celles ayant un niveau d'instruction supérieur ont situé l'âge « idéal » pour le mariage des femmes à 30 ans et plus (Office National des Statistiques algérien, *Enquête algérienne sur la santé de la famille*, Alger, 2004). Ainsi, l'âge effectif au premier mariage enregistré par les services statistiques est-il plus élevé que celui généralement souhaité par une majorité de femmes en âge de se marier ou déjà mariées. Ce type de données semble donc à analyser avec précaution si l'on veut se prémunir

lui éviter le risque de perdre sa virginité, parce que cette perte rend le mariage impossible. » La préservation de l'hymen recouvre ainsi d'autres enjeux plus larges liés à la socialisation de l'éveil sexuel : limiter exclusivement la sexualité socialement légitime au cadre conjugal [*nikâh*] permet de maîtriser des pulsions individuelles potentiellement « anarchiques » si elles n'étaient pas contrôlées par la communauté⁴. Le mariage apparaît comme la seule institution qui socialise, organise et canalise les pulsions sexuelles. Ainsi la perte de la virginité avant l'union matrimoniale – fut-elle consécutive à un viol⁵ – demeure-t-elle encore 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.

Cette contention sexuelle explique la rémanence de rites qui visent à s'assurer que la transgression de l'interdit, précisément, ne puisse survenir. Car en effet, 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. À l'instar de la romancière franco-algérienne Nina Bouraoui qui, dans son premier récit autofictionnel *La voyeuse interdite*, évoque ces « campagnardes au sexe cousu » (Bouraoui, 1991 : 14), de nombreuses écrivaines se font ainsi l'écho de rites traditionnels transgénérationnels, conjuratoires et protecteurs, de clôture symbolique de l'hymen, encore vivaces en zones rurales – ils perdurent par exemple dans les villages de Boussaâda ou d'Aïn Defla – mais aussi à Sétif ou à Alger au sein de familles plus instruites. Le plus connu de ces rituels magiques⁶ inhibiteurs est la « ferrure » ou le « blindage », dénommée *r'bît* ou *r'bât*⁷ [action de ferrer, de nouer], *teskâr* [action de fermer] ou *tesfâh* [action de ferrer, de blinder], qui vise, avant la puberté, à « cadenasser », « verrouiller », « clore » symboliquement la membrane vulnérable pour rendre les filles « inviolables », le « sortilège » devant être levé juste avant les noces (Chebel, 1995 : 79 ; Ferhati, 2007 ; Moussa, Masmoudi, Barboucha, 2009). C'est souvent la mère ou l'une des aînées de la communauté qui pratique sur la fillette vers l'âge de 11 ans ce rite d'ensorcellement, qui connaît au moins deux variantes en Algérie : la première s'apparente à une scarification et « consiste à faire, sur la *cuisse droite de l'enfant*, une incision de *bas en haut*, assez profonde pour faire couler un peu de sang en lui faisant dire sept fois de suite : *weld el-nas khayt w-ana hayt* (l'homme – mot à mot le fils de l'homme – est un fil tandis que je suis un mur. » (Belguedj, 1966 : 107, cité par Chebel, 1995 : 79). C'est à ce mode opératoire que la militante féministe laïque et femme politique Khalida Toumi-Messaoudi fait référence dans son autobiographie à succès intitulée *Une Algérienne debout*, rédigée sous forme d'entretiens avec la journaliste Élisabeth Schemla et publiée chez

contre l'écueil ethnocentriste : en raison notamment du contexte économique (exode rural, pénurie de logements, chômage, faiblesse du pouvoir d'achat...), mais surtout de la rémanence des structures patriarcales, un indicateur qui pourrait témoigner, d'un point de vue occidental-centré, d'une amélioration de la situation des femmes (à l'instar de l'élévation de leur âge moyen au mariage) peut dissimuler en réalité des frustrations effectives et des situations non voulues, y compris par des diplômées du secondaire et du supérieur, enclines au pragmatisme en raison de représentations sociales têtues...

⁴ De nombreux sociologues et anthropologues musulmans mettent ainsi 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 dépourvues de la médiation du rite matrimonial, synonymes de « désordre » et de « fornication » (Boudhiba, 1975 : 15-22, 29, 44 ; Benkheira, 1997 : 291, 304, 309-313).

⁵ Ainsi, Sâadia, l'une des héroïnes du premier roman largement autobiographique de Malika Mokeddem *Les hommes qui marchent*, qui a perdu sa virginité suite à un viol, est-elle décrite par l'auteure comme « condamnée au péché à perpétuité, elle appartenait désormais au monde des bannies » (Mokeddem, 1999 : 57).

⁶ Il convient ici de souligner que de tels rites apparaissent pourtant contradictoires avec la religion musulmane, dans la mesure où le Coran interdit le recours à la magie...

⁷ Ce rituel, qui peut prendre des formes diverses, existe aussi au Maroc ou en Tunisie où il est désigné sous le terme de « *tasfih* » (Ben Dridi, 2004).

Flammarion en 1995, alors que l'auteure, kabyle d'origine berbère, condamnée à mort par le Front Islamique du Salut (FIS), vit à Alger dans la semi clandestinité. Elle y évoque en effet son étonnement lorsque enfant, elle se prête intriguée à un rite conjuratif de protection qu'elle ne comprend pas, et que les allusions, insinuations et menaces des aînées ne parviennent pas à éclairer : « Il y avait des rites auxquels je me prêtais sans savoir vraiment de quoi il retournait. Je me souviens de celui qu'on pratiquait quand les femmes confectionnaient un burnous [...]. C'était un garçon qui faisait passer le fil pour tisser la trame, et chaque fois que le fil se tendait, je devais l'enjamber et prononcer en même temps une formule : 'toi, tu es un fil, et moi, je suis un mur'. [...] En fait, jusqu'à la puberté, on insinue ; mais ce n'est que lors des premières règles qu'on te met en garde contre la grossesse illicite et la séduction [...] et on te fait la liste de toutes les interdictions qui vont désormais peser sur toi » (Toumi-Messaoudi, 1995 : 49). La seconde variante du rituel consiste à poser sur les cheveux dénoués de la préadolescente, vêtue d'une robe large, dépouillée de sous-vêtements et de tout bijou, un cadenas que la « blindeuse » ferme à clé, après avoir également prononcé et fait répéter à l'enfant des formules incantatoires. La veille du mariage, la même femme doit impérativement procéder au « dénouement » de la promesse en ouvrant le cadenas avec la clé qu'elle seule peut garder, sous peine que la consommation de l'union ne puisse survenir⁸. Dans *Les hommes qui marchent*, Malika Mokeddem rapporte une scène violente où la mère et la tante de l'une des héroïnes, Leïla, attrapent la petite fille pour lui accrocher un tel cadenas à l'entrejambe, afin de lui éviter toute souillure avant le mariage : « Leïla protesta. Braquées sur elle, deux paires d'yeux suspicieux la vrillaient tandis que deux paires de mains se saisissaient d'elle. Leïla se débattit. Vaine résistance. Déjà on lui arrachait ses vêtements et écartait ses cuisses. [...] 'Ma fille [...] il faut que je vérifie que tu es bien vierge et que je te noue' », assène la mère de la fillette (Mokeddem, 1999 : 241). Dans son récent téléfilm *Aïcha* (2009), qui met en scène la vie quotidienne d'une famille d'origine algérienne immigrée en France dont les enfants sont nés dans l'Hexagone, la cinéaste Yamina Benguigui fait également allusion à la rémanence de tels rites : après que son médecin de famille, contacté pour établir un certificat de virginité (cf. *infra*), ait tenté de la convaincre que sa fille (en réalité non vierge) est née sans hymen, la mère de l'héroïne décide de se rendre chez un marabout africain. Lui expliquant que « Dieu lui a donné Aïcha sans fermeture », elle lui achète une potion visant à la « fermer à double tour jusqu'au mariage », seule manière honorable de « sortir » de la cité. Le charlatan précise que le breuvage doit être ingéré « tous les jours, ni plus, ni moins, sinon, c'est le carnage le jour du mariage »...

Pour autant, même « noué », l'intégrité de l'hymen ne se présume pas forcément par la suite, et peut donc faire l'objet de vérifications prénuptiales. Cette pratique, particulièrement humiliante et brutale, semble progressivement tomber en désuétude en Algérie, même si elle n'a pas totalement disparu, en particulier dans les zones rurales. Elle constituait assurément la norme au moins jusque dans les années 1970. Fikria, l'adolescente algéroise héroïne narratrice de Nina Bouraoui dans *La voyageuse interdite*, le rappelle, fustigeant ces « grand-mères au doigt inquisiteur, détectives de fautes et de souillures, [...] moralistes à la gomme, bourreaux obsédés par la similitude » (Bouraoui, 1991 : 14), qui disposent d'un accès intime au corps réifié des cadettes. De même, dans le quatrième roman de Leïla Marouane, *La jeune fille et la mère*, la mère de la narratrice Djamila vérifie régulièrement l'état de l'hymen de sa fille depuis l'âge de 5 ans, après que cette dernière ait été victime d'une tentative de viol de la part son cousin : « Elle [ma mère] m'auscultait munie d'une loupiotte à pile, qui m'humiliait, qui me mortifiait, à laquelle je ne m'étais jamais habituée, c'est peut-être pour ça, me dira-t-

⁸ D'après les travaux cliniques de certains psychiatres algériens, l'interdit de la virginité est tellement incorporé que, dans certains cas, le rituel inhibiteur semble en effet « fonctionner », la mariée non « dénouée », anxieuse et contractée, ne se laissant pas pénétrer par son époux lors de la nuit de noces (Boucebci, 1979). D'où aussi les douleurs intenses lorsque le mari cherche à « passer en force ».

on, que mes premiers poils pubiens ont poussé blancs, et le sont restés [...] » (Marouane, 2005). Dans cet exemple, on voit comment les aînées de la communauté assurent, pour le compte des hommes, le contrôle du corps des plus jeunes. « Gardiennes de l'honneur des hommes » ainsi que les qualifie l'une des romancières algériennes interrogées au cours de l'enquête, elles tiennent le rôle actif dans cette procédure mortifère, souvent décrite par un viol par celles qui la subissent. Dans le cas de Djamila, le père intervient toutefois également lorsqu'il découvre sa fille nue, s'offrant à l'ébéniste du village dans un parc public. Pour étouffer un éventuel scandale, il veut dès lors absolument la marier de force avec le fils handicapé d'un notable de la ville, en s'assurant d'abord qu'elle est toujours vierge. Il la conduit donc à l'aube chez une ancienne accoucheuse qui habite les quartiers pauvres, pour vérifier si la précieuse membrane est intacte. Djamila n'échappera pas non plus au certificat de virginité délivré par le médecin officiel avant le mariage, qui n'aura finalement pas lieu.

Car si la vérification de virginité est de moins en moins pratiquée directement au sein des familles, les demandes de certificat adressées aux médecins en vue d'un prochain mariage, elles, perdurent et ont même tendance à augmenter ces dernières années en Algérie. Dès 1995, Leïla Sebbar dénonce des « trafics de certificats de virginité achetés à des médecins véreux ou distribués par des médecins compatissants. [...] Le certificat [...] sert de passeport de sécurité » (Sebbar, 1995). Pourtant, le très controversé Code de la famille algérien, adopté en 1984 et modifié en 2005, n'exige pas un tel document pour conclure un mariage. En fait, la recrudescence des demandes depuis 2005 s'explique par l'interprétation abusive par certains officiers communaux d'état-civil de l'article 7 bis de l'ordonnance du 27 février 2005 amendant le Code. Cet article précise que « les futurs époux doivent présenter un document médical, datant de moins de trois mois et attestant qu'ils ne sont atteints d'aucune maladie ou qu'ils ne présentent aucun facteur de risque qui contre-indique le mariage. » Toutefois, ce certificat médical obligatoire qui ne vise, à l'origine, qu'à informer chacun des époux de l'état de santé de son futur conjoint, est dorénavant utilisé par certains officiers d'état-civil « zélés » de communes telles Blida ou Chlef pour exiger de la part des promises un certificat de virginité pour valider le dossier relatif au contrat de mariage. Depuis mai 2006, sous la pression d'associations féministes, le Ministère de la Justice promet la promulgation « prochaine » d'un décret relatif au Code de la famille, expliquant clairement la portée de l'article 7 bis. Les « éclaircissements » attendus n'ont, pour l'heure, toujours pas été fournis, et ce que les militantes féministes dénomment le « document de la honte » continue donc d'être exigé dans de nombreuses communes, comme en témoigne en entretien, sous couvert d'anonymat, l'une des jeunes écrivaines interrogées lors de l'enquête : « Lorsque je me suis présentée [en 2005] avec mon fiancé et mon père devant l'officier de l'état civil, j'ai été choquée lorsqu'il m'a lancé qu'il me manquait le certificat de virginité. Moi, je savais qu'il fallait juste un document signé par un médecin attestant que je ne souffrais d'aucune maladie contagieuse qui pourrait contre-indiquer le mariage. Que vient faire la virginité là-dedans ? Ma cousine, elle a eu le choc de sa vie. Son fiancé, qui était au courant qu'elle n'était plus vierge, a finalement décidé de rompre sa relation avec elle de peur que son père découvre, le jour de la signature du contrat de mariage, que sa future belle-fille n'était pas vierge. [...] Il faut voir comment les agents de l'Assemblée Populaire Communale [équivalent de la mairie] du centre-ville trouvent un malin plaisir à humilier les filles qui présentent un certificat avec la mention 'non vierge'. Je me demande pourquoi les médecins acceptent de signer de tels certificats qui n'ont aucun lien avec la santé. [...] Pour moi, il s'agit d'une violation grave de mon intimité et de ma dignité. » Ce témoignage démontre que de telles pratiques perdurent actuellement, en dehors même des milieux sociaux modestes et des zones rurales où on les estime parfois confinées. Il atteste aussi que la virginité constitue encore le bien « le plus précieux » du « trousseau » des filles, et souvent leur unique capital convertible (Lefaucheur, 1992).

On notera que de telles demandes de certificat de virginité sont également fréquentes en France, où la question est soulevée essentiellement par les familles de jeunes Françaises musulmanes de moins de 30 ans, d'origine turque, pakistanaise et surtout maghrébine⁹. Le téléfilm de Yamina Benguigui, *Aïcha* (2009), s'en est récemment fait l'écho, en mettant en scène une jeune Française d'origine algérienne, de laquelle sa mère et sa tante, souhaitant « se rassurer » après la découverte de la grossesse d'une cousine non mariée¹⁰, exigent un certificat de virginité. Les praticiens hexagonaux 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 pas au jour de la délivrance de l'acte...

Dans un tel climat de répression sexuelle, la description littéraire de la défloration de la jeune mariée, autre topique récurrente dans les récits des (Franco-)algériennes, s'apparente souvent à un viol sacrificiel.

2. La nuit de noces ou « le viol institutionnalisé » d'une vierge rituellement « sacrifiée »

Il convient d'abord de souligner que le thème de la défloration est régulièrement utilisé comme métaphore symbolique dans les œuvres des écrivaines : ainsi, dans le premier volet autobiographique de son « quatuor algérien » publié en 1985, *L'amour, la fantasia*, Assia Djébar établit-elle des correspondances métaphoriques entre la première invasion coloniale et l'acte sexuel, entre la guerre et le vol/viol, Alger étant personnifiée comme une vierge, déflorée avec sauvagerie par l'occupant français – cette analogie renvoyant plus largement à la domination des hommes sur les femmes (Fernandes, 2004 et 2007).

⁹ Lors des premières vagues d'immigration espagnole et portugaise en France, ce type de demandes émanait de familles catholiques.

¹⁰ Faussement compatissante, une voisine de la famille ayant appris la nouvelle de la grossesse et de la tentative de suicide consécutive de la jeune fille concernée, la commente ainsi : « Farida, la pauvre, elle aurait du mourir, c'est pire que le sida, personne voudra d'elle maintenant. Ah, c'est dur d'avoir des filles, hein ! » À ce propos, il faut souligner avec Sossie Andezian et Jocelyne Streuff-Fenart que les commérages du voisinage constituent l'un des vecteurs principaux de la pression sociale exercée sur les jeunes filles. Dans leur étude consacrée aux relations de voisinage de femmes immigrées maghrébines, elles relèvent en effet que « les jeunes filles sont particulièrement visées par les commérages. On sait quel enjeu elles représentent pour leur famille dans les sociétés maghrébines, leur virginité étant essentiellement liée à la préservation de l'honneur et du prestige de la famille » (Andezian, Streuff-Fenart, 1983 : 252). Ces réseaux de voisinage servent d'ailleurs d'appui aux mères de garçons [*oum walad*] lors de leur recherche de jeunes épouses vierges pour leurs fils. Comme le rappelle Zine-Eddine Zemmour, « les lieux de prédilection pour la prospection sont les fêtes de mariages et toute autre fête où se rassemblent les proches. Les hammams fournissent l'occasion d'ausculter les aspects physiques et relationnels de la femme. Ses qualités comme ses défauts sont racontés par des 'marieuses', ces femmes 'spécialisées' dans la prospection, qui possèdent, ou s'arrangent pour avoir des 'dossiers' sur les valeurs symboliques les plus recherchées et les plus adaptées à la 'commande'. Les exigences en terme de valeurs sont la mesure de la 'qualité' de la femme [...] et de sa famille » (Zemmour, 2002).

Si l'on quitte le terrain symbolique, la défloration de l'épouse lors de la nuit de noces est fréquemment décrite comme un viol, rendu légal parce qu'il se déroule dans le cadre matrimonial. Sous couvert d'anonymat, l'une des jeunes romancières algériennes rencontrées lors de l'enquête évoque une « pratique barbare », un « viol institutionnalisé », tandis qu'une autre, quinquagénaire, par ailleurs gynécologue à Oran et militante féministe, interrogée en janvier 2011 à Aix-en-Provence, affirme : « Ces nuits de noces avec le drap sanglant qu'on brandit fièrement, j'en ai entendu parler dans les familles berbères qui attendaient, jusqu'à récemment, il y a une vingtaine, une quinzaine d'années, derrière la porte en tambourinant pour donner du courage aux jeunes époux ! Cette situation de défloration difficile est trop fréquente chez nous en Algérie, notamment dans les pays de l'intérieur, où les nuits de noces finissent parfois à l'hôpital tellement la fille est déchirée par le mari maladroit ou brutal, tellement l'appréhension de la fille face à ce viol légal est réelle. [...] C'est dû au manque d'expérience et d'information en matière de sexualité, au manque d'excitation en phase des préliminaires, à la sécheresse vaginale qui en résulte... D'où les déchirures hyménales rencontrées. Il y a un grand tabou sur le corps de l'autre, on cultive les non-dits sur le sexe, il y a la honte et des préjugés sur la sexualité... [...] Toutes ces difficultés font que le jeune homme se trouve très maladroit, il est souvent concentré sur ses propres difficultés et il est donc peu disponible pour s'attarder sur ce que ressent sa partenaire, qui subit l'acte sexuel au lieu d'y contribuer. [...] Les futurs mariés ne se connaissent pas toujours et leur premier contact est alors souvent uniquement physique malheureusement... Il arrive que ça aboutisse à un traumatisme qui cause des troubles sexuels comme la frigidity chez la femme ou autre. » Dans le documentaire fondé sur des témoignages, *Le jardin parfumé* (2000) de Yamina Benguigui, une femme raconte les circonstances dans lesquelles, mariée à 14 ans, elle a été amenée le lendemain des noces à l'hôpital, compte tenu du déroulement dramatique de sa défloration.

À l'instar de leurs homologues masculins¹¹, nombreuses sont les romancières (franco-)algériennes à décrire la violence de cette nuit inaugurale, les douleurs intenses ressenties par leurs héroïnes, la déchirure physique et le traumatisme psychologique – et leurs possibles conséquences sur leur sexualité ultérieure des femmes. Dans *Les hommes qui marchent*, Malika Mokeddem rapporte ainsi à propos de ces « mariages à l'algérienne » que « les femmes chuchotaient parfois entre elles le souvenir de cette terrible nuit. [...] Tous n'avaient [...] qu'une seule obsession : l'apparition du jupon maculé de sang. Que cette violence soit en train de transformer l'enfant de tout à l'heure en une femme frigide à jamais n'était pas un mal. Le plaisir était réservé aux hommes » (Mokeddem, 1999 : 238-239).

L'ethnologue Tassadit Yacine-Titouh souligne que le premier rapport sexuel conjugal est d'autant plus fréquemment vécu par les femmes comme une agression que la plupart d'entre elles « n'ont jamais vu le corps d'un homme [...], que très souvent on les marie à des inconnus » et qu'elles ont été socialisées par leurs mères dans la peur des hommes et l'ignorance de la sexualité : « la peur exprimée par les femmes est d'abord liée à l'aspect

¹¹ Articulant de manière récurrente les thèmes du sexe et du sang, les écrivains algériens ne sont en effet pas en reste, qui évoquent aussi régulièrement ce rituel de la défloration dans leurs œuvres. Ainsi, dans son premier roman autobiographique paru en 1972, *La répudiation*, Rachid Boudjedra raconte-t-il le déroulement violent de la seconde nuit de noces de son père quinquagénaire, remarié avec une adolescente : « La mariée avait quinze ans, mon père cinquante. Noces crispées. Abondance de sang. Les vieilles femmes en étaient éblouies en levant les draps le lendemain. Les tambourins, toute la nuit, avaient couvert les supplices de la chair déchirée par l'orgasme monstrueux du patriarche... » (Boudjedra, 1972 : 71). De même, dans son roman *La macération*, décrit-il une scène, une nouvelle fois très violente, où un époux, ayant attendu que sa très jeune femme soit pubère pour consommer son mariage, passe enfin à l'acte : « Chaque soir, il demandait à sa jeune épouse si elle avait eu ses premières règles, jusqu'au jour, plus d'un an après le mariage, où le sang menstruel inonda la culotte de la gamine. Ce fut l'inondation et ce fut le déluge. Il s'empessa aussitôt de la dépuceler et la pénétra en profondeur avec une violence inouïe... Le sang dégoulinait de partout [...] » (Boudjedra, 1984 : 53).

physique du sexe masculin souvent stigmatisé. Ce dernier est représenté comme : un épieu (*tagust, igig*), une hache (*acaqqur*), un couteau (*ajenwi*), un fuseau (*izdi*) ... » ou encore comme un serpent. « Les femmes parlent aussi des effets de ces instruments sur leur propre corps. Elles ont souvent peur d'être 'cassées' (*afellaq, taruzi*), 'fendues' (*aclax*), 'arrachées' (*acerreg, afferbeg*)... Elles sont impressionnées par les dimensions (*ged lheyya* en arabe : une chose énorme, *annect l-leqhar* 'aussi grand qu'une catastrophe', en kabyle). Elles évoquent cette 'chose' qui gonfle, appelée significativement 'gros boudin'. Une femme âgée (80 ans) se rappelant sa première expérience sexuelle déclare : 'J'ai été prise de panique quand j'ai vu ça : je me suis dit : où ça va aller ? Ça ne va pas entrer en moi ?' Et ce n'est pas par hasard qu'en certains endroits (dans le Moyen Atlas) la jeune fille (vierge) est significativement appelée : la craintive, la peureuse (*tameggwet*) » (Yacine-Titouh, 2000 : 29-30). On retrouve toutes ces métaphores menaçantes du sexe masculin et de ses effets redoutés sous la plume de la romancière Marguerite Taos Amrouche qui, dans son récit autofictionnel *L'amant imaginaire* publié en 1975, évoque aussi, outre l'épieu et le couteau, le « soc », le « clou » qui « pénètre durement », « fend », « plante droit », « cloue au sol et domine » (Amrouche, 1975, 28, 29 et 149).

Évoquant un « sacrifice » et comparant la mariée à une « Iphigénie en Islam » (Djebar, 2007 : 171), Assia Djebar affirme dès lors que pour « la jeune vierge [...] la nuit du mariage devient essentiellement la nuit du sang » (Djebar, 1980 : 178). Car, comme on l'a esquissé, le rituel des noces se doit d'être sanglant : l'acte consommé, toute la famille et les invités attendent l'exhibition du sang virginal maculant le drap, cette « preuve » de la chasteté de la jeune épousée, source d'angoisse pour cette dernière, accueillie par des youyous de joie par les femmes du clan¹², en particulier par la mère de la mariée. En effet, la mère, qui entretient dans ce registre symbolique particulier un rapport quasi symbiotique avec sa fille, puise dans ce rituel sacrificiel d'offrande un motif insigne de valorisation personnelle, l'assentiment du groupe lui étant alors aussi destiné. Dans l'économie des échanges symboliques intergroupes, l'observation du tabou est appréhendée comme une « mise à l'épreuve » solennelle dans laquelle sont collectivement évalués, à l'aune du respect dévolu à l'interdit de la virginité, les mérites éducatifs et les qualités morales et sociales de l'endogroupe, incarné ici par un personnage central : la mère (Toualbi, 1998). Dans son unique roman autobiographique exutoire *Oumelkheir*, publié à Alger en 1989 et où elle s'appuie sur ses souvenirs d'enfance et d'adolescence passées de 1940 à 1956 dans la région rurale des Hauts-Plateaux de l'Ouest algérien, près de Tiaret, l'universitaire Houria Kadra-Hadjadji montre comment jusqu'aux jeux les plus anodins des fillettes constituent pour les aînées autant de vecteurs d'apprentissage des traditions matrimoniales : les petites filles sont ainsi encouragées par leurs mères à marier leurs poupées et à célébrer leur virginité par des youyous d'allégresse, imitant ceux effectivement lancés lors des fêtes de mariage. Mais l'imitation n'entraîne pas

¹² La scène de l'exhibition du drap nuptial est également récurrente dans les œuvres des documentaristes et des cinéastes (franco-)algériennes. Ainsi, dans son court-métrage autobiographique *El Fatha* (1992), la réalisatrice et scénariste Rachida Krim relate cet épisode qui l'avait choqué lorsque, alors âgée de 17 ans, elle avait assisté en 1972 à des noces traditionnelles célébrées dans une petite ville de l'Ouest algérien entre des époux ne se connaissant pas auparavant : après la consommation du mariage, des femmes du village s'étaient introduites dans la chambre nuptiale, pour en sortir le drap taché de sang, exhibé devant les invités au son des youyous glorieux. De même, dans le documentaire *Mémoires d'immigrés – L'héritage maghrébin* (3 volets – 1997) de Yamina Benguigui, l'une des femmes qui témoigne – d'origine populaire, âgée d'environ 45-50 ans, elle est arrivée à Paris à 6 ans –, raconte son mariage avec un inconnu et le drame survenu lors de sa nuit de noces : « la matrone m'a prise – cette fameuse amie de ma mère –, dans la cuisine, pour m'expliquer ce qu'est le mariage... Et là, elle m'a dit : 'Ta belle-mère, toute ta belle-famille verra le drap, et il faut qu'il soit maculé de sang, pour prouver ta virginité !' Cela a été pour moi dramatique. Dramatique pour la première chose : c'est que je savais que j'étais vierge, mais mon mari est rentré saoul et ne pouvait pas... Tout le monde s'est précipité pour voir le drap... [elle s'arrête de parler et sanglote] J'ai eu très honte. Pas parce que je n'étais pas vierge, non, mais parce qu'eux tous le croyaient. »

explication du phénomène reproduit, comme en témoigne l'étonnement de la naïve Oumelkheir lorsqu'elle observe une telle scène de jeu : « Un jour, Oumelkheir eut un choc en voyant Zohra [une petite camarade] prendre un carré de tissu blanc, le presser contre sa gencive inférieure pour le tacher de sang et l'accrocher comme un glorieux étendard en poussant des youyous. Il n'y avait aucune malice, aucun sous-entendu scabreux dans les gestes de Zohra, mais le sérieux impressionnant de celle qui s'acquitte d'une mission importante, de la mère qui affiche la virginité de sa fille, couronnement d'une éducation et d'une vie réussies » (Kadra-Hadjadji, 1989 : 57). Quand Oumelkheir, intriguée, demande des éclaircissements à l'aïeule du clan, Ma Zoulikha, la vénérable aînée préfère recourir à une métaphore euphémistique plutôt que dévoiler explicitement le tabou : « Dans toutes les noces, on voit la même chose. Voyons, l'explication est très simple : tu as bien vu qu'on emmène la mariée de chez son père, en voiture, avec youyous et klaxons. [...] Dans la première auto où prend place la mariée, il y a un clou, oui, un clou. La mariée s'assoit dessus, se blesse et saigne. Le sang tache sa chemise et cette chemise, on la montre aux invités. Tu as bien compris ? » (Kadra-Hadjadji, 1989 : 182). On saisit mieux dès lors l'inquiétude profonde qui habite au lendemain des noces les mères de filles, dans leur quête toujours anxieuse d'indices visuels confirmant *a posteriori* le respect de l'interdit inlassablement inculqué à leur progéniture durant l'adolescence. Et leur soulagement lorsque cette preuve est tangible : ainsi, une romancière, fille d'un ouvrier algérois, interrogée à Alger en novembre 2006, se souvient-elle du bonheur et de la fierté de sa mère après l'exhibition du drap taché lors du mariage de sa sœur aînée : « Ma mère et ses copines dansaient avec le drap nuptial maculé de sang. Elles avaient l'air si heureuses, maman pleurait de joie. La virginité est d'abord une histoire de femmes », estime-t-elle. De même, Fikria, la narratrice de Nina Bouraoui dans *La voyeuse interdite*, élevée de manière rigide par une famille traditionnelle dans le culte de la virginité et le silence sur les questions sexuelles, cloîtrée dès la puberté, évoque-t-elle ce « drap maculé de sang et d'honneur. Dans ton tissu se dessine à l'encre carmin l'espoir et la crainte des mères [...] ! » (Bouraoui, 1991 : 14). La seule échappatoire aux prescriptions de l'ordre patriarcal ne peut être qu'onirique, comme en témoigne le rêve provocant que la jeune fille rapporte, où elle se voit déflorée par un cintre, ruinant ainsi tous les espoirs de « bon » mariage que sa mère nourrit à son endroit : « Comme un enfant découvrant un nouveau jouet, le petit cintre s'amusait à l'intérieur de moi, [...] puis [...] il sortit incandescent de la blessure pleine de sang qui ne cessait de couler sur mon drap. J'avais l'impression de me faire longuement vidanger, tout sortait, les espoirs de ma mère, la souillure, la pureté, l'impureté ; l'obsession, la cible de mon futur époux et je m'assoupis dans un grand éclat de rire ! » (Bouraoui, 1991 : 109). Alors qu'elle a elle-même été battue et violée, la mère de Fikria finit néanmoins par la marier, amère et révoltée, à un « bon parti » inconnu de la jeune fille et beaucoup plus âgé ; et c'est avec anxiété qu'elle se poste au seuil de la chambre des noces : « Auteur du terrible complot, elle attendra, anxieuse, derrière la porte de la chambre nuptiale le déchirement honorifique qui ne flattera que son orgueil de mère. Elle guettera mes moindres soupirs, mes moindres soubresauts, puis tambourinera à la porte, trop impatiente de brandir le drap taché : signe infallible de ma parfaite éducation. Et les youyous de la famille se mêleront aux cris de joie d'une mère confiant sa progéniture à un inconnu. Meurtrière maman. [...] Mon sang honorera le sang de notre famille et je ne crierai que de douleur », conclut la romancière (Bouraoui, 1991 : 25 et 142).

Sous couvert d'anonymat, l'une des jeunes romancières algériennes interrogées lors de l'enquête s'étonne d'ailleurs – à la suite de psycho-anthropologues (Premare, 1974) – avec ironie du caractère ostentatoire et – apparemment – paradoxal de cette coutume liée à la défloration nuptiale : « Cette société réputée pour sa pudeur et sa réserve n'hésite pas pourtant à exposer publiquement, cette nuit-là, l'intimité de l'épouse aux regards de l'entourage et à afficher les preuves de la consommation du mariage avec une vierge. Il faut reconnaître que

l'Algérien a tellement sublimé son honneur qu'il ne lui a pas trouvé de meilleur coffre-fort que la frêle membrane de l'entrejambe de sa fille. »

Pourtant, alors qu'aucune source religieuse de l'islam ne mentionne qu'une femme doit saigner pour faire la preuve de sa virginité, cette coutume d'exposition du drap nuptial, si elle tombe progressivement en désuétude, n'a pas encore totalement disparu, notamment dans les zones rurales, comme le déplore dans un entretien réalisé en novembre 2006 la poétesse oranaise d'origine égyptienne Insaf Osman Amari : « malheureusement jusqu'à maintenant, quand on se marie, le jour des noces, il faut sortir la serviette pour montrer à tout le monde qu'on est vierge, alors que c'est quelque chose de très... personnel [insistante] ! Personne n'a le droit de savoir !... [...] Ça commence quand même à partir, mais avant, il fallait rester... attendre cette serviette-là pour montrer que la fille, elle était vierge, et si elle était pas vierge, c'était vraiment une catastrophe ! »

De fait, un hymen intact demeure encore, dans de nombreux cas, le premier capital féminin convertible et rentable sur le marché matrimonial. « Capital physique » au départ, l'intégrité hyménale assure aussi un véritable « capital social » (la « bonne réputation ») à la fille comme à ses parents. Lorsque plusieurs écrivaines interrogées au cours de l'enquête évoquent un « investissement » « pour pouvoir se vendre », elles font également référence au lien profond unissant virginité et dot, qui convertit *in fine* les valeurs symboliques du code de l'honneur en valeurs matérielles. En effet, au moment des tractations matrimoniales, la valeur du fétiche s'incarne notamment dans le montant négocié de la somme d'argent apportée par le futur époux. Lors de la *khotouba*¹³, le fait de proposer une fille vierge (et non une veuve par exemple)¹⁴ augmente sa valeur d'échange sur le marché, et donc le coût de la dot exigible (Dib-Marouf, 1984 : 42-43). Analysé par certaines théoriciennes féministes (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.

Il convient toutefois de souligner que malgré l'ancienneté et la permanence de la socialisation aux valeurs et pratiques traditionnelles, la sacralisation de la virginité semble de plus en plus souvent ressentie par les jeunes Algériennes non comme un choix dicté par une conviction personnelle, mais comme une contrainte sociale, et ce d'autant plus nettement qu'elles sont diplômées, actives et citadines. Émerge alors dans la clandestinité (et l'illégalité) une sexualité féminine avant le (ou hors) mariage, non sans risque toutefois, car outre la pratique des répudiations¹⁵, persiste en Algérie une tradition de « crimes d'honneur ». D'où aussi le recours de plus en plus courant des jeunes femmes à des opérations pourtant profondément ambivalentes, les hyménothésies et les hyménoplasties, qui visent à restaurer chirurgicalement les hymens déflorés en prévision d'un prochain mariage (Charpentier, 2011c).

¹³ Moment où la famille d'un jeune homme demande la main d'une jeune fille à sa famille, la *khotouba* est aussi le moment du règlement concret de la transaction matrimoniale entre les deux clans.

¹⁴ La sociologue Monique Gadant rapporte ainsi qu'un ouvrier agricole habitant dans la région d'Alger à qui on demandait s'il était marié a pu répondre : « Oui, mais je n'avais pas d'argent, j'ai épousé une *seconde main* » (Gadant, 1991 – C'est M. Gadant qui souligne).

¹⁵ Si le Code de la famille algérien de 1984 a été rebaptisé « code de l'infamie » par les militantes féministes, c'est notamment parce qu'il accorde un droit de répudiation aux hommes (art. 48), disposition non abrogée par l'ordonnance d'amendement de 2005. 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 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.

Certes, les regards (littéraires) que l'on vient d'évoquer, 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 sur « la condition féminine », encore moins en catégorie analytique unique épuisant l'explication des rapports de genre en Algérie. En revanche, dans un pays où l'islam, religion d'État, est à la fois dogme et institution, culture et histoire, on peut formuler l'hypothèse que cette littérature et, plus largement, ces prises de parole réflexives, qui élisent le tabou rémanent de la virginité comme l'une de leurs thématiques récurrentes, contribuent à publiciser la réflexion sur les constructions sociales et les contrôles communautaires du corps et de la sexualité des femmes dans les sociétés patriarcales. Par leurs questionnements, les écrivaines (franco-)algériennes s'approprient en outre une parole transgressive (qui plus est sur l'intime) jusqu'à lors confisquée. Conquérant une autonomie intellectuelle nouvelle en tant qu'individus et en tant que femmes créatrices par l'expression et l'écriture (publiée) de soi et la mise en scène du réel, elles participeraient aussi plus largement à dévoiler et à déconstruire les jeux et enjeux de pouvoir au fondement des relations de genre. Défiant le statut limitatif qui leur est encore souvent imposé, leur 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 », souligne ainsi la romancière algérienne Maïssa Bey en entretien. Et en tant que tel, au regard des valeurs dominantes de la culture d'origine, il apparaît profondément subversif.

Références

Œuvres des écrivain(e)s cité(e)s

- Amrouche, M.T. (1975), *L'amant imaginaire*, Mane, Morel.
 Boudjedra, R. (1972), *La répudiation*, Paris, Denoël.
 Boudjedra, R. (1984), *La macération*, Paris, Denoël.
 Bouraoui, N. (1991), *La voyeuse interdite*, Paris, Gallimard.
 Djébar, A. (1980), *Femmes d'Alger dans leur appartement*, Paris, Des Femmes.
 Djébar, A. (1985), *L'amour, la fantasia*, Paris, Jean-Claude Lattès.
 Djébar, A. (2007), *Nulle part dans la maison de mon père*, Paris, Fayard.
 Kadra-Hadjadji, H. (1989), *Oumelkheir*, Alger, ENL.
 Marouane, L. (2005), *La jeune fille et la mère*, Paris, Seuil.
 Mokeddem, M. (1999), *Les hommes qui marchent*, Paris, LGF Livre de poche [e.o. (1990), Paris, Ramsay].
 Sebbar, L. (1995), « L'hymen comme butin de guerre », *Libération*, 21 mars.
 Toumi-Messaoudi, K. (1995), *Une Algérienne debout*, Paris, Flammarion.

Ouvrages et articles universitaires

- Andezian, S., Streuff-Fenart, J. (1983), « Relations de voisinage et contrôle social », *Peuples méditerranéens*, n° 22-23, pp. 249-255.
 Belguedj, M.-S. (1966), *Médecine traditionnelle dans le Constantinois*, Strasbourg, Imprimerie Cultura.
 Ben Dridi, I. (2004), *Le tasfih en Tunisie – Un rituel de protection de la virginité féminine*, Paris, L'Harmattan.
 Benkheira, M. (1997), *L'amour de la loi – Essai sur la normativité en islam*, Paris, PUF.
 Boucebcı, M. (1979), *Psychiatrie, société et développement*, Alger, SNED.
 Boudhiba, A. (1975), *La sexualité en islam*, Paris, PUF.
 Charpentier, I. (2010a), « Entre Islam et traditions - L'interdit de la virginité féminine (et ses contournements) au Maroc », *Sociologie Santé*, n° 31, pp. 197-219.
 Charpentier, I. (2010b), « Virginité des filles et rapports sociaux de sexe dans quelques récits

- d'écrivaines marocaines contemporaines », *Genre, Sexualité et Société*, n° 3 [en ligne : <http://gss.revues.org>].
- Charpentier, I. (2010c), « 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) », *Francofonia* (Universidad de Cadiz), n° 19, pp. 8-31. Repris in *Raison publique*, n° 14, mai 2011 [en ligne sur www.raison-publique.fr].
- Charpentier, I. (2011a), « L'interdit de la virginité transmis par les mères dans l'aire maghrébine - Étude de cas sur quelques récits et témoignages d'écrivaines (franco)algériennes contemporaines », in Yvonne Knibiehler, Francesca Arena (dir.), *La maternité à l'épreuve du genre. Métamorphoses et permanences de la maternité dans l'aire méditerranéenne*, Aix-en-Provence, Publications de la Maison Méditerranéenne des Sciences de l'Homme.
- Charpentier, I. (2011b), « 'Obsession' de la virginité, honneur et socialisation des filles aux interdits sexuels dans la littérature (franco)algérienne d'expression française écrite par des femmes depuis 1990 », in Ute Fendler, Mechthild Gilzmer, Ricarda Hanck (dir.), *Transformations. Changements et nouveaux dans la littérature et le cinéma au Maghreb depuis 1990*, Bayreuth.
- Charpentier, I. (2011c), « Les nouveaux habits du tabou de la virginité féminine en Algérie – Œuvres et témoignages d'écrivaines algériennes et franco-algériennes d'expression française », *Autrepart*, vol. 4, n° 60.
- Chebel, M. (1995), *L'esprit du sérail. Mythes et pratiques sexuels au Maghreb*, Paris, Payot.
- Dib-Marouf, C. (1984), *Fonction de la dot dans la cité algérienne – Le cas d'une ville moyenne : Tlemcen et son hawz*, Alger, OPU.
- Ferhati, B. (2007), « Les clôtures symboliques des Algériennes : la virginité ou l'honneur social en question », *Clio*, n° 26, pp. 169-180.
- Fernandes, M. (2004), « La guerre intérieure : la métaphore cognitive de la guerre dans *L'amour, la fantasia* d'Assia Djébar », *Nouvelles Études francophones*, n° 19, pp. 147-156.
- Fernandes, M. (2007), *Les écrivaines francophones en liberté*, Paris, L'Harmattan
- Gadant, M. (1991), « Le corps dominé des femmes - Réflexions sur la valeur de la virginité (Algérie) », *L'homme et la société*, n° 99-100, pp. 37-56.
- Hammouda, N.-E., Cherfi Feroukhi, K. (2009), « La nuptialité en Algérie : quelle transition ? », Princeton, IUSSP, <<http://iussp2009.princeton.edu/abstractViewer.aspx?submissionId=93174>>
- Kateb, K. (2005), *École, population et société en Algérie*, Paris, L'Harmattan.
- Lacoste-Dujardin, C. (1985), *Des mères contre les femmes. Maternité et patriarcat au Maroc*, Paris, La Découverte.
- Lefaucheur, N. (1992), « Maternité, famille, État », in Georges Duby, Michelle Perrot (dir.), *Histoire des femmes en Occident*, tome 5 : Françoise Thébaud (dir.), *Le XXème siècle*, Paris, Plon.
- Moussa, F., Masmoudi, B., Barboucha, R. (2009), « Du tabou de la virginité au mythe de 'l'invulnérabilité'. Le rite du *r'bit* chez la fillette dans l'est algérien », *Dialogue*, vol. 185, pp. 91-102.
- Premare, A. (1974), « La mère et la femme dans la société familiale traditionnelle au Maghreb – Essai de psychologie appliquée », *Bulletin de Psychologie*, tome 28, n° 314.
- Tabet, P. (2004), *La grande arnaque. Sexualité des femmes et échange économique-sexuel*, Paris, L'Harmattan.
- Toualbi, R. (1998), « Mères et filles à l'épreuve de la norme familiale. L'exemple maghrébin », in Andrée Dore-Audibert, Souad Khodja (dir.), *Être femme au Maghreb et en Méditerranée. Du mythe à la réalité*, Paris, Khartala, pp. 85-105.

Yacine-Titouh, T. (2000), « Anthropologie de la peur. L'exemple des rapports hommes-femmes, Algérie », in Jean-Luc Yacine (dir.), *Amour, phantasmes et sociétés en Afrique du Nord et au Sahara*, Paris, L'Harmattan.

Zemmour, Z.E. (2002), « Jeune fille, famille et virginité. Approche anthropologique de la tradition », *Confluences Méditerranée*, n° 41.